

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL: 2017 CİLT: IV SAYI: 8
KARS

DOI: 10.17050

ISSN: 2148-8177



**İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Kafkas University Faculty of Divinity Review

YIL 2017 • CİLT IV • SAYI 8

DOI: 10.17050

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Kafkas University Faculty of Divinity Review



DOI: 10.17050

ISSN: 2148-8177

YIL / YEAR: 2017

CİLT / VOLUME: IV

SAYI / ISSUE: 8

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal is Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, İSAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD ve EKUAL Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in EBSCO Databases, ISAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD and EKUAL Kesif indexes.



Crossref



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars
Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84
e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com

DergiPark
AKADEMİK

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Kafkas
University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Sami ÖZCAN (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT EDITOR

Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

ALAN EDİTÖRLERİ

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	İlahiyat
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Edebiyat
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Eğitim
Prof. Dr. İsmail DEMİR	Arapça
Prof. Ali Osman ENGİN	İngilizce

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Alparslan KARTAL
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN
Arş. Gör. Fatma SAĞLAM
Arş. Gör. Gülcan ABBASOĞULLARI
Arş. Gör. Mahmut ÜSTÜN
Arş. Gör. Yusuf ÇINAR

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Marmara Üniv.
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK	Süleyman Demirel Üniv.
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOğLU	Bayburt Üniv.
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK	Erciyes Üniv.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOğLU	Atatürk Üniv.
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	İnönü Üniv.
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	UŞak Üniv.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOğLU	Atatürk Üniv.
Prof. Dr. Turan KOÇ	İstanbul S. Zaim Üniv.
Prof. Dr. YaŐar AYDINLI	Uludağ Üniv.

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

KAPAK TASARIMI / COVER DESIGN

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

BASKI TARİHİ / PUBLICATION DATE: TEMMUZ / JULY 2017

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES *

Prof. Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet BEŐE	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Emin AŐIKKUTLU	KTÜ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat F.
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Kenan DEMİR YAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŐOĐLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluŐturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa BAKTİR	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN	Bingöl Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Ordu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Veysel GÛLLÛCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ali İPEK	İğdır Üniv.	Fen-Edb. F.
Doç. Dr. Emine ÖZTÛRK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.

Doç. Dr. Faiz KALIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.
Doç. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet E. SEYHAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTAÇI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.

**KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIM İLKELERİ**

1. Bu Dergi, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin yayınıdır.
2. Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Temmuz) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, eviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.
3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayım kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayım kurulu tarafından belirlenen "ift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayım kuruluna aittir. Yayım kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.
4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
5. Üniversiteler Yayım Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayım Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.
2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Times New Roman" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm, alttan 5 cm, soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "9 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı, 0,4 cm." olarak ayarlanmalıdır.
3. Başlıklar ilk harfi büyük, diğerleri küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.
4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri "adı-soyadı" sırasına göre yazılmalıdır.
5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eserin adı, aynı makaleye yapılan atıflarda ise yazarın soyadı ve makalenin adı kullanılmalıdır.
6. Her makalenin "Giriş" ve "Sonuç" bölümü ile sonunda "Kaynakça" olmalıdır. "Kaynakça" başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.
7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, "TraditionalArabic" yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.
8. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte'de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim'de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17)

UYGULAMALI ÖRNEKLER**Kitap**

Dipnotta: Hikmet Koçyiğit, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013, s. 21.

Kaynakçada: Koçyiğit, Hikmet, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013.

Editörlü Kitapta Bölüm Yazarlığı

Dipnotta: Ahmet Yaman, “İslâm’da İbadet”, *İslâm İbadet Esasları*, ed. Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 40.

Kaynakçada: Yaman, Ahmet, “İslâm’da İbadet”, *İslâm İbadet Esasları*, ed. Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 20-51.

Tez

Dipnotta: Emine Öztürk, *Türkiye’de Aile İçi Şiddet Kadın Sığınma Evleri ve Din*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 33.

Kaynakçada: Öztürk, Emine, *Türkiye’de Aile İçi Şiddet Kadın Sığınma Evleri ve Din*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

Bilimsel Dergi Makalesi

Dipnotta: Habib Şener, “Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi’nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, Erzurum 2015, s. 485.

Kaynakçada: Şener, Habib, “Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi’nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, Erzurum 2015, ss. 476-503.

Çeviri Kitap

Dipnotta: Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 35.

Kaynakçada: Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002.

Çeviri Makale

Dipnotta: Abdülaziz b. Muhammed b. Osman er-Rubeys, “Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi”, ev. Ayhan Hira, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Malatya 2013, cilt: VI, sayı: 12, s. 355.

Kaynakçada: er-Rubeys, Abdülaziz b. Muhammed b. Osman, “Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi”, ev. Ayhan Hira, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Malatya 2013, cilt: VI, sayı: 12, ss. 355-389.

Ansiklopedi Maddesi

Dipnotta: İlhan Kutluer, “Ruh”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV/195.

Kaynakçada: Kutluer, İlhan, “Ruh”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV/193-197.

Yazıların gönderileceği dergi e-posta adresi

kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Dergimizin web adresi

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

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Gökhan GENEL	Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa IŞIK	N. Hacı Bektaş Veli Ün.
Doç. Dr. Nurhan AYDIN	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN	Recep Tayyip Erdoğan Ün.
Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	Kırıkkale Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İsa AKALIN	Manisa Celal Bayar Ün.
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih KALIN	Kafkas Üniversitesi

Dergimizin 8. sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi Editörlüğü

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER

Tuncay İMAMOĞLU

Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme.....1-10
A Critical Research on Modernism

Okan BAĞCI

Aristoteles'in 'İlk Muharrik'i İle Leibniz'in 'Yeter Neden'inin Mukayesesi.....11-21
Comparison of Aristotle's First Mover and Leibniz's Sufficient Reason

Osman ORAL

Fahreddîn er-Râzî Örneklüğünde Mü'minûn Sûresi'ndeki Hidayete Ulaştırıcı Fiiller.....22-43
In the sample Fahreddîn Al-Razi, Guided Leads To Behaviors Are in Mu'minun Surah Behaviors that Lead to Guidance

Hacı ÇİÇEK

Nehcu'l-Belâğa'da İnsanı İnşâ Eden Özelliklere Dair Bir Mülâhaza.....44-72
A Construction of Human Properties in Nahcu'l-Balagha

Ali İPEK

İlk Dönem İslâmî İlimlerde Önemli Bir Merkez Tiflis.....73-93
Tbilisi As An Important Centre In Early Islamic Sciences

Murat Sultan ÖZKAN

Orta Çağ'da Batı Dünyasında Otoritenin Sorunsallığı Tarihi ve Felsefi Bir Çözümleme.....94-134
Problems of Authority in The Western World During The Middle Ages and A Philosophical Analysis

Habib ŞENER

John Locke'un Mucize Anlayışı.....135-154
John Locke's Understanding of Miracle

Recep ERTUGAY

İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabının Hadis İlimi Açısından Değerlendirilmesi.....155-191

The Evaluation of Imam Hatip High School Hadith Course Books in Terms of The Hadith Knowledge

Oktay KIZILKAYA

XIX. Yüzyılın Ortalarında Kars Sancağı'nda Bazı Sosyal ve Dini Yapılar.....192-223

Some Social and Religious Structures in The Sanjak of Kars in The Middle of The 19th Century

Alparslan KARTAL

Huzur Derslerine Katılan Karşlı Âlimler.....224-243

Karsian Scholars Participating in Huzur Courses

TOPLANTI ÖZETİ

Muslihiddin Adil TAYLAN/Emine ÖZTÜRK

Beynelmîlel İÇtimaiyat Kongresi ve İntibalarım.....244-269

International Sociology Congress and my Impressions

KİTAP İNCELEMESİ

Murat VANLI

Kitap İncelemesi: “Vâhip Ümmî Dîvânı'nın Dinî ve Tasavvufî Tahlîli”.....270-272

Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

TUNCAY İMAMOĞLU^a

Öz

Modern düşüncede aklın dışında hiçbir referansa yer yoktur. Böyle olunca bu düşüncenin bir sonucu olarak ortaya çıkan modern hayat tarzı da bünyesinde sekülerliği barındırmaktadır. Ancak tamamen seküler olan bir hayat tarzı insanları bütünüyle tatmin etmediği için, insanlık manevî şeylere ilgi duymaktadır. Biz de bu çalışmamızda modernizm üzerine eleştirel bir değerlendirme yapacağız.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, İslam, Rasyonellik, Seküler, Descartes, Locke

A Critical Research on Modernism

Abstract

There is not a reference except of reason in the modern thought, therefore, there is secularism in the modern life style that it brings about as a result of this thought. But due to a pure secular life style does not satisfy people completely, human being takes interest in spiritual values. In this article we'll try to do critical research about modernism.

Key Words: Modernism, Islam, Rationality, Secular, Descartes, Locke

Modernizm, Batı dünyasında ortaya çıkan ve kadim kültürlerin insan, toplum ve evren tasavvurlarını radikal bir şekilde değiştiren 'Aydınlanma' felsefesinin zihinsel dönüşümünün belirlediği bir yaşama biçimidir. Bu yaşama biçiminin arka planını oluşturan modern düşünce ise öğretici olan ve Tanrı tarafından yaratılan evrendeki olguları, nitelikleri ekseninde ereksel bir açıklamaya tabi tutan önceki dönemlerden farklı bir

^a Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı
[t.imamoglu@atauni.edu.tr]

şekilde evreni, dışsal referanslara müracaat etmeden, zaman ve mekânla sınırlı varlık alanıyla yetinerek açıklamaya çalışan bir özelliğe sahiptir. Modern dönemde tanımlar, tanımlandıkları şeylerin yerlerine geçtikleri için bilimsel açıklama olarak bilinen bu yaklaşımın merkezinde deney ve gözleme dayalı nesnel bir bilgi arayışı yer almaktadır. Modern dönemdeki düşünce biçimi, hakikati, düşünen öznenin aklına indirgeyen karakteri nedeniyle rasyonalist ve tam anlamıyla hümanist bir düşünce tarzı görünümündedir. Burada akıl, hayatın içinde olan ve hayatı anlamaya çalışıp yorumlayan bir akıl değil, tam tersine, hayatı içine alan ve onu kendince şekillendiren soyut ve mutlak bir akıldır.¹ Modern düşüncede başat olan böyle bir aklın kullanımı, son dönem İslâm düşüncesinde de görülmeye başlanmıştır. Böyle olunca İslâm dini ve kültür dünyasında var olan bazı şeyler, bu aklın baskınlığı doğrultusunda izah edilmiş, bu akla aykırı düşen şeyler de hurafe ve uydurma olarak nitelendirilmiştir.²

Görülüyor ki, modernizmin temel dayanağı rasyonalizmdir. Bu da sanıldığı gibi aklın düzenli kullanımından ibaret olmayıp, yukarıda da belirtildiği gibi, ilâhî, aşkın alandan soyutlanıp mutlaklaştırılan aklın, varlığı bölmek, parçalamak ve çeşitli kategorilere ayırmak suretiyle zihinde yeniden anlamlandırmasıdır.

Modernizm öncesi kadim kültürlerle baktığımızda görürüz ki, o kültürlerde varlık âlemi kategorilere ayrılmayıp, çeşitli varlık mertebeleri birbirleri ile ilişkili ve anlamlı bir bütün oluşturmakta, varlığın merkezinde ise ‘kutsal’ olan bulunmaktadır. İslam tasavvuf felsefesinde ‘kesret içerisinde vahdet’ anlayışı kanaatimizce bu düşünce tarzının en güzel ifadesidir. Bu anlamda tasavvuf, fert ve evren arasında bütün mesafeleri silen, ikisini mutlak bir vahdet âleminde eritip birleştiren düşünce tarzı ile dış âlemin bir manada ne kadar içinde ise, biçim verilebilir ve ölçülebilir unsurlarını zihnen yoğurup işlemek cihetinden o derece uzak ve ötededir.³

¹ Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s.109; J, Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi*, çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.61; Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayınları, İstanbul 2013, s.60-62.

² Ruhattin Yazoğlu, “Modern Düşüncenin Verilerinden Yola Çıkarak Yapılan Yanlış Din Yorumları Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu*, Şanlıurfa 2016, s.617.

³ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul 1981, s.76.

Bu düşünce tarzında metafizik âlem fiziki âlemden kalın çizgilerle ayrılmış bir âlem olmayıp, aralarında bir iletişim söz konusudur. İşte modern düşünce ile bu tasavvurun tamamen değiştiğini görmekteyiz. Modern düşüncenin temsilcileri olan Descartes, Newton, Locke vb. filozoflarda bu durumun çok belirgin bir şekilde ortaya konulduğu bilinen bir gerçektir.

Descartes'in Kartezyen felsefesi Newton'un mekanik fiziği ve Locke'un ampirist düşüncesi⁴ ile fizik âlem ve metafizik âlem birbirlerinden tamamen ayrılarak, bilginin konusu sadece nesnel olanla sınırlandırılmıştır. Deneysel ve gözleme dayanmayan, metafizik âlemden çeşitli kanallarla gelen bilgilerin mahiyetinin bilinemeyeceği ileri sürülerek, kutsaldan arındırılmış, profan, seküler bir bilim ortaya çıkarılmıştır. Örneğin, Descartes, canlılar da dahil olmak üzere her türlü fizik varlığı yani Res extensa'yı, mekanik kuralların geçerli olduğu mükemmel bir makine olarak tasarlamıştır. Bu görüş, teolojik kaygıların çok rahat bir şekilde kenara bırakılarak, fizik dünyadaki hadiselerin bilimsel yolla anlaşılabilmesine zemin hazırlamıştır. Çünkü Res extensa, kendi kendini belirleyen ve değişmez kuralları olan bir alan diye tasarlanmıştır.⁵ Kendi kendini belirlemiş, değişmez kuralları olan bu âleme Tanrı'nın müdahale etmesi, Tanrı'nın bizi aldatması anlamına geleceği için kabul edilmemiştir. Bu da dinin her an evrene müdahale eden, her şeyden haberdar olan bir Tanrı anlayışının reddedilmesi demektir. Böylece 'modern idrak, dinden uzaklaştıktan sonra üst değerlerden bağımsızlaşmanın artık kendisi için aydınlanmanın başlangıcı olduğuna inanmıştır.⁶ Modern idrak bu yaklaşımı ile dine ait kavramları tersyüz etmek suretiyle tüm evreni kuşatacak ve açıklayacak bir bilgi düzeyine ulaşmış cenneti yeryüzünde gerçekleştireceğine olan inançla, çıkarımlarını evrensel

⁴ John Locke'un bilgi anlayışı hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, ss. 47-67.

⁵ Şafak Ural, *Bilim Tarihi III*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1994, s.41; Önceden kuralları belirlenmiş ve mekanik olarak işleyişini sürdüren bir evren anlayışı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2006.

⁶ Ömer Çelik, "Modern İdrakin tabii hasılası", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 1993, sayı: 2, s. 68; Aydınlanma Döneminin en önemli düşünürlerinden olan David Hume'un Tanrı anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Habib Şener, "David Hume'un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, sayı: 11, ss. 241-269.

akıl iddiasına yükseltip, hayatiyetini küresel ölçekte devam ettirecek uygun ortamlar ve organizasyonlar oluşturmaya yönelmiştir. Modernizm, kendisine etkinlik sağlamak için önce kendi dışında kalanı tanımlama ve kendisini ona göre konumlandırma yolunu seçmiştir. Çünkü her tanımlama aynı zamanda bir müdahale demek olduğundan, kendi dışında kalan kültürlerle negatiften yaklaşmak, onlara olumsuz bir takım anlamlar yüklemek suretiyle meşruiyet zemini oluşturup, farklılıkları kendi eritici kazanında eritip yok etmek ve böylece farklı kültürler etrafında kümelenmiş toplumları dağıtarak, kendi amaçları doğrultusunda yeniden dizayn etmiştir. Burada o kendisini özne diğer toplumları ise nesne olarak algılamaktadır. Çünkü Jacques Ellul'un da haklı olarak ifade ettiği gibi, "bir şeyi adlandırmak, insanın kendisini özne, ötekini nesne olarak tasarlamış olması anlamına gelir"⁷ ki, modernizmin de tam olarak yaptığı budur. Batı modernizmi burada kendisini daima merkeze alarak, kendi dışında kalanları nesne konumuna yerleştirmiştir. Cemil Meriç'in defaten işaret ettiği gibi coğrafi isimlendirmelere baktığımızda bu durumu çok net bir şekilde görmekteyiz. Örneğin, uzak doğu, yakın doğu, orta doğu gibi isimlendirmeler hep Batı'nın kendisini merkeze alıp, kendisine yakınlık ve uzaklık ölçüsüne göre verdiği isimlendirmelerdir. Bu düşünce tarzı Batı dünyasının ta başından beri yaptığı bir şey olup, onu besleyen felsefi bir arka plan da bulunmaktadır. Bunu anlayabilmek için felsefe tarihine ve mantığın bazı kavramlarına müracaat etmek gerekir.

Bilindiği gibi, mantıkta kavramlar için genel, önermeler için tümel terimleri kullanılmakta, tümelin tam karşısında da tekil ya da ferdi dediğimiz önermeler bulunmaktadır. Tümel ya da genel olan kaplamsal açıdan bütünü gösterirken, tekil ya da ferdi olan ise içlemi en geniş olanı vurgulamaktadır. Kısaca tümel, bütünün bireylerinin sadece ortak özelliklerini öne çıkarırken, tekil olan, ferdin tüm niteliklerini dikkate almaktadır. Tekil, içlemi geniş olduğu için daha fazla bilgi verirken; tümel, içlemi dar olması hasebiyle sadece ortak özellikleri dikkate almaktadır. İşte Batı'da gelişen epistemoloji ve bilim tam anlamıyla tümeli esas olarak bilgi problemine yaklaşmış, doğru bilgidен hep tümelin bilgisi diye bahsedilmiştir. Örneğin, ilkçağ felsefesinin

⁷ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 74.

en önemli simaları olan Sokrates, Platon ve Aristo gibi filozoflar, epistemolojilerini tümelin bilgisi üzerine inşa etmişlerdir. Ancak şunu da ifade etmemiz gerekir ki, tümel denilen şey, bir soyutlama olup nesnelere dünyasında karşılığı bulunmamaktadır. İşte kanaatimize göre, soyutlamalar yoluyla elde edilen bu tümelleştirme daha sonraki zamanlarda bütün toplumların yönelmesi gereken bir ideal kültüre dönüştürülmüş ve bu ideal kültür ve yaşama tarzının insanlığın ulaştığı en nihai nokta olduğu dillendirilerek, başka kültür dünyalarına da örnek olarak sunulmaya başlanmıştır. Biz bunu Batılı kültürün tarihsel anlamda diyalektik karakterine bağlayabiliriz. Çünkü Yunan'dan beri Batı'nın kültürel davranışını diyalektik temelde karşı-tez belirlemiştir. Yani Batı, kendisini, kendi dışındaki kültürlerle hep üstün göyerek tanımlama yoluna gitmiştir. Hegel felsefesinde çok net olarak görülen bu düşünce tarzında merkezde daima “ben” veya “biz” tez; “başkası” veya “onlar” anti-tez konumundadır. Süreç diyalektik çatışma temelinde sürdüğünden anti-tez olan “başkası” veya “onlar”, teze, yani merkezde bulunan “bana” veya “bize” düşmandır. “Benim” ya da “bizim” güvenliğimiz, “başkası” veya “onların” dönüştürülmesi ya da imhasına dayalı olduğundan, bu iki karşıt güç arasında çatışma kaçınılmazdır. Var olmak, hayatı sürdürmek için “başkası”nın ya da “onlar”ın dönüştürülmesi veyahut ta ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bunu daha da somutlaştıracak olursak şunları söyleyebiliriz: Avrupa medeniyeti kendisine mensup olanların dışında kalanları yokmuş gibi düşünerek hareket etmiştir. Dünya tarihi, medeniyetin, bir başka deyişle Avrupa'nın yayılma tarihinden ibarettir. Sonuç olarak dünyadaki diğer büyük medeniyetler Avrupa ile temaslarından önce tam anlamıyla yok sayılmış durumda idiler.⁸ Görülüyor ki, bu yaklaşım kendi içerisinde yayılmacı anlayışı da barındırmakta, diğer tüm kültürleri de kendi hegemonyası içine almaktadır. Günümüz dünyasında tartışılan Samuel Huntington'ın ‘medeniyetler çatışması’ ile Francis Fukayama'nın ‘tarihin sonu’ adlı tezleri Batı'da var olan bu yaklaşımın çok somut örneklerindedir.⁹

⁸ W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1984, s.18.

⁹ İmamoğlu, a.g.e., s. 56.

Yunan'da “barbar”, Hıristiyanlık döneminde “putperest-kâfir” kolonyalizm döneminde “vahşi”, soğuk savaş sonrasında “fundamentalist İslam” gibi bütün bu düşmanca tavırlar süren bir kültürel geleneğin farklı versiyonlardaki tezahürü olarak görülmektedir. Hepsinde de merkezde Batı düşüncesinin kendisi bulunmaktadır.¹⁰ İşte bu süreçte modern düşünce, din ile bilimi, akıl ile imanı ayırarak, dine ait olanı hayattan kovmak suretiyle insanı çepçevre kuşattı. Ancak yeryüzünde kurmayı vadettiği cenneti kuramadığı gibi bütün bir gezegeni yangın yerine çevirerek günümüz insanını alabildiğine bunalttı. Çünkü artık ekonomik kalkınmanın fiziksel sınırlara gelip dayanması gibi, seküler kültür de, son sınırına kadar gelerek Aydınlanma felsefesini tümüyle tüketti. Ancak günümüz insanı ister doğuda olsun ister batıda, ister kuzeyde olsun ister güneyde yaşadığımız gezegenin her köşesinde kuşatıldığı bu çemberi yarmak, rahat bir çıkış kapısı bulma ümidiyle tarihe yönelmiş bulunmaktadır. Bu yönelişin amacı, tarihi günümüze taşımak değil, ondan yola çıkarak şimdiki zamanı yakalayabilmektir. “Ancak geçmişten kalkan bir görüş şimdiki zamanı anlayabilir. Yoksa her şey rastlantıymış gibi bir izlenim uyanabilir. Hâlbuki zincirin son halkası daha önceki halkalarla ilgilidir. Bu halkalarda içsel bir yasa egemendir. Bu nedenle bu halkaların bağı bilinmeden şimdinin bilgi durumunu anlama olanağı yoktur.”¹¹ Ancak modernizm, şimdikiye kadar kullandığı kimi zaman açık, kimi zaman da rafine edilmiş despotik yöntemlerle geleneksel kültürlerin tarihe açılan bütün kanallarını tıkayarak etrafını aşılmaz surlarla donatmış ve böylece muhaliflerini sindirmiştir. Şimdikiye kadar marjinal gruplar bu surları aşmak için çok uğraştılar, eleştirdiler ancak herhangi bir çıkış yolu ve alternatif sunamadılar. Geleneği az çok kestirebilme yeteneğine sahip seçkin kafalar bile istiklalin belirsizliklerle dolu olduğunu söylemekten öte gidemeyerek mevcut umutsuzluğu ve korkuyu beslemekle yetindiler.

Zihnini seküler kültürün dar kalıpları içerisinde dondurmuş modern insan, S. Hüseyin Nasr'ın dediği gibi, tabiatı, kendisinden yararlandığı ama

¹⁰ Mircea Eliade, Batı'nın bu yaklaşımını şu şekilde eleştirmektedir: “Batı kültürü başka kültürlerle bir diyalog kurmazsa, onları küçümserse eninde sonunda kısır bir taşra düşüncesine dönüşecektir.” Bkz, Giovanni Scognamillo, *Batı'nın İnanç Temelleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 1976, s. 51.

¹¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s. 25 vd.

kendisine karşı ayrıca sorumlu da olduğu bir varlık gibi değil, kullanılıp atılan bir eşya gibi görmektedir; kendisine karşı hiçbir yükümlülük ve sorumluluk beslenmeyen bir eşya...¹²

O halde modernitenin ortaya çıkardığı temel sorunlar karşısında bir tavır ortaya koyabilecek ya da bu problemlere çözümler üretebilecek bir kültür var mıdır? Kanaatimizce bu sorunlar karşısında bir cevabı olan İslam kültürüdür. Bunu batı dünyasının önemli bir düşünürü olan Ernest Gellner de kabul etmektedir. Ona göre İslam modernite karşısında yok olmayan ve onun ortaya çıkardığı sorunlara cevap verebilen tek dindir.

Diğer din ve kültürlerine baktığımızda onların bu çemberi yaracak kudret ve kuvvette olmadığını görüyoruz. Mesela Yahudiliği ele alalım. Yahudilik, ırkçı bir teolojiye hapsedilerek evrensel boyutlardan uzaklaştırılıp sınırlandırılmıştır. Hıristiyanlık Katolik kanadı ile Ortaçağ'da insanlığı hapsettiği dar ve kapalı sistem içerisinde bunaltarak profan-seküler kültürü doğurduğu gibi, Protestan kanadı ile de Aydınlanma felsefesiyle beraber, insanlığı modernizmin kısıkcı içerisine almıştır. Diğer dinler ise, modernizm tarafından rahatlıkla saf dışı edilerek, sadece folklorik esaslara indirgenmek suretiyle etkisizleştirilmiştir. Ancak İslam, ne Hıristiyanlık gibi teslimiyetçi, ne de Yahudilikte olduğu gibi kavmiyetçidir. İslam yaşanmış pratiğinin her döneminde gözlendiği gibi, kendi iç dinamiklerine dayanarak reel hayatla bağlarını koparmaya yönelik her türlü engeli aşmış, muhtelif kültürlerden çeşitli kanallarla sirayet eden ve ana kaynaklara uzanan yolları tıkama amaçlı bidatları ayıklamıştır.

Tarih boyunca dini ideallerle, toplumsal realite arasındaki uçurumu ihya, ıslah ve teccid dinamikleriyle aşmayı başaran İslam, “tarihte Ömer b. Abdulaziz, dört imam, Gazali¹³, Rabbani, Şah Veliyyullah ve benzer şahsiyetlerle varlığını ortaya koyarken, modern zamanlarda da C. Efgani ve onun izleyicileri olan Muhammed Abduh, Reşit Rıza ve benzeri kişilerle çizgisini sürdürmüştür. Bunların içtihat anlayışı, Şah Veliyyullah'ın şu sözlerinde oldukça anlamlı bir şekilde açığa çıkar: “İçtihadın geçersiz olduğu bir zaman yoktur. Benim gayem şudur: Müslümanlar taassuba son vermeli ve evrensel olan İslam hukukuna gerekli olan canlılığı kazandırmalıdır.

¹² S. Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991, s.12.

¹³ Gazali ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz, Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi, Gazali Üzerine Bir Araştırma*, İz yayınları, İstanbul 2014.

Bu anlamda içtihat, her an müracaat edilmesi gereken önemli bir unsurdur. İctihadın her zaman geçerli olduğunu belirtirken, zaman içinde sorunların değişeceğini ve her soruna yeni bir içtihatla çözüm bulunacağını belirtmek isterim. Eskinin içtihadıyla yeni soruna çözüm bulmak gülünç olduğu kadar kötü bir sonuca yol açacak, sorunun daha da artmasına sebep olacaktır. Her içtihat varlığını borçlu olduğu sorunla birlikte vardır. O sorunun yok olması ile birlikte o içtihatla geçerliliğini kaybeder. Bizim yapmamız gereken, geçmişle ilişkimizi kesmeden bugüne yönelmektir. Yenilikçi İslam, aktivist bir eğilimdir. İdeal ile realite arasındaki uçurumu aşmak için önce birey ve cemaat olarak, daha sonra da toplum olarak değişmeyi hedefler.”¹⁴ Bu değişimin örneklerini kendi geleneğimizde görmemiz mümkündür. Örneğin, ilk dört büyük halifenin, geçmişteki büyük hukukçuların sorumlu araştırmacılar olarak Medine toplumundan çok farklı olan kendi dönemlerindeki bir devletin içinde karşılaşılan yeni meselelere çözümler bulabildiklerini hatırlar ve onlara sadık veya bağlı kalmanın, onların sözlerini tekrarlamak değil, aksine onların örneğini, onların yaratıcı ve sorumlu girişimini düşünürsek, onların, kendi zamanlarının problemlerini halletmesini bildiklerini, kısaca, o büyük insanların bize her yerde işe yarayan, yenilikleri göğüslemek için bir reçete bıraktıklarını aklımızdan çıkarmazsak, işte o zaman İslam, tıpkı başlangıcında olduğu gibi yeniden canlı, evrensel ve herkese açık hale gelecektir. Şayet bu gün açık bir İslam, Jaures’in ifadesiyle atalara sadık kalmanın, ataların ocağından külü değil, alevi taşımak olduğunu ve bir nehrin ancak denize doğru giderek kaynağına sadık kaldığını hatırlayarak, geçmişinde donup kalmaz, aksine zamanımızın problemlerini Medine toplumunun ruhu içinde çözmesini bilirse, işte o zaman sadece Müslümanlar için değil, tüm insanlık için artık pozitivist bilimcilikle ve batı bireyciliği ile felce uğramamış bir toplumun mutlu geleceğinin kapıları açılabilir.¹⁵

İşte bu nedenle, modernizmin kapalı sistemi içerisinde günümüz insanını baskı altında tutan egemen güçler, kendi menfaatlerinin sallantıda olduğunu hissettikleri için, Müslümanları ‘gerici’, ‘yobaz’, ‘entegrist’, ‘fundamentalist’, ‘İslami terör’ gibi kavramlarla aşağılayarak izole etmek için ellerindeki tüm teknik ve teknolojik imkânları seferber etmekle

¹⁴ Kadir Canatan, “Gelenek-Din ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, 1995, sayı: 9, s. 38.

¹⁵ Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar yayınları, İstanbul 1995, s. 204-205.

kalmayıp, Filistin, Keşmir, Arakan, Çin ve daha birçok yerde yapılan zulüm karşısında susmakta, bu bölgelerdeki insan hakları ihlallerini görmemekte, evrensel olduğunu iddia ettikleri değerlerini unutarak, gerçek yüzlerini açıkça ortaya koymaktadırlar.

Kaynakça

- Canatan, Kadir, “Gelenek-Din ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet*, 1995, sayı: 9.
- Çelik, Ömer, “Modern İdrakin Tabii Hasılası”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, 1993, sayı: 2.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul 1995.
- İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayınları, İstanbul 2013.
- Küçükkalp, Kasım, Cevizci, Ahmet, *Batı Düşüncesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.
- Nasr, S. Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991.
- Scognamillo, Giovanni, *Batı'nın İnanç Temelleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.
- Şener, Habib, “David Hume’un Tanrı Anlayışı ve Antropomorfizm Eleştirisi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, sayı: 11, ss. 241-269.
- Şener, Habib, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Ural, Şafak, *Bilim Tarihi III*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1994.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul 1981.
- Walters, J. Donald, *Modern Düşüncenin Krizi*, çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1984.

- Yazoğlu, Ruhattin, “Modern Düşüncenin Verilerinden Yola Çıkararak Yapılan Yanlış Din Yorumları Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Yanlış Algular ve Doğru İslam Sempozyumu*, şanlıurfa 2016.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2006.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi, Gazali Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayınları, İstanbul 2014.

**Aristoteles'in 'İlk Muharrik'i İle Leibniz'in 'Yeter Neden'inin
Mukayesesi^a**

OKAN BAĞCI^b

Öz

Hem Aristoteles hem de Leibniz, kozmolojik delillere katkı sağlamış filozoflardır. Onların delillerini diğer kozmolojik delil formlarından ayıran ise, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışırken evrenin sonsuzluğunun veya ezeliliğinin imkânını reddetmemeleridir. Ancak, sonsuz bir serinin başlangıcında bir 'ilk muharrik' veya bir 'yeter neden'in mevcudiyetini varsaymak ilk başta çelişik görünmektedir.

Bu çalışma, yukarıda bahsi geçen çelişkiye odaklanmayı ve Leibniz'in 'yeter neden'i ile Aristoteles'in 'ilk muharrik'i arasındaki benzerliklerle beraber farkları da incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Leibniz, İlk Muharrik, Yeter Neden

Comparison of Aristotle's First Mover and Leibniz's Sufficient

Reason

Abstract

Both Aristotle and Leibniz are among those philosophers who contributed to the cosmological arguments. What makes their arguments different from other forms of the cosmological arguments is that they don't refuse the possibility of infinity or eternity of the universe while they are trying to prove the existence of God. However, assuming the presence of a 'first mover' or a 'sufficient reason' in the beginning of an infinite series seems, at first, contradictory.

^a Bu makale, Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu yönetiminde hazırlanmış olan *Felsefi Düşüncede Kozmolojik Deliller Açısından Tanrı-Zaman İlişkisi* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

^b Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü [okan_bagci@hotmail.com]

This study aims to focus on the contradiction mentioned above and study the differences along with the similarities between Leibniz's sufficient reason and Aristotle's first mover.

Key Words: Aristotle, Leibniz, First Mover, Sufficient Reason

Giriş

Felsefe tarihi boyunca, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için çok yaygın olarak kullanılmış olan kozmolojik deliller genel olarak evrenin varlığından yola çıkarak, bir ilk sebep, ilk muharrık, zorunlu varlık veya yeter neden olmaksızın evrenin var olmasının mümkün olamayacağını kanıtlamaya çalışmıştır.¹

Bu delilleri kullanan filozoflar arasında Aristoteles (MÖ 384-322) delilin ilk örneklerinden birisini geliştirdiği için²; Leibniz (1646-1716) ise delile yeter neden ilkesiyle birlikte yeni bir yaklaşım kazandırdığı için önemli bir yere sahiptir.³

Ayrıca, kozmolojik delilleri savunan düşünürler genellikle gerçek bir sonsuzluğun imkânını reddederken Aristoteles sonsuzluğun mümkün olduğunu savunmuş, Leibniz ise bu konuda herhangi bir itiraz ileri sürmemiştir. Bu bağlamda, her iki düşünürün kozmolojik delilleri sonucunda varlığını ispatlamaya çalıştıkları ilk muharrık ve yeter neden arasında bir benzerlik olması gerektiği açıktır. Öte yandan, Aristoteles ve Leibniz'in ilk muharrık ve yeter neden ile kastettiklerinin aynı varlık olduğunu söylemek oldukça güçtür.

İlk Muharrık - Yeter Neden

Aristoteles, Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik delilini oluştururken, hareketin var olmasını temel kabul etmektedir. Aristoteles'e göre, hareket eden her varlık kendisine hareket veren bir şeye muhtaçtır. Üstelik bu, kendisi dışında bir varlık olmak durumundadır.⁴

¹ Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, Vahdettin Başcı, *Din Felsefesi*, Eser Basın Yayın Matbaacılık, Erzurum 2016.

² David Ross, *Aristotle*, Routledge, London 1995.

³ William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 2001, s. 257.

⁴ Aristotle, "Physica", W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle (Volume II)*, Oxford University Press, London 1930, s. 241^b.

Bu durumda, hareket eden her varlığın kendisi dışında bir varlıktan hareket alması gerektiği kabul edilecek olursa, bu kez hareketi veren ikinci varlığın da hareketini alacağı bir üçüncü varlığa ihtiyaç duyacağı açıktır. Aristoteles, böyle bir durumun mümkün olmayacağını, yani sonsuz bir hareket eden ve hareket ettiren varlıklar serisinin söz konusu olamayacağını, dolayısıyla bir ilk hareket ettiren varlığın (ilk muharrik) bulunması gerektiğini savunmaktadır.⁵ Elbette ki, Aristoteles'in muhal gördüğü sonsuzluğun hareketin kendisiyle ilgili değil, hareket ettiren varlıklar serisiyle ilgili olduğu unutulmamalıdır.

Burada bahsedilen durumun bir tenakuz içerdiği ilk bakışta fark edilebilir. Yani, Aristoteles'in bir yandan hareketin sonsuz olduğunu savunması, öte yandan ise bir 'ilk muharrik'in varlığını zorunlu görmesi açıklanmaya muhtaç bir durumdur. Bu hususu açıklığa kavuşturabilmek için öncelikle Aristoteles'in, hareketin ezeli olduğuna dair neler söylediğine bakmak faydalı olacaktır.

Aristoteles bu noktada hareketin değişim olduğunu, dolayısıyla hareket eden bir şeyin değişebilen bir varlık olması gerektiğini savunmaktadır.⁶ Bu yüzden de, hareketin gerçekleşebilmesinin tek şartının bir sebebin varlığı olduğunu savunmak bir hayli güçtür. Yani, hareketin gerçekleşebilmesi için hareket ettiren bir varlığın yanı sıra, hareket etme kabiliyetine sahip bir varlığın da mevcudiyeti şarttır. Örneğin, kırmak bir harekettir, ancak kırma hareketinin gerçekleşebilmesi için kıran bir şeyin varlığı yeterli değildir. Kırma sürecinin öncesinde, kıran şeyle birlikte kırılma kabiliyetine sahip diğer bir şeyin de var olması gerekir. Bu durumda, hareket etme kabiliyetine sahip varlıklar ya ezeli olmalı, ya da hareket etme sürecinden önce yokluktan varlığa geçmelidir. Yok iken var olmak da bir hareket olduğuna göre, ilk olduğu varsayılan hareketten önce de bir hareket olmalıdır. Aristoteles bu konuda şöyle düşünmektedir: “... Öyleyse ilkten önce bir değişim süreci olacaktır.”⁷ Bu ise, hareketin ezeli olmasını gerekli kılar.

Aristoteles ayrıca, hareketin ezeli olduğunu savunurken 'zaman' kavramını da kullanmaktadır. Bunu yaparken, varlığını hareketin varlığı ile

⁵ Aristotle, “Physica”, s. 242^a.

⁶ Aristotle, “Physica”, s. 251^a.

⁷ Aristotle, “Physica”, s. 251^b.

birlikte değerlendirdiği zamanın sonsuz olduğunu kanıtlayarak, aynı şekilde hareketin de sonsuz olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Aristoteles öncelikle “... *An hem bir başlangıç hem de bir son olduğuna göre, onun her iki tarafında daima zaman olmalıdır.*”⁸ ifadesini kullanarak ‘an’ın geçmişin sonu olmakla kalmayıp, geleceğin de başlangıcı olduğunu ve bu yüzden her iki tarafından da zaman tarafından kuşatılmış olması gerektiğini savunmaktadır.

Aristoteles, zamanla ilgili bu yaklaşımına ek olarak iki kavram üzerinde daha durmaktadır. Ona göre, zaman olmaksızın ‘önce’ ve ‘sonra’ kavramlarının varlığı izah edilemez.⁹ Bu yüzden, ‘herhangi bir şeyden önce zaman yoktu’ veya ‘zamandan önce zaman yoktu’ demek bir çelişki içermektedir. Zira zamanın olmadığı yerde ‘önce’ olamayacağı için, zamanın ve dolayısıyla hareketin ezeli olması zarurî görünmektedir.

Delilin sonraki aşamasında, hareket eden varlıkların hareket ettirilmiş olmalarının kaçınılmaz olduğunu savunan Aristoteles, hareket eden ilk şey için iki seçenek üzerinde durmaktadır: Bu varlık hareketini ya hareket etmeyen bir varlıktan, ya da kendisinden almış olmalıdır.¹⁰

Aristoteles, bir şeyin kendisini hareket ettirmiş olabileceği fikrine karşı çıkmakta ve bir varlığın, aynı değişime aynı anda hem maruz kalmasının hem de o değişimin sebebi olmasının mümkün olmadığını, çünkü bunun aynı anda (aynı şeyi) hem öğretiyor, hem de öğreniyor olmak anlamına geldiğini savunmaktadır.¹¹

Böylece geriye ilk muharrik ile ilgili tek seçenek kalmaktadır: İlk hareket eden varlığa hareket veren varlık hareket ettirilmemiş olmalıdır.¹²

Aristoteles böylece hareketin var olmasından yola çıkarak varlıkların kendilerini hareket ettirmelerinin mümkün olmadığını, bu yüzden bir ilk hareket ettirenin var olmasının zorunlu olduğunu ve ilk muharrik diye tanımladığı varlığın kendisinin ise hareket ettirilmemiş olması gerektiğini savunmaktadır. Aristoteles’e göre ilk muharrik, hareket ettirilmemiş olmasının yanında *tek* ve *sonsuz* (*ezeli-ebedi*) olmalıdır.

⁸ Aristotle, “Physica”, s. 251^b.

⁹ Aristotle, “Physica”, s. 251^b.

¹⁰ Aristotle, “Physica”, s. 256^b-257^a.

¹¹ Aristotle, “Physica”, s. 257^b.

¹² Aristotle, “Physica”, s. 258^b.

Aristoteles'in bu düşüncesinin temeli gayet açıktır. Sonsuz olduğunu savunduğu hareketin sebebinin de sonsuz olması gerekir. Benzer şekilde, hareket, sürekli ve kesintisiz ya da ardışık olmak üzere iki şekilde olabilir. Sonsuz olduğu savunulduğuna göre, hareketin sürekli ve kesintisiz olması, yani *bir* olması gerekir. O halde, *bir* olan hareketin sebebinin de *tek* olması gerekir.¹³

Bu noktada Aristoteles'in potansiyel ve gerçek varlık ayrımına değinmekte yarar vardır. Aristoteles'e göre potansiyel olarak var olan ile gerçekten var olan aynı şey değildir. "Varlıklar özleri bakımından farklıdır ve potansiyel olarak var olanın var olmaması da mümkündür" düşüncesinden yola çıkan Aristoteles, ilk muharrik için potansiyelliğin mümkün olamayacağını, onun özü itibarıyla gerçek olması gerektiğini ve sonsuzluk söz konusu olduğuna göre, ilk muharrikin maddesiz olması gerektiğini savunmaktadır.¹⁴

Aristoteles'in savunmuş olduğu kozmolojik formdaki delil sonucunda varlığını kanıtlamaya çalıştığı 'ilk muharrik' ile ilgili düşüncelerine yer verdiğimizize göre, Leibniz'in savunduğu 'yeter neden' düşüncesini inceleyerek devam edebiliriz.

Leibniz'in savunduğu kozmolojik delil, diğer kozmolojik delil formlarından farklı olarak, gerçekleşmiş bir sonsuzluğun imkânsızlığı, dolayısıyla sonsuz sayıda sebebin var olamayacağı düşüncesiyle hareket etmez.¹⁵ Yani, evren ezeli olsa da, bu onun 'neden' var olduğunu açıklamaya yetmez çünkü bir şeyin ne kadar süredir var olduğunu söylemek onun neden var olduğuna dair bir fikir vermekten uzaktır. Bu tür açıklamalar, 'Evren neden ezelden beri yok değil de var?' sorusu karşısında tatmin edici olamayacaktır.¹⁶

Leibniz'in yeter neden ilkesi ile ilgili düşüncelerine yer vermeden önce bu ilkeyi bir örnekle açıklayalım:

¹³ Aristotle, "Physica", s. 259^a.

¹⁴ Aristotle, "Metaphysica", W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle (Volume VIII)*, Oxford University Press, London 1928, s. 1071^b.

¹⁵ Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlâk*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005.

¹⁶ Richard Taylor, "A Contemporary Version of the Cosmological Argument", Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (Ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (ss. 167-176), Oxford University Press, New York 1996, s. 171.

Her gün evinize gittiğinizde muhtemelen aynı şeyleri görüyorsunuzdur; eşyalar, duvarlar, aksesuarlar vb. Bir akşam evinize gittiğinizde oturma odanızın tam ortasında camdan yapılmış ve neredeyse odayı kaplayacak büyüklükte bir cisim gördüğünüzü varsayın. Bu durumda evinizdeki diğer eşyaları gördüğünüzde gösterdiğinizden farklı bir tepki vermez misiniz? Hatta muhtemelen diğer eşyaları görünce herhangi bir tepki dahi vermiyorsunuzdur. Oysa şimdi durum farklıdır. Bu kez aklınıza, şaşkınlıktan doğan bir soru gelir: Bu cismin burada ne işi var? Benzer şekilde 'Bu cisim burada neden var?' diye de sorabilirsiniz kendinize. Aslında aynı sorular evdeki diğer eşyalar için, ev için, kendiniz için ve nihayet evren için de sorabilirsiniz, ancak galiba alışkanlıklar bizi bu yönde düşünmekten alıkoymuyor. Her neyse, sonuçta o cismin oturma odanızın orta yerinde olmasının bir nedeni olmalıdır. Peki, daha önceki günlerde kendinize 'Neden oturma odamın ortasında camdan yapılmış kocaman bir cisim yok?' diye sorduğunuz olmuş mudur? Muhtemelen sormamışsınızdır ama sormuş olsaydınız bile bu sorunun cevabı çok basit olurdu: Neden olsun ki? Acaba benzer şekilde bir şeyin neden var olduğu sorusuna da 'Neden olmasın?' şeklinde karşılık verilebilir mi? Elbette ki böyle bir cevap asla tatmin edici olmayacaktır.

Taylor da yukarıdakine benzer bir örnek verir ve yokluğu bir açıklamaya muhtaç olmayan her şeyin varlığının bir nedene ihtiyaç duyduğunu savunur.¹⁷ Leibniz de bir durumun, neden başka türlü değil de böyle olduğunu açıklayan bir yeter neden olmadıkça, gerçek veya var olamayacağını savunmaktadır.¹⁸

Leibniz bu konuda şöyle demektedir: '*... Hiçbir şey yerine niçin bir şey var?*' ... Zira '*hiçbir şey*' '*bir şey*'den daha basit ve kolaydır. Dahası, şeylerin var olmak zorunda oldukları farz edildiğinde, onların niçin başka türlü değil de oldukları gibi olduklarına dair bir nedenin ortaya konulması mümkün olmalıdır.'¹⁹

¹⁷ Taylor, a.g.e., s.168.

¹⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, "The Monadology", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 643-653), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.

¹⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 636-642), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, s. 639.

Açıkça görülüyor ki, Leibniz'e göre yokluk varlıktan daha kolay olduğu halde bir şeylerin var olmasının bir nedene ihtiyacı vardır. Üstelik herhangi bir şeyin neden var olduğu sorgulanmasa dahi neden başka türlü değil de böyle oldukları da bir açıklamaya muhtaçtır.

Leibniz, yeter neden ilkesi ile ilgili düşüncelerinden bu çalışma açısından en önemli olanını ise şu şekilde ifade etmektedir:

“... Geometrinin unsurları üzerine bir kitabın ezeli-ebedi olduğunu ve diğerlerinin ardı ardına ondan kopyalandığını varsayın. Açıktır ki, mevcut kitabın açıklamasını onun modeli olan kitap ile yapabilmemize rağmen, yine de, herhangi bir sayıda kitabın olduğunu varsayarak onlar için tatmin edici bir nedene asla ulaşamayız. Çünkü böyle kitapların tüm zaman boyunca niçin var olduklarını, yani kitapların niçin var olduklarını ve niçin böyle yazıldıklarını daima merak edebiliriz. Kitaplar için doğru olan, dünyanın farklı durumları için de doğrudur, çünkü belli dönüşüm yasalarına rağmen, sonraki bir durum belli bir şekilde öncekinin sadece bir kopyasıdır ve hangi önceki duruma giderseniz gidin niçin gerçekten bir dünyanın var olduğuna ve niçin böyle bir dünya olduğuna dair tam bir neden bulamayacaksınız. Zira dünyanın ezeli-ebedi olduğunu düşünseniz bile, yine de varsaydığınız, bir durumlar silsilesinden başka bir şey olmadığından, onlar için bir şekilde onların hiçbirisinde bir yeter neden bulamadığınızdan ve onlar, sayıları kaç olursa olsun, kendileri için bir neden ortaya koymakta sana yardım etmediğinden, nedenin bir başka yerde aranması gerektiği açıktır.”²⁰

Bu açıklamanın en önemli yanı, Leibniz'in sonsuzluk ve evrenin ezeliği ile ilgili olarak ortaya koyduğu düşünceleridir. Kısaca açacak olursak, Leibniz evrenin ezeli olup olmasını yeter neden ilkesinden bağımsız değerlendirmektedir. Yani, evrenin ezeli olduğu kabul edildiğinde dahi, söz konusu ezeli evrenin ‘neden var olduğu’ hâlâ açıklanmaya muhtaçtır.²¹ Bir başka ifadeyle, verdiği örnekten de anlaşılacağı üzere, Leibniz için sonsuz sayıda sebebin var olması belki şu an mevcut olan bir

²⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, “On the Ultimate Origin of Things”, George Martin Duncan (Trans. and Ed.), *The Philosophical Works of Leibnitz* (ss. 100-106), Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1890, s. 100.

²¹ Ruhattin Yazoğlu (Derleyen ve Çeviren), *Din ve Felsefe Üzerine Yazılar*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005.

varlığın sebeplilik bakımından açıklanmasını sağlayabilir. Ancak, sonsuz sayıda sebep bulduğu bir serinin toplamda 'neden' var olduğu başka bir meseledir.

Leibniz'in savunduğu yeter neden ilkesine de değindiğimize göre, ilk muharrik ile yeter neden arasındaki fark ve benzerliği ele alabiliriz.

Aristoteles'in savunduğu delil formunda en dikkat çekici nokta şudur: Bir yandan hareketin *sonsuzluğundan* söz edilirken nasıl oluyor da öte yandan bir *ilk varlıktan* bahsedilebiliyor? Sonsuz bir seride bir ilk olabilir mi? Benzer şekilde, Leibniz de sebeplerin ve evrenin sonsuz olmasına itiraz etmediği halde niçin bir 'yeter neden' e ihtiyaç duymaktadır.

Aristoteles gerçekten hem bir sonsuzluktan, hem de bir ilk varlıktan söz etmektedir. Hatta bunu aynı delil içerisinde yapmaktadır. Peki, burada bir tenakuz yok mu? Aslında yok, çünkü Aristoteles bir ilk hareket ettiren veya ilk varlık fikrini sonsuz kabul ettiği hareket eden ve ettiren varlıklar silsilesinin başına koymamaktadır. Yani onun bahsettiği, hiyerarşik olarak sıralı varlıklardan oluşan bir sonsuzluk değildir.

Aristoteles aslında ilk hareket ettiren varlığı sonsuz kabul ettiği hareket ve bunun için gerekli olan serinin *içinde* değil *dışında* yer alan bir sebep olarak görmektedir. Bu kez de akla şu soru gelebilir: O halde Aristoteles yeter neden ilkesini mi savunmaktadır?

Aynı şekilde, yeter neden ilkesine dayanan kozmolojik delil formunda da tıpkı Aristoteles'inkinde de olduğu gibi sonsuzluğun mümkün olup olmaması önem taşımaz. Önemli olan, sonsuzluğu kabul edilse dahi, tüm bu olay veya varlıkların bir nedene muhtaç olmalarıdır.

Gerçekten de Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu delil formu ile yeter neden ilkesi arasında ciddi bir benzerlik vardır. Ancak, bu ikisinin arasındaki fark da en az o kadar ciddidir: Yeter neden ilkesi varlığın *nedeni*, Aristoteles ise hareketin *sebebini* söz konusu etmektedir.²² Ancak, bu meselenin birisinin bir sebep diğerinin ise bir neden aramakta olduğunu söylemekle anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bunun sebebi kısmen de olsa Türkçede 'sebeb' ve 'neden' kelimelerin çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılabilmesinden kaynaklanmaktadır. Biz bu kullanımın doğru veya

²² Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, s. 211.

yanlış olması konusuna girmeden, bir durum tespiti yapmakla yetinip bu iki terimin anlamları üzerinde duralım.

İngilizcedeki *reason* ve *cause* kelimelerinin karşılıklarını bizim sırasıyla *neden* ve *sebepe* olarak kabul ettiğimizi söyleyerek işe koyulalım. Bu sebeple de Yeter Sebepe İlkesi yerine Yeter Neden İlkesi (Principle of Sufficient Reason) ifadesini kullanmayı tercih ediyoruz. Peki, bu iki kavram arasındaki fark tam olarak nedir? Özetle söyleyecek olursak neden, bir eylemin rasyonelleştirilmesi ve onu gerçekleştirenin motivasyonunu gösteren soyut şeyler iken, sebepe ise bir olayın gerçekleşmesini sağlayan durum, koşul ve varlık gibi somut şeyleri ifade eder.²³

Bu farkı şöyle bir örnek ile açıklamak mümkündür: Karanlık bir odaya giren bir adamın, odayı aydınlatmak için bir mum yaktığını ve bunu bir kibrit kullanarak gerçekleştirdiğini düşünelim. Bu durumda mumun yanmasının *nedeni* odanın aydınlatılmak istenmesi, *sebebi* ise yanan kibritin sıcaklığıdır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, daha dar veya daha kapsamlı düşünüldüğünde zikredilen sebepe ve neden değişebilir. Örneğin, ‘neden, odanın içinin görülmesinin istenmesidir’ denmesi de bir şeyi değiştirmeyecektir.

Kısacası, yeter neden ilkesinin kullandığı ana soru ‘niçin’ diye başlarken, Aristoteles ‘ne’ diye başlayan bir soru sormaktadır.

Sonuç

Hem Aristoteles, hem de Leibniz evrenin varlığını açıklarken onun ezeli olduğunu kabul ettikleri veya en azından buna itiraz etmedikleri halde, bu var oluşun ardında bir neden/sebepe ararken akıllara ‘Nasıl oluyor da ezelden beri var olan bir şeyin *öncesine* bir neden veya sebepe koyabiliyorlar?’ şeklinde bir soru getirmektedirler. Hareket ile ilk muharrrik veya evren ile yeter neden aynı düzlemde düşünüldüğü sürece bu meselenin tam olarak anlaşılması mümkün görünmemektedir. Oysa her iki filozof da bahsi geçen neden veya sebebi bir varlıklar silsilesinin başında değil, *dışında* aramaktadır.

²³ Donald Davidson, “Actions, Reasons, and Causes”, *Journal of Philosophy*, 60 (23), 1963, ss. 685-700.

Böylece, Aristoteles ve Leibniz'in savunduğu delillerin, klasik kozmolojik delillerde olduğu gibi "sıralı sebepler" ve onların başındaki bir "ilk sebep" fikrinden bahsetmediklerini söylemek mümkündür. Onlara göre sonsuz sayıda sebeplerden bahsedilse bile, bu sebepler zinciri hâlâ zincirin dışındaki bir neden veya muharriki gerektirir.

Aradaki farka gelince, Aristoteles'in ilk muharrik olarak aradığı bir 'sebepler' iken, Leibniz şeylerin var olmasını mümkün kılacak bir yeter 'neden'in peşindedir. Bir başka ifadeyle, Aristoteles ilk muharrik demekle hareketin başlamasının "fail"ini kastetmektedir. Leibniz ise, "yeter neden" ile varlığın bir amacının olması gerektiğine ve bunu sağlayan bir iradeye işaret etmektedir.

Kaynakça

- Aristotle, "Metaphysica", W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle (Volume VIII)*, Oxford University Press, London 1928.
- _____, "Physica", W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle (Volume II)*, Oxford University Press, London 1930.
- Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 2001.
- Davidson, Donald, "Actions, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy*, 60 (23), 1963.
- İmamoğlu, Tuncay, Yazoğlu, Ruhattin, Başcı, Vahdettin, *Din Felsefesi*, Eser Basın Yayın Matbaacılık, Erzurum 2016.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, "The Monadology", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 643-653), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- _____, "On the Ultimate Origin of Things", George Martin Duncan (Trans. and Ed.), *The Philosophical Works of Leibnitz* (ss. 100-106), Tuttle, Morehouse & Taylor, New Haven 1890.
- _____, "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason", Leroy E. Loemker (Trans. and Ed.), *Philosophical Papers and Letters* (ss. 636-642), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978.

Ross, David, *Aristotle*, Routledge, London 1995.

Taylor, Richard, “A Contemporary Version of the Cosmological Argument”, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (Ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (ss. 167-176), Oxford University Press, New York 1996.

Yazoğlu, Ruhattin (Derleyen ve eviren), *Din ve Felsefe Üzerine Yazılar*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlâk*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005.

Fahreddîn Er-Râzî Örneğinde Mü'minûn Sûresi'ndeki Hidayete Ulaştırıcı Fiiller

OSMAN ORAL^a

Öz

İman esaslarından gâye ve hikmet; hakikatın bilinmesi, düşünülmesi, inanılması, içselleştirilmesi ve davranış olarak yansımasıdır. Düşünce ve kalp alanından eylem ve hareket alanına çıkamamış iman, meyvesiz bir ağaca benzer. Kalpte mevcut iman ışığının hiç sönmeden parlaması ve giderek gücünü artırması ancak imanın göstergesi fiillerle mümkündür. Allah, Mü'minûn sûresinde bazı fiilleri özgür iradeleriyle gerçekleştirenlerin huzur ve mutlulukla dünya hayatını yaşadıkdan sonra ahirette de Firdevs adlı cennetlere gireceklerini vadetmektedir. Bu sûrede bir yandan imanın tezâhürü olan fiilleri yapan mü'minlere dünya ve ahirette saadet içinde olacağı va'd edilirken diğer yandan amel ile imanı bir sayan Haricî yaklaşım ile fiillerin imanla hiçbir ilişkisi olmadığını savunan Cehmî görüşler eleştirilmektedir. Bu makalede büyük düşünür ve âlim Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1210) Mü'minûn sûresi'ndeki imanın tezâhürü hidayete ulaştırıcı fiiller hakkında görüşleri ve konuyla ilgili bazı itikadî problemlere çözüm önerileri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddîn er-Râzî, İman tezâhürü, Fiiller, Hidayet

In the sample Fahreddîn Al-Razi, Guided Leads to Behaviors Are in Mu'minun Surah Behaviors that Lead to Guidance

Abstract

Purpose of the principles of faith and wisdom; truth be known, be considered, to believe, as a reflection of internalization and behavior. The believe he didn't get out in the field of action and movement, from the area

^a Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Emekli Öğretim Üyesi
[osman-oral@hotmail.com]

of your thoughts and heart, a fruit tree that is. The light of faith present in the heart of never flare is extinguished before, increasingly the growing power of Faith, you may be able to with the behavior of the indicator. God in Mu'minun Surah, some behaviors of their own free will are those who, after living the life of peace and joy with the world, the life of heaven that they want to promise named Firdevs in the hereafter. This in Surah, engaging in conduct which is a manifestation of the faith believers, to that promise the world and in the Hereafter will be in bliss while would on the one hand by the behavior of the Harijia approach to faith to see, the faith of some who argued that behavior had nothing to do with Cahmiyya specs are have been criticized. This article opinions and suggestions for solutions to problems and theology are examined, about guided leads to Behaviors are the appearance of faith in mu'minun surah of Islamic scholar and thinker Fahreddîn al-Râzî (606/1210).

Key Words: Fahreddîn al-Razi, Appearance of faith, Behaviors, Guidance

Giriş

Kur'ân'da iyi fiilin gereklilik ve faydası, kötü davranışın zararı ve yanlışlığı üzerinde ısrarla durulmuş; mü'minler her fırsatta iman ve güzel davranışlara sevk edilmiştir. Bir davranışın dünya ve ahirette ecir ve sevap kaynağı olabilmesi için fiili işleyen kimsenin imanlı olması gerekmektedir.¹ Bu, iman ile amelin, bir bütünün ayrılmaz parçaları olduğu gerçeğinin bir sonucudur. İmân olmadan güzel davranışların hiçbir önemi olmadığı gibi, güzel davranışı olmayan bir imanın yararı da yoktur.

Mü'minûn sûresinde imanın nitelik ve delilleri gibi akâide ilişkin meseleler iman-amel ilişkisi bağlamında hidayete ulaştırıcı fiiller anlatılır. Sûrenin öncelikli konusu Allah'a iman edenlerin üstün nitelikleridir. Daha sonra her bir insanın anne karnındaki oluşum süreci, Hz. Nuh ile Hz. Musâ ve kardeşi Hz. Harun hakkında hikmetli bilgiler, tebliğlerinin ortak noktaları, nebilerin yolundan giden ümmetlerin ve onların yolundan sapanların özellikleri; ahiretteki acıklı durumları, pişmanlıkları ve karşılık bulmayacak istekleri hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Sûre, "*Rabbim! Bağışla,*

¹ Bkz. İbrahim, 14/18; Nur, 24/39.

merhamet et, Sen merhamet edenlerin en hayırlısısın"² duâ cümlesiyle son bulmaktadır. Böylece sûre, samimi bir imana sahip olmakla birlikte imanın pratik bir yansıması olan her türlü güzel işin hayata geçirilmesine önem vererek dünya ve ahiret saadetinin iman ve iyi davranış yani salih amel uyumuna bağlı olduğuna işaret eder.

İmanın tezahürü fiilleri bahseden ilgili ayetlerin tefsirinde görüşlerini incelediğimiz Müslüman bilgin Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), 543/1149 yılında Rey'de doğmuş, Eş'arî âlimlerinden kelâm, Şafii âlimlerinden ise fıkıh ve usûl eğitimi almıştır. Verimli bir tahsil hayatı olan Râzî, *Fahreddîn er-Râzî* adıyla meşhur olmuştur.³ İslâmî ilimler alanında bir çok eser telif eden⁴ Râzî, 606/1210 yılında Herat şehrinde vefat etti.⁵ Nebilerle inkârcılar arasındaki akâide dair mücadeleleri konu edilen kelâm ilmi, "ilimlerin en şerefliisidir"⁶ diyen Râzî'den önce, kelim âlimleri kendilerinden önceki kelamcılarının metod ve anlayışlarından faydalanmışlar, Râzî ve onu izleyenler daha çok Farabî ve İbn Sîna gibi filozofları örnek alarak onların eserlerindeki görüşlerinden yararlanmışlardır. Felsefi bahisler ile mantığın önemini daha önce anlatan İbn Hazm (ö.456/1064) ile Müteahhirûn kelâm dönemini felsefe ile mantığı kelâmî meseleler arasına katarak başlatan Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö.505/1111)'nin açtığı yolda Râzî, zirveye çıkıp kendine has kelâm sistemi kurduğu söylenir.⁷ Teologlar arasında mantık ilmini bir alet ilmi olmaktan çıkartıp bağımsız bir ilim dalı

² Mü'minûn, 23/118.

³ Bkz. Tâcuddîn es-Subki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, y.y., Mısır, 1964, VIII/81; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, y.y., Beyrut, 1977, IV/248; Ebu'l Hasan Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi'l-Tarih*, y.y., Kahire, 1966, XIII/55; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, y.y., İstanbul, 1941, II/1756.

⁴ Râzî, Akâid ve Kelâm, Fıkıh ve usûlü, Tefsir, Arap dili ve Edebiyatı, Felsefe ve Mantık, Astronomi, Tıp, Matematik gibi ilim dallarında eserler yazmıştır. Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV,152; Subki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, VIII, 81 vd; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991, s. 41 vd; Y.Şevki Yavuz, "*Fahreddîn er-Râzî*", DİA, cilt: 12, İstanbul, 1995, s. 89-95.

⁵ Râzî'nin Kerrâmilerce zehirleterek öldürüldüğü söylenir. Bir rivâyete göre, naaşına zarar verilmemesi vasiyetine uygun olarak Herat yakınlarındaki Muzdâhân köyüne gömülmüştür. Bkz.İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV/219; Diğer bir rivâyete göre Râzî'nin naaşı kendi evine gömülmüş, başka bir yere defnedilmiş gibi gösterilmiştir. İbnü'l-Kiftî, *Ihbârü'l-Ulemâ bi Ahkami'l-Hukema*, y.y., Kahire, trs., s. 190.

⁶ Bkz. F.Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l ilmi'l-İlahi*, Tahk: A.Hicâzî es-Sekka, y.y., Beyrut, 1987, I/37 vd.

⁷ Bkz. Uludağ, *Fahrettin Râzî*, s.71-72.

olarak kabul edenlerden biri de Râzî'dir.⁸ Onunla sünnî kelâm tamamen felsefe ile meczedildiğinden Râzî, kelamcı filozofların ilki oldu. Bundan dolayı Râzî'den sonraki döneme “*Felsefe ile Memzuc Kelam Dönemi*” ismi verildi.⁹

Tefsir ilminde büyük öneme sahip Râzî'nin bu alanda “*Mefatihü'l-Gayb*” adlı eseri ün kazanmıştır. Bu eserde Râzî, âyetleri tefsir ederken kelâmî açıdan birçok mezhebin görüşlerini ele alarak karşıt görüşleri âyetlerle te'vil eder. Yaşadığı dönem itibarıyla mu'tezilî ve şii görüşleri yerine göre kabul veya tenkit eder. Bundan dolayı onun *Mefatihü'l-Gayb* adlı eseri tefsir'de önemli olduğu kadar kelam ilmi açısından da önemli bir kaynak eserdir.¹⁰ Bu bağlamda İslamî öğretinin inanç sistemini rasyonel yorumlamaya tabi tutarak kelâm ve felsefe geleneğinde büyük bir öneme hâiz olan Râzî'nin iman-amel ilişkisi konusunda özellikle Mü'minûn Sûresi'nin ilk on âyetinde bize önemli bir teorik temel sunması mümkündür.

A. Mü'minûn Sûresi'nde İmânın Tezâhürü Hidayete Ulaştıracı Fiiller

Mekke döneminin sonlarında nâzil olan mü'minûn sûresi, 118 âyettir. Sûre, “*Mü'minler mutlaka kurtuluşa erecektir*” âyetiyle başlamasından dolayı “mü'minûn” olarak isimlendirilmiştir.¹¹ Hz. Peygamber; “*bana on âyet indi ki, kim hakkını vererek (içtenlikle inanarak) onları okursa veya kim bunları yerine getirirse cennete girer*”¹² rivâyetinde Mü'minûn sûresi'nin ilk on âyetini imanın tezâhürü cennete götüren ameller sınıfında saymıştır.

Râzî, Allah bu sûrenin ilk on âyetinde huzur ve mutluluk hikmetlerini yani insanlığın dünya ve ahiret felâhı için hikmet ve lütuf olarak yedi fiil ve özellik sunulduğunu söylemektedir. Bunlar, imanla birlikte ibâdet ve ahlâk kuralları, kullar arası ilişkilerde Allah'ın emrettiği pratikleri uygulamak sûretiyle fert ve sosyal hayatın huzurunu sağlamak ve ebedî hayatın mutluluğuna ulaşmaktır. Kişinin dînî ve ahlâkî yükümlülüklerini

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz.Süleyman Uludağ, İstanbul, 1983, III/1140-1141.

⁹ Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul, 1985, s. 29-30.

¹⁰ Bkz. Lütfullah Cebeci, “*Mefatihü'l-Gayb*”, DİA, cilt: 28, s. 348 vd.

¹¹ Bkz. M.Kâmil Yaşaroğlu, “*Mü'minûn Sûresi*”, DİA, cilt: 31, s.560.

¹² Müslim, *es-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, İman 8; Buharî, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, İman 34; Tirmizî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, Tefsir 23.

yerine getirmesinin sonucunda dünyada elde edeceği başarı ve mutlulukla ahirette ulaşacağı ebedî kurtuluş ve saadet muhakkaktır.¹³ Böylece Allah, kullarına dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak hidayet¹⁴ yolunu göstermektedir. Bu yedi özellik ilgili sûrenin ayetlerinde şu şekilde işlenmiştir.

1. Kalbin Tasdiki ve Fiili Olarak İmân

Mü'minûn sûresinde birinci fiil ve özellik; “*Muhakkakki inananlar yani mü'minler felâha erdiler*”¹⁵ ayetinde belirtildiği gibi “iman”dır. Râzî, ayetteki felâh kavramını, dünya ahiret mutluluğu ve kişinin istediğine kavuşması anlamında anlar. Kişi, aşağıda sayılan bu fiilleri yaparsa dünya ve ahirette umduklarına nâil olup korktuklarından emin olarak felâha yani kurtuluşa erer. Cümlede fiilen başına gelen (فَلَا) ifadesi, “şek ve şüphe asla olmayan bir halde” demektir. Yani bu fiilleri yapanlar şek ve şüpheyi yer olmaksızın kesinlikle kurtulmuş bir halde saadet içinde olacaklardır.¹⁶

Râzî'ye göre iman, kalbin tasdikinden ibarettir ve kalbin fiilidir. Eğer Haricilerin iddia ettiği gibi amel imandan bir cüz, ameli yapmayan kafir olsaydı ya da Cehmiyye'nin dediği gibi iman Allah, peygamber ve ondan gelen bütün haberler konusunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi, inkâr ise bu bilginin teşekkül etmemesi olsaydı Allah birçok âyette iman edenler için cennete ileten fiilleri zikretmezdi.¹⁷ Bir yerde de Râzî iman; Hz. Peygamber'in getirdiği zorunlu olarak bilinen her nesneye inanmak şeklinde tarif eder. Mu'tezile, buna muhalefetle, imanı taatlara şamil saydığını, selef onun kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel olduğu görüşünde olduklarını da belirtir.¹⁸ Râzî'ye göre, bu tür anlayışların delilleri tutarsızdır. Çünkü Allah bir çok âyette iman edenlerin üstüne “vav” harfi ile atf yaparak iman ile amelin ayrı ayrı şeyler olduğunu

¹³ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1981, XXIII/77.

¹⁴ Hidayet; dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak yolu gösterme anlamında dîni literatürde çok kullanılan bir kavramdır.

¹⁵ Mü'minûn, 23/1.

¹⁶ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/77-8 vd.

¹⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II/27 vd; *Mealimu Usuli'd-Din*, (Çev. Nadim Macit), İslâm İnancının Ana Konuları, İhtar Yay., Erzurum, 1996, s.124.

¹⁸ Bkz. Râzî, *el-Muhassalu'l-Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, (Çev.H.Atay), Ankara Üniv. ilahiyat Fak. Yay., Ankara, 1978, s. 243.

açıklamaktadır.¹⁹ İradî bir fiil olmayınca kişiyi küfürle suçlamak da bu tür düşüncelerin mantikî bir sonucu olmaktadır. Râzî'ye göre tasdik'in yeri kalptir, iman ise kalbin fiili ile gerçekleşir. İkrârın mahalli ise dil olduğundan bu da dilin fiili ile olur. Azaların fiili de davranıştır. O halde iman kalpte tasdik, dilde ikrâr ile vücut bulur. Kalb ile dil doğru olursa gerçek iman ortaya çıkar. Eğer kalpte küfür olup dilde ikrâr ile iman ettiğini söylerse, nifak/münâfiklik olur. Kalbinde iman olduğunu dil ile ikrâr edip şahadet ederse o zaman mü'min olduğu anlaşılır, sosyal hayatta kişi Müslüman muamelesi görür. Râzî, “Eğer kalben tasdik ve lisanen ikrâr meydana gelmişse, bu ikrâr da zorla değil, ihtiyarî olarak tezahür etmiş ise bunun sahibi ittîfakla mü'mindir”²⁰ diyerek imanın özgür irade, şuurlu bir şekilde olmasının önemine işaret ederek imanın ruh, amelin kalıp olduğuna vurgu yapar. Kemâl ise iman ve amelin birlikteliğiyle ancak olabilir.²¹

Râzî'ye göre kişinin felâhı için imanın önemi ayetlerle açıkça bildirilmektedir. Şöyle ki; “Birbirinize bağırdığınız gibi, Nebi'ye yüksek sesle bağırmayın; yoksa siz farkına varmadan iyi fiilleriniz boşa gidiyor”²²; “Âyetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalan sayan kimselerin amelleri boşa gitmiştir”²³; “Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek sûretiyle, yaptığınız iyi davranışlarınızı boşa çıkarmayın”²⁴; “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin. İşlerinizi boşa çıkarmayın”²⁵; “Allahın meşitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman edenler imar ederler.”²⁶ “İmân eden ve sonra da güzel amel işleyenler..”²⁷ Bu bağlamda Râzî'ye göre amellerin kabul edilmesinin şartı, imandır.²⁸

Yine Râzî'ye göre imanın, kişiyi güzel davranışlara sevk etmesi gerekirken sadece dille “inandım” demek, imanın göstergesi olarak yeterli

¹⁹ Bkz. Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II/27 vd.

²⁰ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II/28 vd.

²¹ Bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiya*, tahk. M.Hicazi, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1986, s.68; *Mefatihü'l-Gayb*, XIII/61 vd.

²² Hucurat, 49/2.

²³ Araf, 7/147.

²⁴ Bakara, 2/264.

²⁵ Muhammed, 47/33.

²⁶ Tevbe, 9/18.

²⁷ Bakara, 2/25, Maide, 5/93, Kehf, 18/30.

²⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIX/37-8 vd.

olmamaktadır. Kalbte olan tasdikî davranışlara yansımaları yani imanın sosyal hayatta tezahürleri bulunması beklenir. Râzî, Hz. Peygamber'in Allah inancı ile yolda insanlara eziyet veren herhangi bir şeyi kaldırıp atmaya birleştirdiğini²⁹ ve her ikisini de imanın kemâl şubeleri içinde zikrettiğinden bu iki kutup arasında meydana gelebilecek her anlamlı iş, insanlığın yararına olan her davranış imanın göstergesi olup Allah katında makbul davranış olarak dışa yansımış olmaktadır. Buna göre; doğruluk, dürüstlük, emanete riayet etmek, ahde vefa göstermek, ya hayır konuşmak ya da susmak, komşuya iyilik etmek, misafire ikram etmek, iyilikten yana olmak ve kötülüğe karşı tavır almak gibi nice güzel hasletler, Hz. Peygamber'in dilinde, hep gönüldeki iman dışa yansımaları ve Allah'a yakınlık³⁰ yani rahmet vesilesi olarak zikredilmiştir. Burada belki de sadece fizikî anlamda yollarda, insanlara eziyet veren bir taşı yahut dikenini kaldırıp atmak değil; mecazî manada insanın hakka, hakikate, doğruya giden yoldaki engellerini kaldırmak da kastedilmiş de olabilir. Bu manada yol kesme ve engelin en kötüsü, insanın Allah ve Rasulüne, doğruya, güzele, hakka ve hakikate giden yolunu kesmek ve engellemektir. Yol açmanın en güzel çeşidi de insanın, hakka, hidâyete ve güzele giden yolunu açmak ve bu yoldaki engelleri ortadan kaldırmaktır. Râzî'ye göre iman eden kişi iyilikleri işleyen ve kötülükleri terk eden kimsedir. Kişinin davranışları bu, ya kalbin fiili olur, bu da, “onlar iman ediyorlar” sözünün ifade ettiği gibidir. Veya uzuvların fiili olur. Râzî'nin düşüncesinde uzuvların fiillerinin esasları ise namaz, zekât ve sadakadır.³¹ O, bunun hikmetini şöyle açıklamaktadır: “İmanın tezâhürü ibâdetler, ya bedenî olur, bunların en üstünü namaz, malî olur, bunun en faziletlisi zekâttır. İşte bu sebepten ötürü Hz. Peygamber namazı, “dinin direği”, zekâtı ise “İslâm'ın köprüsü” diye adlandırmıştır.”³²

²⁹ Bkz. Müslim, İmân 12.

³⁰ Râzî'ye göre “Biz ona şah damarından daha yakınız” Kaf, 50/16 ile “Kim bana bir karış yaklaşır ben ona bir arşın yaklaşırım...kim bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim” İbn Hanbel, Müsned, III/40. vb. nasslardaki ifadelerde Allah'ın yaklaşması ve yakınlaşmasından maksad, rahetinin kula yaklaşması ve yaklaşmasıdır. Kişi yaptığı fiillerle Allah'ın ecrine ve rahmetine yakınlaşmaktadır. Bkz. Râzî, *Esasu't-Takdis fi İlmî'l-Kelâm*, (çev. İbrahim Coşkun), İz Yay, İstanbul, 2014, s.124.

³¹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II/29 vd.

³² Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II/28-29 vd.

Yüce Allah birçok âyette dünya ve ahirette mutluluğunun reçetesinin “iman” olduğunu vurgular.³³ Hz. Peygamber de “*kalbinde zerre kadar iman olan ateşe girmez*”³⁴; “*Şirke bulaşmadan iman ile Allah’a kavuşan kurtulur*”³⁵ diyerek imanın önemini her fırsatta dile getirir. Râzî’ye göre ne zaman âyetlerde iman zikredilirse onun üzerine davranışlar atfedilmiş, atf ile atfedilenlerin ayrı ayrı şeyler olduğu da ayan beyan açıktır. Râzî, şirk koşmadan iman üzere ölenler, ahirette şefaât ve Allah tarafından affedilmesi mümkün olduğunu söyler.³⁶

2. Kalbin Bir Fiili Olarak İbâdetlerde Huşû

Mü’minûn sûresinde Allah, huzur, mutluluk ve kurtuluşa ermeyi murad edenlere ikinci fiil olarak: “*Onlar salatlarında yani duâ ve namazlarında huşû içindedirler*”³⁷ buyurmaktadır. Râzî, burada “salât” kelimesine “namaz” manasını verir ve diğer ibâdetlerde olduğu gibi namazda da huşûnun önemini anlatır. Huşû, kalbin fiilidir. Bu fiil; Allah’a duyulan saygının gereği olarak başta namaz olmak üzere ibâdetlerin edası sırasında sükûnet ve tevazû içinde bulunma anlamındadır. Huşûyu bazıları *korkmak*, *ürpermek* gibi kalbi fiillerden sayarken bazıları da hareket etmeme, sağa sola dönmeme gibi uzuvlarla alâkalı fiillerden kabul edilebilir. Râzî, kendi kanaatinin ise her ikisi olduğu yönünde olduğunu belirtir. Huşû ile ibâdet, Allah karşısında duyulan saygı ve tazimden dolayı her türlü benlik iddiasını terk ederek O’na boyun eğme ve bunun hareketlere yansıyan imanın bir tezahürüdür. Yine Râzî, Allah’ın “*Gafillerden olma*”³⁸; “*... ne dediğinizi bilmedikçe*”³⁹ emirleriyle ibâdetlerin ne dediğini bilmeden gafilce yapılmasını istemediğini, Hz. Peygamber’in “*Namaza duran nice kimse vardır ki, onun bu durmasından eline geçen pay, yorgunluktur*”; “*Kulun kıldığı namazından elde ettiği şey, sadece namazda huşûnun şuurunda olduğu anların sevabı yazılır*”⁴⁰ gibi rivâyetleri delil getiren Râzî,⁴¹ huşû

³³ Bkz. Bakara, 2/62, 82; Nisa, 4/57; Yunus, 10/64; Rum, 30/15.

³⁴ Bkz. Tirmizi, Cehennem 10.

³⁵ Buhari, Tevhid 33; Müslim, İman 153.

³⁶ Râzî, *Mealim*, s.122.

³⁷ Bkz. Mü’minûn, 23/2.

³⁸ Araf, 7/205.

³⁹ Nisa, 4/43.

⁴⁰ Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, II/373-4.

⁴¹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/78 vd.

fiilinin ibâdetlerin kabul olmasında önemli bir yeri olduğunu söyler. Huşû'nun zıddı olan ucb ve kibir ibâdetleri yok eder. Râzî'ye göre ucb ve kibir, helâk sebeplerindendir.⁴²

Râzî, Gazâlî'nin namazdaki huşûun önemine işaret ettiğini, “*Namaz kılan kimse rabbi ile gizli konuşur*”⁴³ hadisini namazın özü ve esası olan zikrin Allah ile konuşma anlamına geldiğini, gaflet içinde kelimeleri ve harfleri telaffuz etmenin ise Allah ile konuşma sayılamayacağını kanaatinde olduğunu belirtir ve şöyle der: “*Âyet ve duâların anlamı düşünülmediği sürece kalp de gaflet içinde olacaktır. Bu sebeple namazda huşû olmayınca namaz sırt ve başın hareketinden, vücudun eğilip doğrulmasından ibaret kalacaktır.*”⁴⁴

Râzî, namaz ibâdetinde olduğu gibi insan, zekâtını gaflet içinde verdiğinde, zekâtın elde edilmek istenen şeylerden sadece kişinin, mala karşı olan düşkünlüğünü kırması ve fakiri zenginleştirmesi tahakkuk edeceğini; oruç da, nefsi kuvvetleri ezeceğini, Allah'ın düşmanı olan hevâ ve hevesin hücumunu kıracağını belirtir. Râzî, burada diğer ibâdetlerde huşû olmayınca kişi gafil olmakla beraber, maksatların yine de hasıl olacağını söyler. Meselâ hac da, birtakım zor fiilleri ihtiva etmektedir. Hac'da kalb ister hazır olsun, isterse olmasın, hac ibâdetinde kendisiyle imtihanın tahakkuk ettiği bir nevi mücahede bulunmaktadır, der. Râzî, namaza gelince, namazda sadece zikir, kıraat, rükû, sücûd, kıyam ve kuûd bulunduğunu, zikir, kişinin Allah'a karşı yakarışı olup bu münacattan kastedilen, onun ya tam münacat olmasıdır veya sırf o harfler ve seslerdir. Bu ikinci kısmın fasit olduğunda şüphe yoktur. Çünkü dili, anlamsız, saçma sapan şeylerle kımıldatmada sahil bir maksad aranmaz. Böylece, bundan maksadın münacat olduğu sabit olduğundan bu münacatın da ancak, dilin kalbteki yalvarış ve yakarışı ifade etmesi, onu ortaya koymasıyla tahakkuk edebileceğidir. Dolayısıyla Râzî'ye göre, kalb, bu ifadenin anlamından gafil

⁴² Bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiya*, s.112; Kalbinde zerre kadar ucb ve kibir olanın cennete giremeyeceği rivayetlerde gelmiştir. Bkz. Müslim, İman 147; Ebu Hanife, ucb ve riya için: “*Herhangi bir amele riya karıştığı zaman, o amelin ecrini yok eder. Keza ucb da böyledir*” demektedir. Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, (Çev.M.Öz), Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1995, s.12 vd.

⁴³ Buhârî, Mevakit 8; Salat 33.

⁴⁴ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/78 vd.

ise "*Bizi, sırât-ı müstakime ilet*"⁴⁵ ifadesiyle hangi talepte bulunabilir? diyerek⁴⁶ namazdaki huşûnun önemine dikkat çekmektedir. Râzî, fakihlerin, cemaatle veya tek başına namazın sonundaki selamı verirken yanında olanlara mı, yanında olmayanlara mı yahut her ikisine de mi selama niyetlenir şeklinde kimlere selam vereceklerinde ihtilaf ettiklerini söyler. Râzî, namazın sonundaki selam verilmesi inceleme konusu olduğuna göre huşû için namazın içindeki tekbir ve duâların manasını düşünmeye elbette daha çok ihtiyaç olduğu anlaşılmış olur, diyerek aklî delil sunmaktadır.⁴⁷

Râzî'ye göre namazda huşûnun öneminden dolayı bazı âlimlerin onu namazın şartı kabul ettiklerini bazılarının ise, irade dışı yönlerinin bulunduğunu, kazanılmasının belli bir terbiye sürecini gerektirdiği, her Müslümanın namaz esnasında kalp huzurunu sürekli korumasının mümkün olmadığından hareketle huşû fiilinin namazın şartlarından değil kemâlini sağlayan sünnetlerinden olduğunu söylediklerini belirtir. Râzî, "*Bize göre namazda kalbin huzuru, namazın câiz oluşunun yeterliliğinin şartı değil, kabulünün şartıdır*" der. O, bu konuda tam olarak şöyle demektedir:

"Yeterlilikten kastımız; namazın kazasının gerekmemesidir. Kabulden kastımız ise, namaz için mükâfatın tahakkuk etmesidir. Hâlbuki fakihler o namazın, mükâfatının tahakkukunu değil, yeterli olup olmayışını incelerler. Bizim bundan maksadımız ise mükâfat meselesidir. Bunun dünyadan bir örneği şudur: Birisi senden bir elbise ödünç alsa, sonra onu güzel bir şekilde geri verse, bu kimse sorumluluktan çıkmış ve övgüyü hak etmiş olur. Fakat aynı adam o elbiseyi seni hafife alarak sana fırlatıp atsa, bu da sorumluluktan çıkmış olur. Ama övgüyü değil zemmi hak etmiş olur. Tıpkı bunun gibi, bir kimse ibâdetini, ta'zim ve huşû ile yerine getirse, hem farzı yerine getirmiş, hem mükâfata müstehak olmuş olur. Fakat ibâdetlerini hafife alan kimse de görünüşte farzı yerine getirmiş olur, ama zemmi hak eder."⁴⁸

Hz. Peygamber "*Hiçbir Müslüman yoktur ki; farz bir namazın vakti geldiğinde o namazı güzelce bir abdest alarak huşû ile kılsın da büyük günah işlemedikçe o namaz ondan önceki günahlarına kefâret olmasın. Bu*

⁴⁵ Fatiha, 1/5.

⁴⁶ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/79.

⁴⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/79.

⁴⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/79 vd.

*her zaman için böyledir*⁴⁹ diyerek huşû ile kılınan namazın mükâfatına işaret etmektedir.

Râzî, kelâmcıların namazda mutlaka kalb huzurunun bulunması gerektiği hususunda ittifak ettiklerini de söylemektedir. Huşû, Allah karşısında duyulan saygı ve tazimden dolayı her türlü benlik iddiasını terk ederek Allah'a boyun eğme ve bunun hareketlere yansıyan kalpteki tasdik fiilinin dıştaki tezahürüdür. Takvâ ehlinin ve kelâmcıların işi zorlaştığı ve dar tuttuğu eleştirilerini kabul etmeyen Râzî, Mü'minûn sûresindeki gibi dünya ve ahirette huzur ve mutluluk gibi mükafat isteyenlerin ibâdetlerinde irade ile olabilecek kalbin fiili huşûyu tercih etmelerinin daha uygun olduğu kanaatindedir.⁵⁰

3. Dilin ve Organların Bir Fiili; Boş Şeylerden Yüz Çevirmek

Mü'minûn sûresinde mü'minlerin özellikleri sayılırken üçüncü fiil olarak: "*Onlar boş söz ve işlerden yüz çevirirler*"⁵¹ buyrulmaktadır. Râzî, "lağv" kavramı içeriğinde her türlü haram ve mekruh işler ile insanın yapmaya mecbur olmadığı bazı mübah işlerle özdeşleştirerek konu hakkında başka fikirlerin de olduğunu zikreder. Bu tasnife göre lağv, bazen haram işler, bazen günah konuşmalardır, bazen de "*Allah, yeminlerinizdeki lağvden dolayı, sizi hesaba çekmez*"⁵² âyetindeki, yemin-i lağv⁵³ ifadesinde olduğu gibi "yapılması mecbur olmayan mübah işler anlamında kullanılır.

Râzî, "*O kâfirler şöyle dediler: Kur'an-ı dinlemeyin. O'nun hakkında lağviyyat (manasız yaygaralar ve gürültü) yapın...*"⁵⁴ âyetindeki kullanımında lağvın manasız, yaygara ve gürültü anlamına geleceğini söyler. Lağv, cennette lağv/yalan söz işitmezler âyetlerinde⁵⁵ olduğunu gibi yalan söz manasının da verilebileceğini belirtir. Dolayısıyla yalan, hurafe, bätül,

⁴⁹ Müslim, Taharet 7.

⁵⁰ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/79 vd.

⁵¹ Bkz. Mü'minûn, 23/3.

⁵² Bakara, 2/225.

⁵³ Yemin-i lağv; yanlışlıkla veya doğru zanıyla yalan yere yapılan yemindir. Veya konuşma sırasından yemin kasdı olmaksızın bir kimsenin borcunu ödemediği halde ödediğini zannederek "vallahî ödedim" diye yemin etmesi gibi hataen yaptığı yemin çeşididir. Bu çeşit yeminden dolayı yemin sebebine keffâret gerekmemektedir. Bkz. Bakara 2/225; Mâide 5/89.

⁵⁴ Fussilet, 41/26.

⁵⁵ Bkz. Vakıa, 56/25; Gaşiye, 88/11.

yanlış, çirkinlik dolu faydasız sözler lağvıdır. Allah, mü'minlerin boş ve kötü lağv/lakırtı ve sözle rastladıkları zaman şerefli bir şekilde yüz çevirip geçmelerini istemektedir.⁵⁶

Râzî'ye göre lağv, söz veya fiil olsun önemsiz ve ahlâken seviyesiz kabul edilen işlerin terk edilmesi anlamına, "Lağv" den yüz çevirmek ise abes işleri yapmamak, bunlardan hoşlanmamak ve bunları yapanlarla dost olmamakla mümkündür. Bu bağlamda Allah, mü'minleri, "namazlarında huşûlu olan kimseler" diye vasıflandırmanın hemen arkasından onları, "*lağviyattân yüz çevirenler*" olarak tanımlamıştır.⁵⁷

Kur'ân'da insanların başıboş, abes yaratılmadığı anlatılırken ahireti olmayan bir dünya hayatının mânasız, abes olduğu, yerin ve göklerin boşuna yaratılmadığı ve insanların başıboş bırakılmadığı ifade edilir. Her şeyin bir hikmet ve gâyeye bağlı bulunduğu ve hiçbir şeyin tesadüfi, abes olmadığı açıklanır. Kur'ân, devamlı olarak insanları varlıktaki sebep-sonuç ilişkileri üzerinde düşünmeye, ilâhî hikmetleri anlamaya davet eder; hayatın bir gâye ve anlamı bulunduğunu açıklarken bütünüyle varlığın bir hikmeti olduğuna dikkat eder.⁵⁸ Allah insanı, abesle iştigâl, oyun ve eğlence olsun diye değil, aksine bir hikmet ve amaç için yaratmıştır.⁵⁹

4. Mal ve Kazancın Arındırılması; Zekât

Mü'minûn sûresinde dördüncü fiil olarak, "*Onlar zekât vermek, madden ve manen huzur bulmak için çalışanlardır*"⁶⁰ buyrulur. Râzî, zekât ile ilgili iki görüşü verir. Birincisi; zekât, övgüye değer ve beğenilen her iş hakkında kullanılır. Örneğin, "*Tezekkî eden/nefsini temizleyen, hiç şüphesiz felâha ermiştir*"⁶¹ ve "*Nefsinizi temize çıkarmayın/tezkiye etmeyin*"⁶² âyetlerinde olduğu gibi maldan çıkarılıp verilene de zekât denilmesi, zekatın temizleme manasından dolaydır. Bu anlamıyla zekât nefisleri günahtan temizlemektedir. Allah "*Onların mallarından zekât al ki, bununla kendilerini*

⁵⁶ Bkz. Furkân, 25/72.

⁵⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/80.

⁵⁸ Bkz. Mü'minûn, 23/115; Enbiyâ, 21/16; Sâd, 38/27, Kıyâmet, 75/36; Gâşiye, 88/17-21.

⁵⁹ Bkz. Bakara, 2/30; En'âm, 6/165; Yûnus, 10/73; Neml, 27/62; Fâtır, 35/39; Sâd, 38/26.

⁶⁰ Bkz. Mü'minûn, 23/4.

⁶¹ A'la, 87/14.

⁶² Necm, 53/32.

temizlemiş, o mallarını bereketlendirmiş olasın"⁶³ diyerek bu temizlenmenin içeriği anlatılır. Buna göre zekât kavramıyla, mükellefin zekâtı verilecek mallardan zekat payının ayrılıp fakire verilmesi gereken miktar kastedilir. Râzî'ye göre bu anlamıyla zekâtta beşerî duygu ve arzuların arınmaya tabi tutulması ve ayıklanma işlemi mevcuttur. Dolayısıyla zekâtla nefis ve mal temizlenmektedir.⁶⁴ Zekât kavramının ikinci manasıyla âlimler özellikle mallardan verilmesi farz olan miktar yani bildiğimiz zekâtı kastetmişlerdir. Bu, daha doğrudur. Çünkü bu kelime, şeriat örfünde, bu manada kullanılır. Zekât vermekle hem mallar faziletlenir ve bereketlenir, hem de Allah günahların bazısını da bağışlar.⁶⁵

Râzî, "Allah Kur'an'da, namaz ile zekâtı hep birlikte zikrettiği halde bu âyette niçin, ikisininin arasını, "Onlar, boş ve faydasız şeylerden yüz çeviricidir" ifadesi ile ayırmıştır" denilirse "boş ve faydasız şeylerden yüz çevirmek, namazın tamamlayıcısı olan hususlardan olduğu içindir" der.⁶⁶ Râzî'ye göre zekât, zenginin malını fakirin hakkından temizlediği gibi, kalbini de cimrilikten temizleyerek günahlardan arındırır.⁶⁷

5. Bazı İnsanî Değerlerin Korunması; Haysiyet ve Namus

Mü'minûn sûresinde Allah, huzur, mutluluk ve kurtuluşa eren mü'minlere beşinci fiil olarak: "*Onlar ırz ve namuslarını muhafaza ederler*"⁶⁸ buyurarak ırz ve namus gibi haysiyetin korunmasını emretmektedir. Râzî, sorularla bu emri açıklamaya çalışır. Birinci soruya göre âyette niçin "an" harf-i ceri değil "alâ" harf-i ceri kullanılmıştır? Râzî, bu hususta Zemahşerî'ye referansla şu üç izahı verir. Birinci yaklaşıma göre bu ifade "hal" yerinde olup, "zevceleri üzerine veli ve kâim olanlar" takdirindedir. Bu, tıpkı, "Falanca, falanca kadına hâkimdir" demen gibidir. Arapların, "Falan kadın, falancanın nikâhı altındadır" şeklindeki sözleri de bu manadadır. Bundan ötürü kadına mecazen firâş/döşek adı verilmiştir. Bu durumda âyetin manası, "Onlar, evlenmeleri ve cariyelerden odalık edinmeleri hâli müstesna, diğer bütün gayr-i meşru hallerden ırzlarını

⁶³ Tevbe, 9/103.

⁶⁴ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/81.

⁶⁵ Bkz. Bakara, 2/271.

⁶⁶ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/81.

⁶⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/81.

⁶⁸ Bkz. Mü'minûn, 23/5.

korurlar" şeklindedir. İkincisi; "bu", ifadesinden anlaşılan mahzûf bir şeyle alakalıdır. Buna göre sanki, "Onlar, zevceleri dışında yaptıkları münasebetlerden dolayı kınanırlar "yani" kendilerine helâl kılınmışların dışındaki her türlü cinsî münasebetten ötürü kınanırlar. Ancak bu helâl olanlardan dolayı kınanamazlar, denilir. Üçüncüsü de alâ harf-i cerrinin mutaallakı, hâfızûn kelimesidir. Yani "Onlar, ancak zevcelerine devam ederler" manasındadır.⁶⁹

Râzî, bu âyet mut'a nikâhının haram olduğuna delâlet eder mi? sorusunu sorar ve Şiâ'nın benimsediği süreli nikâhın da bu âyet kapsamında olduğunu belirtir. O'na göre mut'a ile kişinin eşi sayılmadığından helâl olmaması gerekir. Râzî miras âyetinde⁷⁰ mut'a ile eşe miras olmadığına göre o kadının, adamın gerçek zevcesi olmadığı ortadadır, der. Dolayısıyla eğer o onun zevcesi olmuş olsaydı, aralarında bu miras söz konusu olurdu. Râzî, mut'a ile alınan kadının erkeğin gerçek zevcesi olmadığı sabit olduğuna göre bu âyetten dolayı mut'anın helâl olmaması gerekir, demektedir.⁷¹ Razi'ye göre Câhiliyyede olan süreli nikâh mut'a, içki ve faizin yasaklandığı gibi mut'a da İslâm'da yasaklanmıştır.⁷²

Râzî, kişinin hanımı ve cariyesinden, hayız ve iddet gibi hallerinde; yine cariyesini başkasıyla evlendirdiğinde, iddet halinde iken, onlardan cinsel istifadenin de haram olduğunu söyler. Ebû Hanîfe'ye göre, olumsuz bir cümleden yapılan istisna, her zaman olumlu mana ifade etmediğini nakleden Râzî, bu yaklaşımla konuyu açıklar. "*Temizlik/abdest olmadan namaz olmaz*"⁷³ ve "*Kızın velisi olmadan, nikâh olmaz*"⁷⁴ rivâyetlerini delil getiren Ebû Hanîfe, sırf abdestin bulunması, namaz kılınmış olması için yeterli bir sebep olmadığı gibi; velinin bulunmasını da nikâhın tamamlanmış olması için yeter neden saymaz. Bu hadislerdeki istisna, hükmedilen şeyi değil, hükmü istisna etmektir.⁷⁵ Râzî'ye bu, deliller ile tahsis olunan/sınırlanan, genel bir ifadedir. Dolayısıyla âyetteki bu umûmîlik, tahsis edildiği noktaların dışında, geçerliliğini sürdürmektedir. Buna göre,

⁶⁹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/81.

⁷⁰ Nisa, 4/12.

⁷¹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, X/50 vd.

⁷² Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/81.

⁷³ Ebû Dâvud, Tahâret 48; Tirmizî, Tahâret 20.

⁷⁴ Buhari, Nikâh 36, Vudû 2; Ebu Davud, Nikâh 19.

⁷⁵ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/82.

ayette "zevcelerine ve elleri altında mâlik olduklarına karşı müstesna"⁷⁶ şeklindeki ifade, "Bu ikisi hariç, onların dışındaki herkesten ırzlarını korumaları gerekir" manasına olması daha uygundur. Râzî, Allah'ın "*Şüphesiz yok ki onlar haddi aşanlardır*"⁷⁷ ifadesini "Onlar haddi aşmada, en uç, en aşırı noktaya varmışlardır" şeklinde anlar.⁷⁸

Allah "*Mü'min erkekler gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar...Mü'min kadınlara da gözlerini sakınsınlar, ırzlarını korusunlar*"⁷⁹ buyurarak inanan erkek ve kadınların ırz ve namuslarını korumalarını istemektedir.⁸⁰ Hz. Peygamber, evlenmenin gözleri haramdan koruyup iffet ve namusu daha çok muhafaza ettiğini bildirmiş,⁸¹ "*Kim bana, dil ve namusu konusunda güvence verirse, ben de ona cennet için kefil olurum*"⁸² diyerek, cennet ve saadete ulaşmada söz ve namusun önemine değinmiştir. Aynı şekilde "*Cehennem şehvet perdesiyle örtülmüştür. Oraya şehvetlerle girilir. Cennet de nefsin hoşlanmadığı ibâdetlerle korunmuştur*"⁸³ diyerek de cennet misalî saadeti elde etmek isteyenlere şehvetleri helâl çizgisinin dışına taşırmayıp haddi aşmamaları konusunda ümmetini uyarmaktadır. Şehvete tabi olmak, akıl ile değil nefis ile hareket etmektir. Râzî, haram olan zinânın, âlemin harâb olmasına yol açan ve neseb bozukluklarını kapsadığı gibi daha birçok mutsuzluk kaynağı olması sebebiyle Allah helâl yollar dışındaki cinsel haddi aşmalardan kullarını "*yaklaşmayınız*"⁸⁴ diyerek de uyarmaktadır.⁸⁵ "*Günahın açığını da gizlisini de bırakın! Çünkü günah işleyenler, yaptıklarının cezasını mutlaka çekeceklerdir.*"⁸⁶; "*Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir*"⁸⁷ gibi ayetlerde kullar uyarılmaktadır. Allah'ın yasakladıklarını işlemek dünya ve ahirette cezası mutlaka olmaktadır.

⁷⁶ Mü'minûn, 23/6.

⁷⁷ Mü'minûn, 23/7.

⁷⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/82.

⁷⁹ Nur, 24/30-31.

⁸⁰ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/202 vd.

⁸¹ Bkz. Buhârî, Nikâh 2; Müslim, Nikâh 1.

⁸² Buhârî, Rikak 23.

⁸³ Buhârî, İsti'zan 103, Rikak 2, Müslim, Cennet 1, Ebûd Davud, Sünnet 21.

⁸⁴ İsrâ, 17/32.

⁸⁵ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XX/197.

⁸⁶ En'am, 6/120.

⁸⁷ Şura, 42/30.

Râzî'ye göre huzur, mutluluk ve kurtuluşa eren mü'minlerin niteliği de ırz, namus ve haysiyeti koruma fiilini yapabilme olmaktadır.

6. Sorumluluk Bilinci: Emânete Riayet Etmek ve Ahde Vefâ

Mü'minûn sûresinde Allah, huzur, mutluluk ve kurtuluşa eren mü'minlere altıncı fiil olarak, “*Onlar emanetlerine ve ahitlere yani verdikleri sözlere riâyet ederler*”⁸⁸ buyurur. Râzî'ye göre fert ve toplum hayatında imanın tezâhürü ve huzurun kaynağı emanetlere riâyettir. Güvenilen ve üzerinde anlaşılan şeye emanet ve ahd denildiğini söyleyen Râzî, Allah'ın “*Allah size emanetleri ehline vermenizi emrediyor*”⁸⁹ ve “*Emânetlerinize hainlik etmeyin*”⁹⁰ ayetlerinin de bu gerçeği ifade ettiğini söyler. Mü'min olduğuna söz veren ona güvenilip havale edilen ibâdetler de emanetlerdendir. O halde, bütün ibâdetler, emanet sözüne dâhildir.⁹¹

Râzî'ye göre ahd, insanın, kendisini Rabbine yaklaştıracak şeyler hususunda yapmayı taahhüt ettiği ve Allah'ın emrettiği şeylerdir. Yine O'na göre “riâyetskâr”, bir şeyi korumak ve ıslah için, ona devam eden, vela üzerinde duran manasında “sürünün raisi/çobanı” ve “halkın râîsi” ifadeleri de bu anlamdadır. Dolayısıyla üzerinde emanet olanlara ve verdiklerini sözleri koruyanlar, dünya ve ahirette saadeti elde etmiş olurlar. Râzî'ye göre diğer varlıklar adına halife sıfatıyla yaratılan insanın vazifesi, dağların kabul etmediği kulluk ve halifelîği yerine getirmek, Allah'ın kutsî isimlerinin nakışlarından olan bu sanat eserlerini ve yaratılış hikmetlerini anlamak, idrak etmek, diğer varlıklar adına şükretmek kulluk ve ibâdet yapmaktır.⁹² Râzî'ye göre imanın tezâhürü huzur, mutluluk ve kurtuluşa eren mü'minlerin niteliği de emanetlerine ve ahitlere/verdikleri sözlere riâyettir. Bir başka deyişle emanete riayet emriyle sorumluluk bilinci oluşan kişinin kurtuluşun

⁸⁸ Bkz. Mü'minûn, 23/8.

⁸⁹ Nisa, 4/58.

⁹⁰ Enfal, 8/27.

⁹¹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/82, 84.

⁹² Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/82; “*Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi*” Ahzab, 33/72; “*Eğer biz, bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, elbette sen onu Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün*” Haşr, 59/21.âyetleri insanın bu sorumluluğunu ifade etmektedir.

gerçekleşmesi yolunda kullara ait haklara riâyet etmesinin önemi beyan edilmektedir.⁹³

7. Namazı Muhafaza; Sabırla Namaza Devam Etme

Mü'minûn sûresinde Allah, huzur, mutluluk ve kurtuluşa ulaşmak isteyen mü'minlere yedinci fiil olarak: “*Onlar namazlarını da titizlikle muhafaza ederler yani korurlar*”⁹⁴ buyurmaktadır. Râzî'ye göre bu âyetle Allah namazla ilgili ifadeyi ikinci kez söylemekle ibâdete verilen değeri gösterir. Râzî, namazda huşû ve namazı korumak, birbirinden farklıdır, der. O'na göre huşû, namaz kılan kimsenin namazı edâ esnasında takındığı bir sıfat olurken, namazı muhafaza ise, namaz kılanın onu hakkıyla yerine getirmede olduğu de olabilen bir durumdur. Râzî, namazın ikame ve muhafaza edilmesinden maksadın, namazın farzları, sünnetleri ve adablarında hiçbir eksiklik olmadan, tadil-i erkanla ve elden geldiğince devamlı kılmak ve namaza devam etmekten ibaret olduğunu söyler. Allah “*Onlar, namazlarını koruyanlardır*”⁹⁵; “*Onlar, namazlarına devam edenlerdir*”⁹⁶ âyetlerinin de işaret ettiği gibi Râzî, belki de buradaki "mahafaza" ile kastedilen, namazın vakti, temizliği gibi şartlarını ve rükünlerini hakkıyla yerine getirmek ve tastamam ibâdeti devamlı yapmanın kastedilmiş olabileceğidir.⁹⁷ İbâdet ve sabretmek sûretiyle nefsiyle mücadele eden insan, nefsi ile lezzetleri ve şehvetleri isteyip istemekle de cihâd yapmaktadır. Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım istemek kulun görevidir.⁹⁸ Allah sabır ve namaz ile saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen bir görevi saadeti isteyen kulların yapmasını istemektedir.⁹⁹ Hz. Peygamber ümmetine namazın kılınış biçimlerini ayrıntılarıyla göstererek,¹⁰⁰ “*kul ile küfür arasındaki sınır namazı terk etmektir*”¹⁰¹ demiştir. Demek oluyor ki namaz, içteki imanı koruyan, günahlardan arındıran, kişinin kendisiyle ve toplumla barışık olmasını sağlayıp cennete ehil hale getiren bir ibâdet çeşididir.

⁹³ Bkz. Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/82.

⁹⁴ Bkz. Mü'minûn, 23/9.

⁹⁵ Meâric, 70/34.

⁹⁶ Meâric, 70/23.

⁹⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II/22.

⁹⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II/51 vd.

⁹⁹ Bkz. Bakara, 2/45.

¹⁰⁰ Buhârî, Ezân 18; Dârimî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, Salât, 42.

¹⁰¹ Tirmizi, İmân 9, Ebû Davud, Sünnet 15.

Dolayısıyla namaz, amellerin en faziletlisi,¹⁰² meskenlerin¹⁰³ ve gözlerin nuru,¹⁰⁴ günahlara keffâret,¹⁰⁵ cennetin anahtarı,¹⁰⁶ imanın belirgin işâreti ve dinin de direğidir.¹⁰⁷ İbâdetlere Allah'ın ihtiyacı olmadığı kulun ihtiyacı olduğu bu şekilde ibâdetlerini hakkıyla muhafaza eden, sabırla namaz ve duâya devam eden kişinin sanki bir âdeti hâline gelen ibâdetleri onun kurtuluşuna vesile olmaktadır.¹⁰⁸

Allah, bu yedi fiili tamamını sayınca "*işte onlar, vâris olanların tâ kendileridir. Onlar Firdevs cennetine vâris olacaklardır*"¹⁰⁹ buyurarak imanın tezâhürü fiilleri yapanların ebedî cennete hak edeceğinin sözünü vermektedir. Kur'ân'da geçen Firdevs,¹¹⁰ içinde her türlü ağacın, özellikle üzüm bağlarının bulunduğu büyük bahçe ve en yüce cennetin adıdır.¹¹¹ Râzî'ye göre mü'minlerin gireceği cennet olan Firdevs, Habeş dilindeki cennetin kullanışıdır. Kavramın Rumca olduğunu da söyleyenler vardır. Hz. Peygamber'in: "*Firdevs Rahman Allah'ın sarayıdır, onda nehirler ve ağaçlar vardır*"; "*Allah'tan Firdevsi isteyiniz. Çünkü o, cennetlerin en yücesidir*"¹¹² diye Firdevs cennetini açıklamıştır.¹¹³

Râzî, Allah mü'minlerden canlarını ve mallarını Cennet karşılığında satın alması ile¹¹⁴ ona varis olma arasında ne fark olduğu sorusuna birkaç şekilde cevap verilebileceğini söyler. Allah her bir mükellef için, isyan etmeleri halinde cehennemde, itaat etmeleri halinde cennette hak edecekleri yerler hazırlamış ve bunlara ayrı ayrı işaret etmiştir. Mükelleflerden kimi iman edip, kimi inkâr edince, inkâr edenlerin cennetteki yerleri, iman edenlere geçmiş gibi olur. Böylece, onların cehenneme varışları, bu kimselerin ölümü gibi olur. Râzî, bu açıdan Firdevs'in miras diye ad verilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Allah'ın O mü'min için takdir ettiği

¹⁰² Buhârî, Mevâkît 5, Müslim, İmân 85, Ebû Dâvûd, Salât 426, Tirmizî, Salât 170.

¹⁰³ Tirmizî, Tahâret 3.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, trs., III/128.

¹⁰⁵ Müslim, Tahâret 14; Tirmizî, Mevâkît 46.

¹⁰⁶ Tirmizî, Tahâret, 3-4.

¹⁰⁷ Tirmizî, İmân, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/231,233.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/82.

¹⁰⁹ Bkz. Mü'minûn, 23/10-11.

¹¹⁰ Bkz. Kehf 18/107; Mü'minûn 23/11.

¹¹¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, "firdvs" madd.

¹¹² Buhârî, Tevhid, 22; Müslim, İmare, 46.

¹¹³ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/83.

¹¹⁴ Bkz. Tevbe, 9/111.

o makam ve mevkinin aynısını; itaat etmesi halinde, kâfir için de bir makam ve mevki kılması imkânsız değildir. Çünkü bu, bu durumda o makam ve mevkilere bir ilave demektir. Dolayısıyla o kâfir iman ettiği takdirde, bu makam ve mevki ona geçer. Bir diğer açıklama ile Râzî, cennetin o mü'minlere, hesabsız ve sınırsız sunulması, tıpkı malın vâris olana geçmesine benzer.¹¹⁵

(الْفُرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) âyetiyle Allah Firdevs cennetine gireceklerin orada ebedî kalacaklarını bildirmektedir. Mükâfat ve ceza mekânı olan cennet ile cehennemın kıyâmet sonrası varlığı hususunda İslâm âlimleri hemfikir iken; cennet ve cehennemın halihazırdaki mevcudiyeti ve ebediyeti konuları tartışmalıdır. Âlimlerin çoğu cennet ile cehennemın halihazırda mevcut olduğunu kabul ederken, Cehmiyye, Mu'tezile ve Haricilerden bir grup, bunların kıyâmetin vuku bulmasından sonra yaratılacağını iddia etmektedirler.¹¹⁶ Bir diğer tartışma konusu da cennet nimetleri ile cehennem azabının devamlı olup olmaması yani “*hulûd*” meselesidir. Çünkü insanın fitratında olan sonsuzluk düşüncesi, ebedîlik arzusu onu epeyce meşgul etmiş ve bu alanda araştırma yapmaya sevk etmiştir.¹¹⁷ Hikmet açısından ebediyet yetkinlik, fenâ da eksiklik olarak kabul edilir. Huld, uzun süreli, süreklilik, devamlılık ve ebediliktir.¹¹⁸ Âlimler arasında -Cehm b. Safvân (ö.128/745)¹¹⁹ ile Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849)¹²⁰ hariç- Cennetin ve Cennet ehlinin ebediyeti konusunda görüş birliği vardır. Râzî, âyetlerde geçen “huld” kelimesinin tefsirinde Cennet ile Cehennemın ve içindekilerin fanî olduğunu ileri süren Cehmiyye'yi reddettiğini belirtir.¹²¹ Râzî,

¹¹⁵ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/83.

¹¹⁶ Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, terc. Cemil Akpınar, y.y, Konya,1977, s. 140, 158; İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, trs., IV, 141 vd; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk.M.Abdülhamîd, Kahire, 1389/1969, I/475; Saduddin et-Taftazânî, *Şerhul-Makasid*, tahk: A.Umeyre, S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut,1998, II/218; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhidi ve'l-Adl*, y.y., Kahire, 1965, XI/432-433.

¹¹⁷ Bkz. Bakara, 2/35; Tâhâ, 20/120; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay, İzmir, 1990, s. 190; Süleyman Toprak, *Âhirete İmân*, DİB Yay, Ankara, 2015, s.9.

¹¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l- Kur'an*, “hld” mad; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “huld” madd.

¹¹⁹ İlk kelâmcılardan ve Cehmiyye fırkasının kurucusu Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî'dir. (ö.128/745)

¹²⁰ Ebû'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allaf el-Abdî el-Basrî (ö. 235/849) Basra ekolünün kurucusu Mu'tezilî âlimdir.

¹²¹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII/83.

“Mü’minûn sûresinin başı ve sonu, Arş’ın hazinelerindedir. Kim, onun ilk üç âyetiyle amel eder, son dört âyetinden va’zu nasihat alırsa, şüphesiz o kimse necâta ve felâha erer” sözüyle Mü’minûn sûresini bitirmektedir.

Sonuç

Allah, Mü’minûn sûresinde bazı fiilleri özgür iradeleriyle yapanların huzur ve mutlulukla dünya hayatını yaşadktan sonra ahirette de Firdevs adlı cennetlere gireceklerini ve orada ebedî kalacaklarını haber vermektedir. Bu sûrede bir yandan imanın tezâhürü olan fiilleri yapan mü’minlere dünya ve ahirette saadet içinde olacağı va’d edilirken bir yandan da amel ile imanı bir sayan Haricî ve Mu’tezilî düşüncelerle fiillerin imanla hiçbir ilişkisi olmadığını savunan Cehmî görüşleri eleştirmek mümkündür. İslâm teolojisinde ağırlıklı konu edilen amel-iman ilişkisi konusunda soruna Râzî’nin önemli ve belirleyici tespitleri bulunmaktadır. O’nun ileri sürdüğü kalbin ameli tezine göre Hz. Peygamber’in getirdiği dinen inanılması zorunlu konuları gönlünden tasdik eden bir mü’min teklife riayet konusunda noksanlıkları yani ilahî emir ve yasaklara riâyette eksiklikleri bulunan mü’min kurtuluşa erebilecektir.

Râzî, Haricîlerin, namaz, zekât ve oruç gibi fiilleri imandan saydıklarını; Cehmiyye gibi anlayışların ise sadece Allah’ı bilmeyi imandan saydıklarını eleştirir. Eğer iddia edildiği gibi amel imandan bir cüz olsaydı veya ameli olmayan kâfir olsaydı ya da Cehmiyye’nin dediği gibi iman marifetullah konusunda bir bilginin meydana gelmesi, inkâr ise bu bilginin teşekkül etmemesi olsaydı Allah birçok âyette iman edenler için cennete ileten iman tezâhürü fiillerinden bahsedilmezdi.

İmânla ilgili hususları, nitelikleri ve delilleri anlatan Mü’minûn sûresinde iman-amel ilişkisi özetlenirken, kullara hidayete ileten fiiller de sunulur, kişinin özgür iradesiyle bu fiilleri yapması istenir. Sûrenin öncelikli konusu Allah’a iman edenlerin üstün nitelikleridir. İman olmadan yapılan fiillerin de Allah katında bir değeri olmadığı anlaşılmaktadır. Râzî’ye göre kişi, sûrede sayılan bu yedi fiili yaparsa dünya ve ahirette umduğuna nâil olup korktuklarından emin felâha yani kurtuluşa ermiş olacaktır. Böylece Allah kullarına hidayet yolunu da göstermektedir. Râzî bu fiillerin;

1-Kalbin tasdiki ve fiili olarak iman,

- 2- Kalbin bir fiili olarak ibâdetlerde huşû,
- 3-Dilin ve organların bir fiili; boş şeylerden yüz çevirmek,
- 4- Mal ve kazancın arındırılması; zekât,
- 5- Bazı insanî değerlerin korunması; haysiyet ve namus,
- 6- Sorumluluk bilinci; emanete riâyet etmek ve ahde vefâ,
- 7- Namazı muhafaza; sabırla namaza devam etme gibi sayılan bu

fiillerin kişiyi dünya ve ahirette saadete ulaştırıcı iman tezâhürü kurtuluş fiilleri olduğunu söylemektedir. Bunları hakkıyla yapabilenler, dünyada huzur ve mutlulukla dolu bir hayat yaşadığı gibi ahirette de Yüce Allah bu fiilleri yapan kullarını en yüce ve güzel cennet Firdevs'e ulaştıracağını vadetmektedir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990.
- Buhârî, Muhammed İbn İsmail, *el-Camiu's-sahih*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981.
- Cebeci, Lutfullah, "*Mefatihü'l-Gayb*", cilt: 28, DİA, İstanbul, 2003.
- Darimî, Abdullah İbn Abdurrahman, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, (Çev. Mustafa Öz), Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. M. Abdülhamîd, Kahire, 1389/1969.
- İsfahanî, Ragıb, *Mu'cemu Müfredatı Elfazi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz.Süleyman Uludağ, y.y., İstanbul, 1983.
- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân*, y.y., Beyrut, 1977.
- İbn Hanbel, Ahmed, el-Müsned, y.y., Beyrut, trs.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, y.y., Beyrut, trs.

- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen Muhammed, *el-Kamil fi't-Tarih*, yy. Kahire, 1966.
- İbnü'l-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yusuf b. İbrahim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *İhbârü'l-Ulemâ bi Ahkami'l-Hukema*, y.y., Kahire, trs.
- Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhidi ve'l-Adl*, y.y., Kahire, 1965.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, y.y., İstanbul, 1941.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyri, *es-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*, (Trc. C. Akpınar), y.y, Konya, 1977.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Muhassalu'l-Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, (Çev. H. Atay), Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1978.
- _____, *Mefatihü'l-Gayb*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- _____, *İsmetü'l-Enbiya*, thk: M.Hicazi, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1986.
- _____, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l ilmi'l-İlahi*, thk. A.Hicâzî es-Sekka, y.y., Beyrut, 1987.
- _____, *Mealimu Usuli'd-Din*, Çev. Nadim Macit, İslâm İnancının Ana Konuları, İhtar Yay., Erzurum, 1996.
- _____, *Esasu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*, (Çev.İbrahim Coşkun), İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Subkî, Tacuddin, *Tabakatu's-Şafiyye*, y.y., Mısır, 1964.
- Taftazanî, Saduddin, *Şerhul-Makasid*, thk: A.Umeyre, S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yayınları, İstanbul, 1995.
- Toprak, Süleyman, *Ahirete İman*, DİB Yay, Ankara, 2015.
- Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Yaşaroğlu, M.Kâmil, “*Mü'minûn Sûresi*”, DİA, cilt: 31, İstanbul, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Fahreddîn er-Râzî*”, DİA, Cilt: 12, İstanbul, 1995.

Nehcu'l-Belâğa'da İnsanı İnşâ Eden Özelliklere Dair Bir Mülâhaza^a

HACI ÇİÇEK^b

Öz

Nehcu'l-Belâğa, Hz. Ali'nin veciz sözlerini; emir, mektup ve tavsiyelerini içeren bir eserdir. Şerîf er-Radî tarafından derlenmiştir. Arap dili ve edebiyatı alanında önemli bir yere sahiptir. Birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. Her ifadesinde hikmet dolu anlamlar bulunmaktadır. Eserdeki ibare ve ifadeler, Hz. Ali tarafından bizzat yaşanan tabloların birer yansımasıdır. Onda gerek sivil gerekse askerî olsun, her iş kolunda çalışanlar için örnek alınması gereken noktalar vardır. Hz. Ali, en sıkıntılı durumlarda bile çevresine adalet ve doğruluktan ayrılmamalarını tavsiye etmiş; siyasî rakiplerini de dengeli davranmaya çağırmıştır. Biz, bu çalışmamızda Hz. Ali'nin, bireysel ve toplumsal bağlamda insana kişilik ve kimlik kazandıran tavsiyelerini ele aldık: İman, adalet, cömert, cesaret, alçakgönüllülük, doğruluk, dostluk, güler yüzlülük, hikmet, kardeşlik hukuku, sadaka verme, namaz, sabır vb. erdemler, onlardan bazılarıdır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Nehcu'l-Belâğa, Şerîf Radî, Tavsiyeler, Erdemler

A Construction of Human Properties in Nahcu'l-Balagha

Abstract

Nahcu'l-Balagha is a work which constitutes the words, orders, letters and advices of Ali. It was compiled by Sheriff er-Radi. It has a prominent place in the field of Arabic language and literature. It is commented on by many scholars. Every expression has full of wisdom. The phrase and expressions in the work are reflections of events personally experienced by Ali. There are points to be taken as examples for those working in every

^a Bu çalışmamızda Muhammed b. Huseyn Şerîf er-Radî'nin (*Nehcu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Abduh, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992) nüshası esas alınmıştır.

^b Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arapça Öğretmenliği Bölümü [hcicek02@hotmail.com]

field, whether civil or military. Hz. Ali advised his fellows that even in the most troubled situations, they should behave with justice and righteousness; he also advised his political opponents to act in a balanced manner. We, in this study, have addressed Ali's recommendations for personality and identity making manners in the individual and social context. Faith, justice, generosity, courage, humility, truthfulness, friendship, gloriousness, wisdom, brotherhood law, charity, praying, patience, etc. virtues are some of them.

Key Words: Hz. Ali, Nahcu'l-Balagha, Sheriff er-Radi, Recommendations, Virtues

Giriş

Nehcu'l-Belâga, Şerîf er-Radî (ö.406/1015) tarafından derlenen, Hz. Ali (ö.40/661)'ye nisbet edilen ve çeşitli metinlerden oluşan antolojik formatta bir eserdir.¹ Müellif, derlediği eserin, onu okuyup belleyenlere söz söyleme sanat kapılarının açılacağı ve edebî yeteneklerini geliştireceği kanaatini taşıdığından kitabına “belâgat yolu, belâgat çıkışı” anlamına gelen bu ismi vermiştir. Eser hutbeler, hitabeler ve emirnameler, resmî ve özel mektuplar, vecizeler ve öğütler olmak üzere üç bölümden oluşmuştur.² Nehcu'l-Belâga'da Hz. Ali'ye atfedilen yetmiş dokuz mektup, emirname ve tavsiye³ ile dört yüz seksen hikmetli öğüt ve mevize mevcuttur.⁴

¹ Asıl adı, Ebû'l-Hasan Muhammed b. el-Huseyn b. Musa b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî (ö.406/1015)'dir. Şia'nın şair ve müfessirlerindendir. Bağdat'ta ilimle meşgul olan bir aile içinde doğmuştur. Baba tarafından soyunun yedinci imam Mûsâ el-Kâzım yoluyla Hz. Huseyn'e, annesi Fâtma bint Huseyn yoluyla Hz. Hasan'a dayandığı kabul edildiğinden kendisine “Zü'l-hasebeyn” denmiştir. Ebû Ali el-Fârisî, Rummânî ve İbn Cinnî'den Arapça dersleri almıştır. Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Kadî Abdullâh el-Ekfânî'den Şâfî, Hanefî ve Mâlikî fikhını öğrenmiştir. Kadî Abdulcabbâr'dan Mu'tezile kelâm ve fikh usulü, Merzubânî ile Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cerrâr'dan ahbâr ve ensab derslerini öğrenmiştir İsâ b. Ali İbnu'l-Cerrâh, Sehl b. 'Abdullâh ed-Dîbâcî ve diğer kimselerden hadis rivayet etmiştir. Mustafa özel, “Şerîf er-Radî” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX/4. Hz. Ali'nin konuşma, mektup, öğüt, vasiyet, emir ve hikmetli sözlerini derleyen ve yorumlayan kişidir. Bazı kesimler, onun derlediği sözlerin, tümüyle Hz. Ali'ye ait olduğu konusunda pek emin değildir. Bkz. Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Said el-Kâsımî, *Kavâ'idu't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. s. 231.

² Mustafa b. 'Abdullâh Hacı Halîfe (Katib Çelebî), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdâd, 1941, II/1991; İsmail Durmuş, “Nehcu'l-Belâga” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/538-540.

³ Bkz. Ebû'l-Hasan Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-Belâga*, thk. Muhammed Abduh, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992, s. 537-678.

⁴ Şerîf Radî, *Nehcu'l-Belâga*, s. 681-790.

Nehcu'l-Belâğa, mu'allakatlar, hamâseler ve Makâmâtı Harîfî gibi Arap dili ve edebiyatının örnek eserleri arasında yer almaktadır.⁵ Eser hakkında birçok olumlu ve olumsuz görüşler ileri sürülmüştür.⁶ Onlarca kez şerh edilmiştir.⁷

Hiz. Ali'nin aforizmaları, bireysel ve toplumsal bağlamda insan haklarına dair bir manifesto niteliği taşımaktadır. Nehcu'l-Belâğa, aslında Hiz. Ali'nin zorluklar, meşakkatler, ihanete uğrama ve sıkıntılarla geçen ömrünün bir yansıması durumundadır. Her biri, nasihat içerikli ve hikmete mebnî sözlerdir. O, kimi sözlerini, hadislerden esinlenerek damıtmış, kimini de kendi ilmî fîraset ve basiretinden vurgulamıştır. Onların bir kısmı, kendisine sorulan soruların cevabıdır. Bir kısmı, bir olaya istinaden vurguladığı nasihatidir. Bir kısmı da ehline, idare erkindeki sivil memuruna ya da komutanına verdiği dünyevî ve uhrevî tavsiyelerdir. Özellikle oğlu Hasan (ö.49/669)⁸, kardeşi Akil (ö.60/680)⁹, Basra valisi Osman b. Huneyf

⁵ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnusî İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnusîyye, Tûnus, 1984, I/21.

⁶ Ebû Abdullâh İbnu'l-Vezîr Muhammed b. İbrâhîm b. Murtazâ el-Kâsîmî, *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fî Zebbi 'an Sunneti Ebi'l-Kâsım*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1994, I/232; V/75.

⁷ Hacı Halife, *age*, II/1991; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-'Ârifîn Esmâu'l-Muellîfîn Âsâru'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût, 1951, I/507, 528, 700, 745, 815, II/60, 108, 504, 526, 564; Hayruddîn Zirîklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1980, I/37, 268; II/141, 166, 223, 235, 296.

⁸ Asıl adı, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali b. Ebi Talib el-Kureşî el-Hâşîmî'dir. Hiz. Peygamber'in torunu, Hiz. Fatıma ile Hiz. Ali'nin büyük oğludur. Hicretin 3. yılında Şaban ayında (Ocak-Şubat 625) veya Ramazan ayının 15'inde (1 Mart) Medine'de doğmuştur. Babası ona Harb adını koymayı düşünmüşse de Hiz. Peygamber, cahiliye döneminde bilinmeyen Hasan adını ve Ebû Muhammed künyesini vermiş ve kulağına bizzat ezan okumuştur. Mücteba, Takî, Zekî ve Sıbt lakaplarıyla tanınan Hiz. Hasan halim selim, cömert, sakin, vakarlı, siyaset ve fitneden kaçınan bir yaratılışa sahipti. Siyasî olaylara karşı ilgisizdi, babası Hiz. Ali'den sonra ona biat edilmiştir. Muaviye'nin ölümünden sonra Halifelîğin Hiz. Hasan'a verileceği vaadiyle halifelik görevinden feragat etmiştir. Rivayete göre Yezid b. Muaviye ile evlendirilmek vaadiyle kandırılan eşlerinden Ca'de bint Eş'as b. Kays tarafından zehirlendi. 28 Safer 49 (7 Nisan 669) tarihinde vefat etti. Ölmeden önce kardeşi Huseyn'e Hiz. Peygamber'in yanına, bu mümkün olmadığı takdirde Cennetu'l-Bakî'de annesinin yanına gömülmesini vasiyet etmiş. Mervan b. Hakem birinci teklife karşı çıktığı için Medine Valisi Said b. As'ın kıldırıldığı cenaze namazından sonra Cennetu'l-Bakî'de annesinin yanına defnedilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hasan" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/282-285.

⁹ Hiz. Ali'den yirmi yaş büyüktür. Asıl adı, Ebû Yezîd Akil b. Ebû Tâlib b. 'Abdumuttalib el-Hâşîmî'dir. Câhiliye devrinde anlaşmazlıklarda hakemlik yapmıştır. Bedir'de müşrik ordusunda iken Müslümanlara esir düşmüştür. Mekke fethinden önce Müslüman olmuştur. Mute Seferi'ne katılmıştır. Yüklü bir borcunu Muaviye ödediğinden dolayı onun tarafına geçmiş ve Sıffin'de kardeşi Hiz. Ali'ye karşı savaşmıştır. Arapçayı çok fasih

(ö.41/661)¹⁰ ve meşhur komutanı Malik b. Eşter (ö.93/711-12)^{e11} yönelttiği vasiyetleri, emir ve direktifleri, özelde tüm Müslümanlar, genelde ise bütün insanlık için evrensel bir manifesto hükmündedir. Çünkü Hz. Ali, küçüklüğünden itibaren vahyin merkezinde bulunmuş, onun pınarından kana kana içmiş bir kişidir. Dolayısıyla onun dedikleri, şu ana kadar bütün Müslümanlar tarafından dikkate alınmış, bundan sonra da dikkate alınacaktır.

Çalışmamızda ele alınan bazı kavram ve erdemler, farklı din, inanç ya da cahiliye dönemine has erdemlermiş gibi görülebilir. Oysaki İslâm'ın kabul edip vurguladığı tüm güzellikler ve özellikler, artık Kur'an ve sünnet temellidir diye düşünölmelidir. Mesela Cundub b. el-Anber'e isnat edilen "Zalim ya da mazlum olsun, kardeşine yardım et!" sözü¹², daha sonradan Hz. Peygamber tarafından seslendirildiğinden, İslâm'ın bir değeri olmuş ve kaynaklarda hadis diye yer almıştır.¹³

konuşanlardandır. Bkz. Ahmet Önkâl, "Akil b. Ebu Talib" maddesi, *DİA*, 1989, İstanbul, II/264.

¹⁰ Ebü Amr Osman b. Huneyf b. Vâhib el-Ensârî, sahâbîdir. Medine'deki Evs kabilesinin Amr b. Avf boyuna mensuptur. Sehl b. Huneyf'in kardeşidir. Hz. Ebü Bekir döneminde çıkan irtidat hareketlerini bastırmada başarılar göstermiştir. Hz. Ali tarafından Basra'ya valisi olarak tayin edilmiştir. Daha sonra Kufe valiliğine getirilmiştir. Kufe'de vefat etmiştir. Bkz. Mehmet Efendioğlu, "Osman b. Huneyf" maddesi, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/469-470.

¹¹ Malik b. el-Haris b. 'Abdiyeğûs en-Nehâî'dir. Hz. Ali'nin sadık taraftarlarından. Meşhur bir komutandır. Hz. Ali'nin sağ kolu durumundaydı. Yemen asıllı Mezhic kabilesine mensuptur. Yermük Savaşı'nda bir gözünü kaybettiği için "Eşter" (göz kapakları ters çevrilmiş) lakabıyla meşhur olmuştur. Sıffin'de Hz. Ali'nin süvari ve piyade kuvvetlerine kumanda etmiştir. Bir süre sonra Muhammed b. Ebübekir'in yerine Mısır valiliğine atanmıştır. Muaviye'nin planı ile içine zehir konulan bal şerbetiyle öldürülmüştür. Muaviye, Malik'in ölüm haberini, "Allah'ın balda bile askerleri vardır" ifadesi ile halka duyurmuştur. Bkz. Hasan Onat, "İbrahim b. Eşter" maddesi, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI/301. Malik'in ölüm haberi kendisine ulaştığında, şöyle demiştir: "Allah ona rahmet etsin, Mâlik de, ne Mâlik'ti! Eğer o, yüce bir dağ veya sarp bir kaya olsaydı, üstüne ne bir nal basabilir ne zirvesine bir kuş konabilirdi." Bkz. Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-Belâga*, s. 780.

¹² Geniş bilgi için bkz. Ebü 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *el-Emsâl*, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimaşk, 1980, s. 142; Ebü Hilâl el-Hasan b. 'Abdullâh b. Sehl b. Saîd b. Mehrân el-'Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts, I/8, 58; Ebü'l-Hayr Zeyd b. 'Abdullâh b. Mes'ûd b. Rifâ'a el-Hâşimî, *el-Emsâl*, Dâru Sa'duddîn, Dimaşk, 1423, s. 39; Ebü Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmâ'il es-Se'alebî, *et-Temsil ve'l-Muhâdara*, Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kuttâb, Tûnus, 1981, s. 28; 'Abdullâh b. 'Abdulazîz b. Muhammed Ebü 'Ubeyd el-Bekrî, *Faslu'l-Makâl fî Şerhi Kitabi'l-Emsâl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1971, s. 216; Ebü Tâlib b. Âsım el-Mufaddal b. Seleme el-Kûfî, *el-Fâhir*, Dâru İhya el-Kutubi'l-'Arabiyye, 1380, s. 147; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts, II/334; Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-'Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1987, I/392.

¹³ Bkz. Buhârî, *Mezâlim* 4, *İkrah* 7; Tirmizî, *Fiten* 68.

Biz, Hz. Ali'nin *Nehcu'l-Belâğa*'da ele aldığı insanı insan yapan, onu inşâ ve ihyâ eden özelliklerden, ilkin iman kavramını daha sonra ise diğerlerini alfabetik ele almak istiyoruz. Zira iman, insanı inşâ ve ihyâ eden ilk temel taşıdır.

1. İnsana kişilik Kazandıran özellikler

1.1. İman

Hz. Ali'nin ele aldığı, hassasiyetle üzerinde durduğu ve çevresindeki insanlara habire hatırlattığı kavramların başında hayatın özü olan iman gelmektedir. O, bazen bir soruya karşılık imanı tarif etmiş, bazen bir olaya istinaden bazen de kişisel duyarlılığından konuyu gündeme getirmiştir. Hz. Ali, hayatın özü olan imanın, dört temel üzerinde kurulduğunu (*sabır, yakîn, adalet ve cihat*)¹⁴ söylemiştir.

Kendisine imanın mahiyeti sorulduğunda o, “İman, kalp ile tanıma, dil ile ikrar etme ve azalar ile kullukta bulunmadır.” şeklinde cevaplamıştır.¹⁵ Kendisine imanı tarif etmesini isteyen birisine “Yarın yanıma gel, insanların kabullerine/duyumlarına göre sana imanı tarif edeyim. Şayet sözümü unutursan, bir başkası onu zihninde tutar. Çünkü söz, firarî ürkek deveye benzer; kimisi onu yakalar kimisi de elinden geçirir.” diye cevap vermiştir.¹⁶ O, bir ara “Kulun imanı; Allah'ın yanındaki, kendinin yanında bulunandan daha güvende olmadıkça, gerçek derecesine ulaşmaz” diye tanımlarken¹⁷, başka bir yerde ise iman ile cihadı bir arada anarak “Her kim Allah'ın adını yükseltmek ve zalimlerin adını alçaltmak için kılıcı ile karşı koyarsa, o hidayet yoluna girmiş, doğru yolda yürümeye ve kalbinde iman ışığı yanmaya başlamıştır” diye imanın ideal şeklini seslendirmiştir.¹⁸ Farklı bir zamanda ise erkeğin, kendi hanımını kıskanmasını da imanla özdeşleştirmiştir.¹⁹

¹⁴ Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-Belâğa*, s. 685.

¹⁵ Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-Belâğa*, s. 727.

¹⁶ Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-Belâğa*, 741.

¹⁷ Şerîf er-Radî, *age*, s. 750.

¹⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 765.

¹⁹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 707.

Oğlu Hasan'a, kalbini sağlam imanla güçlendirip hikmetle aydınlatmasını; ölümü, anmakla dizginlemesini ve kalbine ise yok olma gerçeğini yerleştirmesini tavsiye etmiştir.²⁰

Şimdi de doğrudan ya da dolaylı olarak imanla ilişkili özelliklerin analitik kritiğine geçelim. Hz. Ali'den gelen ifadelerle göre söz konusu özelliklerin başında adalet vasfı gelmektedir. Onun adalet erdemine ilgili birçok tanım ve tespiti bulunmaktadır.

1.2. Adalet

Hz. Ali'nin, en çok üzerinde durduğu erdemlerden bir tanesi de adalettir. Adalet, a-d-l fiilinin mastarıdır. Eşitlik²¹, dengeli karar verme²², insaf²³ ve hak yolda yürümek anlamlarına²⁴ geldiği gibi, hak üzere hüküm verme anlamına da gelir.²⁵ Adalet, sosyal ilişkiler bağlamında Allah'ın ilk emrettiği²⁶, sevip takdir ettiği²⁷ olgudur.²⁸ Zulmün ve cevru-cefanın zıddıdır.²⁹

Adaletin zıddı zulüm sözcüğü ise z-l-m fiil kökünden türemiş bir isim kelimedir. Ondan türemiş olan zulmet kelimesi ise aydınlığın olmamasıdır; çoğulu zulumât'ır.³⁰ Yani adalet ile dünya aydınlandığı gibi zulüm ile de dünya kararmış olmaktadır.

²⁰ Şerif er-Radi, *age*, s. 573.

²¹ Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1412, s.551; Muhammed Murtaş ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Kâhire, ts., XXIX/444.

²² Bkz. Ebû 'Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. 'Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts. II/38; Ebû'l Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1991, IV/246.

²³ Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005, s. 856.

²⁴ Ebû'l-Hasan 'Ali b. Muhammed Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, ts., s. 147.

²⁵ ez-Zebîdî, *age*, XXIX/444.

²⁶ Nahl, 16/90.

²⁷ Mâide, 5/42; Hucurât, 49/9; Mumtahine, 60/8.

²⁸ Kur'an'da farklı formlarda geçen "adalet" kavramı için bkz: Bakara, 2/48, 282; Nisâ, 4/8, 129; Mâide, 5/8, 95; En'âm, 6/1, 152; Nahl, 16/90; Neml, 27/60; Hucurât, 49/9; İnfîtâr, 82/6-7.

²⁹ Bkz. Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1300, IV/153; ez-Zebîdî, *age*, XXIX/443-445.

³⁰ Bkz. Ebû'l Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1991, III/214; Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabîyye*, Dâru'l-Erkâm, Kâhire, 1999, s. 249; Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998, I/74; Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1300, I/569;

Hız. Ali'nin çevresine sıklıkla tavsiye ettiği ve özellikle uygulanmasını istediği erdem, her hakkı hak sahibine vermek ve ilahî hukuktan ayrılmamak demek olan adalettir. Zira onunla idarelerin ömrü uzar, onsuz ise kısılır. Nitekim adalet sayesinde gökler ve yer nizam içinde ayakta durur.³¹

Hız. Ali'ye göre adalet; anlayış derinliği, bilgi genişliği, idare güzelliği ve hilmin sađlamlıđıdır³² ve adaletli davranmakla, inatçı/zorba muhalif bile mağlup olur.³³

Hız. Ali, "Allah, şüphesiz adaleti ve iyilik yapmayı emreder"³⁴ ayeti hakkında "Adalet, hakkı gözetmektir"³⁵ yorumunu yapmıştır:

Hız. Ali'ye "Adalet mi, cömertlik mi daha üstündür?" diye sorulduğunda şu cevabı vermiştir: "Adalet, bir şeyi yerli yerine koymak; cömertlik ise adaleti kendi sahasında ortaya çıkarmaktır. Adalet, bir genel başkan; cömertlik ise özel bir misafirdir. Onun için adalet, bu iki sıfatın en şerefli ve en üstün olanıdır"³⁶; tevhid ve adalet hakkında sorulduğunda ise "Tevhid, Allah'ı kendi zihnine göre tasavvur etmen; adalet ise yaptıkların konusunda Allah'ı itham etmemendir" şeklinde tanımlamalar yapmıştır.³⁷

Kendisi son derece adalet mefhumuna kaldığı gibi aynı bağlılığı, emrindeki memurlardan da istemiştir. Mesela İran eyaletine genel vali olarak tayin ettiği Ziyâd b. Ebîh'e³⁸ vergiyi arttırmamasını, adaletle davranmasını, sert olmaktan ve zulmetmekten sakınmasını tavsiye etmiştir. Zira sertlik,

Râğıb İsfahânî, *el-Mufredât*, thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1412, s. 537.

³¹ Bkz. Buhârî, *Megâzi*, 38; Ebû Dâvud, *Cihâd* 24.

³² Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-Belâğa*, s. 685.

³³ Şerîf er-Radî, *age*, s. 727.

³⁴ Nahl, 16/90.

³⁵ Şerîf er-Radî, *age*, s. 728.

³⁶ Şerîf er-Radî, *age*, s. 779.

³⁷ Şerîf er-Radî, *age*, s. 787.

³⁸ Asıl adı, Ebû'l-Muğire Ziyâd b. Ebû Süfyân (ö.53/673)'dır. Emevîlerin Irak valisidir. Hicretin birinci yılında (622) Tâif'te doğmuştur. Annesi İranlı bir devlet adamının Hâris b. Kelede'ye hediye ettiği Sümeyye adlı bir cariyedir. Babasının kim olduğu bilinmediği için daha ziyade İbnü Ebîhi (babasının oğlu) diye tanınmıştır. (44/664) yılında Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Ebû Süfyân'ın nesebine bağlanınca Ziyâd b. Ebû Süfyân olarak adlandırılrsa da Ziyâd b. Ebîh adıyla şöhret kazanmıştır. Bkz. İrfan Aycan, "Ziyâd b. Ebîh" maddesi, *DİA*, İstanbul, 2013, XIVL/480.

dağılıp parçalanmaya sebep olur; zulmetmek ise kılıçların çekilmesine davetiye çıkarır, diye uyarıda bulunmuştur.³⁹

Malik b. Eşter'e ise "Hoşuna giden veya gitmeyen hususlarda adaletli davran! Kalbini, halkına şefkatli davranmaya alıştı ve kendini bu yönde geliştir! Allah'ın hakkına riayet etmede insafli ol; insanlara, özellikle ailene ve halkından özel ilgi duyduğun kişilere karşı insaf ve adalet ölçüsünde davranmaya özen göster! Eğer böyle yapmazsan, zulmetmiş olursun. Her kim Allah'ın kullarına zulmederse, Allah, kullarından daha çok ona düşman olur. Allah, kime düşman olursa, onun delilini çürütür, zulmünden vazgeçinceye veya tövbe edinceye kadar onunla savaşmaya devam eder. Hak konusunda orta yolu tutmak, adaleti genele yaymak, vatandaşları memnun etmek, senin öncelikli işin olsun! Çünkü kamunun hoşnutsuzluğu, azınlığın hoşnutluğuyla; azınlığın öfkesi de çoğunluğun hoşgörüsü ile bağışlanır. İdareciler açısından vatandaşların en zor kontrol edileni aristokrat kesimdir. Bunlar bollukta az, darlıkta ise daha az yardım eden, adaletten hoşlanmayan, aşırı istekte bulunan, verirken en az şükreden, verilmediğinde mazeret kabul etmeyen, zamanın felaketlerine karşı serzenişte bulunanlardır. Aralarında adaletle düzenlemeye giderek onları sevindirdiğinden, lehinde güç topladığından, onlara yumuşak davranarak adaletine alıştırdığından dolayı onların bu güçlerine dayanırsın. Senden önceki adaletli hükümetleri, onların mükemmel siyasetlerini, Peygamberimizin haber verdiklerini ve Allah'ın Kitabı'nda bulunan emirleri daima hatırlaman; tüm bu konularda gördüğün uygulamalarımıza uyma, sana yazdığım bu ahitnameye bağlı kalman gerekir⁴⁰ şeklinde tavsiyede bulunmuştur.

1.3. Alçakgönüllü Olmak

Allah, müminlerin özelliklerinden söz ederken, onların "yeryüzünde tevazu ile yürüdüklerini, cahillere aldırış etmediklerini"⁴¹ ve

³⁹ Şerif er-Radi, *age*, s. 788. Hz. Ali, bu tavsiye ile valisine "Allah'tan bir rahmet dolayısıyla, onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın onlar çevrenden dağılır giderlerdi. Öyleyse onları bağışla, onlar için bağışlanma dile ve iş konusunda onlarla müşavere et. Eğer azmedersen artık Allah'a tevekkül et. Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever" (Âli İmrân, 3/159) mealindeki ayetin gereğini hatırlatmıştır.

⁴⁰ Şerif er-Radi, *age*, s. 622-633.

⁴¹ Furkân, 25/63.

“kibirilenmediklerini”⁴² vurgular. Bu erdem, herkesin kolaylıkla ulaşamayacağı kadar yüce bir mertebedir. Hele idare erkinde bulunup, bütün yetkileri elinde bulunduranlar için bu daha zor bir geçittir.

Bu konuda Hz. Ali çok hassas davranmıştır. Kendisi, alçakgönüllü olmayı ve acele etmemeyi, ikiz kardeşler olarak nitelemiş ve onları ancak büyük çabaların ortaya çıkaracağını eklemiştir.⁴³

Hz. Ali'nin üzerinde yırtık ve yamalı bir aba hakkında konuşulunca o, “Onunla kalp yumuşar, nefis alçak gönüllü olur”⁴⁴ ve “Alçakgönüllü olan, yaptığı işlerde aşırılığa gitmez, insanlar arasında takdir görür”⁴⁵ demiştir. Başka bir yerde ise “Ne mutlu alçakgönüllü, kazancı temiz, özü sağlam, ahlakı güzel, ihtiyacından fazlasını sadaka olarak veren, diline hâkim olan ve insanlara kötülük yapmayana!” şeklinde alçakgönüllü insanı takdir ve tebci etmiştir.⁴⁶

Hz. Ali, devlet mekanizmasına ve insanlar arasındaki sosyal ilişkilere aşına olduğundan, alçak gönüllü kimselerin davranışlarının, fitratı kirlenmiş cahiller tarafından suiistimal edildiğini görmüş; dolayısıyla insanların, cahile karşı alçakgönüllüye yardımcı olmaları gerektiğini söylemiştir.⁴⁷ Ona göre alçakgönüllü olmakla insana nimetler verilir⁴⁸; onunla dost akraba kazanılır⁴⁹; aynı zamanda bu yüce davranış, kişiyi örten bir örtüdür ve kişinin yanlış davranışlarını onunla kapatması gerekir.⁵⁰

Hz. Ali, bu konuda komutanı Malik b. Eşter'e şunu söylemiştir: “Sana gelip derdini anlatamayan, gözlerin horladığı, insanların küçümsediği kişilerin durumlarını araştır! Durumlarını araştırmak için Allah'tan korkan, alçak gönüllü, güven duyduğun kimseleri seç ki, onlar da, sana o kimselerin durumlarını olduğu gibi iletinler! Zamanının bir bölümünü de zulme uğramış kimselerin sorunlarını dinlemeye ayır! Onlarla herkese açık bir

⁴² İsrâ, 17/37; Lokmân, 31/18.

⁴³ Şerîf er-Radî, *age*, s. 784.

⁴⁴ Şerîf er-Radî, *age*, s. 701.

⁴⁵ Şerîf er-Radî, *age*, s. 685.

⁴⁶ Şerîf er-Radî, *age*, s. 707.

⁴⁷ Şerîf er-Radî, *age*, s. 724.

⁴⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 727.

⁴⁹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 775.

⁵⁰ Şerîf er-Radî, *age*, s. 776.

toplantı düzenle, o toplantıda seni yaratan Allah için alçakgönüllü ol! Aranıza da kimse girmesin!”⁵¹

Dikkat edildiğinde halkına karşı bigâne kalmayan Hz. Ali, gerek sivil gerekse asker memurlarının da halktan soyut bir hayat yaşamamalarını emretmiştir.

1.4. Cömertlik

Kendisi de çok cömert olan Hz. Ali, çevresindeki insanlara hep aynı erdemi tavsiye etmiştir. Mesela “Cömert ol, savurgan olma; ölçülü ol, cimri olma!” sözü, onun bir kültür haline getirdiği sözlerdendir.⁵²

Ona göre cömertlik, istenmeden vermektir. İstendikten sonra vermek utançtandır veya kınanmak endişesindedir.⁵³ Bu sıfat, şereflerin bekçisidir⁵⁴; akrabalıktan daha güzel ve daha sevimlidir.⁵⁵ Hz. Peygamberin yanında yetişen Hz. Ali, cömertliğin zıddı olan cimriliği, bir ayıp ve yüz kızartıcı bir kusur olarak nitelemiştir⁵⁶; onu, bütün kötülüklerin bulunduğu bir zemin ve insanı her kötülüğe doğru çeken bir yular olarak nitelemiştir.⁵⁷

Hz. Ali, Malik b. Eşter’e “Askerlerini, toplumun yiğit, şerefli, salih aileye mensup, özgeçmişini temiz kimselerden seç! Ayrıca yardımsever, cesur, cömert ve saygın kişilerden de seçmeye çalış! Çünkü bu özellikler, asaletin ve güzel değerlerin özüdür” şeklinde tavsiyede bulunmuştur.⁵⁸

1.5. Diline hâkim olmak

Malum olduğu üzere Hz. Peygamber, sahabesine dillerine hâkim olmalarını ve dillerini hak üzere sebat kılmalarını emretmiştir.⁵⁹ Allah, ne gözyaşı sebebiyle ne de kalbin hüznüyle azap vermeyecek; ancak dil nedeniyle azap yahut merhamet edecektir.⁶⁰

⁵¹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 622-633.

⁵² Şerîf er-Radî, *age*, s. 687. Hadiste “sadaka vermekle malın eksilmeyeceği” vurgulanmıştır. Tirmizî, *Zuhd* 17.

⁵³ Şerîf er-Radî, *age*, s. 692.

⁵⁴ Şerîf er-Radî, *age*, s. 725.

⁵⁵ Şerîf er-Radî, *age*, s. 731. “Cömert kişi, sadaka verdikçe üzerindeki zırh genişler, uzar.” Bkz. Buhârî, *Cihâd* 89; Muslim, *Zekât* 76.

⁵⁶ Şerîf er-Radî, *age*, s. 681.

⁵⁷ Şerîf er-Radî, *age*, s. 766.

⁵⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 629.

⁵⁹ Tirmizî, *İmân* 8.

⁶⁰ Buhârî, *Cenâiz* 45; Muslim, *Cenâiz* 12.

Bunun bilincinde olan Hz. Ali, kişinin, diline hâkim olması konusunda çok duyarlı davranmış ve buna dair çevresine bazı öğütlerde bulunmuştur. Ona göre diline hâkim olamayan, kendini maskara eder⁶¹; akıllı kişinin dili, kalbinin; ahmak kişinin kalbi ise dilinin gerisindedir.⁶² Zaten Hz. Ali, buna muadil olarak “kişi, dilinin altında gizlidir”;⁶³ “değerini bilmeyen, zayi olur, yok olup gider” demiştir.⁶⁴ Yine bir seferinde arkadaşına “Seninle konuşana karşı keskin dilli olma, doğruya yöneltene de edebiyat yapma!” diye uyarıda bulunmuştur.⁶⁵

O, “Ey müminler! Her kim, yapılan bir düşmanlık ve kendisine çağrılan bir kötülük görür de kalbiyle ondan nefret ederse, günah ve cezadan muaf olur. Her kim diliyle karşı çıkarsa, bundan dolayı mükâfat alır ki, bu da öncesinden daha iyidir”⁶⁶ diye uyarıda bulunmuştur.

Bir diğer sözü de aynı minval üzere şöyle rivayet edilmiştir: “Kötülüğü eli, dili ve kalbi ile inkâr eden, hayırlı sıfatları kendisinde toplamıştır.⁶⁷ Kötülüğü dili ve kalbiyle inkâr eden, ama eliyle engel olmayan iki haslete yapışmış, birini de kaybetmiştir. Kalbiyle inkâr edip, eliyle ve diliyle kötülüğe engel olmayan şerefli üç özellikten ikisini kaybetmiş, sadece birine tutunmuştur. Kötülüğü eli, dili ve kalbiyle inkâr etmeyenler ise, yaşayanların ölüsüdür.”⁶⁸

⁶¹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 681.

⁶² Radî: “Bu söz, Hz. Ali'nin çok güzel görüşlerinden biridir. Bu sözün manası şudur: Akıllı adam ancak istişare ve fikir teatisinde bulunduktan sonra görüşünü beyan eder. Ahmağın yanlışları ise onun düşüncesini ölçüp biçmesi ve sağlıklı düşünmesinin önüne geçer. Buna göre sanki akıllının dili kalbine; ahmağın kalbi ise diline bağlıdır. Bkz. Şerîf er-Radî, *age*, s. 689.

⁶³ Hz. Ali'nin “Konuşun, tanımırız! Zira insan, dilinin altında gizlidir” sözü, bunu çok güzel bir şekilde açıklamaktadır. Bkz. Şerîf er-Radî, *age*, s. 769.

⁶⁴ Şerîf er-Radî, *age*, s. 691.

⁶⁵ Şerîf er-Radî, *age*, s. 773. Hz. Peygamber, bir ara diline işaret ederek Muaz b. Cebel'e “Şuna sahip ol!” diye tavsiyede bulunmuştur. Bkz. Tirmizî, *İmân* 8.

⁶⁶ Şerîf er-Radî, *age*, s. 764.

⁶⁷ Dil, öyle mühim bir organdır ki Allah, onun sebebiyle azap ya da merhamet eder. Bkz. Buhârî, *Cenâiz* 45; Muslim, *Cenâiz* 12.

⁶⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 765. Hz. Ali, bu sözüyle “Sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle düzeltsin. Buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Bu ise imanın en zayıf derecesidir” hadisine telmihte bulunmuştur. Bkz. Buhârî, *Melâhim* 17; Muslim, *İmân* 78; Ebû Dâvud; *Salâtu'l-İydeyn* 248; Tirmizî, *Fiten* 11; İbnu Mâce, *Fiten* 20.

1.6. Doğruluk

Uygulanması noktasında belki de en zor olan davranış, doğruluktur. Öyle ki Hz. Ebu Bekir, “Ey Allah'ın Resülü, saçların ağardı, yaşlandın” deyince o, “Beni, Hûd suresi ihtiyarlattı” cevabını vermiştir.⁶⁹ Çünkü adı geçen surede “emrolunduğun gibi dosdoğru ol” emri bulunmaktaydı.⁷⁰

Hz. Ali, “İman, doğruluğu seçmendir, bu tercih çıkar sağlayacak yalana karşın sana zarar verecek olsa bile!” demek suretiyle neredeyse imanla doğruluğu özdeşleştirmiştir.⁷¹

Hz. Ali, Hz. Peygamberin doğruluğundan, vahyin istikametinden ayrılmadığına ve bunun sonucunda idare ettiği toplumun da ideal bir toplum haline geldiğine şu sözüyle işaret etmiştir: “ Onları (sahabeyi) eşi benzeri olmayan mükemmel bir vâli/idareci yönetti; hem kendisi dosdoğru olarak yaşadı hem onları doğru yola getirdi. Bu öyle bir doğruluktur ki, devenin istirahat halinde boynunu yere koyarak dümdüz olduğu gibi her şeyi dosdoğru yaptı.”⁷² Komutan Malik’e ise “Allah’tan korkan ve dosdoğru olanlara yapış!” diye nasihatte bulunmuştur.⁷³

Doğruluk erdemi, öyle ulvi bir özelliktir ki kişi, onsuz yalan, iftira, kıskanma, gıybet, koğuculuk, fitne fesat vb. her olumsuzluğu işleme potansiyeline sahip olacaktır.

1.7. Dostun ve Dostluğun Önemi

Hz. Ali'nin, üzerinde durduğu erdemlerden bir diğeri de dostluk, dostun konumu, kimin dost edinip edinmeyeceği olayıdır. O, dostları yitirmenin gurbet⁷⁴ olduğunu; dostluğun, istifade edilmesi gereken bir yakınlık olduğunu ve usanıp daralan kimseye de güvenmemenin gerektiğini⁷⁵ vurgulamıştır.

Kendisi, dostun, dostunu kıskanamayacağını, aksi takdirde bunun bir sevgi azlığına işaret ettiğini⁷⁶; dostu aleyhinde başkalarına söz taşıyanın,

⁶⁹ Tirmizî, *Tefsir*, 56.

⁷⁰ Hud, 11/112.

⁷¹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 783.

⁷² Şerîf er-Radî, *age*, s. 782.

⁷³ Şerîf er-Radî, *age*, s. 773.

⁷⁴ Şerîf er-Radî, *age*, s. 626.

⁷⁵ Şerîf er-Radî, *age*, s. 693.

⁷⁶ Şerîf er-Radî, *age*, s. 725.

⁷⁶ Şerîf er-Radî, *age*, s. 726.

dostunu kaybedeceğini⁷⁷ belirtmiştir. Kara gün dostunun, 1-Zora girdiğinde, 2-Yanında bulunmadığında ve 3-Öldüğünde olmak üzere üç durumda kardeşini korumadıkça gerçek dost sayılmayacağını⁷⁸ söylemiştir. Çünkü dostluk, dostun yokluğunda onun hakkını korumayı gerektirir.

Hz. Ali, dostluk ilişkilerinde de bir dengenin sağlanması gerektiğine dikkat çekerek “Dostunu ihtiyatla sev; ola ki bir gün sana düşman olur. Düşmanına da dengeli davran; ola ki bir gün sana dost olur”⁷⁹ deme gereğini duymuştur.

Hz. Ali, dost kaybetmeyi acizlik olarak nitelemiş ve insanların en aciz olanın, kazandığı dostu kaybeden kimse olduğunu vurgulamıştır.⁸⁰

Hz. Ali, dostları “bizzat kendi dostun, dostunun dostu ve düşmanının düşmanı olmak üzere üçe ayırmış⁸¹ ve dostunun düşmanını dost belleme; böyle yapmakla dostuna düşman olursun” diye uyarıda bulunmuştur. Daha sonra ise oğlu Hasan’a ise “Yavrucuğum, ahmakla dost olmaktan sakın! Çünkü o, sana yardım etmek isterken zarar verir.⁸² Cimri ile dost olmaktan sakın! Çünkü o, ona en çok ihtiyaç duyduğun anda, senden uzak durur. Kötü adam ile de dost olmaktan sakın! Çünkü o, en küçük bir şeyle seni bırakır, gider. Yalancı kimse ile de dost olmaktan sakın! Çünkü o, serap gibidir; sana uzağı yakın; yakını da uzak gösterir”⁸³ diyerek, kiminle dost olunamayacağını tavsiye etmiştir.

1.8. Ehl-i Beyt Sevgisi

Ehli beyt, Hz. Peygamberin ailesi ve çocuklarıdır. Müminlerin anneleri, Hz. Fatma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Ehli beyt’in fertleri arasında yer alan şahsiyetlerdir.⁸⁴ Kur’an, onlara şu iltifatta bulunmuştur:

⁷⁷ Şerîf er-Radî, *age*, s. 730.

⁷⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 710.

⁷⁹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 742.

⁸⁰ Şerîf er-Radî, *age*, s. 682.

⁸¹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 748.

⁸² Hz. Ali başka bir yerde ise “Ahmakla arkadaş olma; çünkü o, yaptığını sana süslü gösterir ve senin de kendisi gibi olmanı ister” diye uyarıda bulunmuştur. Bkz. Şerîf er-Radî, *age*, s. 748.

⁸³ Şerîf er-Radî, *age*, s. 688.

⁸⁴ “Ev halkı” anlamına gelen Ehl-i beyt (ehlu'l-beyt) terkibi ev sahibiyle onun eşini, çocuklarını, torunları ve yakın akrabalarını kapsamına alır. Cahiliye devri Arap toplumunda kabilenin hâkim ailesini ifade eden Ehl-i beyt tabiri, İslami dönemden itibaren

“*Ey Peygamber hanımları! Evlerinizde oturun; eski cahiliyedeki gibi açılıp saçılmayın! Namazı kılın, zekâtı verin; Allah’a ve Resulü’ne itaat edin! Ey Ehl-i beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*”⁸⁵

Müminlerin annelerinin, Ehl-i beyt’ten olduğu yukarıdaki ayetten anlaşılmaktadır. Ümmü Seleme şöyle demiştir: “Bu ayet, benim evimde indi. Hz. Peygamber; Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin’i yanına çağırdı. Onları, Hayber yapımı geniş bir elbisenin/abanın altına topladı, kendisi de içine girdi ve “İşte bunlar benim Ehl-i Beytimdir” diye buyurdu. Sonra inen ayeti okudu ve “Allah’ım! Onlardan kötülükleri gider, onları tertemiz et!” diye dua etti. Bunun üzerine ben “Ya Resulallah, ben de Ehl-i beyt’ten değil miyim, dedim.” Hz. Peygamber “Sen, benim ehlimsin; sen, zaten hayır içindesin” diye buyurdu.⁸⁶ Bu hadisten hareketle Ehl-i beyt’e “*Âl-i Abâ*” da denilmiştir. Ehl-i beyt’i sevmek imanın bir göstergesi sayılmıştır. “*Resulüm, onlara de ki: ‘Ben bu davetim için, sizden bir karşılık ve ücret beklemiyorum; sadece yakınlarıma sevgi göstermenizi istiyorum.*”⁸⁷

Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye: “*Ya Ali, seni ancak mümin olanlar sever; sana ancak münafiklar buğz eder*” diye buyurmuştur.⁸⁸ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için ise “*Bunlar benim çocuklarımdır; evladımın çocuklarıdır. Allah’ım, ben onları seviyorum, sen de sev! Allah’ım, onları sevenleri de sev!*” şeklinde dua etmiştir.⁸⁹

Hz. Ali, “Biz (Ehl-i beyt), ümmet için, bir binanın dengesini sağlayan ortanca sütun gibiyiz. Ümmetin önümüzde olanları da arkamızda olanları da, bize ayak uydurmaya çalışmalıdır ki, dengeyi bulsunlar”⁹⁰; “Biz Ehl-i beyt’i sevenler, yoksulluk için bir elbise hazırlasınlar”⁹¹ diyerek, Ehl-i beyt sevgisinin, beraberinde bazı riskler taşıdığını vurgulamıştır.

günümüze kadar sadece Hz. Peygamber’in ailesi ve soyu manasına gelen bir terim olmuştur. Bkz. Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt” maddesi, *DİA*, İstanbul, 1994, X/498.

⁸⁵ Ahzâb, 33/33.

⁸⁶ Tirmizî, *Menâkıb* 90.

⁸⁷ Şûrâ, 42/23.

⁸⁸ Tirmizî, *Menâkıb*, 61.

⁸⁹ Tirmizî, *Menâkıb*, 87. “*Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı çağıralım...*” (Âl-i İmrân, 3/61) ayeti nazil olduğunda Hz. Peygamber, hemen Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin’i çağırdı ve “Allah’ım, bunlar benim ailemdir!” buyurdu. Bkz. Muslim, *Fedâilu’l-Ashâb* 32; Tirmizî, *Menâkıb* 87.

⁹⁰ Şerîf er-Radî, *age*, s. 703.

⁹¹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 704. Mesela Zemahşerî, Ehl-i Beyt hakkında şöyle demiştir:

Hız. Ali ile beraber Sıffîn'den dönen Sehl b. Huneyf el-Ensârî (ö.38/658-59)⁹², Kufe'de vefat etmişti. Sehl, Hız. Ali'nin en çok sevdiği insanlardan biri idi. Onun ölümü üzerine şöyle demiştir: “*Beni seven bir dağ bile olsa, belalara dayanamaz, nihayetinde çöker/göçer.*”⁹³

1.9. Hikmet

Hız. Ali'nin, sürekli gündeminde tuttuğu kavramlardan bir tanesi de hikmettir. Aslında hikmet, tarih boyunca her erdemli insanın elde etmeye çalıştığı ve onun yolunda enerji tükettiği evrensel bir değerdir.

Allah, Hız. Peygamber'e, insanları hikmetle, güzel öğüt ve en güzel bir metotla davet etmesini;⁹⁴ yanı başında bulunan insanlara da va'z-u nasihatte bulunmasını emretmiştir.⁹⁵

Hikmet erdemi konusunda Hız. Ali, şunları demiştir:

“Aklını uz bakışla kullanan, hikmete ulaşır; ona ulaşan, ders alır.”⁹⁶

“Nerede olursa olsun, hikmeti al! Çünkü hikmet, kimi zaman münafığın kalbinde olur fakat orada çıkıp ta ki asıl sahipleri olan müminlerin kalbine

“Şek, şüphe ve ayrılıklar oldukça arttı.
Her fırka, doğru yola çağırıp kurtulduğunu iddia ediyor.
Benim tek sığınağım, eşi benzeri olmayan Allah'tır.
Sevgim ise Ahmed ile Ali'yedir.

Bir köpek (Kıtmîr), *Ashâb-ı Kehf* sevgisiyle kurtulmuşken,
Ben, *Ehl-i Beyt'e karşı nasıl vefasız olabilirim?*” Bkz. Şihâbüddîn Ebû ‘Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem 'ul-Udebâ*, Dâru'l-Fıkr, Kâhire, 1980, VI/2689; Bahâüddîn Muhammed b. Huseyn b. ‘Abdussamed el-‘Amilî, *el-Keşkül*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût, 1998, I/169; Muhammed ‘Abdulazîz en-Naccâr, *Diyâu's-Sâlik ilâ Evdehi'l-Mesâlik*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2001, II/183.

⁹² Asıl adı *Sehl b. Huneyf el-Ensârî* olup Medine'nin Evs kabilesindendir. Bedir'de bulunmuş, Uhud'da Hız. Peygamber'e ölümüne biat etmiş, savaşta herkesin kaçtığı bir anda o, direnenlerden olmuştur. Nerdeyse bütün gazalarda bulunmuştur. Hız. Ali Basra'ya giderken onu Medine'ye vali olarak göndermiştir. Sıffîn'den sonra, Kufe'de Hicri 38'de vefat etmiştir. Sehl, Medine valisi iken Hız. Ali ona bir mektup göndermiştir. Ahmed b. Hanbel, Nesai, Tirmizî ve İbn Mâce Sehl b. Huneyf'ten hadis rivayet etmişlerdir. Bkz. Muhammed Hamidullâh, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay. İstanbul, 1991, I/176; Tevhid Bakan, “Sehl b. Huneyf” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/320.

⁹³ Bunun anlamı “Onun sınavı yaman olur, musibetler başına üşüşür. Bu, ancak, tertemiz muttakiler ve seçkin iyilerin başına gelir.” Bkz. Şerîf er-Radî, *age*, s. 704.

⁹⁴ Nahl, 16/125.

⁹⁵ Nisâ, 4/63; Zâriyât 51/55.

⁹⁶ Şerîf er-Radî, *age*, s. 685.

girinceye kadar çırpınır durur.”⁹⁷ “Hikmet, müminin kaybolmuş malıdır. Nifak ehlinin yanında olsa bile onu al!”⁹⁸

Oğlu Hasan’a ise “Kalbini hikmetle aydınlat!” demiştir.⁹⁹

1.10. İlim

Kendisi de bir ilim deryası olan Hz. Ali, ilim konusunda çok duyarlı davranmış, memurlarını ilimden yararlanan kimselerden seçmeyi yeğlemiş ve yakın çevresine ilim çeşmesinden kana kana içmesini tavsiye etmiştir.

Ona göre ilmin en basit olanı, dilde kalan ilimdir; en üstünü ise insanın tutum ve davranışlarında tatbik edilenidir.¹⁰⁰

Hz. Ali, Kümeyl b. Ziyad en-Nehaî (ö. 82/701)’ye¹⁰¹ şu öğüdü vermiştir: “Ey Kümeyl! İnsanlar üç çeşittir: Allah’ı bilen âlim; kurtuluş yolunda ilim öğrenen; diğeri ise, her seslenene, istisnasız uyan, her rüzgâra kapılan küçük sineklerdir. Onlar, ne ilim nuru ile aydınlanmışlar ne de sağlam bir desteğe dayanmışlardır. Ey Kümeyl! İlim, maldan daha hayırlıdır, ilim seni korur; sen ise malı kollarsın. Mal, vermekle azalırken, ilim öğretmekle çoğalır. Mal sahipleri, malın yok olması ile batar giderler.”¹⁰²

⁹⁷ Şerif er-Radî, *age*, s. 692.

⁹⁸ Şerif er-Radî, *age*, s. 692. Bu sözün ilk kesiti, hadis olarak rivayet edilmiştir. Bkz. Tirmizî, *İlim* 19; İbn Mâce, *Zuhd* 17.

⁹⁹ Şerif er-Radî, *age*, s. 573.

¹⁰⁰ Şerif er-Radî, *age*, s. 699. Hz. Ali, burada pratik hayatta uygulanmayan ilmin, bireysel ve toplumsal bağlamda kişiye bir yararının olmayacağını belirtmiştir. Ki Kur’an’da ilmiyle amel etmeyen, teorik söylemi ile pratik hayatı çelişkili olanlar, hevâ ve hevesinin peşinden koşanlar, kimi yerde dilini sarkıtıp soluyan köpeğe (A’raf, 7/176), kimi yerde ise koca koca kitaplar taşıyan merkebe (Cuma, 62/5) benzetilmiştir.

¹⁰¹ Asıl adı Kümeyl b. Ziyâd (‘Abdirrahmân) b. Nehîk (Nuheyk) b. Heysem en-Nehaî el-Küffî’dir. Hz. Ali’ye yakınlığıyla tanınmıştır. Küfe’de dünyaya gelmiştir. Hayatı, oldukça hareketli geçmiştir. Kümeyl’in Cemel Vak’ası’na katılıp katılmadığı hususunda bilgi yoktur. Kümeyl, savaş esnasında oldukça cesur ve vakur karakteriyle tanınmıştır. Sıffin’de ise Hz. Ali’nin safında yer aldığı, Hz. Ali’nin kendisine bazı dualar öğrettiği ve tavsiyelerde bulunduğu kaydedilmektedir. Haccâc tarafından öldürülmüştür. Kaynaklarda saygın ve güvenilir bir kimse olduğu belirtilen Kümeyl, birçok sahabiden rivayette bulunmuş; birçok ravi de kendisinden hadis rivayet etmiştir. Genellikle Sünnî hadis kaynaklarında rivayetlerine yer verilmeyen Kümeyl’in Şii hadis kitaplarında, bazı tarihlerde ve tabakatla ilgili eserlerde Hz. Ali’nin kendisine tavsiyeleri ve öğrettiği dualar yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Kümeyl b. Ziyad” maddesi, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI/550. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tarihü’l-Taberî -Tarihü’r-Rusul ve’l-Mulûk-*, Daru’t-Turâs, Beyrût, 1387, VI/350; Ebû’l-Hasan ‘Ali b. Ebû’l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, Dâru’l-Kuttâbi’l-‘Arabî, Beyrût, 1997, III/497.

¹⁰² Şerif er-Radî, *age*, s. 713.

Hız. Ali, fazla ilmin, fazla mal gibi netameli bir obje olmadığını vurgulamak için “İlim kabı hariç, her kap içine konulanla daralır. İlim kabı, ilim konulduka genişler”¹⁰³ diye bir tespitte bulunmuştur.

İlmin daha kalıcı olmasına dair ise şunu söylemiştir: “İlim iki çeşittir: Yazılı ilim ve kulaktan dolma ilim. Yazılı ilim olmadığı zaman, kulaktan dolma ilim de fayda vermez”¹⁰⁴

Hız. Ali, Cabir b. Abdullah el-Ensârî (ö.78/697)'ye şöyle demiştir: “Ey Cabir! Din ile dünyanın ana direği dört tanedir: İlmi ile amel eden âlim; öğrenmekten geri durmayan cahil, malında cimrilik yapmayan zengin, ahretini dünyası uğruna satmayan fakir kimsedir.”¹⁰⁵

1.11. Kanaat Etmek

K-n-a fiilinden türemiş mastar bir sözcüktür. İhtiyaç duyulan şeylerin en az kısmına razı olmak anlamına gelir.¹⁰⁶ Hız. Ali'nin, yaşadığı hayatıyla mütenasip olarak vurguladığı erdemlerden bir diğeri de kanaattir; az ile yetinmektir.

O “Kanaat, bitmez tükenmez bir hazinedir”¹⁰⁷ ve kanaat ettiğın, sana yeter.¹⁰⁸ Hiçbir mal, fakirliğe karşı kıt kanaat geçinmeye razı olmaktan daha etkili bir çare olamaz. Yetecek kadar ile yetinen kimse, rahat etmiş; işini yoluna koymuş; geçimini temin etmiş ve her şeyini kolaylaştırmıştır.¹⁰⁹ Ölümüne razı olunmalı ama zillete asla! Aza kanaat etmeli ama insanlara el avuç açmamalı!”¹¹⁰ demiştir.

Kendisine öğüt vermesini isteyen bir adama şöyle cevap vermiştir: “Amelsiz bir şekilde ahireti dileyenlerden ve olmayacak beklentilerden dolayı tövbeyi erteleyenlerden olma! Bazı kişiler, dünyada zahitlerin sözlerini söyler, fakat dünyaya rağbet edenlerin yaptıklarını yapar. Dünya malından ne kadar verilse doymaz; verilmez ise, kanaat etmez. Verilen malın şüküründen aciz kalır; verilmeyenin fazlasını ister. Kötülükten men eder,

¹⁰³ Şerîf er-Radî, *age*, s. 724.

¹⁰⁴ Şerîf er-Radî, *age*, s. 756.

¹⁰⁵ Şerîf er-Radî, *age*, s. 761.

¹⁰⁶ Râğıb el-İsfahânî, *age*, s. 685.

¹⁰⁷ Şerîf er-Radî, *age*, s. 758. er-Radî: “Bazı kimseler, bu sözü, Rasulullah'tan rivayet etmiştir” der. Bkz. *age*, s. 788.

¹⁰⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 770.

¹⁰⁹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 763.

¹¹⁰ Şerîf er-Radî, *age*, s. 770.

fakat kendisi sakınmaz; emreder, kendisi o emre uymaz. Mülk olarak *kanaat*; bolluk olarak da güzel ahlak yeter.

Hz. Ali'ye “*Ona hoş bir hayat yaşatacağız*”¹¹¹ ayeti sorulduğunda: “O, kanaattir” diye cevap vermiştir.¹¹²

1.12. Namaz

Hz. Ali'nin, ne durumda olursa olsun her halükârda ikame ettiği, hem Ehl-i Beyt'ine hem sivil ve askeri bütün memurlarına hararetle tavsiye ettiği öncelikli ibadet, namazdır.

O, namazın şuurlu bir şekilde kılınmasını tavsiye etmiş, şüphe içinde kılınan namazın bir değerinin olmadığını söylemiştir. Mesela Harûriye Haricilerinden bir adamın gece namazı (teheccüd) kıldığını ve sürekli Kur'an okuduğunu işittiğinde; “Yakîn haldeki uyku, şüphe içinde kılınan namazdan daha hayırlıdır.” diye belirtmiştir.¹¹³ Aynı şekilde “Nice gece namazını kılan vardır ki, namazından elde ettiği ancak uykusuzluk ve cefadır”¹¹⁴ diyerek, takva ile kılınmayan namazın, amacına varmadığını vurgulamıştır.

Hz. Ali, namazın içtenlikle ve samimiyetle kılınması gerektiği hususunda “Bayram, ancak Allah'ın, namaz ibadetini övdüğü kişinin bayramıdır” demiştir.¹¹⁵

Bu konuda Malik b. Eşter'e şu nasihatte bulunmuştur: “Allah'a yaklaşmak amacıyla yaptığın ibadetleri eksiksiz, lekesiz ve bedeninin dayanabildiği kadar tam olarak yap! İnsanlara namaz kıldırıldığı zaman, ne onları usandıran ne eksik kıldırın ol! Çünkü insanların içinde hastalar ve ihtiyacı olanlar vardır. Beni Yemen'e gönderdiğinde Hz. Peygambere: “Onlara nasıl namaz kıldırırım?” diye sordum. Hz. Peygamber: “En zayıflarının kıldığı namaz gibi kıldır, müminlere de merhametli ol!” diye buyurdu.¹¹⁶

¹¹¹ Nahl, 16/97.

¹¹² Şerif er-Radi, *age*, s. 715.

¹¹³ Şerif er-Radi, *age*, s. 700.

¹¹⁴ Şerif er-Radi, *age*, s. 712.

¹¹⁵ Şerif er-Radi, *age*, s. 777.

¹¹⁶ Şerif er-Radi, *age*, s. 542. Hz. Ali, aslında bir hadise telmihte bulunmuştur. Bkz. Muslim, *Salât* 37; Neseî, *Imame* 35; Tirmizi, *Salât* 175.

1.13. Sabır

S-b-r fiil kökünden türemiş bu kelime, sözlük anlamıyla darda tutmak, hayvanı yemsiz olarak hapsedmektir. Nefsi, zararlı olan şeylere karşı hapsedmektir. Şayet sabır, afet ve felaketslere karşı olursa, buna göğüs genişliği, göğüs ferahlığı denir.¹¹⁷

Hız. Ali, imanın dört temel üzerinde kurulduğunu söylemiştir, onlar; *sabır, yakîn* (kesin inanç), *adalet ve cihattır*. Sabır; şevk, korku, zühd ve teyakkuz esaslarına dayanır.¹¹⁸ Sabır iki çeşittir: Hoşlandığın ve hoşlanmadığın şeylere karşı sabretmek/direnmek.¹¹⁹ Bir musibete karşı sabırsızlık gösteren ve serzenişte bulunan zarar eder.¹²⁰

Müminin en sağlam siperi olan sabır, olaylara karşı direnmektir.¹²¹ Sabır, musibete karşı metanet gösterme oranında verilir. Musibet anında dizini döven, amelini boşa çıkarmış olur.¹²² Aslında süre uzasa da, sabreden mutlaka zafere ulaşır.¹²³

Hız. Ali, Eşas b. Kays (ö.40/661)'ın¹²⁴ oğlunun taziyesinde ona: "Ey Eş'as! Oğlundan dolayı üzülürsen, bil ki bu üzüntün, senin ona duyduğun

¹¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 2001, XII/12; Râğîb el-İsfahânî, *age*, s. 474; 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğati ve Envâ'ihâ*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998, I/380.

¹¹⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 685.

¹¹⁹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 692.

¹²⁰ Şerîf er-Radî, *age*, s. 702. "Kim, her türlü sıkıntı ve eziyetlere sabreder, yapılan kötülüklerle de intikam almayıp affetme yolunu tutarsa, şüphesiz bu hareketi yapılmaya değer işlerdendir." Şûrâ, 42/43.

¹²¹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 725. "Gerçek sabır, musibetin, insanı ilk sarsmasına (sadme-i ulâ) karşı gösterilen sabırdır." Bkz. Buhârî, *Cenâiz* 31.

¹²² Şerîf er-Radî, *age*, s. 712.

¹²³ Şerîf er-Radî, *age*, s. 717.

¹²⁴ Asıl adı Ebû Muhammed Ma'dikerb b. Kays el-Eş'as el-Kindî'dir. Hız. Peygamber'in huzuruna gelmiştir. Cengâver sahâbilerdendir. Birçok fetihe katılmıştır. Hız. Ebûbekir'in kızkardeşi Ummu Ferve bnt. Ebi Kuhafe ile evlenmiştir. Muaviye, Sıffin'de araçlar devreye koyarak Eşas'ı kazanmaya çalıştıysa da o, Hız. Ali'nin yanında yer almış, ona bağlı kalmıştır. Nehravan'da Haricilere karşı savaşmıştır. Ailece zulüm ve haksızlığa karşıydılar. Torunu İbnu'l-Eşas el-Kindî ise istibdad sahibi zalim Haccac'a karşı verdiği mücadeleyle meşhur olmuştur. Geniş bilgi için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, IV/254; Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbni'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mulûki ve'l-Umem*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1992, V/167; Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû'l-Kerem Muhammed İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî't-Târih*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1987, II/551; Ebû'l-Fidâ 'İmâduddîn İsmâil b. Şihâbuddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1988, V/85-86; Ebû Zeyd Veliyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Divânu'l-Mubtede ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-*

merhametindedir. Şayet Allah için musibetlere karşı sabredersen, bunun bir karşılığı vardır. Ey Eş'as! Başına gelenlere karşı sabırlı olursan, mükâfat görürsün. Yok, eğer ahu vah ederek sızlanıp durursan, günahkâr olursun. Ey Eş'as! Oğlun, senin için bir deneme ve sınanma aracı olmasına rağmen, doğarken sana mutluluk vermiştir. O, sevap ve rahmet iken, ölünce seni üzümüştür” şeklinde tavsiyede bulunmuştur.¹²⁵

Hız. Ali, Hız. Peygamber defnedilirken kabrin başında “Sabır güzeldir, ancak senin üzerine olanı hariç! Ağlayıp feryat etmek çirkindir, ancak senin ayrılışına dayanamamak hariç!¹²⁶ Senin uğrunda sıkıntı çekmek şerefli bir şeydir. Ya Resulallah, senden önce de senden sonra da çekilen sıkıntılar pek değersizdir!”¹²⁷ diye terennüm ederek, Hız. Peygambere olan bağlılık ve sevgisini belirtmiştir.

1.14. Sadaka Vermek

Hız. Ali, çok cömert bir kimseydi. Aynı erdeme çevresindekilerin de sahip olmasını isterdi. Nitekim bu konuda onlara hep öğüt vermiştir.

Hız. Ali, sadakayı, sahibi için kurtaran bir ilaç olarak nitelemiş¹²⁸ ve maiyetinde olanlara sadaka ile rızıklarını arttırmalarını¹²⁹, imanlarını sadaka ile mallarını da zekât ile korumalarını¹³⁰ tavsiye etmiştir.

Aynı şekilde yoksullukta bile sadaka verme kültürünün diri tutulmasını vurgulamış ve sadaka vermeyi, Allah ile ticaret yapma şeklinde nitelendirmiştir.¹³¹

O, darlıkta sadaka verene, bol kepçe ile verileceğini¹³² de belirtmiştir.

'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-Aşarahum min-Zevi's-Şe'ni'l-Ekber, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1998, II/476.

¹²⁵ Şerîf er-Radî, *age*, s. 748.

¹²⁶ Aynı olayda Hız. Fatma, çevresindekilere : “Resulullah’ın üzerine toprak atmaya gönlünüz nasıl razı oldu?” diyecek kadar üzümüştür. Bkz. Buhârî, *Megâzî* 83.

¹²⁷ Şerîf er-Radî, *age*, s. 749.

¹²⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 710.

¹²⁹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 682.

¹³⁰ Şerîf er-Radî, *age*, s. 712.

¹³¹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 734.

¹³² Radî, “Bunun anlamı; kişinin hayır ve iyilik yolunda harcadığı malı az da olsa, Allah, onun karşılığında daha fazla ve daha çok verir demektir. Buradaki iki elden amaç, iki nimettir. Hız. Ali, insanın verdiği nimeti “kısa el”; Allah’ın verdiği nimeti de “uzun el” şeklinde nitelemiştir. Çünkü Allah’ın nimetleri sürekli/kesintisiz ve kulların verdiklerine göre kat be

1.15.Takva

Takva, v-k-y fiil kökünden türemiş bir kelimedir. Bir şeyi, onu rahatsız edecek ve ona zarar verecek durumlardan korumak, muhafaza etmektir. Başka bir ifadeyle takva, nefsi, korktuğu ve ürküttüğü şeyden sakındırmaktır.¹³³

Hız. Ali, Allah'a karşı sorumluluk bilinci demek olan takvayı, ahlakın başı olarak nitelendirmiştir.¹³⁴ Aslında biz, takvayı “kişiye zarar veren, onu rahatsız eden eziyet ve fenalıklara karşı bir barikat ve engel” diye niteleyebiliriz. Başka bir ifadeyle takva, dikenli bir tarlada, dikenlerden sakınılarak yürümektir.

Ona göre takva gibi daha ulvî bir erdem yoktur ve şüpheli durumlarda takva sayesinde dik durmak gerekir.¹³⁵ Takva ile birlikte yapılan bir amel küçümsenemez, kabul edilenler nasıl küçümsenir ki!¹³⁶ Takvadan daha yüce bir üstünlük yoktur.¹³⁷ İnsanın servet sahibi olması, en önemli nimetlerden biridir. Servet sahibi olmaktan daha değerli olan şey ise, can sağlığıdır. Ondandır da daha üstün olanı ise kalbin takva sahibi olmasıdır.¹³⁸

Sıffin'den dönerlerken Kûfe varoşundaki mezarlığa vardıklarında şöyle dediler: “Ey yalnızlık diyarının, ıssız yerlerin, karanlık mezarların sakinleri! Ey kara toprağın, gurbetin, yalnızlığın ve yabancılığın sahipleri! Siz, bizden önce yaşayıp gittiniz; biz ise sizi takip ediyor ve size ulaşmak üzereyiz. Bıraktığımız evlerde, şimdi başkaları oturuyor; eşleriniz nikâhlanıldı; bıraktığımız mallar paylaşıldı. İçinde bulunduğumuz durum budur, sizden ne haber?” Daha sonra arkadaşlarına dönerek şöyle dedi: Şayet kabirdekilerin konuşmalarına izin verilseydi, size “En hayırlı azığın takva olduğunu”¹³⁹ bildirirlerdi.”¹⁴⁰

kat daha çoktur. Ki Allah'ın nimetleri bütün nimetlerin aslıdır ve tüm nimetler onlardan neşet eder ve onlara geri döner.” Bkz. Şerif er-Radî, *age*, s. 728.

¹³³ Râğıb el-İsfahânî, *age*, s. 881.

¹³⁴ Şerif er-Radî, *age*, s. 773.

¹³⁵ Şerif er-Radî, *age*, s. 704.

¹³⁶ Şerif er-Radî, *age*, s. 699.

¹³⁷ Şerif er-Radî, *age*, s. 723.

¹³⁸ Şerif er-Radî, *age*, s. 769.

¹³⁹ Bakara, 2/197.

¹⁴⁰ Şerif er-Radî, *age*, s. 708. Hız. Peygamber “Allah, sizin suretlerinize ve kalıplarınıza bakmaz; fakat kalplerinize (ve amellerinize) bakar” buyurduktan sonra eliyle göğsünü işaret etmiş ve “Takva şuradadır” diyerek, kalbin merkeze alınmasına dikkat çekmiştir.

1.16. Zühd

Genel anlamda az olan şeyle yetinme, bir şeye karşı arzu duyma veya onun bir kısmına razı olma anlamına gelen zühd kelimesi, özelde ise dünyayı önemsememek, ona ilgi göstermemektir.¹⁴¹

Nehcu'l-Belâga'da Hz. Ali'nin, yaşadığı zahidâne hayatı yakından görmek mümkündür. Kendisi, bir devlet başkanı olmasına rağmen, son derece kıt kanaat geçinmiş, dünya metaini aldırış etmemiş, çevresine de aynı minval üzere hareket etmelerini tavsiye etmiştir.

Kendisi, zühdün gizlenmesini¹⁴²; dünyayı önemsemeyen kimsenin, belalara aldırılmayacağını¹⁴³; insanların, dünyalarını düzeltmek uğruna dinlerine ait bir emri bıraktıkları zaman, Allah'ın da onları daha kötü bir duruma düşüreceğini¹⁴⁴ belirtmiştir.

Hz. Ali'nin, dünyaya ve içindekilerine yönelik tutumu ve bakışı, onun şu cümlelerinde tezahür etmektedir:

“Dünya, bir geçittir, temelli kalınacak bir yer değildir. Orada iki çeşit insan vardır: Birisi; kendi nefsinin satar, dünya da onu tüketir. Öbürü ise, kendini kurtarır; dünya da, onu serbest bırakır.¹⁴⁵ Kimin kalbi dünya için çarparsa, onun kalbi üç konuda dünyaya asılı kalır: Sonu gelmeyen bir tasa/kaygı, onu bırakmayan bir hırs ve elde edemeyeceği bir arzu.¹⁴⁶ Allah'a yemin ederim ki şu dünyanız, benim gözümde cüzzamlı bir kimsenin elindeki domuztırnağından¹⁴⁷ daha değersizdir.¹⁴⁸ Dünyada çalışan iki sınıf insan vardır: Birincisi dünya uğruna çalışır, dünyası, onu ahiretinden alıkoyar; kendisinden sonra gelecek kimselerin yoksulluğu için endişelenir, şahsı için ise güven duyar ve başkalarının çıkarı uğruna ömrünü tüketir. İkincisi ise dünyada ahireti için çalışır, iki payı birden elde eder ve her iki dünyaya da sahip olur. Böylece Allah'ın yanında derece sahibi olur ve Allah,

Bkz. Buhârî, *Nikâh* 45, *Edeb* 57, *Ferâiz* 2; Muslim, *Birr* 28; Ebû Dâvud, *Edeb* 40, 56; Tirmizî, *Birr* 18.

¹⁴¹ Râğıb el-İsfahânî, *age*, 1412, s. 384.

¹⁴² Şerîf er-Radî, *age*, s. 685.

¹⁴³ Şerîf er-Radî, *age*, s. 685.

¹⁴⁴ Şerîf er-Radî, *age*, s. 702.

¹⁴⁵ Şerîf er-Radî, *age*, s. 710.

¹⁴⁶ Şerîf er-Radî, *age*, s. 727.

¹⁴⁷ Bir yanı çatal biçiminde çift tırnaklı, öbür yanı halkalı demir kancadır. Bkz. Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, haz. Komisyon, 1998, s. 623.

¹⁴⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 730.

onun her dileğini yerine getirir.¹⁴⁹ Ey dünya, ey dünya benden uzak dur! Kendini bana mı sunuyorsun, yoksa beni mi özlüyorsun? Heyhat, zaman seninle ilgilenme zamanı değildir! Var benden başkasını aldat! Sana ihtiyacım yok! Bir daha dönmeyecek şekilde seni üç kez boşadım! Ömrün kısa, belan kolay aşılır ve istikbalin önemsizdir. Ah azığın azlığından, yolun uzunluğundan, yolculuğun uzak ve hesap gününün dehşetinden!¹⁵⁰ Mümin, dünyaya ancak ibret gözüyle bakar, ancak karın tokluğu ile ondan yararlanır. Tikinti ve nefret ile ona kulak verir. Zenginlik yerine az ile yetinir. Eğer orada çok yaşadım diye sevinirse, eninde sonunda geçip gittiği için üzülecektir.¹⁵¹ Dünya; dokunuşu yumuşak ve içinde en ölümcül zehri taşıyan bir yılan gibidir. Toy, onu sınıksız kavrur; aklını kullanan, ondan sakınır.¹⁵² Ölenleri gördüğü halde ölümü unutan; ilk yaratılışı gördüğü halde tekrar dirilişi inkâr eden ve fani dünyayı imar etme adına, sonsuzluk yurdunu ihmal eden kişiye de şaşarım!¹⁵³ Dünya aldatır, zarar verir ve geçip gider. Allah, dünyayı dostlarına mükâfat; düşmanlarına da ceza yeri yapmamıştır. Dünya ehli, bir süre konaklayıp, ardından bir çığlık sesi ile yola koyulan bir kabileye benzer.¹⁵⁴

Bir adamın dünyayı kınadığını duyduklarında, şöyle buyurdular: “Ey dünyayı kınayan, aldatmalarına kanan ve sahte hayallerine kapılan adam! Sen, dünyaya kapılıyor sonra da onu yerden yere mi vuruyorsun? Sen mi dünyayı suçluyorsun, yoksa dünya mı seni? O, seni ne zaman azdırdı veya ne vakit aldattı? Toprakta çürüyen babalarının yok olduğu yerler ile mi yoksa annelerinin yer altında yattığı yerle mi kandırdı seni?”¹⁵⁵

Nevf el-Bikâli'ye¹⁵⁶ şu nasihati yapmıştır: “Ey Nevf, dünyaya ilgi göstermeyen ve ahirete düşkün olanlara ne mutlu! Onlar ki, yeri bir sergi, toprağını bir döşek, suyunu bir koku, Kur'an'ı bir şiar ve duayı da bir örtü

¹⁴⁹ Şerif er-Radi, *age*, s. 742.

¹⁵⁰ Şerif er-Radi, *age*, s. 695.

¹⁵¹ Şerif er-Radi, *age*, s. 762.

¹⁵² Şerif er-Radi, *age*, s. 706.

¹⁵³ Şerif er-Radi, *age*, s. 707.

¹⁵⁴ Şerif er-Radi, *age*, s. 774.

¹⁵⁵ Şerif er-Radi, *age*, s. 709.

¹⁵⁶ Asıl adı Ebû Yezîd b. Nevf b. Fadâle el-Bikâli'dir. Tabiindedir, Şam ehliindedir. Bu nedenle eş-Şâmî diye de bilinir. Hadis rivayet etmiştir ama israiliyat konusunda eleştirilmiştir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2000, XV/13.

edinmişlerdir. Dahası onlar, Mesih'in yaptığı gibi, dünyayı benliklerinden söküp atmışlardır."¹⁵⁷

Oğlu Hasan'a ise şunları tavsiye etmiştir: "Oğlum! Şu anda senin elinde bulunan dünyalık mal, senden öncekilere aitti ve senden sonrakilere geçecektir. Sen sadece iki kişi için topluyorsun: Ya sıkıntı ile topladığın malla Allah'a itaat etmek suretiyle mutlu olacak bir adama veya topladığın malla günah işleyerek bedbaht olacak bir adama. Her ikisi de, kendi şahsına tercih etmene ve sırtında taşımaya layık değildirler. Geçip gidenlere Allah'tan rahmet dile, bundan sonra geleceklere ise Allah'tan rızık dile!¹⁵⁸ Allah'ın dostları o kimselerdir ki, insanlar dünyanın dış görünüşüne bakarken; onlar, dünyanın içyüzüne bakarlar. İnsanlar geçici dünya malı peşinde koşarken; onlar, ahret için çalışırlar. Kendilerini helak edebilecek olan şehvet ve öfke gibi arzularını öldürürler. Kendilerini terk edecek şeyleri bilirler de, onları daha önce terk ederler. Başkalarının çok gördüklerini az görürler. Dünyayı elde etmeleri, aslında yitirmeleri demektir."¹⁵⁹

Sonuç olarak zühdün tamamı, Kur'an'da iki cümle ile özetlenmiştir: "*Bu, elinizden çıkana üzülmemeniz ve Allah'ın verdiği nimetlerle şımarmamanız içindir*"¹⁶⁰ Geçmişe üzülmeyen ve geleceğe de sevinmeyen kimse, zühdün her iki boyutunu da elde etmiş demektir.¹⁶¹

Sonuç

Bilindiği üzere Şerîf er-Radî tarafından derlenen ve Hz. Ali'ye isnat edilen Nehcu'l-Belâga adlı eser, mevize, mektup, hutbe, emirname özel ve resmî yazışmaları ihtiva etmektedir. Hem kapsam hem Arap dili ve belagati bağlamında önemli bir yere sahiptir.

Eser, antolojik bir formattadır. Eser, birçok kimse tarafından şerh ve tahkik edilmiştir. Biz, bu çalışmamızda eserin Muhammed Abduh tarafından yapılan tahkikli nüshasını esas aldık.

Nehcu'l-Belâga'daki ifade ve ibareler dikkatlice tefekkür edildiğinde Hz. Ali'nin, örnek insan yetiştirme yönünde çaba sarf ettiği kolaylıkla

¹⁵⁷ Şerîf er-Radî, *age*, s. 701.

¹⁵⁸ Şerîf er-Radî, *age*, s. 774.

¹⁵⁹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 778.

¹⁶⁰ Hadîd, 57/23.

¹⁶¹ Şerîf er-Radî, *age*, s. 780.

anlaşılacaktır. Çünkü kendisi, vahyin bidayetinden nihayetine kadar Hz. Peygamber'in yanında yetişmiş bir kimsedir. Hatta kendisinden önceki her üç halifenin müsteşarlığını yapmıştır. Bu itibarla onun gerek sivil gerekse askerî bağlamda oldukça bir deneyiminin olduğu söylenebilir. Nitekim kendisi, söz konusu tecrübelerini etrafına aktarmış; idare erkinde bulunanlar ile toplumun kaynaşması yönünde çaba göstermiştir. Nehcu'l-Belâğa, iyice irdelendiğinde Hz. Ali'nin bu yöndeki cehd ve gayreti müşahhas bir şekilde görülecektir.

Nehcu'l-Belâğa'da İslâm dininin iman, ibadet, ahlâk ve ahkâmına ilişkin adalet, hikmet, takva, ilim, cömertlik, cesaret, alçakgönüllülük, doğruluk, dostluk, güler yüzlülük, hikmet, kardeşlik hukuku, sadaka verme, namaz, sabır, iffet, kanaat, sır saklama vb. erdemler mevcut olduğu gibi zulüm, cimrilik, açgözlülük, hırs, tamah, kin, adavet, hıyanet, ikiyüzlülük, yalan söyleme, adam kayırma gibi olumsuz özellikler de mevcuttur.

Biz, bu çalışmamızda sadece Nehcu'l-Belâğa'da vurgulanan olumlu özellikleri ele aldık. Bu, bütün olumlu özelliklerin, başlıklar altında verdiğimiz anlamına gelmemelidir. Daha çok, Hz. Ali'nin üzerinde durduğu başat özellikleri konu edindik. Hangi toplumda bulunursa bulunsun, gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde olsun, konu edinen ulvî özelliklere göre hayatını şekillendirenler, beşeriyetin en erdemli bireyleri ya da toplumu olmamaları muhaldir. Hz. Ali'nin maksadı da o erdemli birey ve toplumu oluşturmaktır. Onun, çevresine bulunduğu tavsiyelerin başında Allah'tan korkmaları, haramdan sakınmaları, dürüst olmaları, siyasi muhaliflerine bile insaf ölçüleri dâhilinde hareket etmeleri gibi erdemler gelmektedir. Öyle ki ölüm döşeginde bile çevresine insanı ihyâ ve inşâ eden tavsiyelerini yapmaktan geri durmamıştır.

Konular, eserde dağınık şekilde yer almaktadır. Konularına göre tanzim edilmiş değildir. Biz, eserin sayfalarında dağınık haldeki her konuyu irdeledik, konuya ilişkin farklı tespit, ibare ve ifadeleri bir araya getirdik; alfabetik bir formda analitik kritiğini yaptık. Mesela 662, 633, 685, 701, 707,724, 725, 775, 776 ve 784. sayfalarda geçen "Alçakgönüllü olmak" ile 685, 695, 701, 702, 706, 707, 709, 710, 727, 730, 742, 762, 774, 774, 778 ve 780. sayfalarda geçen "Zühd" adlı konu başlıklarını örnek verebiliriz. Diğer konu başlıklarını da aynı metodolojiyle tasnif ettik.

Mâlik b. Eşter, Kümeyl b. Ziyâd en-Nehaî, Eş'as b. Kays, Ziyâd b. Ebîhi, Sehl b. Huneyf el-Ensârî, Nevf el-Bikâlî vb. şahsiyetlerin biyografileri hakkında ne eseri derleyen Şerîf er-Radî ne de eseri tahkik eden Muhammed Abduh yer vermiştir. Biz, Hz. Ali'nin vurguladığı sözlerin, kendi bağlamında daha iyi anlaşılması açısından, konularımızla ilgili geçen tarihî şahsiyetlerin biyografilerine dair kısa notlar düştük.

Hz. Ali'nin, hadislerden kaynaklanan veya hadislere telmihte bulunduğu ifadelerin kaynaklarını hadis kitaplarından araştırdık, dipnotlarda vermeye çalıştık.

Konulara ilişkin bazı sözcük ve kavramların anlamlarını, kaynak eserlerden vermeye gayret ettik.

Son olarak biz, hakkında olumlu ve olumsuz değerlendirmeler olsa da Hz. Ali'ye isnat edilen, Arap dili ve edebiyatı alanında önemli bir yeri olan Nehcu'l-Belâga adlı eserin, akademik çevreler tarafından çeşitli boyutlarıyla ele alınmayı hak ettiği kanaatini taşıyoruz.

Kaynakça

- ‘Abdulbâkî, Muhammed Fuâd (ö.1967), *el-Mu‘cemu’l Mufehres li Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, el-Matba‘atu’l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.
- el-Âmilî, Bahâuddîn Muhammed b. Huseyn b. ‘Abdussamed (ö.1031/1622), *el-Keşkül*, thk. Muhammed ‘Abdulkerîm en-Nemirî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 1998.
- el-‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. ‘Abdullâh b. Sehl b. Sa‘îd b. Mehrân (ö.395/1010), *Cemheretu’l-Emsâl*, Dâru’l-Fikr, Beyrût, ts.
- Aycan, İrfan “Ziyâd b. Ebih” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2013.
- Bakan, “Tevhid Sehl b. Huneyf” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2009.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö.256/870), *Sahîhu’l-Buhârî*, el-Mektebetu’l-İslâmî, İstanbul, 1979.
- Curcânî, Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Muhammed (ö.816/1413), *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, ts.
- Durmuş, İsmail, “Nehcu’l-Belâga” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2006.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş’as (ö.275/888), *Sunen*, Dâru’l-Fikr, Riyâd, ts.

- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, 'Abdullâh b. 'Abdulazîz b. Muhammed (ö.487/1094), *Faslu'l-Makâl fî Şerhi Kitâbi'l-Emsâl*, thk. İhsân 'Abbâs, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1971.
- Ebû 'Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, (ö.224/838), *el-Emsâl*, thk. 'Abdulmecîd Kutalmış, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimaşk, 1980.
- Efendioğlu, Mehmet, "Osman b. Huneyf" maddesi, *DİA*, İstanbul 2007.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö.577/1182), *Esrâru'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Erkâm, Kâhire, 1999.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî (ö.370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mu'rib, Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 2001.
- el-Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. 'Amr (ö.170/787), *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm Samarraî, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, "Hasan" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1997.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005.
- Hacı Halîfe, Mustafa b. 'Abdullâh (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdâd, 1941.
- Hamidullâh, Muhammed (ö.2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuġ, İrfan Yay. İstanbul, 1991.
- el-Hâşimî, Ebû'l-Hayr Zeyd b. 'Abdullâh b. Mes'ûd b. Rifâ'a (ö.400/1010), *el-Emsâl*, Dâru Sa'duddîn, Dimaşk, 1423.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnusî (ö.1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l Huseyn Ahmed (ö.395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Cîyl, Beyrût, 1991.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö.808/1406), *Dîvânu'l-Mubtede ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-Asârahum min-Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halîl Şahhade, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ 'Îmâduddîn İsmâîl (ö.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1988.

- İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd (ö.279/892), *Sunenu İbn Mâce*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1300.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Alî (ö.597/1201), *el-Muntazam fî Tarîhi'l-Mulûki ve'l-Umem*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût, 1992.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan ‘Alî b. Ebû'l-Kerem Muhammed el-Cezerî (ö.630/1233), *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ ‘Abdullâh el-Kadî, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût, 1987.
- el-İsfahânî, Râğîb (ö.425/1033), *el-Mufredât*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1412.
- İsmâil Paşa, Bağdâdî (ö.1920), *Hediyetu'l-‘Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn Âsâru'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, Beyrût, 1951.
- el-Kâsımî, Ebû ‘Abdullâh İbnu'l-Vezîr Muhammed b. İbrâhîm (ö.840/1374), *el-‘Avâsim ve'l-Kavâsim fî Zebbi ‘an Sunneti Ebi'l-Kâsim*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1994.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Sa‘îd b. el-Hallâk (ö.1913), *Kavâ'idu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Daru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût, ts.
- el-Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed (ö.518/1124), *Mecma'u'l-Emsâl*, Dâru'l-Ma‘rife, Beyrût, ts.
- el-Mufaddal b. Seleme, Ebû Tâlib b. ‘Âsım el-Lugavî en-Nahvî el-Kûfî (ö.290/903), *el-Fâhir*, thk. ‘Abdulalim et-Tahâvî, Dâru İhya el-Kutubi'l-‘Arabiyye, 1380.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Haccâc (ö.261/875), *Sahîhu Muslim*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-‘Arabî, Beyrût, ts.
- en-Naccâr, Muhammed ‘Abdulazîz, *Diyâu's-Sâlik ilâ Evdehi'l-Mesâlik*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- Nesaî, Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed (ö.303/915), *Sunen*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-‘Arabî, Beyrût, ts.
- Onat, Hasan, “İbrahim b. Eşter” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2000.
- Önkâl, Ahmet “Akil b. Ebu Talib” maddesi, *DİA*, İstanbul, 1989.
- Öz, Mustafa “Ehl-i Beyt” maddesi, *DİA*, İstanbul, 1994.
- _____, “Kümeyl b. Ziyad” maddesi, *DİA*, Ankara, 2002.

- Özel, Mustafa, “Şerîf er-Radî” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2010.
- es-Se'alebî, Ebû Mansûr 'Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâ'il (ö.429/1038), *et-Temsil ve'l-Muhâdara*, Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kuttâb, Tûnus, 1981.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn (ö.911/1506), *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğati ve Envâ'ihâ*, thk. Fuâd 'Alî Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998.
- Şerîf Radî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ (ö.406/1015) *Nehcu'l-Belâğa*, thk. Muhammed 'Abduh, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1992.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2000.
- _____, *Tarîhu't-Taberî -Tarîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk-*, Daru't-Turâs, Beyrût, 1387.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed (ö.279/892), *Sunen*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1980.
- Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, haz. Komisyon, Ankara, 1998.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtazâ (ö.1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, Dâru'l-Hidâye, Kâhire, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd (ö.538/1144), *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998.
- _____, *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-'Arâb*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1987.
- Ziriklî, Hayruddîn (ö.1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1980.

İlk Dönem İslâmî İlimlerde Önemli Bir Merkez Tiflis

ALİ İPEK^a

Öz

Gürcistan ve buranın idare merkezi Tiflis, Hz. Osman döneminde (23-35/644-656) Habib b. Mesleme'nin başında bulunduğu Şam karargâhına bağlı İslâm ordusu tarafından barış yoluyla fethedilerek, hilâfet idaresine alındı. Tiflis, Müslümanlar tarafından bir yandan ordugâh ordu karargâhı olarak kullanılırken diğer yandan bir bölgenin idare merkezi olmaya devam etmiştir. Habib b. Mesleme, bundan sonra sürdürdüğü fetih hareketleriyle bu ülkenin tamamına yakın bölümünü İslâm hâkimiyetine kattı (25-33/645-653).

Gürcistan'da kurulan İslâm hâkimiyeti, öncelikle Müslümanların burada yerleşmelerinin önünü açtı. İslâm dininin Gürcüler arasında İslâmiyet'in yayılmaya başlamasıyla, Müslüman Araplarla Gürcüler arasında hoş gövrüye dayalı bir hayat tesis edilmiştir. Bu ülke, İslâmî dönemde, siyaset ve ekonominin başını çektiği kültür faaliyetlerinde, medeniyet ürünlerinde zenginleşmenin kazanımına kavuştu.

Fetih sonrası Gürcistan'daki gelişmelerin önemli bir kısmının da ilmî faaliyetlerde seyrettiği görülmektedir. Müslümanların en yoğun olarak yerleştiği yerlerden biri olan Tiflis, yine bu alandaki gelişmelerin de öncüsü olmu, İslâmî ilimlerin tedrisi açısından zenginlik arz etmeye başlamıştı. Bu merkezdeki İslâmî ilimlerin temeli, Kays b. Sa'd el-el-Ensarî, Abdurrahman b. Cez' es-Sülemî gibi Sahabî, Tabiîn ve bunları takip eden ilk tabaka ilim erbabı tarafından atıldı. Tiflis'teki ilmî zenginliğin önemli bir kaynağını da, burada yerleşen Ehl-i Beyt'e mensup marifet ehlinin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet yolunun takip edildiği bu şehirde, Hadis ilminin tedrisi öne çıkıyordu. Tiflis'te Hadis İlmi tedrisinin öne çıktığı,

^a Doç. Dr., İğdir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
[ali_ipek025@my.net.com]

İslâmî ilimlerin diğer alanları ve farklı bilim dallarında da , “Tiflisî” nisbesiyle meşhur çok sayıda ilim ehlinin yetiştiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tiflis, İslâm, İlim, Habib b. Mesleme

Tbilisi As An Important Centre In Early Islamic Sciences

Abstract

Georgia and its administrative centre, Tbilisi, was peacefully conquered and taken under caliphate administration by the Islamic Army led by Habib ibn Maslama that was dependent on the Headquarters of Damascus in the time of the Caliph Uthman (23-35/644-656). Tbilisi was selected as an army headquarters as well as an administrative centre. With the conquest campaigns that he maintained, Habib ibn Maslama included almost the whole country under Islamic rule (25-33/645-653).

Islamic domination that was established in Georgia primarily led to settlement of Muslims here. As Islam began to spread among Georgians, the two societies began to fuse and a fair life based on mutual tolerance became possible. In its Islamic period, this country enjoyed an enrichment in cultural activities and products of civilization based on flourishing politics and economy.

It is seen that, after the conquest, a significant part of the developments in Georgia was those that related to science. As one of the places where Muslims were settled dominantly, Tbilisi pioneered such scientific developments and began to enrich in terms of the education of Islamic sciences. The foundation of Islamic sciences in this centre was laid by such Sahabah as Qais bin S'ad al-Ansarî, such Tabi'un as Abdur Rahman bin Jaz' al-Sulami and the first generation of scholars that followed them. It is understood that another important source of the scholarly richness in Tbilisi was the Marifa circle that settled here and who were members of the Ahl-Al-Bayt. Education on the science of Hadith was dominant in the city, where the path of the Ahlus Sunnah. It is known that many scholars known with their title "Tiflisî" were grown in Tbilisi in many other branches of Islamic sciences in addition to Hadith and also in different scientific branches.

Key Words: Tibilis, Islam, Science, Habib Ibn Maslama

Giriş

Tiflis'in İslâm Hâkimiyetine Alınışı

Gürcistan, İslâmî fetihler öncesinde siyasî bir kargaşa içinde bulunuyordu. Bu sırada Gürcistan'ın doğu ve güney kısımlarında Hazarlar, batı bölümünde ise Bizanslılar hüküm sürmekteydi. Ayrıca, İranlılar da her fırsatta bu ülkeyi yeniden ele geçirmenin mücadelesi içerisindeydi. Din ve mezhep farklılığından kaynaklanan rahatsızlıklar ise durmak bilmiyordu.¹ Bütün bunlar, bölgede sürdürülecek İslâmî fetihlerin başarıya ulaşmasında önemli bir rolü olacaktı. Ülkede siyasî birlik olmadığı gibi, bunlarda sıkıntılar da sürekli mevcuttu.

Harp sanatında maharetiyle tanınan Habib b. Mesleme,² Ermeniy'e'nin fethinden sonra Gürcistan'a varmak ve burayı da İslâm hâkimiyetine katmayı planlıyordu.³ Şam ordusunun başında bulunan bu ünlü komutan, yolu üzerinde daha önce Sısakların (Sakalar) yaşadıkları ancak Hazarlar ve Ermeniler tarafından istilaya uğrayan Siuni'yi (Karabağ)⁴ fethettikten sonra, Gürcistan üzerine yürüdü.⁵ II. Stefanos (639-663), Gürcistan halkının yönetiminin başında bulunuyordu.⁶ İslâm ordusunun yaklaşmakta olduğunu duyan Gürcistan halkının bir kısmı paniğe kapılarak, mal varlıklarını saklayıp dağlara, ormanlara kaçmışlardı.⁷ Gürcüler bu sırada İslâm ordusuna karşı mukavemet gösterebilecek bir güce sahip değillerdi.⁸

¹ Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. A.Enis et-Tabba'-Ö. Enis et-Tabba', Beyrut 1987, s. 273; *Gürcistan Tarihi*, Gürcüce'den çev. Marie Félicité Brosset, Türkçe çev. Hrand D. Andreasyan, notlarla yayına hazırlayan Erdoğan Merçil, Ankara 2003, s. 198; Allen, W.E.D., *A History of the Georgian People*, London 1932, s. 79.

² İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed, *Kitâbu'l-Fütûh*, Beyrut 1986, I, 342; el-Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah *Kitâbu Fütûhi's-Şam* nşr. V. Nasolis el-İrlandî, Kalkuta 1854, s. 35.

³ Belâzurî, *Fütûh*, s. 284; Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1955, II, 36.

⁴ İbn Hurdâdbih, Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l- Memâlik*, nşr. M.J. De Goeje, Brill 1889, 123; Moses Khorenatsi, *History of the Armenians*, İngilizce çev. Robert W. Thomson, London 1980, s. 9 1; Minorsky, V., *A History Of Sharvan And Darband*, Cambridge 1958, s. 15.

⁵ Belâzurî, *Fütûh*, s. 282; Ahmed b. Zeynî Dehlan, *el-Fütûhâtu'l-İslâmiyyeBa'de Muziyyi'l-Fütûhâti'n-Nebeviyye*, Kahire t.y., I, 119.

⁶ Bk. Belâzurî, *Fütûh*, 278; *Gürcistan Tarihi*, s. 198; Allen, 79; Fayiz Necib İskender, *el-Fütûhâtu'l-İslâmiyye Li Bilâdi'l-Gürc*, İskenderiye 1988, s. 85.

⁷ *Gürcistan Tarihi*, s. 235.

⁸ *Gürcistan Tarihi*, s. 208, Brosset'in hususi notu, A; Ma'sumî, "Tiflis", *Edebi-i Farsî, Der Kafkaz*, Tahran 1382, C. V, s. 157.

Bu bakımdan Gürcistan (Gürzan/İberya) Patriği, Nkli-Nikolay/Thfly-Theophil adında bir elçiyi Habib b. Mesleme'ye göndererek, barış teklifinde bulundu.⁹ Habib b. Mesleme, bunun üzerine Tiflis halkına hitaben, Curzan – Ormuz (Hürmüz)¹⁰ eyaletindeki Mancalis (Manglis) bölgesinden gönderdiği bir mektupla, aile başına bir dinar cizye vermeyi kabul ettikleri takdirde tekliflerini olumlu karşılayacağını bildirdi.¹¹ Gürcülerin, İslâm ordu komutanının ileri sürdüğü bu şartı kabul etmeleri üzerine Habib b. Mesleme, Tiflis halkına, bölgedeki köyleri, kasabaları da içine alan bir Aman-nâme yazdı. Bu ünlü komutanın, bizim en bilginimiz, iradesi, muhakemesi güçlü, Allah'ın emirlerini ve kitabını çok iyi bilenlerden biri olarak tavsif ettiği Abdurrahman b. Cez' es-Sülemî'yi yazmış olduğu mektup ve Aman-nâme'yi okumak, aynı zamanda Gürcü halkına İslâm dinini tanıtmak üzere Tiflis'e gönderdi.

Yazılan Aman-nâmede şu hususlara yer veriliyordu : “Gürcüler'in, ev başına bir dinar cizye ödemeleri şartıyla dinlerine dokunulmayacağını, canlarının, mallarının, manastırlarının ve havraları koruma altına alınacağını sözü veriliyordu. Cizyeleri aza indirmek için evler birleştirilmeyecek, Müslümanlar da bu miktarı yükseltmek için haneleri bölmeyecekti. Allah ve Resulü'nün düşmanlarına karşı mücadelede Müslümanlara tavsiyede bulunma, yol gösterme ve elden geldiği kadar güç vermekte yardımcı olunacaktı. Gürcü halkı, Müslümanların haberi olmadan bir saldırıya uğradıklarında, bundan sorumlu olunmayacak ve bu durum antlaşmanın bozulduğu anlamına gelmeyecekti. İhtiyaç duyulduğunda, bir geceliğine misafir edilecek bir Müslüman'a, kitap ehlinin helal olan yemek ve içeceklerinden verilecekti. Müslümanlardan biri yanlarında herhangi bir şekilde alıkonulduğunda, hemen en yakın Müslüman topluma teslim edilecekti. İslâm dinini kabul edip, namazını kılan biri Müslümanların kardeşi olacak, aksi takdirde cizye verme yükümlülüğünü yerine getirecekti.

⁹ Belâzurî, *Fütûh*, s. 284-285; Yakut, II, 36; *Gürcistan Tarihi*, 208; Mirza Balâ, "Gürcistan", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul, 1993, II, 265.

¹⁰ Tiflis'ten önce Gürcistan'ın (İberya) başşehri Mtskheta'nın güneyinde bulunan Armozi (Armostica yahut Harmozica) olması nedeniyle, buraya Hürmüz/Ormuz memleketi denilmiş olmalı. Bk. Manandian, H. A., *The Trade And Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, ed. N. G. Garsoian, Lisbon. 1965, s. 115; Allen, s. 78; İskender, *Fütûhât*, s. 47, not, 18.

¹¹ Belâzurî, *Fütûh*, s. 264; Brosset, s. 208, hususi not, A; Mirza Balâ, *İA*, II, 265.

İşte Bunlar sizin lehinize ve aleyhinize olan şeylerdir. Rabâh'ın yazdığı bu Aman-nâme'ye İyaz, Haccâc ve Abdurrahman b. Halid şahitlik ettiler. Ben de, Allah'ı, Meleklerini ve Mü'minleri şahit gösteriyorum. Şahit olarak Allah (c.c.) kâfidir".¹² Bu durumda, Gürcistan'daki kaleler ve şehirlerin kapıları İslâm ordularına açılmış oldu. O dönemde bu ülkenin başşehri, aynı zamanda Doğu Gürcistan, Kartli bölgesi için bir kale konumunda ve buranın merkezi olan Tiflis barış yoluyla fethedilerek, bu ülkenin İslâmî döneminin temelleri de atılmış oluyordu (25/645-46).¹³ Bu şehrin fethi, aynı zamanda Habib b. Mesleme'nin Ermeniye fetihlerinde vardığı en son noktayı oluşturmaktaydı.¹⁴

Aralarında Sahabîlerin de bulunduğu Habib b. Mesleme komutasındaki İslâm ordusu, anlaşmanın tamamlanması üzerine, Gürcistan'ın kalbi mesabesinde olan Tiflis'e yerleşti. Bu şehir ilk defa Asr-ı Saâdetten gelme ve o zamana en yakın bir Müslüman toplumla tanışıyordu. Ne var ki İslâm hâkimiyetini kabullenemeyen ve bu nezih insanları tanıyamayan halktan bir kısmı ile, Gürcü prensleri Mir ve Arçil bu şehri terk ederek, Karadeniz'e yakın yerlere, özellikle de Mingreli'ye geçmişlerdi.¹⁵

İkbalî açılan, kültür ve medeniyette daha zenginleşecek olan Tiflis, bundan sonra hem İslâm ordu karargâhı, hem de hilâfet adına burada görev yapacak olan Müslüman emirlerin merkezi durumuna getirilmiştir.¹⁶ Nitekim fetih sonrası Tiflis'in ilk emiri olan Habib b. Mesleme, hem idarî alanda ve hem de garnizon komutanı olarak askerî sahada icraatlarını sürdürmüştür. Gürcü halkının çoğunlukta yaşadığı bu bölge, esas itibarıyla öteden beri coğrafî, siyasî, askerî ve ticaret alanları gibi çok yönlü de bir öneme

¹² Habib b. Mesleme'nin Gürcü halkına yazdığı mektup ve Ama-nâme'deki hususlarla ilgili bk. Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire 1353, s. 210-211; Taberî, V, 150; Belâzurî, *Fütûh*, s.283,284.

¹³ Bk. Belâzurî, *Fütûh*, 79; ¹³ Keith Hitchins, "Georgia", *Encyclopaedia Iranica*, New York 2001, X, 465; İskender, *Fütûhât*, s.34, 89; Abbaskuli Aka Bakıhanuf, *Gülistan-ı İrem*, Bakü 1970, s. 7.

¹⁴ Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. El-Vazih, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Nefes 1358 II, 168; Belâzurî, *Fütûh*, s. 283; Yakut, II, 36.

¹⁵ Allen, s. 79; Met Çonatako-İzzet, *Kafkasya Tarihi I*, İstanbul 1330, I, 56; Grousset, René, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, çev. Sosi Dolanoğlu, Aras yay., İstanbul 2005, s. 194

¹⁶ Brosset, s. 208, hususi not, A; İskender, *Fütûhât*, s. 89.

haizdi.¹⁷ Bu bölgenin fethedilmiş olması Müslümanlara, Gürcistan'ın kuzey-batısındaki yerleşim merkezlerinde hâkimiyet kurmalarının da yolunu açmaktaydı.¹⁸

Tiflis'te İlk İslâmî Tedrisat

İslâmî fetih sonrası Gürcistan'daki gelişmelerin önemli bir kısmı da eğitim-öğretim ve ilmî faaliyetlerde yaşandı. Başkent Tiflis, eğitim alanındaki gelişmelere de öncülük etmekteydi. Müslümanların en yoğun olarak yerleştiği yerlerden biri olan Tiflis,¹⁹ İslâmî ilimlerin tedrisi, bilim faaliyetlerinin sürdürülmesi açısından da zenginlik arz etmeye başlamıştı. Bu bakımdan Tiflis'ten çok sayıda ilim ehlinin çıkmış olduğu görülmektedir.²⁰

Tiflis'te ilk öğretim faaliyeti, Habib b. Mesleme'nin İslâm dininin tebliği, öğretilmesi görevi ile bu şehre gönderdiği ve Tabiîn'in büyüklerinden olduğu anlaşılan,²¹ Abdurrahman b. Cez' es-Sülemî ile başladı. Tavûs ve Mücâhid b. Cübeyr gibi önemli râvîlerden hadis rivâyet eden Kays b. Sa'd b. Ubâde el-Ensarî el-Hazrecî de, Tiflis'e yerleşen Sahabîlerden biriydi.²² Buna göre Kays b. Sa'd, hayatının bir bölümünü Tiflis'te geçirerek, bu şehirde vefat ettiği bilinen ilk Sahabeydi. İnsanlara yol göstermekte yıldızlar mesabesinde bulunan Ashaptan biri olan Kays b. S'ad'ın da Tiflis'te hem eğitim ve hem de öğretimde hizmet vermiş olması muhakkaktı. Dolayısıyla bundan sonra Tiflis'te sürdürülecek eğitim-öğretim faaliyetleri ve burada yetişecek ilim ehli şahsiyetlerin temeli, içlerinde

¹⁷ İbn Havkal, Ebû'l-Kasım en-Nusaybî, *Kitabu Sureti'l-Arz*, Beyrut t.y, s. 292; Kazivinî, Zekeriyya b. Muhammed, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut 1969, s. 318; Manandian, *The Trade*, s. 135.

¹⁸ Bk. İskender, *Fütühât*, s. 88-89.

¹⁹ Ya'kubî, II, 371; Belâzurî, *Fütüh*, s. 284, 295.

²⁰ Bk. es-Sem'anî, Ebû S'ad Abdülkerim b. Mahmud, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-Cenân, I, 471-72; Yakut, II, 43.

²¹ Bk. İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Üstü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, Beyrut 1989, I, 335; İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Mısır 1328, I, 233.

²² İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmad, *Tehzibü't-Tehzib*, www.alwaraq.net., s. 1297. Enes b. Mâlik'in ifadesine göre Hz. Peygamber, Kays b. Sa'd b. Ubâde'yi Medine'de asayişle ilgili işleri yürütmekle görevlendirmişti. İbn Hibbân, Kays b. Sa'd'm, Sıffin savaşında Hz. Ali'nin öncü birliğinin başında bulunduğunu, 58/677-78 yılında Muâviye b. Ebî Süfyan'dan kaçarak Tiflis'e yerleştiğini ve Abdülmelik döneminde (65-86/685-705)burada vefat ettiğini söylüyor. Bk. İbn Hacer, *Tehzib*, 1297.

Sahabîlerin de bulunduğu Tabiîn ve bunları takip eden ilk dönem ilim erbabı Müslümanlar tarafından atılmıştır.

Tiflis'teki ilmî zenginliğin önemli bir kaynağını da, bu şehirde yerleşen Ehl-i Beyt'e mensup marifet ehlinin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi tespit edilemeyen, Tiflis Nakîbi Seyyid Tahir (Hz. Hasan kolundan) b. Ebî Muhammed b. Ubeydullah b. el-Hasan b. İdris'in, bu şehirdeki Ehl-i Beyt'ten ailelerin hizmetini yürüttüğüne yer verilmektedir.²³ Nisabûr (Nişapur) eşrafından Seyyid Ebu'l-Ganâim (Hazma Hibetullah b. Muhammed), kendi zamanında (429-523/1037-1128) Tiflis'teki Seyyid ailelerin varlıklarını sürdürdüklerini kaydetmektedir.²⁴

İlk İslâmî dönemde Kafkasya'da, Derbent'ten Tiflis'e hadis ilminin ve bu alanda yetişen ilim ehlinin öne çıkmış olması dikkat çekmektedir.²⁵ Ayrıca Tiflis'teki Müslümanlar Ehl-i Sünnet yolunu takip etmekteydi. X. asır İslâm coğrafyacılarından İbn Havkal, her iki konudaki gözlemlerini, "Tiflis Müslümanları kadîm mezhepleri olan Ehl-i Sünnet üzerine bulunuyorlar, hadis ilmine de çok önem veriyor ve bu ilimde yetişen şahıslara saygı gösteriyorlardı" ifadeleriyle kaydedilmektedir.²⁶

Tiflis'te Hadis ilminin yanı sıra Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Soy Bilimi ve Tababet gibi alanlarda da ilim ehli şahsiyetlerin yetişmiştir.

a) Hadis

Dönemin İslâmî ilimler merkezi durumuna gelmiş olan Tiflis'te, hadis ilminde yetişen ulemanın daha ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır.

1- Ebû Bekir et-Tiflisî (Muhammed b. İsmail b. es-Serî b. Benûn) bu şahıslardan biridir. Ebû Bekir'in babası Nişabûr sakinlerindendi ve kendisi

²³ Beyhakî, Zahiruddin, *Lübâbu'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, www.alwaraq.net, s. 65.

²⁴ Abdu'l-Gafir el-Farisî, el-Hafız Ebu'l-Hasan b. İsmail, *el-Halkatu'l-Ülâ Min Târîhi Nisâbûr el-Muntahab Mine's-Siyâk*, İntihâb, el-Hafız Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. el-Ezher, *el-Muntahab Mine's-Siyâk*, İntihâb, el-Hafız Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. el-Ezher es-Sarifîni, İ'dâd. Muhammed Kâzım el-Mahmudî, Kum hş.1362/1403 hk., s. 317. Zamanın ilim erbabından Hadis toplamak ve yazmak için diyar,diyar dolaşan Ebu'l-Ganâim, bu konuda en önde gelenlerden biri olarak telakki ediliyor. Ebu'l-Ganâim, bazen da Hadis almak istediği ilim ehli şahısları evine davet ederek, kendilerinden istifade ediyordu. Böylece de hafızasında önemli sayıda bir Hadis birikim olmuştu. Bk. *Siyak*, s. S.317; İsfahanî, *Hilye*, X, 13.

²⁵ Bk. Yakut, II, 37; İbn Havkal, s. 292; Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir, *Ahsenü't-Tekasım fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. MJ. De Goeje, Leiden 1906, s. 378.

²⁶ *Kitâbu Süreti'l-Arz*, s. 292.

de bu şehirde dünyaya gelmişti.²⁷ Ancak Onun, daha sonra Tiflis'te yerleşmiş olduğu yahut tedrisat için bir müddet burada kalarak “et-Tiflisî” nisbesini almış olabileceği akla gelmektedir.

Hadis ilminde mahir olan Ebû Bekir, riyazî hayatı, güzel ahlakı, gösterişten uzak hali, devamlı Kur'an'la meşgul oluşu ve irfan sahibi Sufî biri olarak tanınmaktaydı.²⁸ Ebû Bekir, hadis ilminde sıkı, sadûk olarak bilinmekte,²⁹ çok sayıda hadis rivâyet ettiğine yer verilmektedir.³⁰ el-Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hafız, Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed, Ebû Ya'lâ Hazma b. Abdülazi gibi, Ebu'l-Abbas el-A'sam ashabından yüksek sened sahibi ravîler, Onun hadis aldığı hocaları arasında bulunmaktadır.³¹ Ebu'l-Kasım İsmail b. Muhammed, Ebu'l-Kasım Ahmed b. İbrahim ve daha birçokları Ebû Bekir et-Tiflisî'den hadis rivayet etmişlerdir.³²

2- Ebû Abdullah et-Tiflisî, bahsi geçen Ebû Bekir et-Tiflisî'nin oğludur. 373/983-84 tarihinde dünyaya gelen Ebû Abdullah'ın uzun künyesi, İsmail b. Muhammed es-Sarî Benûn b. Ahmed et-Tâcir en-Nisâburî olarak kaydedilmektedir.³³ Ebû Abdullah, dinî hayatındaki disiplini ve şahsi kemalâtıyla şöhret bulmuştur. Dedesi gibi o da ticaretle uğraşıyor, ticaret erbabı arasında eminliği ve dürüstlüğü ile tanınıyordu.³⁴

Ticaretin yanı sıra hadis ilmiyle de meşgul olan Ebû Abdullah et-Tiflisî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihran ve Muhammed b. Ahmed b. Ali es-Sıbgî gibi zamanının ilim ehlerinden hadis almıştır.³⁵ Ne zaman vefat ettiği bilgisine yer verilmeyen Ebû Abdullah'ın kendinden sonra da soyunun Tiflis'te çocukları ve akrabaları tarafından devam ettirilmiş olduğu kaydedilmektedir.³⁶

²⁷ Es-Sem'ânî, *Ensâb*, I, 471; Ez-Zehbî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-İber fî Târihi Men Gaber*, www.alwaraq.net. s. 303; İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Abdullah, *Târihu Dimaşk*, tahkik, Amr b. Garame el-Ömerî, Dâru'l-Fikr, 1415/1995, XI, 423.

²⁸ es-Sem'ânî, *Ensâb*, I, 471; Abdülgafir, *es-Siyâk*, s. 59.

²⁹ Bu hadis ıstılahıyla ilgili bk. Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 132, 138.

³⁰ es-Sem'ânî, *Ensâb*, I, 471.

³¹ Aynı yer. Ayrıca bk. Abdülgafir, *es-Siyâk*, s. 59

³² es-Sem'ânî, I, 472

³³ Abdülgafir, *es-Siyâk*, s. 183.

³⁴ Aynı yer.

³⁵ Bk. Aynı yer.

³⁶ Aynı yer.

3- Aslen Tiflisli olan Muhammed b. Beyân b. Humrân el-Medainî de,³⁷ hadis ilminde mahir, sünnî bir ilmî şahsiyettir.³⁸ Öğrenimini Bağdat'ta ikmal eden Muhammed, babasından ve Hammâd b. Zeyd el-Ezdî (öl. 179/795) gibi ilim erbabından hadis rivayetinde bulunmuştur.³⁹ Muhammed b. Beyân'ın, 225/839-40 yılında ikinci bir nisbesi olan Medâin'de vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁰

4- Ebû Ahmed Hamid b. Yusuf b. el-Hüseyn de, Tiflis'ten çıkan tanınmış ilim erbabından biriydi. Sem'ânî'nin, Tiflis ehlerinden dediği Ebû Ahmed,⁴¹ bazı kaynaklarda, bu şehirde yetişen Meşâhir-i Ulemadan biri olarak kaydedilmektedir.⁴² Tiflis'ten Bağdat'a gelen Ebû Ahmed, bu şehirde ve daha başka merkezlerde ilim tahsilinde bulunmuştur.⁴³ Temyîz ve fazilet sahibi, Muhaddis Ebû Ahmed, Kudüs'te (Beytü'l-Makdis) Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. ahmed el-Beyhakî'den, Mekke'de ise Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Akulî'de hadis dersleri aldı. Ali b. Muhammed es-Savî'nin kendisinden rivayette bulunmuş olduğu bu Tiflisli allâmenin 482/1089-90 yılında Şam'dan ayrıldığı ve bu tarihten sonra da vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁴

5- Zehebî, hadis ilminde yetişmiş Tiflis'in ilim erbabından birinin de İbn Aliyyek olduğunu kaydetmektedir.⁴⁵ Uzun künyesi, Ebu'l-Kasım Ali b. Abdurrahman b. el-Hasan en-Nîsâburî olan İbn Aliyyek, Ebû Nuâym el-İsfahanî gibi çok sayıda ilim ehlerinden hadis rivayetinde bulundu. Onun,

³⁷ Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Medinetü's-Selâm*, tahkîk, Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1422/2001, II, 452; İbn Mâkûlâ, Hüseyn b. ali b. Ca'fer Ebû Abdullah, *el-İkmâl fî Ref'i Arîzi'l-İrtiyâb Ani'l-Esmâ ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, tahkîk, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Haydarabâd ed-Dekn, I, 221.

³⁸ Bk. İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, I, 221; Caparidze, Goça, "VIII-XIV. Yüzyıllarda İslâm Dünyasında Nisbe "et-Tiflisi", *Gürcistan ve Yakın Doğu Tarihi (Into the History of Georgia and the Near East)*, Tiflis 2012, s. 48.

³⁹ Bk. el-Bağdadî, *Târîh*, II, 452. beyân b. Mihrân, Ebû Hureyre ve İbn Sîrîn'e dayanan senedle Hadis rivayetinde bulunan önemli bir Muhaddis olarak görülüyor. Bk. Aynı yer.

⁴⁰ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, I, 221.

⁴¹ Es-Sem'ânî, I, 472. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, V, 80.

⁴² Şemsettin Samî, *Kamusu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1308, III, 1657.

⁴³ Es-Sem'ânî, I, 472; Yakut, II, 37; İbnü'l-Esîr, İzzeddin el-Cezerî, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Bağdad, I, 218.

⁴⁴ Bk. es-Sem'ânî, I, 472; Yakut, II, 37.

⁴⁵ Zehebî, *el-Iber*, s. 3.

Ebu'l-Hüseyin el-Haffâf'tan da hadis aldığına yer verilmektedir.⁴⁶ İbn Aliyyek, Receb 468/1075-76'da Tiflis'te vefat etmiştir.⁴⁷

6- Tiflis'ten çıkan ilmî şahsiyetlerden birinin de Sâbit b. Bundâr b. Esed et-Tiflisî olduğu görülüyor. Ebû Nuâym el-Isbahanî, hakkında fazla bir bilgiye rastlanılmayan Sâbit b. Bundâr'ı, Isbahan'a gelerek, Hamid er-Refâ ve Ebû Ahmed b. Adil gibi ulamadan hadis nakleden ilim ehli arasında göstermektedir.⁴⁸

7- el-Hasan b. el-Hüseyin Ebû Ali et-Tiflisî, Dımaşk'ta bulunarak Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Yahya'dan, Mısır da ise Ebu'l-Hasan Abdülmelik gibi hadis erbabından rivayette bulundu. 458/1065-66 yılında Suriye'nin Sûr kentinde hadis öğretimi ile meşgul olan Ebû Ali et-Tiflisî'nin 460/1067-68 yılından sonra vefat etmiş olduğu kaydedilmektedir.⁴⁹

8- İbnü'l-Mâristaniyye olarak tanınan Ubeydullah b. Ali el-Bağdadî, hadis rivayetinde muteber sayılmıyor, yalancılıkla itham edilmektedir. Ubeydullah'ın annesi halk arasında "el-Maristaniyye" olarak tanındığı için, kendisine de "İbnü'l-Maristaniyye" lakabı verilmiştir. Ubeydullah, ömrünün sonlarında Tiflis'e yerleşmiş, Erbil, Musul ve diğer merkezlerde hadis öğreniminde bulunmuştur. Fıkıhta Hambeli mezhebinde söz sahibi olan Ubeydullah, ilim öğrenmekte âdeta doymak bilmiyordu. O, bu duyumsuzluğu nedeniyle olmalı ki hayatta kendisine ulaşamadığı ilim ehlinden bile ders aldığı iddiasında bulunmaktadır. İlimde bu derece ilimde hırs gösteren Ubeydullah, 588/1192 yılının sonlarında Tiflis'te vefat etmiştir.⁵⁰

b) Fıkıh

1-Ebû Sa'd el-Beyyâ' et-Tiflisî, Şafîî fıkhında tanınmış, mutemet ve muteber ilim ehlinden biriydi. Uzun künyesi, Mes'ud b. Abdurrahman b. el-Hasan olan el-Beyyâ', Ebû Hafs ve Ebû Bekir Ahmed b. Mansur el-Bezzâr

⁴⁶ Aynı yer.

⁴⁷ Aynı yer.

⁴⁸ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-Isbhânî, *Kitâbu Zikri Ahbâri Isbahân*, Leydın 1931, s. 240.

⁴⁹ Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XII, 81.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalanî, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed, *Lisânu'l-Mîzân*, Beyrut 1390/1971, s. 650.

es-Sufî gibi ulemadan ders aldı. Hakkında fazla bilgi bulunmayan el-Beyyâ' et-Tiflisî, 11 Cemadiyelahir 490/1096-97 yılında dünyadan irtihal etmiştir.⁵¹

2- Mahmud b. Yusuf b. el-Hüseyn et-Tiflisî, el-Berzendî, Tiflisli bir ailenin çocuğudur. Doğum tarihiyle ilgili bilgiye rastlanmaktadır. Bağdat'ta Nizamiye müderrislerinden Ebû İshak eş-Şîrazî'den Fıkıh dersi alarak, bu alanda kendini yetiştirdi. Mahmud et-Tiflisî, hocası Ebû İshak, Ebî Ya'lâ b. el-Ferra ve Ebu'l-Ganâim b. el-Me'mun gibi ilim ehlerinden de hadis dersleri almıştır. Bu alanda da söz sahibi olduğu anlaşılan Mahmud et-Tiflisî'nin 550/1155-56 yılından sonra vefat ettiği düşünülmektedir.⁵²

3- Şafîî fıkıhında yetişmiş olan el-Mübârek b. Muhammed b. Ali el-Musevî de Tiflis'te yetişen İslâm ulaması arasında yer almaktadır.⁵³ Hakkında fazla bilgi bulunmayan el-Mübârek, fıkıh dersini, Vasıt ulamasından Yahya b. er-Rebi' b. Süleyman'dan aldı.⁵⁴ Yahya b. er-Rebi' b. Süleyman b. Harrâz ise, önce babasından, sonra Bağdat Nizamiyesi müderrislerinden en- Necîb es-Sühreverdi'den almış, Nisâbur'a geçerek, burada da Muhammed b. Yahya'nın tedarisatına katılmıştı.⁵⁵

Sübki, el-Mübârek b. Muhammed'in iki bölüm üzerine tertip ettiği bir kitabının bulunduğunu ve müellifin bu eserini 644/1246 yılının Rebiulahir ayında tamamladığını kaydedilmektedir⁵⁶ Dolayısıyla bu tarihte hayatta olan el-Mübârek'in ne zaman vefat ettiği ise bilinmemektedir.

4- Ömer b. Bundâr b. Ömer b. Ali, Kadı Ebu'l-Feth Kemâleddin et-Tiflisî, daha çok fıkıh alanında meşhur olmuş ilmî şahsiyetlerden biridir. Şafîî fıkıhında kendini yetiştiren Ömer b. Bundâr, 601 veya 602/1204-5 yılında dünyaya geldi.⁵⁷ Bilhassa Usûl-i Fıkıh ve Münazara ilminde öne çıkan Kadı Ebu'l-Feth, tedarisat ve fetva hizmetlerinde bulunarak, vekaleten

⁵¹ Abdülğafir, *es-Siyâk*, s. 666.

⁵² Bk. es-Sübki, *Tabakât*, V, 294.

⁵³ Sübki, *Tabakât*, VIII, 355; Ma'sumî, "Tiflis", *Edeb-i Farsî Der Kafkaz*, Tahran 1382, V, 116.

⁵⁴ Sübki, *Tabakât*, VIII, 355.

⁵⁵ Aynı eser, VIII, 393.

⁵⁶ Aynı eser, VIII, 355; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, XIII, 415.

⁵⁷ es-Sübki, *Tâcüddin Ebî Nasr Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi, Tabkâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, tahkik, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye (y.t.y), VIII, 309; İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fadl Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1978, XIII, 309. Leyla Kerimyan, "Tiflisî", *Dânişnâme-i Cihan-ı İslâm*, Tahran 1382, VII, 745.

Dımaşk Kadılığı görevine getirildi.⁵⁸ İmam Nevevî'nin (Muhyiddin Yahya b. Şeref)(öl. 676/1277), kendisinden Usul-i Fıkıh dersi almış olması,⁵⁹ Kemâleddin et-Tiflîsî'nin bu ilim dalında ne kadar rusûh peyda ettiğini göstermektedir. Zamanının bu ilmî şahsiyeti, Ebu'l-Müneccî b. Elletî'den hadis dersi almış,⁶⁰ Ebû Amr b. es-Salah'ın ilim meclislerinde de bulunarak, kendisinden istifade etmiştir.⁶¹

Kadı Ebu'l-Feth, Moğolların Şam'ı ele geçirmeleriyle (654/1256), Hülagu tarafından Şam'la birlikte el-Cezîre ve Musul Kadılığı'na asaleten tayin edildi.⁶² Kadıyu'l-Kudat olarak da gösterilen Ömer b. Bundâr,⁶³ Şam Kadılığı'nda bulunduğu sırada Müslümanları, Moğolların zulmünden korumuş, canlarına dokunmalarının, mallarına el koymalarının önüne geçmiş ve elinden geldiği kadar onlara yardımda bulunmuştu.⁶⁴ Kadı Ebu'l-Feth, ailesinin kalabalıklığı ve ihtiyacının zaruret derecesinde olmasına rağmen istiğna yolunu tercih ederek, dünya malına iltifat etmemiş, Tiflis'ten Kahire'ye uzanan yetmiş yıllık bir ömürde hak etmediği hiçbir şeye elini sürmemiştir.⁶⁵

Ne var ki Moğolların bölgedeki etkinliklerinin son bulmasıyla, bazı insanların düşmanca yaklaşımlarına ve kötü isnatlarına maruz kalan Kadı Ebu'l-Feth, önce Şam'dan Haleb'e geçerek burada kadılık görevinde bulundu. Ancak kısa bir zaman sonra bu görevden de azledilen bu ilmî şahsiyet, buradan Mısır'a geçti. Kahire'ye yerleşerek, zamanının çoğunu Adiliye medresesinde tedrisatta bulunmak ve ilmî mütalaâlarla geçiren Kadı Kemâleddin, 14 Rebiulevvel 672/1273-74 yılında yetmiş yaşlarında vefat

⁵⁸ ez-Zehabi, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed, *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*, nşr. The Dairatu'l-Ma'arifi'l-Osmania, Haydarabad 1377/1958, IV, 1491; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 309.

⁵⁹ Zehabî, *Tezkire*, IV, 1471; el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, tahkik, İhsan Abbas, Beyrut 1973, IV, 266.

⁶⁰ Uzun künyesi Abdullah b. Ömer b. Ömer b. Zeyd olan eş-Şeyh Ebu'l-Müneccî b. Elletî, hadiste yüksek senede sahip olup Bağdat, Halep, Dımaşk ve Kerek'te çok sayıda hadis erbabından rivayette bulunarak, adını her tarafâ duyurmuş ve sahasında âdeta tek adam durumuna gelmişti. Elletî, 635/1237-38 yılında Bağdat'ta vefat ederek, Dâr-ı Bekâya irtihal etti. Bak. Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *Kitâbu'l-Vafî Bi'l-Vefeyât*, tahkik, Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafâ, Beyrut 1420/2000, s. IV, 202.

⁶¹ Bk. Sübkî, *Tabakât*, VIII, 309.

⁶² Sübkî, *Tabakât*, VIII, 309; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 267; İbnü'l-İmâd, Abdulhay el-Hanbelî, *Şezeratü'z-Zehab fi Ahbâri Men Zeheb*, Beyrut t.y., VII, 589.

⁶³ Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 267.

⁶⁴ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 309; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 276.

⁶⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 589.

ederek, Karafe’de defnedildi.⁶⁶ Zehebî, Kadı Kemâleddin Ömer Bundâr’ı, Mısır’da vefat eden Şafîî fukahasının büyüklerinden biri olarak kaydedilmektedir.⁶⁷

c) Tasavvuf

1- el-Megazilî es-Sufî olarak bilinen Enes b. Abdülaziz Ebu’l-Kasım, Tiflisli Tasavvuf erbabındandır. El-Megazilî, Bağdat’a gelerek burada yerleşmiş, zamanının Nizamiye Müderrisi allâme Şeyh Ebu’n-Necîb es-Sühreverdî’nin⁶⁸ sohbetlerine katılarak, kendisinden fıkıh dersi de almıştı.⁶⁹ el-Megazilî, es-Sühreverdî ile birlikte Ebu’l-Muzaffer Hibetullah b. Ahmed b. Muhammed b. eş-Şiblî ve Ebi’l-Feth Muhammed b. Abdülbakî gibi ilim ehlerinden de hadis almışlardı.⁷⁰ Tiflisli bir ailenin çocuğu olan Sufî Ebu’l-Megazilî’nin doğum tarihi ile ilgili bir kayıt bulunmasa da, kendisinin 620/1223 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir.⁷¹

2- Tasavufî yönüyle öne çıkan Necmüddin es-Sufî, Sabit b. Tavân b. Ahmed, Tiflis’in tanınmış ilim ehlerinden biriydi. Ebu’l-Bekâ et-Tiflisî unvanıyla da tanınan Necmüddin, Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Arap Edebiyatı, Sülûk (Riyazet) ve Şiirde de marifet sahibi idi.⁷² O, Tasavvuf öncülerinden Şihâbüddin es-Sühreverdî’nin⁷³ önde gelen müntesiplerinden biri olarak kaydedilmektedir.⁷⁴ es-Sühreverdî, kendisine olan bağlılığı ve ilmindeki kemâli nedeniyle, Necmüddin es-Sufî’ye eserlerini tashih izni de vermişti.⁷⁵

⁶⁶ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 309; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VII, 589.

⁶⁷ Bk. *Tezkire*, IV, 1491.

⁶⁸ Şeyh Ebu’n-Necîb Abdülkahir b. Abdullah’ın şecerresi, Hz. Ebû Bekir es-Sıddık’a çıkıyor. Bağdat’a gelerek, Hadis, Fıkıh ve diğer Kur’an ilimlerinde kendini yetiştiren es-Sühreverdî, daha sonra zühdt ve Tasavvuf yolunu benimsedi. Bağdat Nizamiyesinde Hadis dersleri veren Ebu’n-Necîb, kısa bir süreliğine de Dımaşk’ta kaldı (558/1162-63). Sühreverdî, tekrar Bağdat’a dönerek burada vefat etti. Bk. Yakut, III, 289-90.

⁶⁹ Salahuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu’l-Vâfi Bi’l-Vefeyât*, thakîk, Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa, Beyrut 1420/2000, s. 1310.

⁷⁰ Aynı yer.

⁷¹ Aynı yer.

⁷² Safedî, *el-Vâfi*, X, 290.

⁷³ Marifet ehlinin önde gelenlerinden biri olan Şeyh Şihâbüddin Ömer b. Muhamed b. Abdullah eş-Şafîî, 539/1144-45 Zencân yakınındaki Sühreverd köyünde dünyaya geldi. Bağdat’ta Hibetullah b. eş-Şiblî’ye intisap eden Sühreverdî, aynı zamanda Abdülkadir Geylanî’nin sohbetlerinde de bulundu. Şeyh Sühreverdî, Muharrem 632/1234-35 yılında Bağdat’ta vefat etti. Bk. İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, V, 268-270; Yakut, III, 289-290.

⁷⁴ Safedî, X, 290.

⁷⁵ Aynı yer.

Bağdat İnşâ Dîvanından Mısır'a elçi olarak gönderilen Necmüddin Ebu'l-Bekâ et-Tiflisî, çok güzel bir kitabet ve inşâ becerisine sahipti. Onun bu konuda bazı telifatının bulunduğu da yer veriliyor.⁷⁶ Dinî hayatında riyazet ve nefis terbiyesinde mücahede yolunu seçen Ebu'l-Bekâ et-Tiflisî, 631/1233-34 yılında Bekâ âlemine irtihal etmiştir.⁷⁷ Tiflis'in çıkardığı Tasavvuf erbabından olan Necmüddin es-Sufî, ölümünden önce kitaplarını Şemîsâtiyye Hankâhına vakfetmişti.⁷⁸

d) Tıp

Tiflis, dinî ilimlerin yanında fen bilimlerinden de tanınmış ilmî şahsiyetlerin çıktığı bir merkezdir. Tıp alanı ve bu sahada meşhur olmuş bir iki Müslüman bilim adamı bunun bir örneğini oluşturuyor.

1- İsa Rakkî et-Tiflisî, bunlardan biriydi. Döneminde meşhur Müslüman tabipler arasında yer alan İsa et-Tiflisî, tıp ilminin yanı sıra birçok ilim dalına da vukufiyeti vardı. Hastalıkların tedavisinde büyük bir maharet ve başarı gösteren bu ünlü doktorun, alanıyla ilgili ve farklı bilim dallarında birkaç da telifatının bulunduğu kaynaklarda yer verilmektedir.⁷⁹ Süryanîce'ye de vakıf olan İsa et-Tiflisî, bu dilde yazılmış Tıpla ilgili bazı kitapları Arapça'ya tercüme etmiş, bunun için de doktor olarak hizmetinde bulunduğu, Hamdanîlerden Halep Emiri Seyfüddeve'nin (303-356/915-966) ihsanına mahzar olmuştu.⁸⁰ Ne var ki zamanında tanınmış bu ünlü Tabibin doğumu ve vefatıyla ilgili kaynaklarda bir bilgi verilmemektedir.

2- Hubeys b. İbrahim b. Muhammed et-Tiflisî, VI.(M. XII.) asırda yaşamış, başta Tıp ilmi olmak üzere, Astronomi, Edebiyat, Arap Dili ve Edebiyatı ile Lügat alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmış ilmî şahsiyetlerden

⁷⁶ Aynı yer.

⁷⁷ el-Kütübî, *Fevât*, I, 270

⁷⁸ Aynı yer.

⁷⁹ Dih Huda, *Lügat-nâme*, Tahran 1325, s. 114, 822; Ş. Samî, *Kamus*, III, 1658.

⁸⁰ Ş. Samî, *Kamus*, III, 1658; Behram, "Tiflis", *Danişnâme-i Cihan-ı İslâm*, V, 734; Dih Huda, *Lügat-nâme*, s. 114, 822. Abdullah b. Hamdan'ın oğlu olan Seyfüddeve Ebu'l-Hasan Ali, 303/915 yılında Haleb'i Ahmed b. Saîd el-Kilâbî'den alarak, bu kente sahip oldu. Seyfüddeve vefatından sonra Meyyafârkin'de annesinin türbesine defnedildi. Bk. İbn Hellikân, III, 401-405; el-Kütübî, *Fevât*, IV, 99.

biridir⁸¹ Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Kılıç Arslan'ın (1155-1192) muasırı olan Hubeş et-Tiflîsî, bazı eserlerini bu sultanın adına telif ettiği yahut O'nun emriyle yazmış olduğunu kaydetmektedir.⁸² Tababet alanındaki bilgisi ve maharetiyle şöhret bulan Hubeş'in, Eyyûbî meliki, Meliküzzahir'in veziri Sa'düddeve'nin iki hâzık doktorlarından biri olduğu anlaşılmaktadır.⁸³ Bu meşhur tabip ve bilginin, "Vucûhu'l-Kur'an" adlı eserini Konya'da yazmış olduğu kaydından, O'nun birkaç yıl bu şehirde ikamet ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁴

Hubeş et-Tiflîsî'nin doğumuyla ilgili kesin bir tarih verilmiyor. Ancak Onun, yazmış olduğu "Kanunu'l-Edeb" adlı eserinin telif tarihi olan 545/1150-51 senesinden otuz yıl önce dünyaya gelmiş olabileceği düşünülmektedir.⁸⁵ Nitekim O'nun vefat tarihinin 600/1203 veya 629/1231-32 yılında olabileceği yönünde değerlendirmeler mevcuttur.⁸⁶ Ebu'l-Fadl b. İbrahim b. Muhammed yahut Ebu'l-Fadl Hüseyin b. İbrahim b. Muhammed et-Tiflîsî olarak da kaydedilen Hubeş, Kemalüddin, Şerefüddin ve Cemalüddin gibi unvanlarla da maruftu.⁸⁷

Hubeş b. İbrahim et-Tiflîsî'nin Kayseri'de bulunduğu bir sırada yazmış olduğu "Beyânu's-Sinaât"⁸⁸ adlı eserini neşre hazırlayan İrec Afşar, mukaddimesinde, bu ünlü bilginin telifatını sıralayarak, her biriyle ilgili tanıtımda bulunmaktadır.

a) Beyânu's-Sinaât. Hubeş'in bu eserini yirmi bir bâb üzerine tertip ettiğini ve sanatla ilgili bazı önemli bilgilerin yer aldığını kaydeden

⁸¹ Kehhâle, *Mu'cem*, III, 189; Hubeş b. İbrahim, *Beyânu's-Sinaât*, nşr. İrec Afşar, (y.t.y), Mukaddime, s. 1; Dih-Hudâ, *Lügatnâme*, Cüz: 114, s. 822. Caparidze, VIII-XIV. Yüzyıllarda, s. 47.

⁸² Bk. Hubeş, *Beyân, Mukaddime*, s. 1. Kâtib Çelebî, Hubeş b. İbrahim'in, "Kâmilü't-Ta'bir" adlı eserini II. Kılıç Arslan adına telif ettiğini söylüyor. Bk. Kâtib Çelebî (Hacı Halife), *Keşf-El-Zunun An Esâmi'l-Kütübi Ve'l-Fünûn*, yay. Hazırlayanlar, Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, MEB, İstanbul 1971, II, 1379.

⁸³ Bk. İbn el-Kalânîsî, Hazma b. Esed b. Ali b. Muhammed, Ebû Ya'lâ et-Temîmî, *Zeylû Târîhi Dimaşk*, tahkik, Süheyl Zekkâr, Dimaşk 1403/1983, s. 39.

⁸⁴ Hubeş, *Beyân, Mukaddime*, s. 1.

⁸⁵ Aynı eser, s. 2.

⁸⁶ Bk. Kâtib Çelebî, *Keşf-El-Zunun*, II, 1379; Hubeş, *Beyân, Mukaddime*, s. 2; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 189.

⁸⁷ Kâtib Çelebî, *Keşf-El-Zunun*, II, 1379; Hubeş, *Beyân, Mukaddime*, 3.

⁸⁸ Bk. Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 10, Konya 2001, s. 6.

Kâtib Çelebî, bunun bir kısmının Türkçe'ye tercüme edildiğini de söylüyor.⁸⁹

b) Takvîmü'l-Edviye. Arapça olarak kaleme alınan bu eserin birinci cetvelinde Arapça, Farsça, Süryanî, Latin ve Yunanca ilaç adlarına yer verilmekte, eserin ikinci cetvelinde ise, bu ilaçların mahiyetleri, faydaları, yan etkileri ve kullanım ölçeklerinden bahsedilmektedir.⁹⁰

c) Kanunu'l-Edeb. Müellifin 545/1150-51 yılında yazdığı bu eser, Arapça kelimelerin (kaidelerin) Farsça açıklamalarını ihtiva ediyor. Kâtib Çelebî, bu eseri nadide bir çalışma olarak değerlendirmektedir.⁹¹ Çok sayıda yazma nüshalarının bulunduğu bu eser, Sa'deddin Müstakim-zâde tarafından "Elsine-i Selâse" adıyla Türkçe'ye tercüme edildiği de kaydedilmektedir.⁹²

d) Kavâfi. Hubeyş et-Tiflisî'nin bu eserini II. Kılıç Arslan'ın emriyle telif ettiği ve 928/1521-22 tarihli bir nüshasının, Medrese-i Âli-i Sipehsalâr Kütüphanesinin 362. numarada kayıtlı bulunduğu, İrec Afşar'ın tespitleri arasında görülmektedir.⁹³ Bu kitabın mukaddimesinin bir bölümü "Tarîh-i Edebiyat Der İran'ın II/988'de yayınlanmıştır."⁹⁴

e) Kâmilü't-Ta'bîr. Hubeyş b. İbrahim'in en meşhur ve en çok revaç bulan eserlerinden biridir. Müellif, bu eserindeki bilgileri Danyâl Peygamber, İmam Ca'fer-i Sadık, İbn Sîrîn, İbrahim Kirmanî, Cabir Mağribî ve İsmail b. Eş'ab'ın rüya tabirlerindeki inançları ve açıklamalarına dayandırmaktadır. Müellif, II. Kılıç Arslan'ın mütalaaları için, rüya tabirlerini alfabetik sırayla Farsça olarak açıkladığını kaydetmektedir.⁹⁵ Kâtib Çelebî ise, bu eserin Sultan Süleyman'ın emriyle el-Hadî el-Bevârihî tarafından Türkçe'ye tercüme edildiğini söylüyor.⁹⁶ İlk baskısı 1265/1848-49 tarihinde Tahran'da yapılan bu eserin, çok sayıda yazma nüshası da bulunmaktadır.

Eserlerinden birkaçı tanıtılmaya çalışılan Hubeyş et-Tiflisî'nin diğer bazı eserleri ise Nazmu's-Sülûk, Lübâbu'l-Esbâb, Kâmilü't-Tedbîr,

⁸⁹ *Keşf-El-Zunun*, I, 261; Hubeyş, *Beyân, Mukaddime*, s. 6.

⁹⁰ Hubeyş, *Beyân, Mukaddime*, s. 6.

⁹¹ *Keşf-El-Zunun*, II, 1310.

⁹² Aynı yer. Ayrıca bk. Hubeyş, *Beyân, Mukaddime*, s. 8-9.

⁹³ Bk. Hubeyş, *Beyân, Mukaddime*, s. 9.

⁹⁴ Aynı eser, s. 10.

⁹⁵ Aynı yer.

⁹⁶ Bk. *Keşf-El-Zunun*, II, 1379.

Kifâyetü't-Tıp, Mecmuâtu Resâil-i Tıbbiye, Melheme-i Danyâl, Medhal İlâ İlmî'n-Nücûm, Vücûhu'l-Kur'an, Cevâmiu'l-Beyân Der Tercüman-ı Kur'an, Takdîmu'l-İlac ve Bedrekatu'l-Minhâc'ı, İrec Afşar'ın "Beyânu's-Sinaat" a yazdığı mukaddimesinde genişçe alınmaktadır.⁹⁷

Soy Bilimi

Soy bilimi dalında (İlmü'l-Ensâb), Muhammed et-Tiflisî'nin öne çıktığı görülmektedir. Doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmeyen ve Al-i Beyt'in Hz. Hüseyin kolundan olduğu anlaşılan Muhammed b. el-Muhsin b. el-Hasan et-Tiflisî, Bağdat'ta ikamet etmiştir. İran'ın şehirlerini dolaşan Muhammed, takriben 480/1087 yılında Gazne'de vefat etmiştir. Muhammed et-Tiflisî'nin soy bilimi ile ilgili bir kısım tasnifatının olduğu da kaydedilmektedir.⁹⁸

Tiflis'ten çıkan İslâm ulemasının bahsi geçenlerden ibaret olamayacağı izaha hacet bırakmamaktadır. Horasan, Bağdat, Şam ve Mısır'a kadar İslâm dünyasının önemli merkezlerinde "Tiflisî" nisbesiyle tanınan daha birçok ilim ehlini görmek mümkündür.⁹⁹ Bunların ekserisi, kendilerini yetiştirmek için ilim yolunda seferber olarak bu şehirlere gitmişler, bazıları da görevleri nedeniyle buralarda bulunmuşlardır.

Sonuç

Gürcistan'ın merkezi Tiflis'in İslâm hâkimiyetine alınmasıyla, bu memlekette başta siyasî, dinî ve malî yönlerden bir rahatlama olmuştur. Bu durum birçok yönden gelişmelerin yaşanmasının da önünü açmıştır. Bu gelişmelerin bir kısmı da kültür ve bilim faaliyetlerinde görülmüştür. Tiflis'te İslâmî ilimlerin ilk adımı Sahabî, Tabiîn ve Ehl-i Beyt'e mensup şahıslar tarafından atılmıştır. Bunlardan sonra Tiflis'te başta hadis olmak üzere, fıkıh, tasavvuf ve İslâmî ilimlerin diğer dallarında çok sayıda ilim ehli yetişmiştir. Tıp, astronomi ve benzer fen bilim dallarında da, "Tiflisî" unvanıyla dönemin sayılır bilginleri çıkmıştır. Kültür ve medeniyet şehri Tiflis, bu haliyle, İslâmî ilimlerde önemli bir merkez olarak tanınır olmuştur.

⁹⁷ Bk. Kehhâle, *Mu'cem*, III, 189; Hubeys, *Beyân*, *Mukaddime*, s. 4-13.

⁹⁸ Bk. Kehhâle, *Mu'cem*, XI, 174.

⁹⁹ Bunlardan birkaçı ile ilgili bk. Caparidze, "VIII-XIV. Yüzyıllarda", *Gürcistan ve Yakın Doğu Tarihi*, s.47-55.

Kaynakça

- Abdu'l-Gafir el-Farisî, el-Hafız Ebu'l-Hasan b. İsmail, (hş.1362/1403 hk.), *el-Halkatu'l-Ûlâ Min Târihi Nisâbûr el-Muntahab Mine's-Siyâk, İntihâb*, el-Hafız Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. el-Ezher es-Sarîfînî, İ'dâd. Muhammed Kâzım el- Mahmudî, Kum.
- Abbaskulu Ağa Bakihanov, *Gülistan-ı İrem*, Bakü 1970.
- Allen, W.E.D., *A History of the Georgian People*, London 1932.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- Bayram, Mikail, "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 10, Konya 2001, ss. 1-11.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. A. Enis et-Tabba'-Ö. Enis et-Tabba', Beyrut 1987.
- Berdzenişvili Nikoloz -Simon Canişa, *Gürcistan Tarihi*, çev. Hayri Hayrioğlu, Sorun yay. 2. baskı, İstanbul 2000.
- Caparidze, Goça, "VIII-XIV. Yüzyıllarda İslâm Dünyasında Nisbe "et-Tiflisî", *Gürcistan ve Yakın Doğu Tarihi (Into the History of Georgia and the Near East)*, Tiflis 2012, ss. 47-55.
- Dasxorenci, Movses, *The History of the Caucasian Albanians*, İng.çev. C.L.F. Dowsett, London 1961.
- Dih-Hudâ, *Lügatnâme*, Tahran 1325.
- Ebû Nuâym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Kitâbu Zikri Ahbâri İsbahân*, Leydın 1931.
- Ebû Ubeyd el,Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire 1353.
- el-Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b. Abdullah, *Kitâbu Fütûhi's-Şam* nşr. V. Nasolis el-İrlandî, Kalkuta 1854.
- Grousset, René, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, çev. Sosi Dolanoğlu, Aras yay., İstanbul 2005.
- Gürcistan Tarihi*, Gürcüce'den çev. Marie Félicité Brosset, Türkçe çev. Hrand D. Andreasyan, notlarla yayına hazırlayan Erdoğan Merçil, Ankara 2003.
- Halîfe b. Hayyât el-Uşfurî, (1414/1992), *Târîh*, nşnr. Süheyl Zekkâr, Beyrut.
- Hubeys b. İbrahim b. Muhammed Tiflisî, *Beyânu's-Sanâât*, nşr. İrec Afşâr.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Abdullah, (1415/1995), *Târîhu Dimaşk*, tahkîk, Amr b. Garame el-Ömerî, Dâru'l-Fikr.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed, *Kitâbu'l-Fütûh*, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*,(nşr. C. J. Tornberg), Beyrut 1982.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, (1989), *Üstü'l-Gâbe fi Marifeti's-Sahâbe*, Beyrut.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed, *el-İsâbe fîa Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır 1328.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmad, *Tehzîbü't-Tehzîb*, www.alwaraq.net.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed, (1390/1971), *Lisânu'l-Mîzân*, Beyrut.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kasım en-Nusaybî, (t.y), *Kitabu Sureti'l-Arz*, Beyrut.
- İbn Hurdâbih, Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l- Memâlik*, nşr. M.J. De Goeje, Brill 1889.
- İbn el-Kalânîsî, Hazma b. Esed b. Ali b. Muhammed, Ebû Ya'lâ et-Temîmî, (1403/1983), *Zeylû Târîhi Dimaşk*, tahkîk, Süheyl Zekkâr, Dimaşk.
- İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fadl Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1978.
- İbn Mâkûlâ, Hüseyin b. ali b. Ca'fer Ebû Abdullah, *el-İkmâl fi Ref'i Arîzi'l-İrtiyâb Ani'l-Esmâ ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, tahkîk, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Haydarabâd ed-Dekn.
- İskender, Fayiz Necîb, *el-Fütûhâtu'l-İslâmiyye li Bilâdi'l-Kürc*, İskenderiye 1988.
- Kaegi, Woltere, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmet Özey, Kaknüs yay., İstanbul 2000.
- Kâtib Çelebî (Hacı Halife), *Keşf-El-Zunun An Esâmi'l-Kütübi Ve'l-Fünûn*, yay. Hazırlayanlar, Şerafettin Yaltekaya-Kilisli Rifat Bilge, MEB, İstanbul 1971.
- Kazvinî, Zekerîyya b. Muhammed, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut 1969.
- Keith, "Georgia", *EF²*
- Lang, David Marshall, *Gürcüler*, çev. Neşenur Domaniç, Ceylan yay., İstanbul 1970.

- Leyla Kerimyan, "Tiflisî", *Dânişnâme-i Cihan-ı İslâm*, Tahran 1382.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir, *Ahsenü't-Tekasım fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, nşr. MJ. De Goeje, Leiden 1906.
- Manandian, H. A., *The Trade And Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, ed. N.G.Garsoian, Lisbon 1965.
- Manandian, H.A., "Les Invasions arabes En Armenia", *Byzantion*, XVIII (1948), Vaduz 1964.
- Ma'sumî, "Tiflis", *Edebi-i Farsî Der Kafkaz*, Tahran 1382.
- Mes'udî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Beyrut 1965.
- Met Çonatako-İzzet, *Kafkasya Tarihi I*, İstanbul 1330.
- Minorsky, "Tiflis", *İA*.
- Minorsky, "Al-Kurdj", *El²*
- Minorsky, V., (1964), *Iranica*, y.y.
- Minorsky, V., *Studies In Caucasian History*, London 1953.
- Mirza Balâ, "Gürcistan", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993.
- Moses, Khorenatsi, *History of the Armenians*, İngilizce çev. Robert W. Thomson, London 1980.
- Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrut.
- es-Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *Kitâbu'l-Vâfi Bi'l-Vefeyât*, thakîk, Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa, Beyrut 1420/2000.
- es-Sem'anî, Ebû S'ad Abdülkerim b. Mahmud, (y.t.y), *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dâru'l-Cenân, I,
- Şemseddin Samî, (1308), *Kamusu'l-A'lâm*, İstanbul.
- es-Sübkî, Tâcüddin Ebî Nasr Abdülvahhâb b. Ali b. Abdülkâfi, (y.t.y), *Tabkâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, tahkîk, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (1407/1987), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut.
- Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. El-Vazîh, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Nefes 1358.
- Yakut el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1955.

ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-İber fî Târîhi Men Gaber*,
www.alwaraq.net.

ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, (1377/1958), *Kitâbu
Tezkiretü'l-Huffâz*, nşr. The Dairatu'l-Ma'arifi'l-Osmania,
Haydarabad.

Orta Çağ'da Batı Dünyasında Otoritenin Sorunsallığı Tarihi ve Felsefi Bir Çözümleme

MURAT SULTAN ÖZKAN^a

Öz

Orta Çağ, V. asırdan XV. asra kadar uzanan bin yıllık süreyi kapsamaktadır. Batı Roma İmparatorluğu, Cermenler tarafından işgal edildikten sonra Batı'nın Latin kesiminde otorite boşluğu oluşmuştur. Bunun doğal sonucu olarak, feodalizm ortaya çıkmış ve siyasi otorite parçellenmiştir. Senyörler, birtakım sorumlulukları yerine getirme koşuluyla kont, dük ya da kraldan *fief sözleşmesiyle* aldıkları toprakları, vassallarına işletmişlerdir. Vassallar ise kendilerine tevdi edilen topraklarda serfleri çalıştırmışlardır. Bu toprak sistemi, her senyörü egemenliği altındaki topraklar üzerinde yerel bir güç haline getirmiştir. Orta Çağ boyunca Kilise'nin siyasi tutumu, farklı düzeylerde etkili olmuştur. Kilise, Roma İmparatorluğu'nun pagan döneminde siyasi meselelere müdahil olmamış ve kendi iç işleyişiyle ilgilenmiştir. Kurumsallaşmasını tamamlayınca otorite haline gelmiş ve siyasi alana da müdahale etmeye başlamıştır. Kilise, Orta Çağ'ın başlangıcında ruhanî ve dünyevî otoritenin iki ayrı bağımsız güç olarak, kendi alanlarında yetki sahibi olduklarını benimsemiştir. V. asırdan sonra ise ruhanî otoritenin siyasi otoriteden üstün olduğu anlayışı hâkim olmaya başlamıştır. Patristik dönem düşünürleri, bu anlayışın oluşmasına ve gelişmesine önemli katkılar sunmuşlardır. Skolastik dönem düşünürleri de, ikili otorite anlayışı üzerinden hareket etmişler ve görüşlerini teolojik argümanlardan çok akılla temellendirmeye çalışmışlardır. Skolastik dönemin ilk düşünürleri, ruhanî otoritenin üstün olması gerektiğini belirtirken, o dönemin son düşünürleri ise hem siyasi otoritenin üstün olmasını hem de halkın iradesine dayanmasını vurgulamışlardır.

^a Dr.; Milli Eğitim Bakanlığı
[muratsultan@gmail.com]

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, Kilise, Feodalizm, Burjuvazi, Otorite, Skolastik Düşünürler

**Problems of Authority in The Western World During The Middle Ages
and A Philosophical Analysis**

Abstract

The term Middle Ages covers the thousand-year period from the fifth to the fifteenth century. Following the occupation of the Western Roman Empire by Germanic tribes there was a void of authority in the Latin part of the West. As a natural consequence of this, feudalism emerged and political authority was parceled. Senators operated the territory they received within the county, from the duke, or as a fief contract from the king, on the condition that they fulfilled certain responsibilities. Vassals, on the other hand, were serfs that ran the territories to which they were entrusted. This territorial system made each senator a local power over the lands under his sovereignty. Throughout the Middle Ages, the Church's political attitude was influential at different levels. The church had not been involved in political affairs during the pagan period of the Roman Empire and was interested in its inner workings. Upon completion of institutionalization, he became an authority and began to intervene in the political arena. At the beginning of the Middle Ages, the Church adopted spiritual and secular authority as two independent powers, each having authority in their own fields. After five centuries, the understanding that spiritual authority was superior to the political authority began to prevail. Thinkers of the patristic period made important contributions to the formation and development of this understanding. These scholastic thinkers also acted on the understanding of dual authority and based their views on the opinions theological arguments. While the first thinkers of the scholastic period stated that the spiritual authority should be superior, the later thinkers at that time emphasized both the superiority of political authority and the will of the people.

Key Words: Middle Ages, Church, Feudalism, Bourgeoisie, Authority, Scholastic Thinkers

Giriş

Yaklaşık olarak bin yıllık süreyi kapsayan Orta Çağ, Avrupa'nın tüm bölgelerinde eş zamanlı olarak yaşanmamıştır. Orta Çağ'ın başlangıç ve bitiş tarihleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Orta Çağ, Theodosius'un 395'te ölümünden sonra Roma İmparatorluğu'nun Doğu ve Batı Roma İmparatorluğu olarak ikiye ayrılması, Cermen kabilelerinin 410'da Batı Roma İmparatorluğu'nu yağmalaması ve 476'da Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması gibi üç farklı olayla başlatılmakta;¹ XV. asırda "klasik Yunan-Roma düşüncesine yöneliş" ile güzel sanatlara olan ilginin canlanması, insanın bireyselliğinin farkına vararak, aktif bir özne olarak her şeyi sorgulamaya başlaması ve insanın aracısız ilahi iradeyi anlayabileceğinin kabulü ile sonlandırılmaktadır.² Bu anlayışı çıkış noktası olarak alan düşünce tarihçileri, Orta Çağ'ı; Justinianos'un 529'da Atina'daki yeni- Plâtoncu Okulu kapatması ile Padova'da Aristoteles felsefesinin "Yunancasından öğretildiği bir kürsünün kurulması" ve Hıristiyanların Aristoteles çevirilerine verdiği önemin artması (1497) arasındaki süreçte gerçekleştirilen "felsefi kültürel alışveriş dönemi" olarak tanımlamışlardır. Siyaset tarihçileri ise Orta Çağ'ı Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü (476) ile başlatmakta, Doğu Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı ya da İstanbul'un fethiyle sonlandırmaktadırlar.³ Düşünce tarihçileri, düşünsel faaliyetlere verilen önem üzerinden, siyasi tarihçiler ise siyasi olayları göz önünde bulundurarak tanımlamalarını yapmışlardır. Dolayısıyla Orta Çağ'ı bir bütün olarak değerlendirmek mümkün değildir. VI. asırdan XI. asra uzanan bir

¹ Nazım İrem, "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33), Ağustos, Eylül, Ekim-2005, s.134.

Alaric, Roma'yı 410 yılında ele geçirdikten sonra Cermen asıllı gruplar Batı Roma İmparatorluğu topraklarında hızla yayılmış ve eyaletlerin birçoğunu ele geçirmişlerdir: "İspanya ve Afrika'ya Vandallar; Aquitaine'ya Vizigotlar; Yukarı Ren bölgesi ve Kuzey Galya'ya Burgonlar; Aşağı Ren, Kuzey ve Orta Galya'ya Franklar yerleştiler. (Stephen Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, cev. Turhan Kaçar, Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları 2016. s. 150).

III. ve IV. asırlarda Roma İmparatorluğu egemen güçten, bölgesel bir güce dönüşmüş ve V. asırda İmparatorluk batıda çökmüş, doğuda ise VII. asrın ortalarında çok zayıflamıştı. (Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 636).

² İrem, "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı", s. 137-138.

³ Alain de Libera, "Batı Ortaçağ Felsefesi", haz. Jacqueline Russ, *Felsefe Tarihi Modern Dünyanın Yaratılması c. II*, cev. İsmail Yergüz, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 48.

dönemde siyasi, iktisadi ve düşünsel alanda barbarlık hâkimken, XI-XIV. asırlarda düşüncede ve sanatta önemli gelişmeler yaşanmıştır.⁴

Bu uzun dönemde Orta Çağ felsefesi iki ana başlık altında incelenmiştir: Patristik felsefe ve skolastik felsefe.⁵ Patristik felsefe: M.S. II. asırdan VIII. asra kadar Hıristiyan düşünürlerin oluşturduğu felsefedir. Başlangıçta Hıristiyanlığın "hakiki felsefe" olduğu anlayışı benimsenmiş, ancak II-V. asırlarda felsefe Hıristiyan kültürüne tamamen dâhil edilmiştir. V. asrın ikinci yarısından VIII. asra kadar geçen sürede, özgün çalışma yerine önceki dönemin eserleri açıklanmış ya da onların sentezi yapılmıştır.⁶ Skolastik felsefe; VIII-XV. asırlar arasındaki Orta Çağ felsefesinin genel karakterini ifade eden bir adlandırmadır ve üç döneme ayrılır: Erken skolastik (VIII-XII. yy.), yüksek skolastik (XII-XIII. yy.) ve geç skolastik (XIII-XV. yy.).⁷ Bu dönemler arasında farklılık arz etse de, genel olarak skolastik felsefede; Hıristiyan teolojisi mantıklı ve sistematik olarak açıklanmış ve bu yapılırken de, akıl vahye tabi kılınmıştır. Hıristiyanlığın akliliği ya da akılla çelişmediği delillendirilmeye çalışılmıştır.⁸ Nitekim Orta Çağ'da genellikle kilise ve tarikat mensupları felsefeyle ilgilenmiş, çözümlemelerini daha çok din eksenli yaparak, dine hizmet etmeye çalışmışlardır.⁹ Bu çalışmada patristik felsefe ve skolastik felsefenin egemen olduğu Orta Çağ'da Kilise'nin imparator, kral ve feodal beylerle yaptığı üstünlük mücadeleleri irdelenecektir. Orta Çağ'ın sosyal, siyasi ve ekonomik koşullarında oluşan otorite boşluğunun, Kilise tarafından nasıl doldurulmaya çalışıldığı ve Orta Çağ düşünürlerin sorunun çözümüne sundukları katkılar incelenecektir.

⁴ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, cev. Kurtuluş Dinçer, Ara yayıncılık, İstanbul 1989, s. 9.

⁵ Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (Gözden geçirilmiş 3. bs.), Bilge Su, Ankara 2015, s. 14.

⁶ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, 31-33.

⁷ H. Ömer Özden ve Osman Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi Metinlerle* (1. bs.), Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2012, s. 19.

⁸ Cevizci, *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s. 200- 201; Kadir Çüçen, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2000, s. 159-161.

⁹ Özden ve Elmalı, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi Metinlerle*, s. 20-21.

A. I-V. Asırlarda Kilise'nin Siyasi Tutumu

Orta Çağ'da Batı'da siyasi ve düşünsel faaliyetleri değerlendirirken, Hıristiyanların ya da Kilise'nin tutumunun göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü onların tutumları çoğunlukla belirleyici olmuş ve geniş halk kitlelerini etkilemiştir. Ancak Hıristiyanların bin yıllık bir dönemde siyasi tavırları hep aynı olmamış, zaman zaman farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlar, Roma İmparatorluğu karşısında Kilise'nin teşkilatlanmasını belirli bir seviyeye getirinceye kadar, pasif itaat anlayışıyla I-III. asırlarda siyasetten uzak durmuşlardır.¹⁰ Bu siyasi tutumlarını da İncil'in şu babına dayandırmışlardır. "... Ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağımıza bir tokat atana öbür yanağımızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün."¹¹

Pavlus'un siyasi görüşleri de Hıristiyanların siyasi tutumlarının şekillenmesinde belirleyici olmuş ve çok uzun bir süre ana tezlerine temel teşkil etmiştir. Pavlus, otoritenin kaynağını ve siyasi otoriteye itaat hususunu şöyle açıklamıştır: "*Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır.*"¹² "... Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan oç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor. Bunun için, yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. Vergi ödemenizin nedeni de budur. Çünkü yöneticiler Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. Herkese hakkını verin: Vergi hakkı olana vergi, gümrük hakkı olana gümrük, saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin."¹³ Kilise, Pavlus'un görüşlerini şu şekilde yorumlamıştır: Her türlü dünyevî otoritenin kaynağı Tanrı'dır; dolayısıyla tüm otoritelere itaat etmek de Tanrı'nın emridir. Romalılar, iktidarı halkın iradesine dayandırırken, Pavlus tanrısal iradeye dayandırmıştır. Bu ikilem Orta Çağ boyunca hep gündemde kalmış ve

¹⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (7. bs.), İmge Kitabevi, Ankara 2011, s. 124; Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler* (9. bs.), Beta Basım Dağıtım A.Ş., İstanbul 2000, 78-79.

¹¹ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Matta, 5: 39-41*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2014.

¹² *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Romalılar, 13: 1-2.*

¹³ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Romalılar, 13: 4-7.*

otoritenin kaynağı sorunu dünyevî ve ruhanî otoriteler tarafından hararetle tartışılmıştır.¹⁴

Dünyevî ve ruhanî otorite ikileminin kaynağı da Kilise tarafından *İncil*'e dayandırılmıştır. Bu ikilem *İncil*'de şöyle ifade edilmektedir: Hz. İsa'ya şu soru yöneltilmiş; "*Peki, söyle bize, sence Sezar'a vergi vermek Kutsal Yasa'ya uygun mu, değil mi?*" İsa onların kötü niyetlerini bildiğinden, "*Ey ikiyüzlüler!*" dedi. "*Beni neden deniyorsunuz? Vergi öderken kullandığınız parayı gösterin bana!*" O'na bir dinar getirdiler. İsa, "*Bu resim, bu yazı kimin?*" diye sordu. "*Sezar'ın*" dediler. O zaman İsa, "*Öyleyse Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin*" dedi.¹⁵ Roma'nın pagan döneminde kendilerini alabildiğince siyasi konulardan soyutlayıcı bir tutum takınan Hıristiyanlar, bu baplar doğrultusunda dünyevî ve ruhanî otoriteyi birbirinden ayırmış; dünyevî işleri siyasal otoriteye, ruhanî işlerin ise tanrısal iradeye göre yapılmasını temel ilke olarak kabul etmişlerdir.¹⁶

Hıristiyanlar, kendilerini Roma İmparatorluğu'na kabul ettirmek ya da fazla tepki çekmemek için böyle bir siyasi anlayışla hareket etmişlerdir. Hıristiyanlar olabildiğince ihtiyatlı davransalar da, faaliyetleri imparatorluk tarafından tehdit olarak algılanmıştır.

Hz. İsa'dan sonra Hıristiyanlık Akdeniz havzasında hızlı bir şekilde yayılırken, imparatorlardan ciddi bir tepki görmemiş, hatta II. asırda imparatorların hoşgörü politikası sayesinde Kilise daha da kolay örgütlenmiştir. Ancak III. asırda Hıristiyanlık bir tehdit olarak görülmüş, Dekius (249-251) döneminde Hıristiyanlar baskı altına alınmış ve Diokletianus (284-305) zamanında ise baskılar kovuşturmaya dönüşmüştür. Bu baskı ve kovuşturmalar, Hıristiyanlığın daha da hızlı bir şekilde yayılmasına neden olmuştur.¹⁷ Hıristiyanlar, bu üç asırlık dönemde devlet yönetiminde görev almamış, sadece Kilise'nin işleyişiyle ilgilenmişlerdir. Kilise de Konstantinus dönemine kadar merkezi yönetime bağlanmamış; piskoposlar halk tarafından seçilmiş; bağışlarla oluşan Kilise bütçesi

¹⁴ Ağaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 126-127.

¹⁵ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Matta, 22: 17-21.

¹⁶ Ağaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 127-130.

¹⁷ Turhan Kaçar, "Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu: IV. Yüzyıl Roma İmparatorluğu'nda Doğu, Batı Kiliseleri ve Devlet", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33), Ağustos, Eylül, Ekim-2005, s.100-101.

piskoposlar tarafından harcanmıştır.¹⁸ Ancak Konstantinus'un Hıristiyanlığı kabul etmesiyle birlikte, Kilise ve devlet arasındaki ilişkiler farklı bir boyut kazanmıştır. Konstantinus, Roma İmparatorluğu'nun Latin kesiminin hâkimi olmasını sağlayan zaferi, Hıristiyanların inandığı Tanrı'nın bir ihsanı olarak görmüş, Hıristiyan olmuş (312) ve yayımladığı Milano Fermanı (313) ile Hıristiyanlığı "güzide bir din" olarak ilan etmiştir.¹⁹ Bu fermanından sonra Hıristiyanlık, geniş halk kitleleri tarafından benimsenmiş, piskoposlar da devlette adli ve idari görevlere getirilmişlerdir.²⁰ Konstantinus, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra Kilise'nin faaliyetlerini de desteklemeye başlamıştır. Bu tarihten elli yıl sonra ise Roma İmparatorluğu, diğer dini inanışları yasaklamış ve Hıristiyanlığı resmi din olarak ilan etmiştir. Bundan sonra rahipler, piskoposlar ve başpiskoposlar toplumsal hiyerarşide önemli bir konuma gelmişlerdir. Roma başpiskoposu ise kendini papa olarak kabul ettirmiş ve Kilise'yi kontrolüne almıştır. Böylece papalık kurumsallaşarak, kanunlarını, mahkemelerini ve cezaevlerini oluşturmuştur. Kilise bir taraftan dini ritüelleri yürütürken, bir taraftan da evlilik ve miras gibi medeni hukuk alanında yetki sahibi olmuştur. Ayrıca Kilise'ye dini bir yükümlülükle bağışlanan yardımları sistemli bir hale getirerek, kendi vergi sistemini kurmuş ve işletmiştir.²¹ Kilise, Orta Çağ'ın en büyük mali gücüne sahip olmuş ve senyörlere ödünç para ya da ürün vermeye başlamıştır. Kilise ekonomik olarak güçlendikçe siyasi otoritesini de artırmıştır.²² Kilise'nin ekonomik gücü elinde bulundurması sivil otoriteye karşı daha rahat hareket etmesini sağlamıştır. İmparatorlar vergileri toplamakta bile zorlanırken, Kilise'nin büyük bir servete hükmetmesi, kendine birçok avantaj sağlamıştır. Ayrıca merkezi otoriteden uzak bir noktada bulunması, Kilise'yi inisiyatif kullanmaya ve risk almaya da teşvik etmiştir

Konstantius, başkenti Roma'dan Konstantinopolis'e taşıyınca, Kilise bağımsız hareket etme olanağı bulmuştur. Çünkü ruhban sınıfın, bürokrasi

¹⁸ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi c. II* (2. bs.), cev. Ahmet Fethi, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltı. Şti., İstanbul 2017, s. 52-53.

¹⁹ Turhan Kaçar, "Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu: IV. Yüzyıl Roma İmparatorluğu'nda Doğu, Batı Kiliseleri ve Devlet ", s. 100-101; Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 98.

²⁰ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi c. II*, s. 52-53.

²¹ John Hirst, *Kısa Avrupa tarihi* (Genişletilmiş 2. bs.), cev. Mıhrıban Doğan, Say Yayınları, İstanbul 213, s. 22-24.

²² Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 70.

ile olan ilişkileri minimum düzeye inmiştir. Roma Kilisesi'nin özerk tutumu; Kilise-devlet, Kilise-toplum arasındaki bağların yıpranmasına neden olmuştur. Roma Kilise'sinin bağımsız hareket etmesi, İmparatorluk tarafından kontrol altına alınmaya çalışılmış, fakat büyük bir direnişle karşılaşmıştır. Örneğin, Korduba piskoposu Hosius (ö. 357), imparatora yazdığı bir mektupta: Dünyevî işlerin imparatorlara ait olduğu gibi Kilise işlerinin de piskoposlara ait olduğunu belirtmiş, imparatorların ruhanî meselelere müdahale etmemelerini talep etmiştir.²³ IV. asrın ikinci yarısında dahi ruhanî otorite, siyasi otorite karşısında savunma pozisyonundadır ve imparatorun kendi iç işleyişine müdahale etmemesini savunmaktadır. Ama siyasi otorite tarafından iç işleyişine yapılan müdahalelere karşı da tepkisini koymaya başlamıştır.

B. V-XV. Asırlarda Kilise-Devlet Mücadelesi

Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte Batı'da sınır güvenliği kalmamış, Cermenler kendilerini yağmaladıkları yerlerin sahibi olarak görmüşlerdir. Cermenler kabile töreleriyle hareket etmiş, hiçbir hukuk sistemini ya da hukuki normu tanımamışlardır. Ayrıca bu istiladan sonra Batı'da ne yol güvenliği ne de ticari özgürlük kalmıştır.²⁴ Pagan olan istilacıların saldırısı sonucunda Roma İmparatorluğu dağılmış, ancak Kilise etkinliğini devam ettirmiştir. Kilise'nin kurum olarak ayakta kalmasını sağlayan temel etmen, Ortodoks Hıristiyanların din savunuculuğu ve piskoposların stratejik çalışmaları olmuştur.²⁵ Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküş sürecinde Hıristiyanlar, bir taraftan teolojik tartışmaları sürdürmüşler bir taraftan da dini tebliğlerine devam etmişlerdir.²⁶ Bu süreçte ve sonrasında devlet içerisinde derin devlet olarak örgütlenen Kilise, Yunan ve Roma mirasına da sahip çıkmış, Pagan düşünürlerin eserlerinin kısmen hakikati içerdiğini kabul etmiş ve bunları Kilise'nin tezlerini desteklemek için

²³ Kaçar, "Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu: IV. Yüzyıl Roma İmparatorluğu'nda Doğu, Batı Kiliseleri ve Devlet", s. 104.

²⁴ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, cev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 223-224.

²⁵ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 225-226.

²⁶ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi c. II*, s. 52.

kullanmıştır.²⁷ Bu anlayışla tercüme edilen Yunan ve Roma dönemine ait kaynaklar, *İncil*'le sentezlenerek Hıristiyanlığın teolojisi oluşturulmuştur.²⁸

Cermenler, Roma İmparatorluğu'nu tamamen istila ettiklerinde ise kendi iktidarlarını kurmuşlardır. Cermen savaşçılarının önderleri, kral olmuşlar ve ele geçirdikleri toprakları savaşçıları arasında taksim etmişlerdir.²⁹ Roma İmparatorluğu'nun eyaletleri krallıklara dönüşmüştür: İtalya'da Lonbard; İspanya'da Got; Afrika'da Vandal; Britanya'da Anglo Sakson; Galya'da Frank krallıkları kurulmuştur.³⁰ Krallar, toprakları savaşçılara savaş zamanlarında kendilerine asker gönderme koşuluyla vermişlerdir. Ancak bir süre sonra toprakları ellerinde bulunduranlar savaş zamanında asker göndermeye karşı çıkmış ve toprakları mülkiyetlerine geçirmeye başlamışlardır. Bu da kralların yetki alanlarını sınırlandırmıştır. Krallar, toprak sahiplerine mahkûm olmamak için tamamen kendi kontrollerinde olan bir ordu kurmak, vergi sistemini yeniden düzenlemek ve kendi bürokrasilerini oluşturmak için ciddi mücadelelere girişmişlerdir. Kilise, Cermen krallarla da kısa sürede uzlaşmış, onları Hıristiyan olmaları halinde egemenlik alanlarının daha da fazla artacağına inandırmıştır. Cermenler ise ele geçirdikleri topraklarda yaşayan halkın üzerinde daha kolay egemenlik kurmak için Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir.³¹ Kilise, siyasi otoritenin parçalı olduğu bu dönemde de, Hıristiyan krallıklar üzerinden imparatorluk dönemindeki evrenselciliğini devam ettirmiştir.³² Merkezi otorite boşluğunu iyi değerlendiren Kilise, ruhban sınıfına mensup olanları önemli konumlara getirmiştir.

Bu aşamada papa, imparator; başpiskopos ve piskoposlar, bürokrat; rahipler ise memur rolünde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Papa ve piskoposlar Kilise'nin öğretilerini belirlemiş ve yönetim fonksiyonunu icra etmişlerdir. Halk ise Latince bilmediği için *İncil*'i anlamada ya da yorumlamada din adamlarının görüşlerine mahkûm edilmiştir. Ayinler, günahların bağışlanması ve bağışların toplanması rahipler tarafından yapılmıştır. O dönemde insanları ruhbanlığa motive eden ana saik ise

²⁷ Hirst, *Kısa Avrupa Tarihi*, s. 24.

²⁸ Hirst, *Kısa Avrupa Tarihi*, s. 30-31.

²⁹ Hirst, *Kısa Avrupa Tarihi*, s. 25.

³⁰ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 242.

³¹ Hirst, *Kısa Avrupa tarihi*, s. 26-27.

³² Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 242.

dindarlık değil, ruhban sınıfının sahip olduğu sosyal statü ve ekonomik durumlarının çok iyi olmasıydı.³³ Bir pagan senatör bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Bana Roma piskoposluğunu verin hemen Hristiyan olayım."³⁴ Bu ifade, piskoposların sosyal konumlarının halk ve bürokratlar için ne kadar cazip olduğunu göstermektedir.

Kilise, piskoposların önderliğinde örgütlenmesini tamamladıktan sonra siyasi sorumluluk da almaya başlamıştır. Roma piskoposları ise hem diğer piskoposlardan hem de dünyevî otoriteden üstün oldukları tezini ileri sürmüş ve görüşlerini *İncil* ile de desteklemişlerdir. Papa I. Leo, Petrus doktriniyle bu tezi delillendirmiştir.³⁵ Bu doktrine göre, Hz. İsa, Petrus'a "*Ben Kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım. (...) Göklerin Egemenliği'nin anahtarlarını sana vereceğim.*" demiştir.³⁶ Bu bapları çıkış noktası olarak alan Romalı piskoposlar, hem Kilise'nin başı olduklarını hem de papanın Hristiyan krallara göre önceliğinin bulunduğunu savunmuşlardır.³⁷ Roma'da teşkilatlanan Kilise, Petrus tarafından kurulduğunu iddia ederek üstünlüğünü savunurken, Konstantinopolis'te teşkilatlanan Kilise ise Hz. İsa'ya ilk inanan ve Petrus'u da Hz. İsa ile tanıştıran Andreas tarafından kurulduğunu iddia ederek, Roma Kilise'sine karşı üstünlüğünü savunmuştur. Konstantinopolis piskoposu, 451'de Kadıköy'de toplanan konsilde, Roma Kilise'si ile eşit olduklarını ilan ettiğinde, imparatorluğun iki yakasındaki Kiliselerin karşıtlığı tamamen tescillenmişti.³⁸ Ancak kiliselerin Doğu-Batı olarak tamamen ayrılmaları 1054'te gerçekleşmiştir. Bu tarihten sonra Batı Kilise'si Katolik, Doğu Kilise'si ise Ortodoks adını almıştır.³⁹ Papa, Katolik Hristiyanlar üzerinde etkiliydi ve Katoliklik "İrlanda ve İspanya'nın kuzeyinden Polonya'nın doğu sınırına, Norveç'in kuzeyinden Akdeniz'in Sardinya adasına" kadar geniş bir alana yayılmıştı. Patriğe bağlı Ortodoks

³³ Hirst, *Kısa Avrupa Tarihi*, s. 38- 39.

³⁴ Kaçar, "Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu: IV. Yüzyıl Roma İmparatorluğu'nda Doğu, Batı Kiliseleri ve Devlet ", s. 105.

³⁵ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 227.

³⁶ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Matta 16: 18-19.

³⁷ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 227.

³⁸ Kaçar, "Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu: IV. Yüzyıl Roma İmparatorluğu'nda Doğu, Batı Kiliseleri ve Devlet ", s. 108; Bkz. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, *Yuhanna*, 1: 41-42.

³⁹ Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, 264; Ağaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 168.

Hıristiyanlar ise Konstantinopolis, Yunanistan, Anadolu ve Rusya'nın batısında yaygındı.⁴⁰

Papalar, sadece dünyevî iktidarla değil, Konstantinopolis'teki Doğu Kilise'si ile de üstünlük mücadelesi içindeydiler ve onları alt etmenin yollarını arıyorlardı.⁴¹ Katoliklere göre papa; "Hz. İsa'nın vekili, Petrus'un halefi" ve "yanılmaz otoritedir." Kilise ise "evrenseldir" ve "Kutsal Ruh tarafından sevk ve idare edilmektedir."⁴² Bu anlayışla hareket eden Kilise, V. asırda dünyevî ve ruhanî iki farklı otoritenin varlığını kabul etse de, dini otoritenin üstünlüğüne inanmaktaydı. Örneğin, Papa I. Gelasius'a (492-496) göre Hz. İsa, krallarla rahiplerin görev ve sorumluluklarını birbirinden ayırmış; Hıristiyan imparatorların ebedi kurtuluş için rahiplere, rahiplerin de dünyevî işlerinin yürütülmesi için imparatorlara bağlı kalmasını telkin etmiştir. I. Gelasius, imparatora yazmış olduğu bir mektupta bu durumu şöyle ifade etmiştir: "*Ey en merhametli oğul, bil ki, merteben tüm insan soyunun üstünde olsa da, yine de din işleriyle uğraşanların önünde itaatkâr bir sadakatle boynunu bük. Kendi kurtuluşun için onlara bel bağla.*"⁴³

I. Gelasius, *İncil*'deki "*İşte burada iki kılıç.*"⁴⁴ hükmünden hareketle "iki kılıç kuramını geliştirmiştir." Bu iki kılıçtan biri, dünyevî güç olarak, Doğu Roma İmparatorunu; diğeri ise ruhanî otorite olarak Kilise'yi temsil etmektedir. Bu iki kılıç kuramına göre, iki otoritenin kaynağı da Tanrı'dır. Kilise kılıcın birini kendi elinde tutarken, diğeri yönetim hakkını kullanması için krala vermiştir. Krallar yönetme hakkını Kilise'den aldıklarından, Kilise'ye hizmet etmek zorundadırlar.⁴⁵ Dolayısıyla siyasi gücü Tanrı'dan alıp imparatora veren Kilise'dir. Bundan dolayı imparator kılıcı kendine veren Kilise'ye sadakatle bağlı olmalıdır. Kilise kuruluş döneminde her türlü otoritenin kaynağının Tanrı olduğunu ifade ederken, teşkilatlanmasını tamamladıktan sonra siyasi iktidarların Kilise'nin aracılığı

⁴⁰ Cyril Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, cev. İlgin B. Yıldız, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 167.

⁴¹ Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 161.

⁴² Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 270.

⁴³ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 227-228.

⁴⁴ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Luka, 22: 38.

⁴⁵ Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri* (3. bs.), cev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara 2007, s. 135.

ile güç sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Kilise bu anlayışını siyasi tutumuna da yansıtmıştır.

I. Gelasius, iki kılıcı da Kilise'nin kontrolünde tutmak için Doğu Roma İmparatorluğu'nun etkisinden kurtulmaya çalışmış; imparatoru Kilise'nin efendisi değil, çocuğu olarak nitelendirmiştir. Papa II. Stephan ise 753'te Kilise topraklarına saldırılar yapıldığında Doğu Roma İmparatorluğu'ndan değil, Frenk Kralı Pepin'den yardım istemiştir. Bu yardım talebi esnasında Papa II. Stephan, Pepin'in başını yağla mesh ederek kutsamış ve onu Kilise'nin koruyucusu olarak ilan etmiştir. Papa Paul da 758'de Pepin'e kılıç hediye ederek Kilise için savaşmasını telkin etmiştir. Pepin'in oğlu Şarlman kral olduğunda papanın kendisine taç giydirmesini reddetse de, 800 yılında Papa III. Leon tarafından ikna edilmiştir ve papanın elinden taç giymiştir.⁴⁶ Kilise elde ettiği gücü kaybetmemek ve konumunu daha da güçlendirmek için otoriteyi tek elde toplamaya çalışan imparator ya da krallara karşı temkinli yaklaşmış, hatta onlarla mücadele etmiştir.

Bu dönemde Kilise ile krallar arasında üstünlük mücadelesi yaşanırken, bir taraftan da krallıklar arasında Roma İmparatorluğu'nun yerini almak için savaşlar yaşanmaktaydı. Roma İmparatorluğu'nu yeniden canlandırmaya ilk teşebbüs eden Frank Kralı Şarlman olmuştur. Şarlman, yaptığı fetihlerle ülkesinin sınırlarını "Pirenelerden Tuna Nehri'ne, Baltık Denizi'nden Roma'ya" kadar genişleterek, Kutsal Roma İmparatorluğu'nu kurmuştur. Bu fetihlerle Kilise'nin nüfuz alanı genişlese de, Kilise bu gelişmeleri kendine rakip olarak gördüğünden krallarla çatışmaya başlamıştır.⁴⁷ Çünkü merkezi otoritenin gücü arttıkça kilisenin hem nüfuz alanı daralıyor hem de daha pasif konuma itiliyordu. Bundan dolayı kendine rakip olarak gördüğü güçlü siyasi otoriteleri zayıf düşürerek, kendi güdümüne almaya çalışmıştır.

IX. asra gelindiğinde ise krallar göstermelik bir konuma gelmiş, papalar otoriteyi tamamen ele geçirmişlerdi. Papa I. Nicolaus'un (858-867) Doğu Roma İmparatoru'na yazdığı bir mektupta bu durum açıkça ifade

⁴⁶ Alâeddin Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş* (Kısaltılmış ve Gözden Geçirilmiş 4. bs.), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2013, s. 248.

⁴⁷ Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 160-161.

edilmektedir: "Aynı kimselerin hem kral, hem rahip, hem de din büyüğü oldukları günler geçmiş, Hıristiyanlık iki görevi ayırmıştır. Hıristiyan olan imparatorlar sonsuz yaşam için papaya muhtaçtırlar, hâlbuki papaların geçici dünya işleri dışında imparatorlara gereksinimleri yoktur."⁴⁸ XI. asrın başlarında ise Hıristiyanlar, papa ve imparator tarafından yönetilmişlerdir, ancak bu iki otorite arasında yetki karmaşası gün geçtikçe artmış ve ciddi sorunlara neden olmuştur. Papa II. Silvester'in 1003'te ölümünden sonra Papalık, önce senyörlerin daha sonra ise Alman imparatorların etkisi altına girmiştir.⁴⁹ Üst otoritenin papa ve kral/imparator arasında zamanla el değiştirmesinin nedenlerden biri de, dini ve siyasi otoriteyi temsil edenlerin kişisel özellikleridir. Güçlü krallar Kilise'yi kontrolleri altında tutarken, pasif olanlar Kilise'nin buyruklarına göre hareket etmişlerdir.

Papa II. Nicolaus (1059) Kilise'nin otoritesini artırmak için bir ferman yayınlamıştır. Bu ferman ile piskoposların atama yetkisini laik senyörler ve kralların elinden alarak, dünyevî otoriteyi ruhanî otoriteye bağlamaya çalışmıştır. Papa VII. Gregorius'un (1073-1085) reformlarıyla ise papalık laik senyörlerin etkisinden kurtulmuş, askeri sınıfa karşı ruhban sınıfın etkinliği ve özerkliği artırılmış, kardinallerin papa tarafından atanma ilkesi benimsenmiş ve papanın bağımsızlığı savunulmuştur.⁵⁰ VII. Gregorius'a göre Roma Kilise'si Tanrı tarafından kurulmuştur. "Papa hükümdarların ayaklarını öptüğü tek insandır" ve "imparatorları tahtından indirebilir." "Papa'nın kararlarını kimse gözden geçiremez, ama o, herkesin kararını gözden geçirebilir" ve hiç kimse onu yargılayamaz. VII. Gregorius'un papayı "eksiksiz güç" olarak açıklaması, Pavlus'un "İktidar yalnız Tanrı'dan gelir ve iktidardakiler Tanrı tarafından atanmışlardır." ilkesinin tekrarıdır başka bir şey değildir.⁵¹ Gregorius Reformları'ndan sonra manastırlar, papa ve piskoposların kendi anlayışları doğrultusunda adam yetiştirdikleri kurumlara dönüşmüştür.⁵² Dünyevî ve ruhanî otoriteyi

⁴⁸ Alâeddin Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 248-249.

⁴⁹ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 102-103.

⁵⁰ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 102-103.

⁵¹ Gérard Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", der. Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı* (4. bs.), Dost Kitabevi, Ankara 2013, s. 217.

⁵² Marc Bloch, *Feodal Toplum* (5. bs.), cev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 548.

kendisinde toplayan Kilise senyörleri; başrahipler, başpiskoposlar, piskoposlar, "servet, iktidar ve komuta yetkisi" ile kılıç baronlarıyla eşit konuma gelmişlerdir.⁵³

Papalar, XI. asrın ikinci yarısında, piskoposları bağlılık yemini ile kendilerine bağladıkları gibi kralları da kendilerine bağlamaya çalışmış, küçük krallıklar üzerinde de etkili olmuşlardır. Ancak güçlü krallar bunu kabul etmeyince iki otorite arasındaki mücadele daha da şiddetlenmiştir. Papa Gregorius'un (1075) imparatorluğun yönetimi altındaki piskoposların bazılarını azletmesini İmparator IV. Heinrich kabul etmemiş ve Alman din adamlarını toplayarak, Gregorius'u papalıktan azletmeye teşvik etmiştir. Gregorius, imparatorun bu hamlesine çok sert tepki vermiş ve IV. Heinrich'yi aforoz etmiştir. IV. Heinrich, aforozdan sonra kendisine olan desteğin azaldığını görünce papanın ayağına gitmiş, uzun bir süre bekletildikten sonra Papa'nın huzuruna kabul edilmiş ve karlar üstünde diz çökerek Papa'dan affını dilemiştir. IV. Heinrich bu vesileyle tahtında kalmış, ancak üstünlük mücadelesine de devam etmiştir.⁵⁴ Bu aforoz olayında siyasi ya da ruhanî bir otoritenin halk tarafından desteklenmesinin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kral IV. Heinrich'yi af dilemeye sevk eden papanın gücü değil, halkın desteğini kaybetme korkusudur.

İki otoriteyi birbirine düşüren piskoposların atama yetkisi, aslında Kilise hukukunda düzenlenmiştir. Ancak taraflar normlara göre değil, kendi çıkarlarına göre hareket etmişlerdir. Kilise hukukuna göre piskoposların Kilise yetkilileri ve halk tarafından; başrahiplerin ise rahipler tarafından seçilmesi gerekmektedir. Ancak Kilise üzerinde Roma egemenliği başladığı ilk dönemden itibaren İmparatorlar, ya piskopos ve başrahiplerin seçimine müdahale ederek, destekledikleri kişileri seçtirmişler ya da onları resen atamışlardır. Cermen krallıklar döneminde de resen atamalar devam etmiştir. Dini otorite olmanın yanında kitlelere komuta etme hakkını kullanan din adamlarının merkezden atanması X. ve XI. asırlarda teamül haline gelmiş, papalar ve imparatorlar tarafından da savunulmuştur.⁵⁵ XI. asırdan sonra krallarla papalar arasındaki üstünlük mücadelesi daha da artmış; papalar, kralların Kilise'nin iç işleyişine müdahale etmemelerini savunurken, krallar

⁵³ Bloch, *Feodal Toplum*, s. 549.

⁵⁴ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 228-230.

⁵⁵ Bloch, *Feodal Toplum*, s. 553.

piskoposların çok fazla yetkileri olduğundan onları kontrolleri altında tutmaya çalışmışlardır.⁵⁶ İki otorite de bürokrasiyi ya da bölgesel yönetimleri kendi atadıkları ruhbanlarla kontrolleri altında tutmaya çalışmıştır. Çünkü ekonomiye ve bürokrasiye hâkim olan otoritesini de sağlamlaştırmaktadır

Piskoposların atanma sorunu 1122'de papa ve imparator arasında sağlanan uzlaşmayla çözüme kavuşturulmuş; imparator, "piskoposluk asası ve yüzük" ile görevlendirme yetkisini papaya bırakmış, ancak piskoposları "kraliyet asası" ile görevlendirme hakkının kendine ait olduğuna karar vermiştir.⁵⁷ Papa ve imparator arasındaki yetki tartışması I. Friedrich Barbarossa (1152-1190) devrinde tekrar başlamış, II. Friedrich zamanında bu tartışma zirveye çıkmıştır. II. Friedrich'in 1250'de ölümünden sonra papa imparatora karşı kesin zaferini kazanmış ve bundan sonra papalar imparatorları değil, kralları desteklemiştir.⁵⁸ Nitekim Papa III. Innocentius (1198-1216), otoritenin tamamına sahip olduğunu, VIII. Bonifacius ise 1302'de papalık fermanının mutlak olduğunu ilan etmiştir. Papaların böyle bir tutum takınmalarına, krallarla yapmış oldukları egemenliği kullanma hakkının kime ait olduğuyla ilgili tartışma etkili olmuştur. Toplumun büyük bir kesimi Kilise öğretilerini desteklerken, az sayıda hukukçu ise dünyevî otoriteyi desteklemiştir. Bunlar Kilise'nin ruhanî yetkiyi kullanma hakkını inkâr etmeden, Hıristiyanlığın özünde olduğu gibi dünyevî ve ruhanî otoritenin birbirinden ayrılmasını savunuyorlardı. Onlara göre "Devlet ruhanî konularda Kilise'ye, Kilise'ye dünyevî konularda devlete bağımlı olmalıydı."⁵⁹

Kral ve prensler, mülkiyetleri kendilerine ait olan kiliselere yetki belgesiyle atadıkları piskoposlardan ve başrahiplerden kendilerine itaat etmelerini istiyorlardı. Piskoposlar ve başrahipler de kral ya da prenslere itaat ediyorlardı.⁶⁰ Buna karşılık olarak Kilise ise mülkiyeti dünyevî otoriteye ait olan birçok Kilise'yi satın almış, kiliseleri laik senyörlerin yetki alanından çıkarmıştır. Bu uygulama ile yerel yönetimlerin elinde olan tüm

⁵⁶ Hirst, *Kısa Avrupa Tarihi*, s. 134.

⁵⁷ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 103.

⁵⁸ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s.103.

⁵⁹ Louis Dumont, "Belirleyicilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", der. Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı* (4. bs.), Dost Kitabevi, Ankara 2013, s. 146-147.

⁶⁰ Bloch, *Feodal Toplum*, s. 554.

manastırlar satın alınarak, Kilise güçlendirilmiştir. Bu çatışmaların sonunda piskoposlar, seçimle gelmeye başlamış, laik yöneticiler piskopos seçimlerinin dışında bırakılmıştır. XIII. asır boyunca piskoposlar katedral rahiplerinden oluşan bir kurul tarafından seçilmiştir.⁶¹

Kilise'nin Hıristiyan devletler ve toplumlar üzerindeki siyasi gücü, bazı imparator ya da krallar tarafından dış politikada da kullanılmak istenmiştir. Kilise'nin tüm Hıristiyanları aynı amaç etrafında birleştirmesine yönelik talepler, Kilise'nin etki alanını daha da artırmıştır. Ayrıca Kilise bu talepleri kendi çıkarları için kullanmıştır. Türkler, İstanbul önlerine kadar gelince (1092) Bizans İmparatoru papadan yardım istemiştir. Papa II. Urban (1095) bu talep vesilesiyle Müslümanları hedef göstererek Hıristiyanların kendi aralarında savaşmalarını sonlandırmak, Doğu Kilise'sini kontrol altına almak;⁶² Kilise'ye karşı oluşan tepkileri dindirmek, saygınlığını yeniden kazanmak ve nüfuz alanını daha da genişletmek için "Haçlı Savaşlarını" başlatmıştır. Papa, bu savaşa katılanların işlemiş oldukları tüm günahların bağışlanacağını ve cennetin kapılarının bu savaşçılara ardına kadar açılacağını bildirmiştir. Bu savaşa "Haçlı Er" olarak katılan kitleler de çeşitli sebeplerden dolayı savaşa iştirak etmişlerdir. Şövalyeler nam salma adına, prensler ise daha fazla toprak elde etmek için bu savaflara katılmışlardır.⁶³ Topraksız yoksullar ise Haçlı Savaşlarını bir fırsat olarak görmüşler ve bu vesileyle yaşam koşullarını iyileştirebileceklerine inanmışlardır. Ancak Müslümanlarla ve Doğu Avrupa'daki paganlarla yapılan bu savaşlar, Kilise tarafından *İncil*'i yayma veya kutsal toprakları ele geçirmek gibi dini bir gerekçeyle maskelenmiş ve Haçlı Savaşı olarak yüceltilmiştir. "Savaşçıların ateşli hırslarını, Hıristiyanlaştırılacak başka ülkelere yöneltme fikri" papalar tarafından hararetle savunulmuştur.⁶⁴ Bundan sonra sorunlarla karşılaşan ya da "reklamını yapmak isteyen papa," Haçlı Savaşı başlatmıştır.⁶⁵

⁶¹ Bloch, *Feodal Toplum*, s. 554-556.

⁶² Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 161-163.

⁶³ Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 246-247.

⁶⁴ Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla* (15. bs.), cev. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 28-29.

⁶⁵ Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 176.

Kilise, kendi içindeki gelişmeleri de kontrol altında tutmaya büyük özen göstererek, otoritesini kaybetmemeye çalışmıştır. Kilise'nin ilk Hıristiyanların eşitlikçi yaşam tarzlarından uzaklaşıp hiyerarşik bir örgütlenmeyle devletleşmesine karşı çeşitli tepkiler oluşmuştur. İlk Hıristiyanların eşitlikçi ve mütevazı yaşamlarını canlandırmak için manastırlar kurulmuş ve buralarda keşişler münzevi bir şekilde yaşamışlardır. Ancak papalar bu gelişmelerle yakından ilgilenmiş, keşişleri ya da manastırları kontrolleri altında tutmaya büyük özen göstermişlerdir.⁶⁶ Kilise'nin dünyevileşmesine tepki olarak kurulan manastırlar, öte dünyaya duyulan arzunun bir yansımasıydı. "Papalar, Sezar'ın olan şeyleri Sezar'a vermekten, manastır keşişleri Tanrı'nın olan şeyleri Tanrı'ya vermeye çalışıyorlardı." Manastırlarda görev yapan keşişler de çok geçmeden ruhanî meseleleri bir tarafa bırakarak, dünyevî zenginlik peşine düşmüşlerdir.⁶⁷ Önemli ekonomik imkânlarla kavuşmuşlar ve rahat bir hayat sürmüşlerdir. Bundan dolayı birçok kimseyi keşiş olmaya motive eden saik Tanrı sevgisi değil, "manastır hayatının sağladığı nispi rahatlık ve güvenlikti." Keşişler hiç bir kural tanımadan istedikleri gibi yaşıyorlar, manastırların şöhretine gölge düşürüyorlardı.⁶⁸ XI. ve XII. asırlarda manastırlar da ekonomik olarak sistemde önemli bir yer edinmiş ve "kredi veren kurum" haline gelmişlerdir. Kilise de bu dönemde tacirleri, şövalyelere karşı desteklemiş; ticarete yönelik ön yargıların kırılması için halkı motive etmiştir.⁶⁹

XIII. asırda ise Kilise'nin bozulmasına tepki olarak, Fransisken ve Dominiken gibi dilenci tarikatlar kurulmuştur. Fransisken tarikatını kuran Francis (1181-1266), zengin bir ailenin çocuğu olmasına rağmen yoksulluğu tercih etmiştir. Tarikatının müntesiplerine de ev ve kilise sahibi olmayı yasaklamıştır. Fier olarak adlandırılan din adamlarına halk içerisinde yaşamayı ve sadakalarla geçinmelerini öğütlemiştir. Dominic (1170-1221), tarafından kurulan Dominiken tarikatı ise "yoksulluğu Hıristiyanlıktan sapmalar ile savaşım aracı olarak görmüştür." Bu tarikatların çabalarıyla din adamları ve Kilise'nin saygınlık kazanması sağlanmıştır. Papa IX.

⁶⁶ Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 242.

⁶⁷ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 231-235.

⁶⁸ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 231.

⁶⁹ Jacques le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, cev. Hanife Güven ve Uğur Güven, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 88-89.

Gregorius'un zamanında (1233) Engizisyon Mahkemeleri kurulurken Fransisken ve Dominiken tarikatlarının mensupları bu mahkemelere yargıç yapılmıştır. Bu mahkemeler, dinden sapmaları kovuşturmakla yetkilendirilmiştir.⁷⁰ Bu tarikatlar manastırları kent merkezlerine çekmişler, manastırlardaki kürsü sayısı kadar üniversitelerde kürsü kurmuş ve hocalık yapmışlardır. Aquinolu Thomas da bir Dominiken olarak Paris Üniversitesi'nde ders vermiştir.⁷¹

C. Orta Çağ'da Feodalizmin Toplumsal ve Siyasal Etkisi

Feodalizm; "parçalı iktidar yapısı ve koşullu mülkiyet" anlayışına dayanmaktaydı.⁷² Belirli sosyal, siyasal ve ekonomik koşulların doğal bir sonucuydu. Feodalizmin temelleri Cermen istilalarından çok önce Roma İmparatorluğu'nun çöküş sürecinde atılmıştır. Merkezi yönetim sorumluluklarını yerine getiremeyince, bu görevi taşradaki mülk sahiplerine devretmiştir. Kendilerine vergi toplama sorumluluğu verilen mülk sahipleri, daha sonra adaleti sağlamaya da başlamış, merkezi otorite de bu durumu kabullenmek zorunda kalmıştır. Ayrıca mülk sahipleri asayişini sağlama ve suçluları cezalandırma hakkını da kullanmışlardır. Bu dönemde "emanet" olarak adlandırılan uygulama, feodalite için örnek teşkil etmiştir. Küçük toprak sahipleri, güvenliklerini sağlamaları için mülklerini büyük toprak sahiplerine emanet etmişlerdi. Küçük toprak sahipleri arazisini eker biçer, ancak "tam olarak bağımsız toprak sahibi olamazdı." Bu uygulamayla "bağımsızlığı güvenlikle değiş tokuş etmiş olurdu."⁷³ Feodalitenin kökü M.Ö. II. asra kadar uzansa da M.S. III-IX. asırlarda sistemli bir hale gelmiştir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne denk geldiğinden savaşların, sefaletin ve zaruretin yaygın olduğu bir dönem olmuştur.⁷⁴

Roma İmparatorluğu'nu istila eden Cermenlerin, komite tipi yapılanması da feodal düzenin kurulmasında etkili olmuştur. Komiteler bir

⁷⁰ Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 244-245.

⁷¹ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 92.

⁷² Berke Özenç, *Hukuk Devleti Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 95.

⁷³ Jones, *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, s. 243.

⁷⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, "Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33), Ağustos, Eylül, Ekim-2005, s. 71.

şefin yönetiminde belirli sayıda savaşçının toplanmasıyla kurulmuştur. Bu savaşçılar yağmalama da yaptıklarından çapulcu birlikler olarak adlandırılmışlardır. Bu komiteler, kabile tarzı örgütlendiklerinden siyasal birliğe ve uzlaşmaya karşı çıkmışlardır.⁷⁵ Cermenler, Roma İmparatorluğu'nu yıkınca ilk olarak ekonomik alt yapıyı çökertmişler ve askeri güçlerini kullanarak belirli bir süre yağmacılığa devam etmişlerdir. İkinci aşamada ise savaş araçlarındaki üstünlükleri sayesinde toprakları ele geçirmiş ve yerli halkı serfleştirmişlerdir. Serfleri, elde ettikleri topraklarda çalıştırarak onların emekleriyle geçinmişlerdir.⁷⁶ Feodal dönemde merkezi otorite zayıf olduğundan güvenliği sağlayabilmek için "korunma sistemi" ortaya çıkmıştır. Bu, Roma'daki sığınma sistemine benzemektedir. Otorite boşluğundan dolayı güçsüzler, güçlü olanların etrafında toplanmıştır. Belirli bir kesimi himayesine alan feodal bey, kendinden daha güçlü olduğunu kabul ettiği başka feodalin korumasını talep etmiştir. Bu koruma talebi birkaç aşama devam etmekteydi.⁷⁷ Dolayısıyla feodalizm; "teminatlar ve yükümlülükler hiyerarşisiydi." En alt düzeydeki feodal bey ya da manastırın başrahibi vassallarının güvenliğini teminat altına almakla, vassallar ise efendilerinin arazilerini işleme ve taraf oldukları savaşlara katılmakla yükümlüydüler. Nitekim efendisinden koruma talep etmek vassalın hakkı, vassalı korumak da efendinin sorumluluğuydu.⁷⁸

Senyörler, müstahkem malikânelerde otururken, serfler "izbenin izbesi evlerde barınırlardı." Senyör malikânesini bir başkasına sattığında, serfin yeni bir efendisi olurdu. Serfler, senyörleri için çalışırlar ve istedikleri zaman senyörü terk edemezlerdi. Eğer kaçmaya çalışırlarsa ağır bir şekilde cezalandırılırlardı.⁷⁹ Toprağı elinde bulunduran senyörler, siyasi güce de

⁷⁵ Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 230.

⁷⁶ Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 230-231.

⁷⁷ Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 232-233.

⁷⁸ Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 160.

⁷⁹ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 13-17. Serf kelimesi köle anlamına gelen Latince "servus" kelimesinden türetilmiştir. Köylülerin çoğu serf konumundaydı, ancak bazıları her zaman bazıları haftanın belli günlerinde senyörün hizmetinde çalışırlardı. Serfler klasik anlamda köle değillerdi. Köle her yerde ve her zaman alınıp

sahiptiler. Mülk sahibi olmayanlar ise ekonomik, siyasi, hukuki ve siyasal olarak bağımlı ya da köleleştirilmiş insanlardı.⁸⁰ Serfler ve özgür köylüler, toprağı "malikâne *senyörü* adına ellerinde" bulundururken, senyör ise bu toprakları bir konttan ya da dükten, onlar da kraldan alıyorlardı. Bazen de bir kral başka bir kralın toprağını işleme hakkını elinde bulunduruyordu.⁸¹ Paranın ekonomide yaygın olarak kullanılmadığı Orta Çağ'da, hizmetlerin karşılığı fief sözleşmesiyle toprak olarak ödenmekteydi. Toprağın sahibi olan senyör, toprağın kullanım hakkını fief sözleşmesiyle bir başka senyöre, o da aynı toprağın işleme hakkını bir başka senyöre devredebilmekteydi.⁸²

Bu toprak parçası, vassalın kullanımına bir yemin töreniyle aktarılmış ve dirlik (fief) sistemi oluşturulmuştur. XI. asrın ilk çeyreğinde Fransa'da, son çeyreğinde ise Almanya'da vassallar, "Efendim kulun oluyorum." diyerek, senyörün hizmetine girmişlerdir. Bu bağlılık sözleşmesi senyöre de vassalını koruma gibi bir takım sorumluluklar yüklemiştir.⁸³ Eğer taraflar sözleşmeye bağlı kalmazlarsa, akit bozulmakta ve taraflara da bir takım sorumluluklar yüklemektedir. Vassal, sözleşmeye riayet etmediğinde fiefi kaybederken, sözleşmenin bozulmasına senyör neden olmuşsa "fiefden doğan haklarını kaybetmekteydi."⁸⁴ Orta Çağ uzmanı tarihçilerden Profesör Boissonade konuyu şöyle özetlemiştir: "Feodal sistem, çoğu zaman hayali olan bir koruma karşılığında çalışan sınıfları aylak sınıfların insafına bırakan ve toprağı işleyene değil, gasp etmeyi becerebilenlere veren bir örgütlenmeye dayanırdı."⁸⁵ Nitekim feodal toplum bu anlayışla üç sınıfa ayrılmıştı: Rahipler, senyörler ve üreticiler. Üreticiler, iki sınıfın ihtiyaçlarını karşılamak için çalışırlardı. Bu durum o çağda şöyle ifade edilmiştir: "Hem muharip hem rahip çalışanın sırtından geçinir."⁸⁶

Feodal düzen bir şatonun etrafında örgütlenmiştir. Malikâne olarak da adlandırılan bu kırsal işletmeler, "senyörlük adını alan toplumsal ve siyasal örgütlenmenin temelidir." Şatoların ortaya çıkması Batı'daki en

satılabilen bir maldı, ama serf topraktan ayrı olarak satılamazdı.(Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 15).

⁸⁰ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 64.

⁸¹ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s.18-19.

⁸² Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 67.

⁸³ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 96.

⁸⁴ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 69.

⁸⁵ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 25.

⁸⁶ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 11-12.

önemli olgulardan biridir. X. asırdan itibaren şatoların etkinliği artarken, kamu gücünü temsil eden kontun gücü azalmış, feodalite kurumsallaşmıştır. Böylece şatolar; ekonomik, hukuki ve siyasi tüm yetkileri yavaş yavaş kendinde toplamış ve senyörlük merkezlerine dönüşmüşlerdir. Vassallığın sistemleşmesi toplumsal yapıda da önemli değişikliklere neden olmuştur. Soyluların toplum üzerindeki etkisi azalırken, askerlerin etkisi artmıştır. Başlangıçta "zengin ve belli bir yaşam biçimine sahip bir sınıf olan şövalyelik," 1075'ten sonra "babadan oğluna geçen bir kast, gerçek bir soylu sınıfı" oluşturmuştur. Senyörler sahip oldukları topraklar üzerinde özel ve kamusal yetkiler kullanırken, şövalyeler kendilerine bağlı az sayıdaki küçük toplulukları yönetmişlerdir.⁸⁷ Senyörler, hâkimiyeti altında olan topraklarda, hukuki normları belirlemiş ve uygulamışlardır. Senyörler, askere alma, vergileri belirleme, serfleri idare etme ve yargılama haklarına sahiptiler. Senyörlerin suçluları cezalandırma ve mallarına el koyma gibi yargısal hakları, zamanla genişletilerek serflerin servetlerini de kapsamıştır.⁸⁸ Feodal beyler ya da senyörle alt sınıfları kontrol altında tuttıkları gibi krallar/imparatorlar için de büyük bir caydırıcı güç konumundaydılar. 1215'te feodal beylerle İngiltere kralı arasında imzalanan ve kralın feodal beylerin taleplerini yerine getirmeyi kabul ettiği Magna Carta, feodal beylerin gücünü göstermesi bakımından önemli bir yere sahiptir. "Kral bu sözleşmeyle bir mutlak idareci değil, eşitler arasında birinci" olduğunu kabul etmiştir. Feodal beyler ise haklarını ve yerel uygulamalarını krala karşı koruma altına almışlardır.⁸⁹

Feodalizm, kralın gücünü kanunla ya da sözleşmeyle sınırlandıran bir düzendir. Soylular doğuştan bir takım haklara sahipken, ruhban sınıf, üniversite hocaları ve esnaflar ise kanunlarla özel haklara sahiptiler. Bu özel ayrıcalıklar kanunla düzenlendiğinden hem uyrukları hem de kralları bağlardı. Kralın kanunlara bağlı kalmasını ve uyruklarının haklarına riayet etmesini ancak feodal senyörler sağlayabilirdi, çünkü feodal senyörler birleşerek krala karşı büyük bir güç oluşturabilirlerdi. Vassalık sözleşmesi her iki tarafı da bağlayan bir sözleşmeydi. Vassalar, kral tarafından

⁸⁷ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 98-99.

⁸⁸ Özenç, *Hukuk Devleti Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*, s. 100; Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 65.

⁸⁹ Atilla Yayla, *Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler*, Liberte Yayınları, Ankara 2014, s. 99.

tımarlarına yerleştirildikleri gibi "krallar da krallıklarına Tanrı tarafından yerleştirildiklerinden" Tanrı'nın vassalıydılar, eğer bir suç işlerlerse egemenlik hakkından mahrum bırakılabilirlerdi.⁹⁰

Feodal dönemin en büyük toprak sahibi Kilise'ydi. Kilise, inananlar tarafından ve fetihlerden sonra kral ya da senyörler tarafından yapılan bağışlarla, "Batı Avrupa'daki bütün toprakların üçte biriyle yarısı arasında bir kısmına sahip" olmuştu.⁹¹ Kilise, koymuş olduğu ondalık vergilerle servetini artırmaya çalışmış, serveti arttıkça da "ekonomik önemi manevi önemine ağır basmaya başlamıştır."⁹² Kilise, dini ve siyasal sebeplerden dolayı hem feodal toplum düzenini hem de laik senyörleri desteklemiş ve sistemin kilit noktasını oluşturmuştur. "Tanrı gerçekten hepsinin senyörüydü. İnsanı en başta ilk günah esarete atmıştı, serfler de kesinlikle insanın bu köleliğinin bedenleşmiş haliydi."⁹³ Toprağa hâkim olan Kilise, üretici kesime manevi yardımda bulunurken, askerler ise üreticilerin güvenliklerini sağlamıştır. Böylece üretici sınıf emeğinin karşılığını hizmet olarak almıştır.⁹⁴ Böylece serfler, sözde dini gerekçelerle kaderlerine terk edilmeler de kaderlerine razı edilmişlerdir.

D. Feodalizm-Burjuva İlişkisi

X-XIV. asırlar arasında bilgiye, özgürlüğe ve özerkliğe önem veren burjuvazinin ortaya çıkışıyla feodal yapıda önemli değişiklikler olmuş; feodal dönemdeki vassal-senyör ilişki ağına burjuvazi de katılmıştır.⁹⁵ XI. asırdan itibaren büyük toprakların üretime açılması, tacirlerin üretici sınıf üzerinde daha etkili olmasını sağlamıştır. XII. asrın ikinci yarısında ise şatolar, kamu gücünü kullanan yegâne güç olmaktan çıkmış, "dirlikler, kiralık topraklar ve feodal prenslikler dönemi" başlamıştır. Ekonomik gelişmeler feodal sistemi etkilemiş, ticari gelişmeler burjuvayı geliştirirken, senyörlerin yetki alanını kısıtlamıştır. Ancak burjuvazi XII. asrın sonunda

⁹⁰ C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, cev. Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 93-94.

⁹¹ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 23.

⁹² Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 24.

⁹³ Jacques Le Goff, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33), Ağustos, Eylül, Ekim-2005, s. 46.

⁹⁴ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 24-25.

⁹⁵ Goff, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", s. 45.

dahi feodalite üzerinde tamamen egemenlik kuramamıştır.⁹⁶ XI. ve XII. asırlarda Fransa'nın kuzeyi, İtalya'nın ise orta ve kuzey bölgelerinde toplumsal, ekonomik ve politik olarak kendini hissettiren büyük kentler kurulmuştur. Kentler, entelektüel uğraşların merkezi olarak kırsal alana da hâkim olmaya başlamıştır. İtalya, Almanya ve İngiltere'de kentlerde esnaf birliklerinin örgütlenmesi ile başlayan ve daha sonra gelişen toplumsal dayanışma artmıştır.⁹⁷ Batı'da ticaretin gelişmesine neden olan etkenlerden biri de, Haçlı Savaşları olmuştur.

Haçlı Savaşlarıyla doğu ve batı arasındaki ticaret hacmi önemli oranda artmış, feodal kentlerde tacirler güçlenerek yeni bir sınıf oluşturmuştur. Ekonomide ticaretin etkin olması, burjuva sınıfını siyasi gelişmelerin de merkezine çekmiş ve Yeni Çağ'ın temelleri atılmıştır.⁹⁸ İçine kapanmış Batı, Haçlı Savaşları ile (X-XII. yy.) dışa açılarak, ekonomik gelişmede belirleyici konuma gelmiştir.⁹⁹ Haçlı Savaşlarından dönenler Avrupa'da ticaretin gelişmesine önyak olmuşlardır. Böylece Doğu ve Batı arasında ticaret hacmi gelişmiştir. İtalya'nın Venedik, Cenova ve Piza gibi şehirleri, din ayrımı yapmadan ön Asya'da ticaret yaparak, Haçlı Savaşlarını "ticari avantaj" çevirmişlerdir. Zaten III. Haçlı Savaşı'nın amacı, kutsal toprakları ele geçirmek değil, "İtalyan şehirleri için ticari yararlar" sağlamaktır. Dolayısıyla Haçlılar Kudüs'ü değil, ticaret için önem arz eden şehirleri ya da bölgeleri ele geçirmeye çalışmışlardır. XI-XII. asırlarda Akdeniz, Kuzey Denizi ve Baltık Denizi'nde ticaretin hızlı bir şekilde gelişmesiyle birlikte hem Doğu- Batı arasında hem de Avrupa'nın kuzeyi ile güneyi arasında önemli ticari adımlar atılmıştır. Bu gelişmelerin doğal sonucu olarak İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya ve Belçika'da belirli periyotlarla büyük çaplı panayırlar kurulmuştur. Bu panayırlar, düzenlendiği şehrin ya da ülkenin ekonomik gelişmesine büyük katkılar sunduğundan, panayırın düzenlendiği ülke ya da şehir ticari güvenliği sağlamıştır. Bu panayırlarda takas yerine paranın kullanılması ve bunun yaygınlaşması ticaretin artmasına katkı sağlamıştır.¹⁰⁰

⁹⁶ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 99-100.

⁹⁷ Goff, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", s. 50.

⁹⁸ Şenel, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, s. 247.

⁹⁹ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 15.

¹⁰⁰ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 28-36.

XI. ve XII. asırlarda tarım arazilerinin genişlemesi ve ticaretin yaygınlaşması, kentlerin nüfusunu da artırmıştır. O zamana kadar çok az kentin beş binden fazla nüfusu varken, 1300'lerde Floransa, Cenova, Napoli, Palermo'nun nüfusu yüz bine; Venedik'in nüfusu ise yaklaşık olarak iki yüz bine çıkmıştır.¹⁰¹ Kentler geliştikçe Kilise ve feodal beylerin yanında üçüncü bir güç olarak burjuvazi oluşmuştur. Burjuvazi, kültürel ve sosyal etkinlikleri desteklerken, bilimsel gelişmelere de kaynak olmuştur.¹⁰² Şehirler ticari faaliyetlerin merkezi olurken, şehirliler de tacir olmuşlardır. Tacirler, karada haydutlara, denizde korsanlara karşı koymak ve panayırlarda ise pazarlık güçlerini artırmak için birlikte hareket etmekteydiler. Tacirler, feodal beylere karşı da "lonca" birliklerini kurarak, ticari haklarını savunmuşlardır. Ticari özgürlüklerini savunurken, bir takım ayrıcalıklar da talep etmişlerdir. Nitekim bu mücadelelerinin sonunda vergi muafiyeti, hukuki ve yönetsel imtiyazlar da elde etmişlerdir. Tacirler, tüm insanların özgürlük ve eşitliğini savunma yerine kendi kişisel özgürlüklerinin mücadelesini vermişlerdir. Loncalar sayesinde ticareti tekelleştirerek, kontrollerine almışlar, lonca dışı ticaretle uğraşanlara karşı birlikte mücadele etmişlerdir. Loncalar, fiyatların tespitinden rekabet koşullarının belirlenmesine kadar tüm ticari faaliyetleri kontrol altında tutmuştur. Tacirler bir taraftan ticari faaliyetlerini yürütmek için yerel otoritelerle iyi ilişkiler kurarken, bir taraftan da şehir yöneticilerini yönlendirerek yönetimde söz sahibi olmuşlardır. Böylece tacirler önemli bir güç olarak ortaya çıkmışlardır.¹⁰³

Burjuvazi ticari özgürlüklerini genişletirken, birçok hakkın kullanımını da senyörlerden satın almıştır. Burjuvalar haklarını güvence altına almak için kendi mahkemelerini kurmuş ve mahkemelerde uygulanacak usul ve esasları belirlemişlerdir. Onlar herkesten gelirine göre vergi alarak, eşitlikçi bir vergi sistemi kurmuş ve vergilerin harcanma usul ve esaslarını da düzenlemişlerdir.¹⁰⁴ Burjuvazi, birikimlerini kullanarak din adamları ve senyörlerle mücadele etmiş, yönetimde de söz sahibi olmanın yollarını aramıştır. Bu amaçlarını gerçekleştirmek ve halkın desteğini

¹⁰¹ Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 177.

¹⁰² Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 185.

¹⁰³ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 37-46.

¹⁰⁴ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 76-77.

alabilmek için "özgürlük ve eşitlik" kavramlarını araç olarak kullanmıştır. Burjuvazi, ekonomik ve siyasi güce sahip olduktan sonra, siyasi iktidarın senyörlere ve ruhbanlara ait olmadığını yüksek sesle dillendirmiştir. Burjuvaziye göre siyasi iktidar, tüm vatandaşların eşit ve özgür olarak seçtiği kişiler tarafından kullanılmalıdır.¹⁰⁵ Burjuvazinin sosyal ve siyasal alanda ağırlığı arttıkça feodalizmin etkisi azalmıştır. Ayrıca XIV. asırda yaşanan bazı sıkıntılar ya da ekonomik gelişmeler ise feodal sistemin çökmesini hızlandırmıştır. Bu asırda olumsuz hava koşullarının sonucu oluşan kıtlık ve büyük veba salgını sonunda nüfusun azalması, feodallerin gelirlerinin azalmasına da neden olmuştur. Bu asırda yaşanan ekonomik gelişmeler birinci kalite kumaş üreten merkezleri olumsuz şekilde etkilerken, ikinci kalite kumaş üreten merkezleri ön plana çıkarmıştır. Ekonomik gelişmelere uyum sağlamaya çalışan feodaller, tarım yerine çiftliklerde hayvancılık yapmaya başlamışlardır. İngiliz ve Fransız feodal sınıflar bu ekonomik bunalımı atlatmak için savaşa başvurmuşlardır. Yüzyıl Savaşları, toplumu ve ekonomiyi yeniden şekillendirmiştir. Ayrıca bu bunalım İngiltere, Fransa, İtalya ve İspanya'da daha önce kurulmuş olan merkezi otoriteleri güçlendirmiştir.¹⁰⁶ Feodalizmin en etkin olduğu Fransa'da Kral XI. Louis (1461-1483), merkezi otoriteyi güçlendirmek ya da feodal beylerin etkisini azaltmak için saraya bağlı merkezi bürokrasiyi geliştirmiş ve büyük oranda da başarılı olmuştur.¹⁰⁷ Nitekim Orta Çağ'ın sonlarında otoritenin merkezileşmesi, teknolojideki gelişmeler ve kralların kendi ordularını kurmaları senyörlerin ya da derebeylerin önünü almıştır. Merkezi otoritenin güçlenmesi, vergi vermeyen köylü kesim üzerinde de caydırıcı olmuştur.¹⁰⁸ Asırlar süren bir mücadelenin sonunda yerel otoriteye sahip feodal beyler güçlerini kaybetmişler ve merkezi otoritelerin kontrolüne girmişlerdir.

¹⁰⁵ Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş* (7. bs.), Siyasal Kitabevi, Ankara 2011, s. 179.

¹⁰⁶ Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, s. 114-116; Kara ölüm olarak adlandırılan veba salgını 1347-1352 yılları arasında Rusya'nın batısında Avrupa nüfusunun yaklaşık olarak üçte birini öldürmüştür. Avrupa'nın yaklaşık olarak 75 milyon olan nüfusunun 25 milyonu bu veba sonucunda ölmüştür. (Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 180). İngiltere ve Fransa arasındaki Yüz Yıl Savaşları'nda İngiltere bir kasaba dışında hak iddia ettiği toprakları kaybetmiştir. Bu savaşlardan sonra İngiltere ve Fransa ulusal devletlere dönüşmüşlerdir. İspanya'da ulus devlet olma yolunda önemli bir mesafe kat etmiştir (Aydon, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, s. 218).

¹⁰⁷ Yayla, *Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler*, s. 111.

¹⁰⁸ Hirst, *Kısa Avrupa Tarihi*, s. 110.

E. Orta Çağ Düşünürlerinin Felsefi Çözümlemeleri

Haçlı Savaşları Batı'da ticari faaliyetleri teşvik ettiği gibi bilimsel çalışmaların başlamasına da vesile olmuştur. Haçlı Savaşı'na katılanlar İslam dünyasında ele geçirdikleri felsefi eserleri Batı kültürüne kazandırmışlardır.¹⁰⁹ Burjuvazi ise bu faaliyetleri maddi ve manevi olarak desteklemiştir. Şehirlerin gelişmesi ile entelektüel çalışmaların artması eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. XIII. asır hem üniversiteler hem de loncalar asırdır. 1200-1215 yılları arasında kuruluşunu tamamlayan Paris Üniversitesi, bekâr gençler tarafından oluşturulan bir "lonca organizasyonudur."¹¹⁰ Batı, bu asırda Doğu'daki Arapça kaynaklara yönelmiş ve Müslümanların kütüphanelerinden elde edilen antik Yunan ve Roma kaynaklarını incelemeye tabi tutmuştur. "Batı'nın kültürel gelişimi, Arapça'dan Latince'ye yapılan çeviriler nedeniyle, Yunanların ve Arapların yaptığı katkıların izlerini taşır." Bu entelektüel çalışmalar Orta Çağ'ın Rönesans'ı olarak da adlandırılmıştır.¹¹¹ Bu entelektüel atılımın temelleri, Müslümanların İspanya'da kurdukları müesseseler örnek alınarak atılmıştır.

Papa II. Silvestre'in (999) teşvikiyle Batılılar, Müslümanların İspanya'da kurdukları medreselerin mimarilerini, o medreselerde okutulan derslerin müfredatlarını incelemiş ve örnek almışlardır. Nitekim XIII. asırda batıda kurulan üniversitelerin hem mimarileri hem de eğitim sistemleri medreselerle büyük oranda benzerlik arz etmektedir.¹¹² XIII. asırda Batı'da üniversiteler, İbn Rüşd'ü de örnek alarak, Hıristiyanlığın etkisinden uzak kalmaya çalışmışlardır. İbn Rüşd felsefeyi İslami ilimlerden soyutladığı gibi Batı'daki İbn Rüşdcüler de bu ayrımı yapmaya çalışmışlardır. Bu asırdan sonra Hıristiyan felsefesi Aristoculuk ve yeni- Plâtonculuğun sentezi içinde varlığını devam ettirmiştir. Ancak bu etkinin devam ettiği XIII.-XV. asırlarda orijinal bir fikir ortaya çıkmamıştır.¹¹³

¹⁰⁹ Gülnihal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi* (1. bs.), Alfa Basım Dağıtım Ltd. Şti., İstanbul 2001, s. 46.

¹¹⁰ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, cev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2012, s.76-77.

¹¹¹ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, s. 71.

¹¹² Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, s. 45-47.

¹¹³ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* (2.bs.), cev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul 2005, s. 360.

Paris Üniversitesi'ndeki çalışmalarla (XIII. yy.) Yunan ve Roma'nın mirası Orta Çağ'a taşınmış ve Hıristiyanlık hikmetiyle uyumlu hale getirilmiştir. Antik felsefe Orta Çağ'da yeniden yorumlanırken, Platon ve Aristoteles'in fikirleri Hıristiyanlık hikmetiyle sentezlendiğinden yeni bir biçim kazanmıştır. Batılılar, İbn Sina ve İbn Meymun gibi filozofların Antik Yunan felsefesini göz önünde bulundurarak kendi değerlerine uygun olarak geliştirmiş oldukları felsefi çalışmalardan da yararlanmışlardır.¹¹⁴ XII. asırda genellikle eserlerin orijinaline doğrudan ulaşamadığından, ikincil kaynaklar değerlendirilmiştir. Ancak bu da çeşitli karışıklıkların olmasına sebep olmuştur. Nitekim Augustinus'un Platon'u, Thomas'ın Aristoteles'i yanlış yorumladıkları ifade edilmektedir. Ancak Augustinus'un Platon'a, Thomas'ın Aristoteles'e bir şeyler kattıkları şeklinde değerlendirmek, Orta Çağ felsefesini daha anlaşılır kılacaktır.¹¹⁵ Çünkü Hıristiyanlık değerleri düşünürleri derinden etkilemiştir. Patristik dönem düşünürlerinde bu etki daha da belirgindir. Bu dönemdeki felsefi ve teolojik düşüncüyü ana hatlarıyla yansıtan Aziz Ambrosius ve Augustinus'un görüşleridir. Onlar otoritenin kaynağı sorununu teolojik olarak çözümlenmeye çalışmışlar ve onların yaklaşımı ilk skolastik düşünürlere kadar etkisini devam ettirmiştir.

Augustine'in çağdaşı olan Ambrosius, Galya valisinin oğludur. Roma'da iyi bir eğitim aldıktan sonra vali olmuş, ancak dört yıllık valiliğinin ardından laik yönetime tepki göstererek istifa etmiş ve Milano piskoposu olmuştur. Mal varlığını yoksullara dağıtmış, önemli riskler alarak Hıristiyanlığa hizmet etmeyi tercih etmiştir. Ambrosius, riskli hususlarda imparatorları mektupla uyarmış, önemli icraatlarını da kutlamıştır. O, siyasette etkili olan pagan senatörlerle mücadele etmiş, pagan dönemine ait olan ve Konstantinus tarafından kaldırılan "zafer heykeli ve sunağının" tekrar yerine konmasını dini bir sorun olarak değerlendirerek, şiddetli tepki göstermiş, imparatora taleplerini sunmuştur: "Kuşkusuz başka bir şey buyrulursa, biz piskoposlar buna sürekli katlanamayız ve dikkate alamayız." Ambrosius, Romalıların devlete karşı askeri ödevleri olduğu gibi, "imparatorun da Yüce Tanrı'ya hizmet borcu olduğunu" savunmuştur.¹¹⁶ Ambrosius, burada imparatorların dini değerlere aykırı hüküm

¹¹⁴ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 350-351.

¹¹⁵ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 356.

¹¹⁶ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi c. II*, s. 65-66.

veremeyeceğini ya da verdiği bu hükümlerin dikkate alınmayacağını vurgulamaktadır. Çünkü normlar hiyerarşisinde kralın buyrukları en üstte değildir ve tanrısal iradeye aykırı olamaz. Dolayısıyla siyasi otoritenin vermiş olduğu kararları dini değerler açısından denetime tabi tutulması gereklidir. Siyasi otoritenin dini normlara aykırı olarak vermiş olduğu kararlara karşı Kilise tepki gösterme hakkına sahiptir.

Augustinus (354-430), İlk Çağ'ın bitiş, Orta Çağ'ın başlangıç döneminde yaşamış, uzun süre piskopos olarak görev yapmış ve "Hıristiyan birliğini tesis etmek için çalışmıştır."¹¹⁷ Onun döneminde patristik felsefe zirveye ulaşmıştır.¹¹⁸ Augustinus, "Kilise'yi Tanrı'ya ait ayrı bir alan olarak değil de, seküler bir kurum olarak" tanımlamış, "Sezar'ın hakkı" ilkesinden hareketle de dünyevî yöneticinin otoritesinin sınırlandırılmasına karşı çıkmıştır. Dolayısıyla Hıristiyanların pagan yöneticilere bile itaat etmelerini önermiştir.¹¹⁹

Augustinus, papa ile Kutsal Roma İmparatoru arasında süregelen siyasi çatışmayı, Tanrı Devleti ve Dünya Devleti ayrımı yaparak çözmeye çalışmış, ancak bu iki otoriteyi uzlaştıramamıştır.¹²⁰ O, insanın tinsel yönünü temsil eden Tanrı Devleti ile insanın tensel yönünü temsil eden Dünya Devleti arasında sürekli bir çatışmanın yaşandığını belirtmiştir. Dünya Devleti şeytanın başkaldırmasıyla başlamış, Asur ve Roma İmparatorlukları ile devam etmiştir. Tanrı Devleti ise Yahudilerle ortaya çıkan ve Kilise doktrinleriyle sürdürülen Hz. İsa'nın krallığıdır. Asur ve Roma İmparatorluğu gibi Dünya Devletleri bir gün yok olacak, Tanrı Devleti nihayetinde zafere ulaşacaktır.¹²¹ Augustinus, *Tanrı Devleti*'nde Kilise ve devleti birbirinden ayırmış, ancak devleti dini konularda Kilise'ye bağlı kılarak, Tanrı Devleti'nin bir parçası yapmıştır. Bu öğreti Orta Çağ boyunca

¹¹⁷ Metin İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi* (Gözden Geçirilmiş 3. Baskı), Der Yayınları, İstanbul 2012, s. 178-179.

¹¹⁸ Cevizci, *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s. 33.

¹¹⁹ Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi* (2. bs.), çev. Oya Köymen, Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti., İstanbul 2013. s. 170.

¹²⁰ Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a* (2. bs.), çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2005, 107.

¹²¹ Nogay Kerimoğlu, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Kamer Yayınları, İstanbul 2016, s.168; İşçi, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, s.180 -181.

Kilise'ye hâkim olmuştur. Güçsüz imparatorlar ya da krallar da Kilise'nin Tanrı Devleti idealine hizmet etmişlerdir.¹²²

Augustinus'un *Tanrı Devleti* adlı eserinden sonra "ilk kapsamlı siyasi inceleme" Salisburyli John (1115-1180), tarafından yazılmıştır.¹²³ John, Orta Çağ'ın en önemli siyasi teorisyenlerinden biri olarak, çağın en etkili "siyasi beyanlarını" içeren *Devlet Adamının Kitabı*'nı 1159'da yazmıştır.¹²⁴ O, kamusal ve kutsal otoritenin yeryüzündeki temsilcisinin kral olduğunu ve onun yapmış olduğu her şeyin Tanrı'dan geldiğini iki kılıç kuramıyla ifade etmiştir: "Kilise hâlâ kendi başına kanlı bir kılıca tümüyle sahip olmamasına rağmen, hükümdar bu kılıcı Kilise'nin elinden almayı kabul eder. Çünkü Kilise, bu kılıca sahip olduğu halde, ruhanî otoriteyi papalığa saklayarak, bedensel zorlama gücü verilene karşı hükümdarın elini kullanır. Öyleyse hükümdar, papazların bir tür bakanıdır ve papazların eline yakışmaz görünen görevleri yerine getiren kişidir."¹²⁵ Çünkü "*Orta Çağ'da, Kilise bir devlet değil, devletin kendisiydi: Devlet ya da daha doğrusu sivil otorite sadece Kilise'nin kolluk gücüydü. Kilise, Roma Hukuku'ndan en üstün otoritenin mutlak ve evrensel yasama gücüne sahip olduğu kuramını almış ve onu papanın kayıtsız şartsız iktidarı biçiminde geliştirmişti.*"¹²⁶ Dolayısıyla kral ya da imparator, ruhanî otoriteye mutlak manada itaat etmelidir. Şayet kral ya da imparator Tanrı'nın yolundan saparsa, Kilise onu görevden alma hakkına sahiptir. John, Kilise'nin üstünlüğünü bir metaforla açıklamıştır: Devletin çeşitli kademelerinde görev yapanları bir vücudun uzuvlarıyla eşleştirmiştir. Üreticilerin ayaklara; memurların mideye; askerlerin deriye; meclisin kalbe; imparatorun ise kafaya tekabül ettiğini belirtmiştir. Ama ruhun benzeri olan Kilise bunların hepsinin üzerindedir. "Ruh bedeninin hükümdarı olduğundan hepsinin üzerinde hükümranlığa sahiptir." Dolayısıyla siyasi otorite hem Tanrı'ya hem de onun hizmetini gören ve onu temsil eden Kilise'ye itaat etmelidir.¹²⁷ John, organizmacı

¹²² Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi c. II*, s. 108.

¹²³ Ağaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 211.

¹²⁴ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, cev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul 2005, s.100.

¹²⁵ Akt:Tannenbaum ve Schultz, *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s. 141.

¹²⁶ Akt: Dumont, "Belirleyicilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", s.146.

¹²⁷ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s.101.

devlet anlayışında Kilise'yi insan ruhuna benzeterek, hem ruhanî otoritenin ne kadar önemli olduğuna hem de tüm beşeri otoritelerin üstünde olduğuna dikkat çekmiştir. Ondan sonra da Thomas, organizmacı devlet anlayışını devam ettirmiştir.

Thomas Aquinas (1225-1274), aristokrat bir ailenin çocuğudur. Genç yaşta papa ve kral arasındaki mücadelelere tanık olmuş, olgunluk döneminde bu tartışmalara taraf olmasa da, akrabası olan VIII. Louis'i desteklemiş ve krallığı savunmuştur.¹²⁸ Thomas, pagan kaynaklardan hareketle siyasi iktidarın kaynağını, insanın siyasi doğası ile açıklamış, otoriteyi insanlardan üstün başka bir beşeri güce dayandırmamış ve bu görüşlerinin doğa ile de uyumlu olduğunu belirtmiştir. Thomas'ın doğal ve doğaya uygun olan "ölçülü bir natüralizm" düşüncesi, modern düşünceden uzak olsa da, siyaseti teolojiye bağımlı olmaktan çıkarmıştır.¹²⁹

Thomas'a göre en iyi yönetim biçimi; parçalanmış siyasi yapıyı bir çatı altında toplayan, çıkar çatışmalarıyla dağılan toplumu bir amaç etrafında birleştiren krallıktır. Krallık, feodal sistemin yatay ve dikey güç karmaşasına ve yargısal yetkilerin dağınıklığına da en iyi çözümdür.¹³⁰ Thomas, bir benzetme ile krallığın en iyi yönetim biçimi olduğunu şöyle açıklamıştır: En iyi olan doğal olandır. İnsanın bütün uzuvlarını hareket ettiren, yürek; ruhu yöneten güç ise mantıktır. Evren de ise tek bir Tanrı vardır. Devlet bir kral tarafından yönetilmelidir, ancak krallar Kilise'ye bağlı kaldıkları sürece bu hakkı kullanabilirler. Çünkü "Hz. İsa'nın buyruğu gereği, krallar papalara bağımlı olmalıdır." Bu dünyanın krallığı ruhanîlere verilmiştir. Hz. İsa'dan sonra bu hak onun halefi olan papaya aittir. Hıristiyan olan halkların kralları, Hz. İsa'ya bağlı oldukları gibi papaya da bağlı olmalıdırlar. Thomas, iki otoriteden, dünyevî olanın ruhanî olana bağlı olmasını ve papanın bir kralı afroz ederek, egemenlik hakkını sonlandırabileceğini savunmuştur.¹³¹ O, papanın otoritesinin üstünlüğünü reddetmeden, imparatora yetki alanı açmaya çalışmıştır.¹³² Thomas, dünyevî otoritenin ruhanî otoriteye tabi olmasını belirtirken, iki otoritenin yetki alanlarını da belirlemeye çalışmıştır.

¹²⁸ Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 214- 215.

¹²⁹ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, s. 93.

¹³⁰ Özenç, *Hukuk Devleti Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*, s. 113.

¹³¹ Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, s. 72.

¹³² Arnhart, *Siyasî Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a*, s. 107.

Bu iki otoritenin kaynağı da Tanrı'dır. Dünyevî iktidar ve vatandaşlar ruhların kurtuluşu hususunda ruhanî otoriteye bağlı olmalıdır. Ancak vatandaşlar refahla ilgili konularda daha çok dünyevî otoriteye itaat etmelidirler.¹³³ Thomas kanunları; ebedi, doğal, tanrısal ve pozitif olarak tasnif etmiş, aralarındaki farklardan hareketle de, "teoloji ile dünyevî yönetimler arasında bir köprü kurmuştur." Tanrısal kanun, kutsal kitapta açıklanan, insan ve Tanrı arasındaki ilişkileri belirleyen ebedi yaşama yöneliktir.¹³⁴ Skolastik felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Thomas, kilisenin argümanlarını kullanarak, hem siyasi iktidarı kendi alanında bağımsız bir güç olarak tasvir etmiş hem de dünyevî meselelerde vatandaşların krala tabi olmalarını tasarlamıştır. Bunu yaparken de insan doğasını temele alarak, teolojik verilerle rasyonel bir biçimde yorumlamaya çalışmıştır. Ancak görüşleri teolojik unsurlardan tamamen de soyutlanmamıştır. Çünkü o, papayı hem bir üst otorite olarak hem de tanrısal iradenin temsilcisi olarak görmektedir.

Parisli John (ö. 1306), papa ile kral arasındaki mücadeleyi çözmek ve kralı desteklemek için Thomas'ın görüşlerini detaylandırmıştır.¹³⁵ Thomasçı savları kullanarak papanın ruhanî otoritesini kabul etmiş, ama kralın otoritesini de güçlendirmeye çalışmıştır. Evrensel olan ruhanî otoritenin, seküler krallıkların tamamına uygulanamayacağını belirtmiştir. Barışın sağlanması için ise ortak mülkiyet yerine özel mülkiyetin önemine vurgu yapmıştır. Kamusal yarar ancak özel mülkiyetle sağlanabilir. Bireylerin seküler ve dinsel kurumlardan önce "emekleri ve işleri üstünde vazgeçilmez hakları olduğunu" belirtmiştir.¹³⁶ John, mülkiyet hakkının düzenlenmesinde ve uyuşmazlıkların çözümünde devlete yetki vermiş, ancak devletin mülkiyet hakkı üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasını da kabul etmemiştir. Kilise'ye ait maddi varlıklar, ruhban sınıfına değil, onları Kilise'ye bağışlayanlara aittir. John'a göre ne kral ne de papa mülkün mutlak sahibidir. Onun mülkiyet hakkı konusundaki bu görüşleri, o günkü

¹³³ Tannenbaum ve Schultz, *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s. 150.

¹³⁴ Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 218.

¹³⁵ Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 212.

¹³⁶ Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 225.

Fransa'daki seküler ve ruhban otoriteler arasında yaşanan çatışmaların bir yansımasıdır. O, kralın papalık otoritesi karşısında bağımsızlığını savunmuş ve seküler otoriteye üstünlük tanımıştır.¹³⁷ John, güncel siyasi sorunları çözmeye çalışırken, bireylerin iki otoriteden de önce bir takım haklara sahip olduklarını ön plana çıkarmıştır. Siyasi otoritenin ve Kilise'nin bu haklar üzerinde mutlak hâkimiyet kuramayacaklarını savunarak, her iki otoriteyi de sınırlandırmıştır. Ancak bireylerin devlet ve Kilise'den önce var olan haklarının, otoritelere karşı nasıl korunacağı hususu tasarlanmamıştır.

Dante Alighieri (1265-1321), ise Thomas'ın teolojinin "hizmetkârı" olarak nitelediği felsefeyi, teolojiden ayrı bir disiplin olarak değerlendirmiştir. O, otorite sorununu da felsefenin bağımsızlığı çerçevesinde açıklamıştır.¹³⁸ Dante, imparatorun/kralın yönetim hakkını doğrudan Tanrı'dan mı yoksa onun vekili olan papanın elinden mi aldığı sorgulamıştır. İnsan doğasından hareketle sorunu çözmeye çalışmıştır. İnsanın maddi ve ruhi yönleri ve bunların da doğal olarak farklı amaçları bulunmaktadır. İnsanın bu amaçlarına ulaşabilmesi için iki farklı rehber ihtiyacı vardır. Papa, insanları ilahi bilgiler ışığında ebedi mutluluğa, imparatorlar ise felsefi bilgi doğrultusunda dünyevî mutluluğa yöneltmelidir.¹³⁹ Dante, siyasi iktidarın asli bir amacı olduğu için her iki otoritenin de kendi alanlarında üstünlüklerinin bulunduğunu, birbirleriyle olan ilişkilerinde ise eşit olduklarını ve birinin diğerine karşı herhangi bir önceliğinin bulunmadığını savunmuştur. Bunlar insanın ihtiyaçlarını eşgüdümlü olarak karşılayan ve birbirlerine üstünlükleri olmayan iki farklı otoritedir. Her ikisinin de dayanak noktası Tanrı'dır. Papa ve imparator, Tanrı'nın görevlileridir ve Tanrı'ya karşı sorumludurlar. İmparatora akıl ya da felsefe rehberlik ederken, papaya teoloji ve ilham yol gösterir. Dante, dünyevî ve ruhanî otoriteyi birbirinden ayırırken, felsefeyi de teolojiden ayırmıştır.¹⁴⁰

Dante, kronolojik olarak imparatorların, papalardan önce de var olduğunu da delil göstererek, siyasi otoritenin kaynağının Kilise ya da papa

¹³⁷ Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 226.

¹³⁸ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 142-143.

¹³⁹ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 138-139.

¹⁴⁰ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 142.

olmadığını göstermeye çalışmıştır. Siyasi otorite; "hiçbir aracı irade olmaksızın âlemşümül otoritenin kaynağından iner ve bu kaynak vahdaniyeti içinde birdir. Tanrı'nın iyiliğinin bolluğunun birçok kanallarından akar."¹⁴¹ Dante, *Dünya Devleti Üzerine* eserini papalığın denetimine karşı, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun bağımsızlığını savunmak için yazmıştır. Dünyevî otorite "Tanrı'nın lütuf ışığının" dışında hiç bir şekilde başka otoriteden yetki alamaz. Roma İmparatoru'nun otoritesinin kaynağı; Tanrı, kendisi, başka bir imparator, halk ya da halkın büyük bir çoğunluğudur. Dante, iki kılıç kuramını reddetmiş ve Kilise'nin elinde siyasi bir gücün olmadığını belirtmiştir. Bundan dolayı Kilise ve papa dünyevî otoriteye müdahale edemez.¹⁴² Siyasi otoritenin Kilise'den önce de var olmasını delil göstererek, Kilise'yi otoritenin kaynağı ya da tanrısal iradenin temsilcisi olmaktan çıkarmıştır. İmparatorun aklın, felsefenin rehberliğinde tanrısal iradenin ışığıyla hareket edebileceğini kabul ederek, Platon'un filozof kral anlayışına benzer bir görüş ortaya koymuştur. Ayrıca egemenliğin kaynağı olarak da halkı ya da halkın çoğunluğunun iradesini görmesi, teolojik anlayıştan kopuşun bir ifadesi olarak okunabilir.

Dante gibi Padovalı Marsilius (1275-1343) da egemenliğin kaynağını belirterek, ruhanî ve dünyevî iktidar çekişmesini çözmeye çalışmış ve şöyle bir öneride bulunmuştur: Egemenlik halka ait olmalı, halkı temsil edecek bir hükümet kurulmalı ve otoritesi mutlak olmalıdır.¹⁴³ Marsilius, yeni bir toplum tasarımıyla papalığın "etkin güç" görüşüne karşı çıkararak, siyasal düşüncüyü laikleştirmeye çalışmış, takipçileri de bu yoldan ilerleyerek modern siyasal anlayışı şekillendirmişlerdir. O, siyasetin özerkliğini ve "devlet monizmini" kuramsallaştırırken, sivil toplum fikrinden hareketle de seküler otorite kuramını oluşturmuştur. Siteyi oluşturan insanlar "iyi yaşamak" ya da "yeterli hayat" için bir araya gelerek toplumu oluşturmuşlardır. Toplum üç sınıftan oluşur: insanları "ebedi kurtuluşa hazırlayan," din adamları; fiziki ihtiyaçları karşılayan, üreticiler; düzeni sağlayan, yöneticiler. İyi düzenlenmiş bir toplumsal bütünlükte kral tarafından uygulanan kanunla düzen sağlanır, ancak kralın kendisi kanun

¹⁴¹ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 139.

¹⁴² Tannenbaum ve Schultz, *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s. 158-159.

¹⁴³ Dumont, "Belirleyicilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", s. 148.

koyucu değildir. "Sosyal bütünsellik, onun birleştirici ilkesi olan sivil yasayla, kendi kendisini ortaya koyar." Kanunlar da halk tarafından ya da temsilcileri tarafından konmalı, krallar tarafından uygulanmalıdır.¹⁴⁴ Dolayısıyla o, Orta Çağ'da hem egemenliğin, yurttaşların evrensel birliğinde (sosyal bütünsellik) olmasını en ileri düzeyde savunmuş hem de yurttaşların evrensel birliğinin yasamada etkin olmasını savunarak, Kilise kanunlarını reddetmiş ve papalık karşıtlığını bunun üzerine inşa etmiştir. Ayrıca barışın sağlanması ve vatandaşların erdemli olmaya yönlendirilmesi için kanunların yaptırım gücünün olmasının da gerekliliğini belirtmiştir.¹⁴⁵

Marsilius'a göre kral Tanrı tarafından görevlendirilmemiştir ya da "Tanrı'nın serfi değildir," sadece halkın koymuş olduğu kanunların tek yürütücüsüdür. Otoritenin kaynağı sekülerleştirilse de, egemenlik hakkını kullanan halk değil, kraldır. Marsilius Orta Çağ'da egemen olan "iki gücün" çatışmasını sonlandırmak için Tanrı Devletine karşı Dünya Devletine üstünlük tanır. Ona göre papa ve kral otoritelerini kabul ettirebilmek için tanrısal kaynağa atıfta bulunmuşlar, hâlbuki onlar sadece "tanrısal tasarının" uygulayıcısıydılar.¹⁴⁶ O, papaların yöneticileri atama- denetleme haklarının olmadığını ve yöneticilerin papaya borçlu olmadıklarını iddia etmiştir. O, siyasi istikrarın sağlanması için hem otoriteyi dünyevî ve ruhanî olarak ikiye ayırmış hem de ruhanî otoritenin dünyevî güce itaat etmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Aksi takdirde sosyal ve siyasal sorunları çözmek mümkün olmaz.¹⁴⁷ XIV. asırda Papa XXII. İoannes ve İmparator Ludwing arasında üstünlük tartışması yaşanırken, imparatoru destekleyen Marsilius (1324), laikleşmeyi "siyasal bir ideoloji düzeyine" ulaştırmıştır.¹⁴⁸

Ockamlı William (1285-1349), Marsilius'un yakın dostudur ve ondan etkilenmiştir. İkisi de görüşlerinden dolayı papa tarafında aforoz edildiklerinden imparatorun koruması altına girmişlerdir.¹⁴⁹ William, İngiltere'deki yönetim biçimi ve hukuk sistemiyle uyumlu korporasyon anlayışı ileri sürmüştür. Siyasal yapıyı bireyler oluşturur ve korporasyonlar

¹⁴⁴ Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", s. 220-223.

¹⁴⁵ Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 230-231.

¹⁴⁶ Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", s. 225-226.

¹⁴⁷ Tannenbaum ve Schultz, *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, s. 163.

¹⁴⁸ Goff, *Ortaçağ Batı Uygurluğu*, s. 103-104.

¹⁴⁹ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi c. II*, s. 284-286.

bireysel düşüncelerin ürünüdür. Korporasyonlar bireylerin toplamından başka bir şey değildir. Dolayısıyla hiçbir korporasyonun bireylerin kimliği ve iradesinden başka bir kimliği ve iradesi yoktur. Korporasyon, özerk ve rasyonel bireylerle özdeştir, ancak bu tüzel kişilik bireysel iradeleri temsil edemez.¹⁵⁰

William, ilk günden sonra insanların aklın buyruklarına göre davranmadıklarını belirterek, yönetimlerin gerekliliğini vurgulamıştır. O, hem seküler yönetimlerin bireyler üzerinde yasal güç kullanmalarını hem de bu yönetimlerin hukukun dışına çıkabileceklerini kabul etmiştir. Yönetimler bireysel iradelerin bir sonucu olarak kurulmalı, ama pozitif hukuka göre yürütmeyi sağlamalıdır. Bireyler, rasyonel olarak koymuş oldukları kanunlarla, kamu yararı doğrultusunda yönetime onay vermişlerdir. Yöneticiler, bu kanunlara uymadıklarında onları sınırlandıracak bir yapı tasarlamadığından mutlakıyetçi bir tutum takınmıştır.¹⁵¹ Ona göre insan düalist bir varlık olarak hem ruhanî hem de dünyevî yönetim altındadır. İnsan ruhanî yönü ile tanrısal yasalara, dünyevî yönüyle pozitif hukuka tabi olmalıdır. O, Kilise'yi devlete bağımlı kılma hususunu Marsilius kadar uç noktaya taşımamıştır, ama bireysel iradelerin Kilise konseylerinden daha önemli olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir çocuk bile hakikati bu konseylerden daha iyi kavrar.¹⁵²

Sonuç

Orta Çağ'ın başlangıç ve bitiş tarihleri belirlenirken, Batı'daki düşünsel aktiviteler ve siyasi gelişmeler dikkate alınmıştır. Batı tarihinde önemli yeri olan, Antik Yunan felsefesi, Roma İmparatorluğu'nun devlet geleneği ve Hıristiyanlığın ilk ikisi ile olan ilişkisi Orta Çağ zihniyetinin oluşumunda belirleyici olmuştur. Bu da Batı tarihi için bunların ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Orta Çağ'ın önemli aktörlerinden biri belki de en önemlisi olan Kilise, siyasi konjoktüre göre konumunu belirlemiş ve politikalarını ona

¹⁵⁰ Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 236-237.

¹⁵¹ Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 237-238.

¹⁵² Wood, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, s. 239.

göre oluşturmuştur. Kilise, geniş halk kitlelerinin desteğini almaya ve ekonomik olarak güçlenmeye büyük önem vermiştir. Teşkilatlanmasını tamamlayınca siyasi alanda da varlığını hissettirmeye başlamıştır. Kriz dönemlerini güçlü teşkilat yapısıyla sarsılmadan atlatmıştır. Kilise risk alarak ve inisiyatif kullanarak Hıristiyanlar üzerinde hem etkili olmuş hem de onları bir çatı altında toplamayı başarmıştır. Hıristiyan devletleri iç ve dış politikada kendi çıkarları doğrultusunda destekleyerek, siyasi konularda pasif kalmamaya özen göstermiştir. Kilise, kendisine kutsiyet atfederek görüşlerini teolojik bir argümanla sunmuştur. Papalar, kendilerini otoritenin kaynağı olarak gördüklerinden kralları ya da imparatorları birtakım sembollerle Sezar olarak görevlendirmişlerdir. "Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur."¹⁵³ anlayışıyla hareket eden papalar, Tanrı adına bu yetkiyi kullanmışlardır. Böylece hem eleştirilerin odağı olmamayı hem de daha etkili olmayı amaçlamışlardır. Kilise, kültürel ve düşünsel alanda da stratejik bir plan çerçevesinde hareket ederek, Antik Yunan ve Roma mirasına sahip çıkmış ve onları kontrolünde tutmaya çalışmıştır. Kilise, kendini koruma güdüsüyle hareket ederken, halkı kendi ideolojisi doğrultusunda kontrolünde tutmaya çalışmış, düşünsel faaliyetleri de kendi ideolojisine uygunluk açısından denetlemiş ve kendi değerleri ile farklılık arz eden fikirlere sert tepki göstermiştir. Kilise'nin bu tutumu, bilimsel ve felsefi çalışmaları olumsuz olarak etkilemiştir. Kilise, ekonomik gücü, vergi sistemi, mahkemeleri ve geniş teşkilatıyla devlet içinde büyük bir güç olarak varlığını devam ettirdiğinden, bu gücünü siyasi alana da yansıtmıştır.

Feodalizm, merkezi otoritenin zayıflaması veya yok olmasının doğal bir sonucudur. Merkezi otoritenin etkisini kaybettiği bu dönemlerde yerel mülk ya da güç sahipleri, egemenlikleri altındaki topraklar üzerinde otorite haline gelmişlerdir. Feodalizm, üretimi ve güvenliği sağlamak için senyörden krala kadar uzanan hiyerarşik bir siyasi yapı oluşturmuştur. Orta Çağ'ın koşullarında bu iki işlevi yerine getirirken, mali, siyasi birçok hakka sahip olan senyörler, büyük bir güç olarak ortaya çıkmış ve uzun süre varlıklarını devam ettirmişlerdir. Feodalizm, kendi toplumsal yapısını kurmuş ve buna göre işleyişini sürdürmüştür. Feodal sistemde siyasi ve ekonomik haklar, fief sözleşmesiyle belirlenmiştir. Her yetki sahibi kendi

¹⁵³ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Romahlılar, 13: 1.*

egemenlik alanında yönetsel ve yargısal haklarını kullanmıştır. Bu da bir krallık ya da imparatorluk içerisinde birbirinden farklı uygulamalara neden olmuştur. Hak ve yetkilerin fief sözleşmesiyle belirlenmesi Batı'daki sözleşme geleneğinin kökenini oluşturduğu söylenebilir. Sözleşmelere aykırı davranışlara karşı birtakım yaptırımların uygulanması idari işlemlerin yargı denetimine tabi olması anlayışının oluşması bakımından önemlidir. Feodal sistemde aristokratların ve yerel güç sahiplerinin siyasetteki etkisinin günümüzdeki yerel yönetimlere kaynak teşkil etmesi bakımından da araştırılması gereken bir husustur.

Batı'nın Haçlı seferleri ile dışa açılması, üretim biçiminde olan değişiklikler, paranın ticarete ağırlıklı olarak kullanılmasına ve tacirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tacirler, merkezi otoritelerin zayıflığından dolayı ticari güvenliklerini korumak ve özgürlüklerini savunmak için teşkilatlanmışlardır. Kurdukları loncalarla Batı'da ekonomik gücü ele geçirerek, siyasette de etkin ve belirleyici olmaya başlamışlardır. Ticaretin gelişmesi, büyük şehirlerin kurulmasına ve burjuva sınıfının doğuşuna neden olmuştur. Ticaretin egemen olduğu ekonomik koşullarda burjuvazi, ekonomik ve siyasi olarak senyörler karşısında güçlerini artırmıştır. Burjuvazinin gelişmesi, toplumsal yapıyı, siyasi düzeni ve kültürel yaşamı derinden etkilemiştir. Bu da siyasi iktidar açısından ekonomik olarak güçlü olmanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Burjuvazi, varlığını devam ettirebilmek için özgürlükleri savunmuş, entelektüel çalışmaları maddi ve manevi olarak desteklemiştir. Bu gelişmelerin sonucunda kurulan üniversiteler, loncalar ve daha sonra dini tarikatlar tarafından da desteklenmiştir. İlk kurulan üniversitelerde çok sayıda tarikat mensubu hocalık yapmıştır. Bundan dolayı üniversiteler uzun süre teolojik tartışmalarla meşgul olmuştur. Siyaset felsefesi üzerine eser veren düşünürlerin görüşlerinde bu etki açıkça görünmektedir.

Orta Çağ'da yaşayan düşünürler, ruhanî otorite ve siyasi otorite arasında yaşanan çatışmaya yakından tanık olmuşlar ve bu soruna çözüm bulmaya çalışmışlardır. V. asırdan XI. asra uzanan dönemde Augustinus'un görüşleri, Kilise azizleri ve düşünürler üzerinde egemen olmuştur. Augustinus, düalist bir bakış açısıyla dünyevî ve ruhanî otoriteyi birbirinden ayırmıştır. Bu iki otoriteyi de seküler alanlar olarak görmüş, ancak Kilise'yi

Tanrı Devleti'nin temsilcisi olarak nitelendirmiştir. O, bir taraftan krala karşı itaati ön planda tutarken diğer taraftan teolojik delillerle kralı papaya tabi kılmaya çalışmıştır. Onun bu yaklaşımı geç skolastik dönemine kadar etkisini devam ettirmiştir. Thomas ve sonrasında teolojik tartışmalar etkisini devam ettirse de, düşünürler ikili otorite sorununu rasyonel bir tarzda çözmeye çalışmışlardır. Thomas, insan doğasını; Parisli John, otoritelerden önce insanların sahip oldukları temel hakları; Dante ise siyasi otoritenin ruhani otoriteden önce de var olduğunu ön plana çıkarmıştır. Bu temel çıkış noktalarını felsefi olarak temellendirerek, otoritenin kaynağını seküler bir tarzda açıklamaya çalışmışlardır. Ancak onların bu seküler anlayışları teolojik unsurlarla iç içe sunulmuştur. Dante ile birlikte bu otoriteler bir amaç olarak değil, insanların farklı temel ihtiyaçlarını karşılayan görevliler olarak görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bu iki otorite, insanın hizmetine sunularak araçsallaştırılmıştır. Ruhanî otoritenin, siyasi otoriteye bağımlı olması, ancak XIII. asrın ilk çeyreğinden sonra ifade edilmeye başlanmış, ancak keskin hatlarla tam olarak birbirinden ayıramamıştır.

Marsilius ve William ise egemenliğin kaynağı olarak Kilise'yi ya da Kilise tarafından temsil edilen tanrısal iradeyi değil, halkın iradesini görmüşlerdir. Siyasi otoriteyi elinde bulunduran kralın halk ya da temsilcileri tarafından yapılan kanunlara göre yürütmeyi gerçekleştirmesini kuramsallaştırmışlardır. Böylece siyasi alanda Kilise'nin yasama ve yargı yetkisinin olmadığı ifade edilerek, laik bir tutum sergilenmiştir. Ancak her iki düşünür de egemenlik hakkını kullanan kralın, bu hakkı kullanma yetkisini kimden aldığı üzerinde durmamışlardır. Dolayısıyla kralın uyguladığı kanunların halk tarafından yapılması tasarlanmış, ancak halk egemenlik hakkını kullanan kralın seçilmesinde devre dışı bırakılmıştır. Ayrıca siyasi otorite bu kanunlara riayet etmediği takdirde, her hangi bir yaptırım ya da yargısal denetimden de bahsetmemişlerdir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (7. bs.), İmge Kitabevi, Ankara 2011.
- Arnhart, Larry, *Siyasî Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a* (2. bs.), cev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2005.

- Aydon, Cyril, *İnsanlık Tarihi 150.000 Yıl Öncesinden Bugüne İnsanın ve Uygarlığın Öyküsü*, cev. İlgin B. Yıldız, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Bloch, Marc, *Feodal Toplum* (5. bs.), cev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001.
- Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (Gözden geçirilmiş 3. bs.), Bilge Su, Ankara 2015.
- Çüçen, Kadir, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2000.
- Dumont, Louis, "Belirleyicilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet", der. Cemal Bâli Akal, *Devlet Kuramı* (4. bs.), Dost Kitabevi, Ankara 2013, ss. 141- 174.
- Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, cev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul 2005.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* (2.bs.), cev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul 2005.
- Goff, Jacques Le, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, cev. Hanife Güven ve Uğur Güven, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015.
- _____, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33), Ağustos, Eylül, Ekim- 2005, ss. 39- 68.
- Göze, Ayferi, *Siyasi Düşünceler ve Yönetimler* (9. bs.), Beta Basım Dağıtım A.Ş., İstanbul 2000.
- Huberman, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla* (15. bs.), cev. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- İrem, Nazım, "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33), Ağustos, Eylül, Ekim-2005, ss. 133-155.
- İşçi, Metin, *Siyasi Düşünceler Tarihi* (Gözden Geçirilmiş 3. bs.), Der Yayınları, İstanbul 2012.
- John Hirst, *Kısa Avrupa tarihi* (Genişletilmiş 2. bs.), cev. Mihriban Doğan, Say Yayınları, İstanbul 213.
- Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefesi Tarihi c. II*, cev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006.

- Kaçar, Turhan, "Ortaçağ'ın Dinsel Fermantasyonu: IV. Yüzyıl Roma İmparatorluğu'nda Doğu, Batı Kiliseleri ve Devlet ", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33), Ağustos, Eylül, Ekim-2005, 97-111.
- Kerimoğlu, Nogay, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Kamer Yayınları, İstanbul 2016.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, "Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 8 (33), Ağustos, Eylül, Ekim-2005, ss. 69-79.
- Koyre, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, cev. Kurtuluş Dinçer, Ara yayıncılık, İstanbul 1989.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni yaşam yayınları, İstanbul 2014.
- Küken, Gülnihal, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi* (1. bs.), Alfa Basım Dağıtım Ltd. Şti., İstanbul 2001.
- Libera, Alain de, "Batı Ortaçağ Felsefesi", haz. Jacqueline Russ, *Felsefe Tarihi Modern Dünyanın Yaratılması c.II*, cev. İsmail Yergüz, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, ss. 45- 89.
- Mairet, Gérard, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", der. Cemal Bâli Akal, *Devlet Kuramı* (4. bs.), Dost Kitabevi, Ankara 2013, ss. 215-242.
- Mitchell, Stephen, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, cev. Turhan Kaçar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2016.
- Özden, H. Ömer ve Elmalı, Osman, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi Metinlerle* (1. bs.), Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2012.
- Özenç, Berke, *Hukuk Devleti Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Öztekin, Ali, *Siyaset Bilimine Giriş* (7.bs.), Siyasal Kitabevi, Ankara 2011.
- Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, cev. Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Russ, Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, cev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2012.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi c. II* (2. bs.), cev. Ahmet Fethi, Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Lti. Şti., İstanbul 2017.

- Şenel, Alâeddin, *Siyasi Düşünceler Tarihi Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş* (Kısaltılmış ve Gözden Geçirilmiş 4. bs.), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2013.
- Tannenbaum, Donald G. ve Schultz, David, *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri* (3. bs.), cev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara 2007.
- Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993.
- Wood, Ellen Meiksins, *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi* (2. bs.), cev. Oya Köymen, Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti., İstanbul 2013.
- Yayla, Atilla, *Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler*, Liberte Yayınları, Ankara 2014.

John Locke'un Mucize Anlayışı

HABİB ŞENER^a

Öz

Tanrı'nın doğanın akışına müdahalesi anlamına gelen mucize, Tanrı'dan vahiy getiren peygamberlerin, peygamberliklerini ispatlamalarının en önemli yollarından biridir. Vahiyle doğrudan bağlantılı olan mucize özellikle ilâhî dinleri ilgilendiren bir konudur. Düşünce tarihinde Tanrı'nın doğa kanunlarını değiştirebileceğini kabul edenlerin yanı sıra bu kanunların değişmesinin mümkün olmadığını ifade edenler de olmuştur. Örneğin, Aydınlanmacı bilim mensupları tabiat düzeninin bozulması anlamındaki mucizeyi kabul etmemişlerdir. Dinler tarihinde yer alan birçok mucize, tarihteki amacını yerine getirmiştir. Aydınlanma döneminin başlamasına sebep olan en önemli filozoflardan olan John Locke, felsefî sistemini oluştururken Hıristiyanlığı temele almıştır. Bu makale Locke'un mucize ile ilgili görüşlerini ele alıp değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Peygamber, Vahiy, Mucize, Delil, Locke

John Locke's Understanding of Miracle

Abstract

The miracle that God intervenes in the flow of nature is one of the most important ways of proving the embassies of the prophets who brought revelation from God. The miracle directly related to the revelation is a matter of particular interest to divine religions. There are those who acknowledge that God can change nature's laws in the history of thought, as well as those who say that it is not possible to change these laws. For example, Enlightened scientists did not accept the miracle, which is regarded as the deterioration of the natural order. Many miracles in the history of religion

^a Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
[habibsener@gmail.com]

have fulfilled the historical purpose. John Locke, one of the most important philosophers that led to the beginning of the period of the Enlightenment, took Christianity as the basis for his philosophical system. This article aims to evaluate Locke's views on miracles.

Key Words: God, Prophet, Revelation, Miracle, Evidence, Locke

Giriş

Mucize, “doğa yasasına aykırı düşen, doğaüstü bir gücün eyleminin sonucu olan, doğal kavramlarla açıklanamayan ve insanın kavrayışını aşan olay ya da oluşum”dur. Buna göre, mucize Tanrı'nın doğal olayların akışına müdahale etmesi anlamına gelmektedir.¹ Mucize, peygamberlikle ilgili olağanüstü bir olaydır. Dolayısıyla mucizenin amacı peygamber olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu ortaya koymaktır.²

Mucizenin peygamberlikle ilgili olması, onun vahiy ile ilgisini değerlendirmeyi de gerekli kılmaktadır. Çünkü mucize, vahiy olduğu iddia edilen şeyin gerçekten vahiy olduğunu ortaya koymaya çalışan delillerden birisidir. Tanrı'dan vahiy aldığı iddia eden peygamberin, bu iddiasının doğruluğunu ispat etmek için mucize göstermesi gerekebilir. Batı düşüncesinde vahyin Tanrı'dan geldiğini gösteren deliller, dâhili ve harici olmak üzere iki bölümde ele alınmıştır. Dâhili delil, vahyin içeriğinin doğru olup olmadığını, tutarlılığını ve insanların ihtiyaçlarına uygunluğunu araştırmaktadır. Mucize ile doğrudan ilgili olan harici delil ise, vahyin kaynağı ve insana nasıl ulaştığı ile ilgilenmektedir.³

Mucize, özellikle aydınlanmacı modern bilim mensupları tarafından tabiat düzeninin ihlâli anlamında kabul edilemez görülsede,⁴ dinler tarihi; alışılmadık, olağanüstü ve doğaüstü olarak gerçekleşen olay, eylem ve durum olan mucizelerin kaydını korumaktadır. Bu mucizeler genellikle

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 1123.

² Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 215; Mucize hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, Vahdettin Başcı, *Din Felsefesi*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2016, ss. 155-179.

³ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, ss. 172-175; Batı düşüncesinde vahyin Tanrı'dan geldiğini kanıtlamak amacıyla kullanılan deliller, dâhili ve harici olmak üzere iki bölümde ele alınıp incelenmiştir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, ss. 170-175.

⁴ Salime Leyla Gürkan, “Mücize”, *DİA*, 2005, XXX/353.

kutsal varlığın doğaüstü gücünün tezahürleri olarak tarihteki amacını yerine getirmiştir.⁵ Bu makalede Aydınlanma Dönemine öncülük etmiş olan İngiliz düşünür John Locke'un mucize ile ilgili görüşleri ele alınıp incelenecektir.

Locke'da Mucize

John Locke (1632-1704), mucizeyi, “izleyicinin kavrayışının üstünde ve onun kendi görüşüne göre kurulan doğa yasasına aykırı hassas bir işleyiş” olarak tanımlamaktadır. Bundan dolayı mucize şahit olanlar yani izleyiciler tarafından ilâhî olarak kabul edilmektedir. Tanımda geçen ‘izleyici’, olayın tarihine inanan ve kendisini mucizeyi birebir yaşayan izleyicinin yerine koyan bir izleyicidir.⁶

Locke, mucize tanımının muhtemelen iki istisnadan ya da itirazdan kurtulamayacağını ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, bir başkasına göre mucize olmayacak bir şeyin, o şeyi mucize olarak kabul eden izleyicinin görüşüne bağlı olarak çok belirsiz kalacağıdır. İkincisi ise, mucize kavramının tanımı genişletildiği için, bu tanımın bazen kendisinde olağanüstü veya doğaüstü hiçbir yön olmayan işleyişleri de içine alacağı ve dolayısıyla ilâhî vahyin kanıtı için mucizelerin kullanımını geçersiz kılacağıdır.⁷

Locke, bu iki itiraz hakkında açıklamalar yapmaktadır. Ona göre, birinci itiraz geçerli değildir. Eğer sabit neden ve sonuç yasalarında doğanın gücünü aşan bir şey mucize olarak kabul edilir ve bu yasaları aşmayan hiçbir şey de mucize olarak kabul edilmezse bu itirazın bir hükmü kalmayacaktır. Locke, burada mucize kavramının analizini yapmakta ve mucize tanımından yola çıkarak bu itirazın geçerli olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Çünkü tanım gereği doğanın gücünü aşan şeyler mucize olarak kabul

⁵ Manabu Waida, “Miracles: An Overview”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Macmillan Reference USA, 2005, IX/6049.

⁶ John Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, *The Works of John Locke*, ed. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson, J. Evans and Co. and so on, vol: IX/256, London 1823; Locke, mucizelerle ilgili bu düşüncelerinin, Dr. Fleetwood'un, mucizeler hakkındaki makalesini okumakla ve bu konuyla ilgili mektup yazarak şekillendiğini ifade etmektedir. Mektuplardan birisinde mucizenin, yalnız Tanrı'nın yapabileceği olağanüstü bir eylem olarak tanımlandığını ve diğer yazılarda mucizenin başka bir tanımının olmadığını da sözlerine eklemiştir. (Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, *The Works of John Locke*, s. 265.)

⁷ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, ss. 256-257.

edilmekte, doğanın gücünü aşmayan şeyler ise mucize olarak görülmemektedir. Eğer tanımda bu istisnalar olmazsa mucizenin tanımı zaten yapılamayacak ve bu kavram kullanılamayacaktır.⁸ Mucizelerin yaratılmış tüm varlıkların gücünün ötesinde olan ilâhî eylemler veya hiç olmazsa sabit ve belirlenmiş doğa yasalarına aykırı işlemlerin dışında olacak şekilde gerçekleşen eylemler şeklinde tanımlanması gerekir. Bu yapılmazsa mucize kullanımı tüm insanlar için olmasa bile en azından insanların çok büyük bir bölümünü oluşturan sıradan ve cahil insanlar için ortadan kalkacaktır.⁹ Ayrıca insanlar bu yasaları ya kendi doğa bilgileriyle veya içinde yaşadıkları toplumun etkisiyle yargılayabilirler. Sonuç olarak birisine göre mucize olan bir şeyin başka birisine göre mucize olmaması imkânsızdır.¹⁰

Locke, ikinci itirazın da geçerli olmadığını düşünmektedir. Ona göre, ilâhî vahyin şahitliğini mucizelerden aldığı adil bir şekilde düşünülürse bu soruya cevap vermeye bile gerek kalmayacaktır.¹¹ Locke, ikinci itiraz hakkında ayrıca şunları söylemektedir: “Herhangi bir vahyin Tanrı’dan geldiğini bilmek için vahyi aktaran elçinin Tanrı tarafından gönderildiğini bilmek gerekir ve bu ancak Tanrı’nın kendisi tarafından verilen bazı deliller ile bilinebilir. İzin verirseniz, benim düşünceme göre, mucizelerin böyle delilleri olup olmadığına ve ilâhî vahiy arayışında bizi hata yapmaz bir şekilde doğruya yönlendirip yönlendirmeyeceğine bakalım.”¹² Böylece Locke, mucizelerin vahyi gönderen Tanrı’nın amacına şahitlik etmek için gerçekleşmiş olduğunun göz önüne alınması gerektiğini vurgulamakta¹³ ve mucizeleri ispatlayacak delilleri ön plana çıkarmaktadır.

Locke, herhangi bir olağanüstü eylemin mucize olup olmadığını anlamak için üç ölçüt bulunması gerektiğini belirtmektedir. Bunlar, vahyin kanıtlanması için mucizelerin Tanrı’nın kendisi tarafından yapılmış olup olmadığını ortaya çıkaracaktır.¹⁴ Locke’a göre, bir şeyin mucize olarak kabul edilebilmesi için ilk ölçüt, mucizenin, kendisine karşı olarak ortaya çıkan

⁸ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 256.

⁹ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 264.

¹⁰ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, ss. 256-257.

¹¹ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 257.

¹² Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 257.

¹³ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 257.

¹⁴ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 259.

şeyden daha büyük bir gücün işaretlerini taşımasıdır.¹⁵ İkinci ölçüt, mucizelerin sayısı, çeşitliliği ve büyüklüğüdür. İnsanlar mucizelerin sayısına, çeşitliliğine ve büyüklüğüne bakarak onların bir mucize olduğuna daha kolay karar vereceklerdir.¹⁶ Üçüncü ölçüt ise, mucizelerin vahiy ile ilgili olmasıdır.¹⁷ Bu ölçütleri ayrıntılı olarak ele alıp inceleyeceğiz.

Birinci olarak Locke'a göre, mucizeler kendilerine karşı olarak ortaya çıkan şeylerden daha büyük bir gücün işaretlerini taşırlar.¹⁸ Çünkü Tanrı'nın gücü her şeyden daha yücedir ve O'na karşı denk bir güçle hiçbir başkaldırı yapılamaz. Tanrı, kendi elçisine karşı, bir sahtekârın daha büyük bir güç olarak ortaya çıkmasına asla izin vermeyecektir. Gerçek ve ilâhî elçiliğin ortaya çıktığı tarafta daha büyük bir gücün belirgin izlerini taşıyan işaretler olacak ve bu her zaman kesin ve tartışılmaz bir kanıt olacaktır.¹⁹

Locke, sahte harikaların neler olduğu veya nasıl yapıldığını keşfetmenin, bilgisiz insanın kapasitesinin üstünde olabileceğini ifade etmektedir. Hatta bilgili izleyici bile, kendi anlayışına göre doğal sebeplerin ve sonuçların gücünün üstünde olduğu için sahte harikaları kabul etmeye mecbur kalabilir. Ancak bilgili izleyici, sahte harikaların Tanrı tarafından olmadığını da bilir. Çünkü onlar daha büyük ve üstün gücün açık izlerini taşıyan mucizeler tarafından engellenir ve bundan dolayı onlar bu şekilde desteklenen birisinin otoritesini sarsamazlar. Zaten Tanrı'nın kendisinden gelen bir gerçeğin aksine ileri sürülen yalan olan bir şeye izin vermesi asla düşünülemez.²⁰

Locke, Tanrı'nın vahyinin, sahte harikalardan daha büyük bir güçle desteklenmesine, Firavun'un sihirbazlarına karşı Musa'yı örnek olarak vermektedir. Her iki tarafın ortaya koyduğu şeylerin, izleyiciler açısından aynı derecede mucizevî görülebileceğini söyleyen Locke'a göre, tam olarak karar verilmesi için bu işin sonucuna bakılması gerekir. Jannes ve Jambres adındaki Mısır'ın en güçlü sihirbazlarının bile, Musa'dan daha aşağı bir güç ile hareket ettikleri gayet açıktı. Zaten Musa'nın yılanının onların yılanlarını

¹⁵ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 259; İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s.162.

¹⁶ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", ss. 261, 263-264.

¹⁷ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 257.

¹⁸ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 259.

¹⁹ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 260.

²⁰ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 260.

yiyip bitirmesi karar vermeyi kolaylaştırmıştır. Mısırlı sihirbazların işleri ne kadar harika ve olağanüstü olsa da hiçbir şekilde Musa'ya karşı koyamamıştır. Bundan sonra da Musa'ya karşı koyamadıklarına göre durum daha da kesinlik kazanmıştır.²¹

İkinci olarak mucizelerin sayısı, çeşitliliği ve büyüklüğünü göz önüne alan Locke'a göre, İsa tarafından iletilen öğretinin onaylanması için yapılmış mucizelerin sayısına, çeşitliliğine ve büyüklüğüne bakıldığında, onların böyle olağanüstü bir ilâhî gücün kuvvetli işaretlerini taşıdığı görülecektir.²² Locke, mucizelerin sayısının artırılmasının her çeşit ve derecedeki insana göre mucizelerin tanıklığını korumanın en emin yolu olduğunu düşünmektedir. Çünkü mucizeler sürekli olarak ilâhî vahyin temelini oluştururlar. Herhangi bir ilâhî vahye inananların da eninde sonunda imanlarının kaynağını oluşturan bu temeli araştırmaları gerekebilir.²³

Locke, İsa'nın elçiliğine karşı çıkan herhangi birisinin, onun ve havarilerinin yaptığı mucizelerden daha büyüğünü yapana kadar İsa'nın doğruluğunun kesin ve sorgulanamaz kalacağını ifade etmektedir. Anlama düzeyleri ne olursa olsun bu durum hakkında insanların görüşü aynı kalacaktır ve sonuç değişmeyecektir. Çünkü bu, tüm insanlığın hâkim olduğu somut gerçekler ve davalardan biridir. Tanrı, böyle bir himayeyi, sahte vahyin, gerçekten ilâhî olanla rekabet içinde bulunmaması için yapmıştır. Bundan dolayı insanların sadece görmek için gözlerini açması ve vahyin O'ndan geldiğine emin olması gerekir.²⁴ Tanrı'nın gücünün işaretlerinin İncil'e/İsa'ya eşlik ettiğini söyleyen Locke'a göre, bu durum, bugüne kadar İncil'in ulaştığı her yerde görülmektedir. Kendisiyle birlikte üstünlüğün şahitliğini taşıyan sürekli bir mucize olan İncil, Şeytan'ın güçlü etkisini yere sermeyi ve onu (karanlığın gücünün prensini) bütün sahte harikalarıyla birlikte kovmayı başarmıştır.²⁵

²¹ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 260; Locke, bir başka eserinde de İsa'nın peygamberliğini doğrulamak için daha büyük mucizeler göstermesi gerekliliğinden söz etmektedir. (John Locke, "A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity", *The Works of John Locke*, ed. C. And J. Rivington; T. Egerton; J. Cuthell; J. and A. Arch; Longman and Co.; T. Cadell; J. Richardson and so on, vol. VI/367, London, 1824.)

²² Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 261.

²³ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 264.

²⁴ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 261.

²⁵ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 261.

Locke, mucizelerin sayısı, çeşitliliği ve büyüklüğü ile ilgili görüşünü İncil'e başvurarak ispatlamaya çalışmaktadır.²⁶ Böylece insanların inanmalarını sağlamak amacıyla Tanrı'nın yapması gereken her şeyi yaptığını ve İsa'nın ise, Yahudilerin ileri gelenlerinin inançsızlıklarına dikkatle baktığını aktarmaktadır.²⁷ Ona göre, Yahudiler, Musa'nın gerçekleştirdiği birçok mucizede Tanrı'nın gücünü ve varlığını göremediler. Tanrı, İsrailoğullarını Mısır'dan kurtarmak için -elçiliğinin işaretlerini ve delillerini kendisine vereceğine dair bir mesajla- Musa'yı gönderdiğinde O'nun şu işaretlerden söz etmesi çok dikkate değerdir: *"Eğer sana inanmaz, ilk belirtiyi önemsemezlerse (onun asasının bir yılanı dönüşmesi), ikinci belirtiyi inanabilirler" (elini göğsüne koyup çıkardığı zaman elinin bir deri hastalığına yakalanmış, kar gibi bembeyaz olmuştu) dedi. Tanrı sözlerine devam etti: "Bu iki belirtiyi de inanmaz, sözünü dinlemezlerse, Nil'den biraz su alıp kuru toprağa dök. İrmaktan aldığı su toprakta kana dönecek."*²⁸ Locke, bu işlemlerin yaratılmış varlıkların gücünün üstünde olup olmadığını kararlaştırmanın herhangi bir insan için zor olduğuna inandığını belirterek, insanların peygamberlere güvenmesi ve inanması için yani mucizelerin tanıklığının geçerli olması için sayılarının artırıldığını söylemektedir. Dolayısıyla iki doğaüstü işlem bir taneden, üç doğaüstü işlem ise iki taneden daha fazla güç gösterir. Tanrı, böyle yaparak mucizelerin, izleyicilerin zihinleri ve inançları üzerinde daha büyük bir etkiye sahip olmasına olanak sağlamıştır.²⁹

Locke, Tanrı'nın, mucizelerin sayısını ve çeşitliliğini artırarak Yahudilerin İsa'ya inanmalarını sağladığını³⁰ yine İncil'den örnek vererek açıklamaya devam etmektedir: *"Halktan birçok kişi ise ona iman etti. "Mesih gelince, bunun yaptıklarından daha mı çok mucize yapacak?" diyorlardı."*³¹ Yahudiler, insanları ikna etmek için mucizeler gerçekleştiren İsa'nın gerçekten Mesih olup olmadığından kuşku duyduklarını

²⁶ "Başka hiç kimsenin yapmadığı işleri onların arasında yapmamış olsaydım, günahları olmazdı. Şimdiye yaptıklarımı gördükleri halde hem benden hem de Babamdan nefret ettiler." Yuhanna:15/24.

²⁷ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 263.

²⁸ Mısır'dan Çıkış: 4/8-9.

²⁹ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", ss. 263-264.

³⁰ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 259.

³¹ Yuhanna 31/7.

söylüyorlardı. İsa ise, “*Babam’ın adıyla yaptığım işler bana tanıklık ediyor.*”³² diye cevap veriyordu.³³

Tanrı tarafından gönderildiğini iddia eden Nasıralı İsa, bir sözü ile denizdeki fırtınayı sakinleştirmiştir. Bunu bir mucize olarak gören kişi, bu nedenle onun öğretisini kabul edebilir. Bir başkası, bunun şans eseri olabileceğini ya da hava tahmin yeteneği olduğunu düşünür ve bunun mucize olmadığına karar verir. Ancak daha sonra onu denizde yürürken görünce, bunun bir mucize olduğunu kabul eder ve inanır. Daha sonra aynı kişi, İsa’nın bir kelime ile kronik bir felçliyi tedavi ettiğini³⁴ görünce bunun kesinlikle bir mucize olduğunu kabul eder ve inancını değiştirir. Bir başka kişi de, daha sonra onun doğuştan kör olan birisine görme yeteneği vermesinde veya ölümlerin diriltmesinde³⁵ veyahut ta kendisinin öldükten sonra dirilmesinde bir mucize bulur ve böylece Tanrı’dan gelen bir vahiy olarak onun doktrinini kabul eder. Bu örneklerden yola çıkan Locke, bunların bir mucize olduğunun apaçık olduğunu ve mucizenin kabul edildiği yerde bu öğretinin reddedilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü bu öğreti mucizenin kendisine sağladığı ilâhî kanıtın güvencesi ile gelir ve onun doğruluğu sorgulanamaz.³⁶ Locke, yaptığı mucizeler nedeniyle insanların İsa’ya inanmalarında haklı olduklarını,³⁷ çünkü onların İsa’nın hayatına ve mucizelerine uzun bir süre şahit olduklarını ve bundan dolayı onun Mesih olduğuna dair inançlarının arttığını,³⁸ İsa’nın Tanrı’dan aldığı elçiliğe dair kanıtların mükemmel olması nedeniyle de Tanrı’nın vahyinin kabul

³² Yuhanna: 10/24-25.

³³ John Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” *The Works of John Locke*, ed. C. And J. Rivington; T. Egerton; J. Cuthell; J. and A. Arch; Longman and Co. ; T. Cadell; J. Richardson and so on, vol. VI/18, London, 1824.

³⁴ Locke, İsa’nın üç yıldan fazla bir süre boyunca onların arasında bulunduğunu total ve körü iyileştirmek gibi çok sayıda mucize gösterdikten sonra onların harekete geçtiklerini İncil’den (Yuhanna: 5/15-18) örneklendirmektedir. (Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” s. 67.)

³⁵ Locke, İncil’e atıf (Yuhanna: 11/47) yaparak, İsa’nın birçok mucize gerçekleştirdiğinden ve bu mucizelerin kendisini meşhur yaptığından söz etmektedir. Bunlardan birisi de Lazarus adındaki bir ölüyü diriltmesidir. Yahudiler, bu mucizelerden sonra İsa’yı öldürmek için düzen kurmaya başlamışlar, bütün bir ulusun yok olmasındansa bir tek adamın ölmesinin daha uygun olacağını düşünmüşlerdir. (Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” s. 38, 49)

³⁶ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 259.

³⁷ Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” s. 17, 32.

³⁸ Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” s. 57.

edildiğini,³⁹ hatta İsa'nın mucizelerinden dolayı ona inananların sayısının artmasını engellemek için onun ölümüne neden olduklarını⁴⁰ sözlerine eklemektedir.

Locke'a göre, bir şeyin mucize olarak kabul edilebilmesinin üçüncü ölçütü, vahiyle ilgili olmasıdır. Çünkü dünyada gerçekleşen diğer mucizeler, ne kadar çok ya da büyük olursa olsun vahiy ile ilgili değildir.⁴¹ Ona göre, Tanrı'dan, insanlara iletmek üzere bir mesajla gelen kişi, eğer elçiliğini bir mucize yoluyla doğrularsa bu inanç reddedilemez. Locke, bu noktada da görüşlerini doğrulamak için İncil'e başvurmakta⁴² ve rasyonel düşünen her insanın buna karar vereceğini ifade ederek,⁴³ şunları söylemektedir: “Burada da Kurtarıcımız, en azından dirilişinden sonra Mesih olduğunu, anlaşılması kolay bir dille ilan eder: Eğer o Tanrı tarafından gönderilmişse ve mucizelerini Kutsal Ruh aracılığıyla yapmışsa, artık onun Mesih olduğuna dair hiçbir şüphe yoktur.”⁴⁴ Görüldüğü gibi Locke, mucize ölçütlerini değerlendirirken genelde İncil'den örnekler vermekte ve mucizelerin ispatlanmasını Tanrı'ya dayandırmaktadır.

Mucize ile vahiy arasında ilişki kurarak her ikisini bir arada açıklamaya çalışan Locke, vahyin ilâhî olup olmadığını anlamak için bazı özellikleri taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece gerçek mucize ile sahte harikalar arasındaki fark ortaya çıkacaktır. İlk olarak vahiye, Tanrı'nın kutsallığı ile ilgili bazı olağanüstü hakikatlerin ve insanların bazı önemli işlerinin olması gerekir.⁴⁵ İkinci olarak vahiye, Tanrı'nın onurunu alçaltan; doğal dine ve ahlâk kurallarına aykırı olan bir şey bulunmamalıdır. Tanrı, kendisinin ebedi ulûhiyetinin birliğini ve ihtişamını; doğal dinin ve ahlâkın hakikatlerini insanlara akıl ışığıyla keşfettirmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın vahiy yoluyla bunun aksini yapması beklenemez. Tanrı'nın bunu yapması kanıtları ve aklın kullanımını yok etmek olabilir, bu olmadan

³⁹ Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” s. 135.

⁴⁰ Locke, “A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity,” s. 341.

⁴¹ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 257.

⁴² Yuhanna: 3/1-2: “Yahudiler'in Nikodim adlı bir önderi vardı. Ferisiler'den olan bu adam bir gece İsa'ya gelerek, “Rabbî, senin Tanrı'dan gelmiş bir öğretmen olduğunu biliyoruz. Çünkü Tanrı kendisiyle olmadıkça kimse senin yaptığın bu mucizeleri yapamaz” dedi.”

⁴³ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 259.

⁴⁴ Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” s. 62.

⁴⁵ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 262.

insanların ilâhî vahyi şeytanî hileden ayırt etmeleri mümkün olmayacaktır.⁴⁶ Üçüncü olarak vahiyde önemsiz, sıradan konular ve insanların doğal yeteneklerini kullanarak bilebilecekleri şeyler de bulunmamalıdır. Tanrı'nın kasıtlı olarak bu tür bir bilgiyi insanlara bildirmek için herhangi birisini dünyaya göndermesi beklenemez. Çünkü böyle bir durum, Tanrı'nın görkeminin yüceliğini azaltmak ve insan aklına zarar vermek olurdu.⁴⁷ Bütün bu özellikleri taşıyan vahyi kanıtlayan tabiatüstü işlemler, vahyin karşısında görünen daha üstün gücün işaretleri kendisine eşlik etmediği sürece mucize olarak kabul edilir. Zaten böyle doğüstü işaretler haklı olarak sağlam görünür ve ilâhî olduğu kabul edilir. Bir başka ifadeyle söylenecek olursa hepsinden üstün bir güçle iş görür, daha büyük bir gücün etkinliği ile aksi kanıtlarıncaya kadar onların geçerliliği devam eder. Çünkü Tanrı'nın, ilâhî otoritesinin işaretleri olan mühürlerinin alt derecedeki herhangi bir varlık tarafından zorla alınmasına göz yumması düşünülemez.⁴⁸

Locke, Tanrı'nın her şeye gücü yettiğini, her şeyin üstünde karar verme iradesi olduğunu, yetkisinin sorgulanamayacağını, kendi doğasına aykırı bile olsa eşyaya istediği gibi hükmedebileceğini ifade ettikten sonra, Tanrı'nın hikmetinin genellikle mucizelerin kullanımında olmadığını vurgulamaktadır. Mucizeler sadece vahyin Tanrı'nın kendisinden geldiğini kanıtlamak için kullanılır.⁴⁹ Tanrı, bazı gerçeklerin kanıtlanması gereken yer hariç, eşyanın doğası gereğince işlemlerini sağlamak suretiyle kendi amaçlarını sürekli hale getirir. Eğer böyle olmasaydı, eşyanın gidişatı ve belirginliği karıştırılır, mucizeler ünlerini ve kuvvetlerini kaybeder ve doğal ve doğüstü arasında bir ayırım da yapılamazdı.⁵⁰ Zaten insanlık tarihine bakıldığında vahyin doğrulanması için mucizelere duyulan ihtiyacın düşünülenenden daha az olduğu görülecektir.⁵¹

Mucizelerin kullanımının az olduğunu ortaya koymak için Locke, çok Tanrılı inançları örnek vermektedir. Locke'a göre, putperest dünyada

⁴⁶ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", ss. 261-262.

⁴⁷ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 262.

⁴⁸ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 262.

⁴⁹ Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures," ss. 84-85, 143.

⁵⁰ Locke, "The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures," s. 85; Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, s.161.

⁵¹ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 257.

yalnızca kendi inancının doğruluğunu kanıtlamak ya da diğerini ortadan kaldırmak için mucizelerin kullanılması hiç düşünülmemiştir. Hatta din ve iman şartlarını teyit etmek için herhangi bir mucizeyi kullanmak şöyle dursun, onlardan hiçbirisinin kendi seçimlerine inanılmasının gerekliliğini ileri sürmek gibi bir amacı da yoktu. “Tanrılar, masallar ve ibadetlerin sınırsız ve belirsiz bir karmaşası ortasındaki putperest dünya, geride kalan herhangi birinin ilâhî tanıklığına yer bırakmadı”⁵² şeklindeki sözleriyle Locke, çok Tanrılı inanca sahip olanların ibadetlerinde özgür davrandıklarını ve onların ilahlarından yalnızca birisinin gerçek Tanrı gibi davrandığını ifade etmektedir. Bundan dolayı herhangi birisinin görevini ve öğretisini tasdik etmek için meydana getirilmiş Yunan ya da Roma yazarlarınca yazılmış hiçbir mucize hatırlamadığını da Locke, sözlerine eklemektedir.⁵³

Yahudilerin doğaüstü belirtiler yani mucizeler, Yunanlıların ise bilgelik aradıklarını İncil’de yer alan bilgilere⁵⁴ dayandırarak aktaran Locke, Yunanlıların kendilerinin herhangi bir dini kabul etmek için mucizelerin varlığına ya da mucizeleri kullanmaya ihtiyaç duymadıklarını ifade etmektedir. Çünkü Yahudi olmayan dünya, akıldan kaynaklanmayan ve kesinlikle vahiy temelli olmayan bir dini kabul etmiş ve o dine de sadık kalmıştır. Locke’a göre, bu insanlar ne dinin aslını ne de yaratıcılarını bilirler. Hatta bunu öğrenmeye niyetleri de yoktur. Bundan dolayı onu onaylamak için herhangi bir söylem ya da mucize kullanımı sözkonusu olmamıştır. Her ne kadar orada vahiy için bazı iddialar olsa da, vahiy onaylayan mucizelere kıyaslanacak kadar fazla değildi.⁵⁵

İlâhî dinlerle çok Tanrılı dinleri mucize kullanımı açısından karşılaştırdıktan sonra Locke, ilâhî dinlerde Tanrı’dan bir kanun getirme iddiasında bulunan Musa, İsa ve Muhammed olmak üzere üç peygamberi örnek vermektedir. Farıların Zerdüş’tünü ya da Hintlilerin Brahma’sını ve diğer Doğu dinlerini örnek vermeye bile gerek görmeyen Locke’a göre, Fars, Hint ve diğer Doğu dinlerinin içeriği açıklama yapılamayacak kadar karanlık ya da hayal ürünüdür. Locke, sadece ilâhî dinlerdeki mucize olgusunu incelemeye devam ederek, Hz. Peygamber’in, mucize göstermediğini şu

⁵² Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 257.

⁵³ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 257.

⁵⁴ Korintliler: 1/22.

⁵⁵ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, ss. 257-258.

sözleriyle iddia etmektedir: “Yukarıda söz edilen üç kişiden biri olan Muhammed, elçiliğini onaylamak için mucizeler yapmamış gibi görünür; bundan dolayı sadece Musa ve İsa'nın mucizeleri aracılığıyla onaylanan vahiyleri birbirlerini doğrulamaktadır.”⁵⁶ Locke, Musa ve İsa'nın mucizeler aracılığıyla birbirlerinin vahiylerini onayladıklarını ve en şüpheli insanın bile İncil'in ilâhî vahyine karşı bir tereddüt beslemesinin imkânsız olduğunu da özellikle vurgulamaktadır.⁵⁷ Locke'un, Hz. Muhammed'in mucize göstermediğini iddia etmesi ve sadece Musa ve İsa'nın birbirlerini mucizeler aracılığıyla doğruladıklarını söylemesinin yanlış ve eksik bir bilgi olduğunu ifade etmemiz gerekir.⁵⁸

Makalemizin sınırlarını aşacağı için Hz. Peygamber'in, mucize gösterip göstermediği hakkındaki iddialara ayrıntılı bir şekilde değinemeyeceğiz. Ancak kısaca şu bilgileri vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz: Kur'an-ı Kerim'de geçmiş peygamberlerin mucizelerine yer verildiği halde son peygamber Hz. Muhammed'e dair hissî mucizeler fazla yer almamaktadır. Kur'an'da tabiatın düzenli işleyişine dikkat çekilmiş ve Allah'ın okunan ayetlerinin incelenmesi önerilmiştir. İnsanların artık bir an için tabiatın düzenini bozacak harikalardan ziyade mükemmel bir düzeni inceleyerek Allah'ı tanınması ve eşsiz edebî metni ve derin içeriğiyle Kur'an-ı Kerim'i incelemeleri gerektiği açıktır.⁵⁹ “Kuşkusuz hissî (duyulara hitap eden) mûcizelerin, onları sergileyenlerin peygamberliğini kanıtlamak bakımından dinler tarihinde önemli bir yeri ve etkinliği olmuşsa da A'râf sûresinin 203. ayet-i kerimesine göre, insanların asıl muhtaç oldukları ve dolayısıyla asıl ilgilenmeleri gereken şey, bu mucizelerden ziyade kalbe ve akla hitap eden, dolayısıyla Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi olan Kur'ân-ı Kerîm'dir.”⁶⁰ Zemahşerî, İbn Âşûr gibi İslâm âlimleri, insanlara asıl gerekli olanın, gelip geçici hissî mûcizeler değil, benzerinin asla ortaya konulamayacağı, hayatın her anında feyzinden yararlanmaları mümkün olan

⁵⁶ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 258.

⁵⁷ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 258.

⁵⁸ Hz. Musa ve Hz. İsa'nın mucizeleri hakkında bkz.: Bakara: 2/60, 73, 92; Âl-i İmrân: 3/49; A'râf: 7/103-108; Tâhâ: 20/17-18; Neml: 27/12-24.

⁵⁹ Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009, s. 158.

⁶⁰ Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, II/653.

ebedî mucize Kur'ân-ı Kerîm olduğu görüşündedirler. Diğer mucizeler duyulara hitap ettiği ve gelip geçici olduğu halde Kur'an, okunan bir mucizedir ve insanın aklına hitap eder.⁶¹

Locke, mucizeleri kabul etmenin insan düşüncesi açısından bir tutarsızlık içermediği kanaatindedir. “Düşüncelerimizi doğru bir şekilde yönlendirirsek, tek bir gerçek Tanrı'nın varsayımı üzerine kurulu olan ilâhî bir dini sunan elçinin güven belgesi olarak mucizeler hakkında karara varabiliriz”⁶² şeklindeki sözleriyle bu düşüncesini ortaya koyan Locke'a göre, doğal etmenlerin ya da yaratılmış varlıkların en son gücünün ne olduğunu, en ileri düzeyde kavrama gücüne sahip insanlar bile keşfedemeyeceklerdir. Buna rağmen mucizeler her insanın anlayabileceği şekilde açıktır. Çünkü Tanrı'nın elçisine bir güven belgesi olarak verdiği mucizeler ilâhî vahiy için kolay ve kesin bir rehberdir.⁶³ Locke, ayrıca mucizelerin ilâhî takdir ve hikmet tarafından mükemmel bir şekilde düzenlendiği için onların hiç kimse tarafından hiçbir zaman inkâr edilemediğini özellikle vurgulamaktadır.⁶⁴

Locke, mucize tanımında yer alan, ‘doğanın sabit ve belirlenmiş yasalarının’ neler olduğunu yalnızca filozofların belirleyebileceğini ya da en azından belirleme rolüne girebileceğini düşünmektedir. Çünkü ilâhî bir güç tarafından gerçekleştirilebilecek bir eylem olan mucizeler hakkında bilgili veya cahil herhangi bir insan, onların kesinlikle mucize olduğunu bilse bile, bir şey söyleyemeyecektir.⁶⁵ Locke, bunu daha da somutlaştırmak için melek örneğini vermektedir. İyilik ve kötülük meleklerinin, insanlardan üstün yetenek ve mükemmelliklere sahip olduklarının bilindiğini ancak onların herhangi birinin sahip olduğu en üst düzeydeki gücün ne olduğunu tanımlamanın, görmeksizin düşüncesini söyleyen karanlıktaki bir insanın cesur girişimi olduğunu söylemektedir. Bunu yapmaya çalışmak dar hücrede kendi modelinden ve kavrayışından yola çıkarak sonsuz mesafedeki şeylere sabit sınırlar çizmeye benzer. Bundan dolayı mucizelerin

⁶¹ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, IV/278.

⁶² Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 258.

⁶³ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 261.

⁶⁴ Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” s. 135.

⁶⁵ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 264.

söylem ve teoride aldatıcı tanımlarını kullanmaya başlamak ve belirli durumlarda uygulamak başarısızlığa yol açacaktır.⁶⁶

Locke'un, doğal etmenlerin ya da yaratılmış varlıkların en son gücünün ne olduğunun keşfedilemeyeceğini söylemesini⁶⁷ sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmayacağını ifade etmeye çalışması olarak anlayabiliriz. Ayrıca doğanın sabit ve belirlenmiş yasalarını ancak filozofların belirleyebileceği şeklindeki görüşleri de⁶⁸ buna bir dayanak olarak gösterilebilir.

Düşünce tarihinde aynı sebeplerin aynı sonuçları meydana getirmesinin zorunlu olmadığı hakkındaki görüşlerin bazı filozoflar tarafından dile getirildiği bilinen bir husustur. Locke'dan yaklaşık dört asır önce yaşamış olan Hıristiyan filozof Thomas Aquinas (1225-1274), bazı doğal sebeplerin kendi sonuçlarını aynı tarzda meydana getirdiklerini ancak bunun her zaman böyle olmayabileceğini söylemektedir. Doğal düzen ilâhî takdire bağlı olarak bazen değişebilir. Tanrı, bunu kendi kudretini açıkça göstermek için zaman zaman yapar. Çünkü Tanrı'nın kudretini göstermesinin en iyi yolu budur. Ancak Tanrı'nın varlıkta yarattığı düzenin dışında zaman zaman değişiklikler yapmasına rağmen genel olarak O'nun tabiatın zıddına bir şey yapmayacağını da unutulmamalıdır.⁶⁹

Locke ve Aquinas'tan daha önce ise İslâm filozofu Gazzâlî (1058-1111), sebep ile sonucun bir arada olmasının zorunlu olmadığını sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. Gazzâlî'ye göre, birinin varlığı için diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunlu değildir. Ayrıca sebeplerin alışılan şekil içerisinde olması da şart değildir. Aksine ilâhî takdirin hazineleri içerisinde son derece garip ve acayip hususlar vardır ki bunlar hakkında insanlar henüz bilgi sahibi olamamışlardır. Gazzâlî, asanın yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesi, ayın yarılması gibi olağanüstü mucizelerin, sebep sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu varsayılması nedeniyle bazıları tarafından kabul edilmediğini de

⁶⁶ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 264.

⁶⁷ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 261.

⁶⁸ Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 264.

⁶⁹ St. Thomas Aquinas, "Mucizeler", çev. H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 8, ss. 103-104.

ifade etmektedir.⁷⁰ Locke'un mucize anlayışının, Gazzâlî ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerle aynı olduğunu ifade edebiliriz.

Bu noktada özellikle bir hususu belirtmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Batı dünyasında mucize anlayışının değişmesinde etkili olan ve felsefî sistemini oluştururken Locke'dan etkilenen düşünürlerden birisi olan Hume (1711-1776), varsayılan sebeplerin sürekli aynı sonuçları meydana getirmeyebileceğini kabul etmektedir. Bu görüşlerin benzeri Hume'dan asırlarca önce Gazâlî tarafından ortaya konulmuştur.⁷¹

Mucizelerle ilgili tartışmaların daha sonraki dönemlerde de devam ettiğini ve Locke'tan farklı görüşler ortaya koyan düşünürleri görmekteyiz. Örneğin, 20. yüzyılda yaşamış olan düşünürlerden Paul Tillich (1886-1965), mucizelerin, doğal süreçler içinde doğüstü bir müdahale ile açıklanamayacağını ileri sürmektedir. Böylesi bir yorum doğru ise bu takdirde varlık alanında ortaya çıkan bu tezahür, varlığın yapısını bozar ve Tanrı kendi içinde ikiye ayrılmış olur.⁷² Çağdaş düşünürlerden Alastair McKinnon (d. 1925), mucizenin tabiat kanununun geçici olarak iptalini gerektiren bir olay olması ve onun insanların tabiat anlayışıyla çelişen bir olay olması şeklinde iki anlamı bulunduğunu ifade etmektedir. İlk anlamı ele alan McKinnon, tabiat kanunlarının hiçbir şekilde tabiatın akışını bozmayacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla doğru anlaşılmuş tabiat kanunlarının istisnası asla olamaz. Gerçekleşen bir şey belli bir kanuna göre meydana gelir ya da olumsuz açıdan bakıldığında gerçek bir olayın herhangi bir tabiat kanununu ihlal etmesi mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında hiçbir mucize olamaz ya da gerçek tabiatta bu terimle doğru olarak tanımlanabilen bir olayın olması imkânsızdır. McKinnon, ikinci anlamıyla mucizenin olabileceğini çünkü burada mucizenin ıstılâhî anlamda kullanılmadığını ve uyuşmazlığın tabiatın kendi içinde değil de insanların mucizevî olay diye kabul ettiği şey ile kendi tabiat anlayışları arasında

⁷⁰ Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 155, 159, 208.

⁷¹ Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 95-96; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, ss. 300-313.

⁷² Paul Tillich, "Vahiy ve Mucize", çev. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 8, s. 101.

bulduğunu belirtmektedir. Bu gibi bir uyumsuzluk düşüncesi de, bir çelişki değildir.⁷³ Bu görüşleriyle McKinnon, tabiat kanunlarının; olayların seyrini tam olarak açıkladığını, bunların istisnalarının olamayacağını ve ilk yani istilahî anlamdaki mucizelerin gerçekleşmeyeceğini iddia etmektedir.

Richard Swinburne (d. 1934) ise, McKinnon'un görüşlerini kabul etmeyerek, tabiat kanunlarının olanı (olayların gerçek seyrini) tam olarak açıklayamadığını kabul etmektedir. Ona göre, tabiat kanunları olan hadiseleri belli bir düzen içinde ve tahminî bir şekilde açıklar. Olan hadiseler tamamen düzensiz ve tahmin edilemez olduğunda, onların meydana gelişi tabiat kanunları tarafından açıklanabilen bir şey değildir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Swinburne, tabiat kanunlarının, varsayılmış kanunlar olduğunu, bunların gerçek tabiat kanunları olmadığını düşünmektedir. Gerçek tabiat kanunlarına göre tekrarlanabilen zıt olaylar, yani benzer şartlarda tekrarlanabilen zıt olaylar olamaz. Varsayılmış kanunlara göre tekrarlanabilen zıt olaylar, sadece bu varsayılmış kanunların gerçek kanunlar olmadığını gösterir.⁷⁴

Locke, mucizelere ihtiyaç duyulmasının temel nedeni olarak ise şunları söylemektedir: “Tanrı'nın gücünün eşi ve benzeri olmadığının, hiçbir zaman olmayacağını ve olamayacağını bilmesi, otorite bakımından üstünlüğünü göstermesine ve vahyettiği her gerçeği tam olarak korumasına bağlıdır. İnsanların hiçbir şekilde, yaratılmış varlığın gücünün üzerinde olan veya olmayan şeyleri ya da hangi işlerin ancak ilâhî bir güç tarafından yapılabileceğini ve doğrudan Tanrı'dan yardım istenmesi gerektiğini belirleme yeteneğine sahip olmamalarına rağmen, insanların vahyedilen dinleri incelemelerinde kendilerini yönlendirmeleri ve Tanrı'dan gelen şeyleri kabul etmeleri gerektiği hususunda ikna olmaları için Üstün bir gücün işaretlerinin ona eşlik etmesi, her zaman ilâhî vahiy için görünür ve emin bir rehber olmuş ve olacaktır.”⁷⁵ Böylece Locke, mucizelerin gerekçesini insanların ilâhî vahyi kabul etmelerini sağlamak şeklinde açıklamaktadır. Zaten Locke'un yapmaya çalıştığı en önemli şeyin,

⁷³ Alastair Mckinnon, “Mucize”, çev. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 6, ss. 209-212.

⁷⁴ Richard Swinburne, “Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)”, çev. Mustafa Akçay, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 2, ss. 108-109.

⁷⁵ Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, ss. 262-263.

mucizenin geçerliliğini vahye, vahyin kanıtlanmasını mucizeye ve gerçek mucizeyi de Tanrı'nın gücüne dayandırması olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç

Çalışmamızın sonucunda John Locke'un, mucize ile ilgili görüşlerini mensubu olduğu Hıristiyanlığı temele alarak ortaya koyduğunu gördük. İlâhî dinlerdeki klasik mucize tanımını tekrarlayan Locke, bu kavramın tanımına yapılması muhtemel iki itirazın analizini yaparak mucizelerin rasyonel olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Mucizelerin Tanrı'nın vahyine şahitlik etmek için gerçekleştirildiğini söyleyen Locke, vahiy ve mucizeyi bir arada açıklamaktadır. Vahiy ile ilgili olmayan hiçbir eylemin, mucize gibi görünse de, mucize olamayacağını ifade eden Locke, mucizelerde üç özelliğin bulunmasını şart koşmaktadır. Mucizelerin, kendisine karşı olarak ortaya çıkan şeylerden daha büyük bir gücün işaretlerini taşıması; sayısı, çeşitliliği, büyüklüğü ve vahiy ile ilgili olması gibi özelliklerin göz önünde bulundurulması değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Tanrı'nın elçisine bir güven belgesi olarak verdiği mucizelerin her insanın anlayabileceği şekilde açık olduğunu, mucizeleri kabul etmenin insan düşüncesi açısından bir tutarsızlık içermediğini ifade eden Locke, onların hiç kimse tarafından hiçbir zaman inkâr edilemediğini özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca mucizelerin geçerliliği, daha büyük bir gücün etkinliği ile aksi kanıtlanıncaya kadar devam edecektir. Zaten Tanrı, ilâhî otoritesinin işaretleri olan mucizelerin üstünlüğünü kaybetmesine izin vermeyecektir.

Locke, mucizenin kabul edildiği yerde vahyin de reddedilemeyeceğini dile getirmektedir. Vahiy, mucizenin kendisine sağladığı ilâhî kanıtın güvencesi ile geldiği için onun doğruluğu sorgulanamaz. Locke, mucize gibi vahyin de ilâhî olup olmadığını anlamak için bazı özellikleri taşıması gerektiğini düşünmektedir. Vahiyde, Tanrı'nın kutsallığı ile ilgili hakikatler ve insanları ilgilendiren önemli konular olmalıdır. Tanrı'nın onurunu alçaltan, doğal dine ve ahlâk kurallarına aykırı hiçbir şey vahiyde bulunmamalıdır. Vahiyde ayrıca önemsiz, sıradan ve insanların doğal yeteneklerini kullanarak bilebilecekleri şeyler de yer

almamalıdır. Bu özellikler göz önüne alınarak vahyin ve dolayısıyla mucizenin gerçek olup olmadığı anlaşılabilir.

Locke'un, mucize ile ilgili görüşlerinde dikkatimizi çeken hususlardan birisi de, Tanrı'nın her şeye gücü yettiği için doğanın alışlagelmiş düzenini değiştirebileceğini kabul etmesine rağmen, mucizelerin sadece vahyin kanıtlanması için ve sınırlı sayıda gerçekleştirildiğini ifade etmesidir. Çünkü Tanrı'nın hikmeti asıl olarak mucize kullanımında değildir. Bundan dolayı Tanrı, eşyanın doğası gereğince işlemlerini sağlamak suretiyle kendi amaçlarını sürekli hale getirir. Eğer mucizeler sürekli olarak kullanılsaydı doğal ve doğaüstü arasında bir ayırım yapılamayacağı için mucizelerin etkisi ortadan kalkardı.

Locke'un, sistemli bir şekilde olmasa da sebep ile sonuç arasındaki bağlantının zorunlu olmadığını ortaya koyması da dikkate değerdir. Çünkü Locke, doğal etmenlerin ya da yaratılmış varlıkların en son gücünün ne olduğunu keşfetmenin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Doğanın sabit ve belirlenmiş yasalarının neler olduğunu ancak filozofların belirleyebileceğini ya da belirlemeye çalışması gerektiğini söyleyen Locke, en azından kendi dönemine kadar bu konunun tam olarak çözüme kavuşturulmadığını üstü kapalı olarak ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada ortaya çıkan en önemli şey ise, Locke'un, ilâhî dinlerde sadece Hz. Musa ve Hz. İsa'nın birbirlerini mucizeler aracılığıyla doğruladıklarını, Hz. Muhammed'in ise mucize göstermediğini iddia etmesidir. Zaten Locke, sadece Tevrat ve İncil'den mucize örnekleri vererek konuyu temellendirmeye çalışmakta ve Kur'an-ı Kerim'den hiç söz etmemektedir. Hz. Muhammed'in mucize gösterip göstermediği tartışmasının ötesinde, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber, Hz. Musa ve Hz. İsa hakkında birçok bilgi vermektedir. Ancak Locke'da bunların hiçbirisini göremediğimizi belirtmemiz ve bu durumun Batılı düşünürlerin önyargılı yaklaşımlarına veya bilgisizliklerine bir örnek olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Kaynakça

Aquinas, St. Thomas, "Mucizeler", çev. H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 8, ss. 103-106.

- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitabı't-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed, *Tehâfüt el-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Gürkan, Salime Leyla, “Mûcize”, *DİA*, 2005, XXX/352-356.
- İmamoğlu, Tuncay, Yazoğlu, Ruhattin, Başcı, Vahdettin, *Din Felsefesi*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2016.
- İmamoğlu, Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Karaman, Hayreddin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- Locke, John, “A Discourse of Miracles John Locke”, *The Works of John Locke*, ed. Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson, J. Evans and Co. and so on, London 1823, IX/256-265.
- Locke, John, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures,” *The Works of John Locke*, ed. C. And J. Rivington; T. Egerton; J. Cuthell; J. and A. Arch; Longman and Co. ; T. Cadell; J. Richardson and so on, London, 1824, VI/1-158.
- Locke, John, “A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity”, *The Works of John Locke*, ed. C. And J. Rivington; T. Egerton; J. Cuthell; J. and A. Arch; Longman and Co.; T. Cadell; J. Richardson and so on, London 1824, VI/191-424.
- Mckinnon, Alastair, “Mucize”, çev. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 6, ss. 209-212.

- Swinburne, Richard, “Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)”, çev. Mustafa Akçay, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 2, ss. 105-116.
- Şener, Habib, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Tillich, Paul, “Vahiy ve Mucize”, çev. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 8, ss. 99-102.
- Topaloğlu, Bekir, Yavuz, Yusuf Şevki, Çelebi, İlyas, *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009.
- Waida, Manabu, “Miracles: An Overview”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Macmillan Reference USA, 2005, IX/6049-6055.

İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi

RECEP ERTUGAY^a

Öz

İmam Hatip Lisesi Hadis Dersi, bir öğrencinin örgün eğitim kapsamında hadis ile ilk karşılaşmasıdır. Bu açıdan ders kitabı önemiyet arz etmektedir. Zira bu ders ilk olması nedeni ile öğrencinin hadis anlayışının inşasına zemin oluşturmakta temel teşkil etmektedir. Zeminin sağlıklı olup olmaması ders kitabıyla da yakından ilgilidir. İmam Hatip Lisesi Hadis ders kitabının bize göre bazı eksikleri bulunmaktadır. Bu makalede “İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı” üzerine Hadis İlmi Açısından bir değerlendirme yapılmış, kitap; öğrencinin hadis kavrayışına etkileri açısından tahlil edilmiş ve hatalı olduğu düşünülen hususlar belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmam Hatip Lisesi, Hadis Kitabı, Eleştiri

The Evaluation of Imam Hatip High School Hadith Course Books in Terms of The Hadith Knowledge

Abstract

The Imam Hatip High School Hadith Course is the first encounter of a student within the scope of the formal education. In this sense, the course book is very important. This course forms the basis for the construction of the students' hadith understanding because of the first hadith lesson of the formal education.

Whether the basis is healthy or not is closely related to this course book. The course book for the Imam Hatip High School Hadith Course has some deficiencies in our opinion. Therefore, in this article an evaluation has

^a Dr.; Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
[recepertugay@hotmail.com]

been made on "the Imam Hatip High School Hadith Course Books", then the book has been analyzed in terms of the effects of the student on the hadith conception and the factors thought to be incorrect have been determined.

Key Words: Imam Hatip High School, Hadith Book, Criticism

Giriş

2003-2013 Yılları arasında İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni olarak, hadis derslerine girmem vesilesi ile kitabın içeriğini ve öğrenciye yansımalarını yakından tecrübe edinme fırsatı buldum. Kitapta yer alan ve düzeltilmesi gereken dikkati calıp bazı hususlar bulunmaktaydı. Bu hususların ilgililere iletilmesinin faydalı olacağı kanaati bu makalenin yazılmasında etkili oldu.

Hâlihazırda Kitabın biri lehinde, biri aleyhinde olmak üzere İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri tarafından, yüzeysel olduğunu düşündüğüm iki yazı kaleme alınmış¹ ve dersin başarısını değerlendirmeye yönelik Artvin ili örnekleminde bir de makale hazırlanmıştır.² Ayrıca Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün, İmam Hatip Lisesi öğretmenlerinin katılımı ile bir seminer düzenlendiği de anlaşılmaktadır.³

Kitabın içeriğine gelince, İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı; ‘Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Konumu’, ‘Hadis İlmî ve Temel Kavramlar’, ‘Hadis Tarihi’, ‘Hadis Çeşitleri’, ‘Hadislerin Tahlil ve Tenkidi’, ‘Hadis ve Sünnetin Anlaşılması’ başlıkları altında yedi ünite olarak işlenmiştir. Ayrıca her ünitenin sonunda hadis metinlerine yer verilmiştir.

¹ Osman Koçak, “İHL Hadis Semineri, Hadis Kitabının Öğretiminde Karşılaşılan Bazı Sorunlar ve Bunların Çözümü İçin Öneriler,” Erişim Zamanı: 08.05.2017, <http://img.eba.gov.tr> ; Mustafa Akman, İmam Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Ders Kitabı, Erişim Tarihi: 08.05.2017, www.islamiarastirmalar.com.

² Hüseyin Akyüz, , “İmam Hatip Liselerinde Hadis Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme Artvin İli Örneği” *İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Bolu 2012, XII, Sayı: 2, ss.134-156.

³ Seminer de beş öğretmen tarafından; “Hadis Dersinin Öğretiminde Kullanılan Özel Öğretim, Yöntem, Teknik Ve Metotlar”, “Derslerin Öğretiminde Kullanılan Özel Öğretim Yöntem, Teknik Ve Metotlar”, “Hadis Dersine Dair Değerlendirme Ve Öneriler”, “Derslerin Öğretiminde Karşılaşılan Temel Sorunlar Ve Çözüm Önerileri” “Hadis Dersine Dair Değerlendirme Ve Öneriler”, “Öğretim Programları Ve Kazanımlar” başlıklarında tebliğler sunulmuş kitabın içeriği üzerinde neredeyse hiç durulmamıştır. Tebliğler daha çok öğretim yöntem ve teknikleri ile ilgilidir. “Sümeyye Bülbül, Necla Öztürk, Özcan Sarıer, Ercan Ateşaydın, Hasan Büyükkaya, “Mesleki Çalışmalar Hadis Ders Tebliğleri, 2015 Semine Çalışmaları”, Erişim Zamanı: 08, 05.2017, <http://dogm.meb.gov.tr>.

Hadis ders kitabının, hadis ıstılahlarını kavratma, hadis tarihi bilgisi verme ve hadisin değerini farketme yönlerinden eksiklikleri olduğunu çok sayıda tekrara düşüldüğünü ve atıf yapılan kaynaklar açısından da problemler taşıdığını düşünmekteyiz. Kitabın, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin seviyesine uygun düşmediğini hadis eğitimi açısından kusurlu olduğunu değerlendirmekteyiz. Bu nedenlerle kitabın tekrar gözden geçirilmesi ümidiyle ilgililere ve yetkililere katkıda bulunacak bir çalışma yapılmasında fayda mülhaza etmekteyiz.

Bu makalede, işaret ettiğimiz amaçlar doğrultusunda, İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı; ‘Hadislerin Öğretilmesi’, ‘Hadis İstılahlarının Kavratılması’. ‘Hadis Tarihi’, ‘Hadisin Değerinin ve Öneminin Benimsetebilmesi’ ve ‘Tekrarlanan Açıklamalar’ açılarından incelenecektir.

I. Hadislerin Öğretilmesi

İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri, ders kitaplarında ilk üniteye ilgili dersin ismini oluşturan kavramların tarifi, dersin amacı, konusu ve önemi gibi başlıklarla ders tanıtımı ile başladığı halde hadis ders kitabında bu konular, ikinci üniteye bırakılmış ilk ünite olarak, “Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Konumu” tercih edilmiştir.

Hadisler, Hz. Peygamber’den sadır olduğuna göre hadisin kaynağının konumunu anlayarak işe başlamanın daha isabetli olduğu varsayımı ile böyle bir tercihte bulunulmuş olabilir. Aslolanın, ‘Kur’an-ı Kerim olduğu düşüncesini yerleştirmek amacı da bu tercihte etkili olmuş olabilir.

Bu yaklaşım makul olmakla birlikte kitaba, dersin ismi gözetilerek hadisin tanımı, amacı ve mahiyetinin açıklanması ile başlanması daha isabetli olurdu. Diğer ders kitapları bu minval üzere başlarken⁴ Hadis ders kitabının diğer ders kitaplarından ve alışılmış yöntemlerden farklı olması öğrencide bir şaşkınlığa ve bağlantıyı kurmada zorlanmaya sebep olabilmektedir. Dersin ve kitabın ismi ‘Hadis’ olduğuna göre ilk konunun da Hadis olması gerektiği kanaatindeyiz. Zira hadislerin kaynağının Hz. Peygamber olduğu, ancak hadisin tanımından sonra anlaşılabilir. Öğrencinin bağlantıyı kurabilmesi için ilk üniteye dersin tanıtımı ile başlanması daha isabetli olacaktır.

⁴ Bkz, İmam Hatip Liseleri Ders Kitapları; Temel Dini Bilgiler, Tefsir, Kelam, Dinler Tarihi, Hitabet ve Mesleki Uygulama, İslam Tarihi, Kur’an’ı Kerim, Fıkıh, Siyer; Erişim Tarihi: 01.08.2017, <http://dogm.meb.gov.tr/www/ders-kitaplari/icerik/15>.

Kitap, ‘Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Konumu’ ünitesi ve ünite de ‘Hz. Muhammed’in Beşeri Yönü’ başlığı ile başlamaktadır. ‘Hz. Muhammed’in Beşeri Yönü’ başlığı acele verilmiş bir başlık olarak gözükmektedir. Elbette Hz. Peygamber önce kul sonra resuldür. Kelime-i Şehadet de bu sıra iledir. Hz. Peygamber’in insan olduğu unutulmamalıdır. Lâkin kitabın ilk cümlesinin ‘beşer’ sözcüğü ile başlamış olması kanaatimizce uygun değildir. Hz. Peygamberin konumunu tahfif eden bir algınının oluşmasına sebep olabilir.

Ünitede “*Allah ve melekleri, Peygambere salat etmekte (onun şerefini gözetmeye, şanını yüceltmeye özen göstermekte) dir. Ey inananlar, siz de ona salat edin, (onun şanını yüceltmeye özen gösterin); içtenlikle selam edin (ona esenlik dileyin).*”⁵ Hz. Peygamberin şanını yüceltmek, ona salat ve selam okumak içerikli bu ayet verilmiş⁶ olmasına rağmen kitabın üslubunda salar ve selam okuma yaklaşım zayıf kalmıştır. Mesela kitapta; ‘sallallahü aleyhi ve sellem’ ifadesine, sadece bir kere o da dipnotta yer verilmekle yetinilmiştir. İmam Hatip Lisesi öğrencilerine; Hz. Peygambere salatü selam okuma alışkanlığı kazandırması, ona hürmeti ve muhabbeti en üst seviyeye taşıması gereken ve bu konuda en cömert davranması beklenen, kitap ne yazık ki çok cimri davranmıştır.⁷ Hatta Hadis ders kitabı salavatla ilgili hadislere⁸ aykırı düşmüştür. ‘Muhammed’ ismi kitapta altmış civarında geçmekte ve hepsinde ‘Hz.’ ön ekiyle iktifa edilmektedir. ‘Okuma Metni’ başlığı altında yer alan hadislerin Türkçesi verilirken, Arapça metinde var olan “صلى الله عليه وسلم” cümlesi (s.a.v.) kısaltması ile tercüme edilmiştir. Rasûl, Nebî, Peygamber,

⁵ 33. Ahzap: 56.

⁶ Ramazan Yıldırım, Eşref Altaş, Musa Şimşekçakan, Mehmet Akgül, Mehmet Akif Özkiraz, *İmam hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı*, Dergah Ofset Yay., İstanbul, 2013, 20.

⁷ Ali b. Ebû Tâlib’in naklettiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Cimri, yanında anıldığı hâlde bana salavât getirmeyen kimsedir.*” Ebû İsâ Muhammed bin İsâ, et-Tirmizî, *Sünen*, thk., Beşâr b. Avâd, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1996, Deavât, 100.

⁸ “*Bana bir kez salavât getirene Allah on kez salavât getirir (rahmet eyler).*” Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî *Sahihu Müslim*, Thk., Halîl, Memûn Şeyhâ, Dâru'l-Marife, Lübnan, 2005, Müslim, Salât, 70. “*Kiyamet günü insanların bana en yakını, bana en çok salavât getirendir.*” Tirmizî, Vitr, 21; “*Evlerinizi kabirlere çevirmeyin. Benim kabrimi de bayram yeri hâline getirmeyin. Bana salavât getirin. Çünkü nerede olursanız olun, salavâtınız bana ulaşır.*” Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Dâr'u İbnü'l-Hazm, Beyrut 2005, Menâsik, 96, 97; “*Evlerinizi kabirlere çevirmeyin. Benim kabrimi de bayram yeri hâline getirmeyin. Bana salavât getirin. Çünkü nerede olursanız olun, salavâtınız bana ulaşır.*” Ebû Dâvûd, Menâsik, 96, 97.

Ahmet, Mustafa, kelimelerinde, diğer peygamberlere ve sahabe-i kirama atıflarda da aynı dikkatsizlik söz konusudur. Kitapta yer alan Arapça bir tabloda Hz. Peygamber'in ismi salavat olmaksızın sadece "محمد" olarak verilmiştir.⁹ Tablo hat sanatı açısından herhangi bir yazı türüne de uymamaktadır.¹⁰

Hz. Peygamber'in ismi ile birlikte 'sallahü aleyhi ve sellem' ifadesinin öğrencilerin diline yerleşmesi ve "Cimri, yanında anıldığım hâlde bana salavât getirmeyen kimsedir." vb. hadislerle çelişmeme açısından önemlidir. Başta hadis ders kitabı olmak üzere, İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri kitaplarının tamamında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında ve diğer seçmeli dini derslerde aynı dikkatin sergilenmesi gereklidir. Ders hadis olunca bu konu daha da önemsenmelidir. Hadis eserlerinde Hz. Peygamber'in ismi, her bir hadiste "صلي الله عليه وسلم" cümlesi ile birlikte verilmiş olması nedeni ile hadis ders kitabının da temel hadis kaynaklarının bu üslubunu esas alması daha uygun olacaktır.

Günümüzde ayetleri anlamının önemini vurgulayalım derken hadisi önemsizleştirmeden bunu yapmayan, yapamayan bir yaklaşım bulunmaktadır. Hadis ders kitabı yazarlarının, sloganları "Bize Kur'an yeter" olan, sübutu kesin hadisleri ve sünneti inkâr eden "Ehl-i Kur'an" akımının¹¹ rüzgârından etkilendiğini zannediyoruz. Zayıf ve uydurma hadislere gereğinden fazla vurguda bulunulması,¹² sahih olarak tasnif edilmiş bazı hadislerin uydurma olduğu bayanı ve bu beyan üzerinden diğer hadislere yönelik tereddüt oluşturma çabası, kitaba; 'Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Konumu' ünitesi ile başlanması, Peygamberlerden mucize istemenin gereksiz görülmesi,¹³ 'Hz. Peygamber'in Beşeri Yönü' başlığının ilk konu başlığı yapılması, Verilen örneklerde ayet-hadis birlikteliği yerine çoğu kere ayetle yetinilmesi, "Hadiste Yerellik Evrensellik",¹⁴ "Hz. Peygamberi Örnek Alam ve Taklit Etme"¹⁵,

⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 10.

¹⁰ M. Uğur Derman, "Hat", *DİA*, TDV., İstanbul 1997, XVI, 427-437.

¹¹ İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları, Hint Alt Kıtası Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları*, 197. Hadis evi Yay., İstanbul, 2004, 197, 202, 301.

¹² Konuya ileride "Hadislerin Tahlil ve Tenkidi" başlığı altında değinilecektir.

¹³ "Tarih boyunca peygamberler, ne zaman toplumu ıslah edecek bir öneride bulunsalar kendilerinden mucize istenmesi gibi olağanüstü taleplerle karşılaşmışlardır. Hâlbuki peygamberlerin dediklerini yapmak için onlardan olağanüstü davranmalarını istemeye gerek yoktur." Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 11.

¹⁴ Yıldırım vd., *İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı*, 134.

başlıkları endişelerimize sebep oluşturmaktadır.

Ünitede ‘Hz. Muhammed’in Tebliğ ve Tebyin Görevi’¹⁶ başlığı altında teşri görevi de zikredilmiş fakat başlıkta yer verilmemiştir. ‘Hz. Peygamber’e İtaat’ başlığı altında yapılan açıklamalarda da hadise ittiba vurgusu zayıftır. Hz. Peygamber’e itaat etme zorunluluğunun Kur’an-ı Kerim’e uymakla tamamlanacağı fikri yerleştirilmeye çalışılmıştır. Böyle bir amaç güdülmemiş olabilir, fakat olgular değil algılar önemlidir. Kitabı okuyan öğrencide böyle bir algının oluşacağı kanaatini taşımaktayız. Örneğin söz konusu başlık altında “Hz. Peygamberden sonraki dönemlerde itaat, onunla gelen vahyi dikkate alıp önemsemektir. Onun aracılığı ile gelen Kur’anî ilkelere, onun yaptığı gibi saygı duymak, inanmak ve onları canlı tutmaktır.”¹⁷ cümlesine yer verilmiştir. ‘Hz. Peygamber’den sonraki dönemlerde itaat’ ile başlayan cümle ‘onun hadislerini dikkate alıp önemsemektir.’ şeklinde sürmeliydi. Oysa cümle ‘onunla gelen vahyi dikkate alıp önemsemektir.’ sözyle devam etmiştir. Vahiy, Hz. Peygamber hayatta iken ne ise Hz. Peygamber’den sonra da odur. Kur’anî ilkelere, saygı duymanın peygamberden öncesi sonrası olmaz. Hz. Peygamber’in yokluğu ile vahyin konumunda bir değişiklik olmamıştır. Fakat Hz. Peygamber’e ittiba konusu farklıdır. Günümüzde ‘Hz. Peygamber’e itaat edin.’ denildiğinde ‘Peygamber yok ki neye itaat edelim?’ sorusu gündeme gelir. O zaman demek gerekir ki ‘Peygamber bugün hadisleri ile aramızdadır.’ ‘Peygamberden sonra Peygambere ittiba hadislerini önemsemektir.’

“Hz. Muhammed’e İtaat” başlığı altında toplam 24 ayetle konu zengin bir şekilde işlenmiş fakat tek bir hadise yer verilmemiştir. Hadis kitabındaki bir konu hadislerle de işlenmeyecekse nerede işlenecektir? Ayetlere bolca yer verilmesi memnuniyet vericidir. Fakat hadis vermekten niçin içtinap edilmiştir? Örneğin bu konuda “Size iki şey bırakıyorum, onlara sınıksız

¹⁵ Yıldırım vd., *İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı*, 136.

¹⁶ Yıldırım vd., *İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı*, 16.

¹⁷ Bu ifadeleri müteakip “Ayrıca onun sünnet olarak isimlendirilen uygulamalarını örnek almak ve yaşatmak da ona itaatin gereğidir.” cümlesi ilave edilmiş olsa da cümlenin başında ayrıca kelimesinin yer alması, cümlenin sona bırakılması ‘olmasa da olur’, ‘o kadar da önemli değil’ düşüncesine sebebiyet verebilir. Yıldırım vd., *İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı*, 19.

sarıldığınız sürece yolunuzu şaşırmayacaksınız: Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünneti¹⁸ hadisini vermek son derece isabetli olurdu.

Ünitenin görselliğini zenginleştirmek amacıyla verilen resimlerin bir kısmında resmin konuyla ilgisine¹⁹ dikkat edilmemiştir. Bu husus eğitim açısından irdelenecek bir durum olması hasebiyle alanımız dışında kalsa da Hadis Kitabı olması nedeniyle ve hadislerle çelişir olması yönüyle bizi de ilgilendirmektedir. İncelemekte olduğumuz ünitelerde avuç içerisinde yanan, bir mum resmi bulunmaktadır.²⁰ Hristiyanların bolca kullandığı batıl bir hurafe olarak²¹ Müslümanlara da sirayet eden mum yakma uygulamasını telmih eden bu resmin Hadis kitabında yer alması yadırganacak bir durumdur. Bu resimle, Hz. Peygamber'in "Sizden öncekileri karış karış arşın arşın öyle takip edeceksiniz ki bir keler deliğine girseler siz de gireceksiniz"²² hadisi ile sakındırmak istediği Yahudi ve Hristiyanları taklit etme hatasına düşüldüğünü söyleyebiliriz.

Kitapta konular işlenirken hadislerden örnekler vermek hadis öğrenimi açısından faydalı olacaktır. Kitabın temel amacı zaten öğretmektir. Konular işlenirken örnek zenginliği hem konunun anlaşılmasını hem de örneklerin öğrenilmesini sağlar. Fakat kitap örnek açısından da zayıftır. "Allah suretlerinize (görünüştünüze) ve mallarınıza bakmaz. Ancak kalplerinize ve amellerinize bakar."²³ hadisi, kitapta dört farklı konu için dört ayrı yerde örnek verilmiştir.²⁴ Tek örnekle yetinmek yerine her birine ayrı örnek

¹⁸ Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî, *Muvatta-i Mâlik*, Thk., Muhammed Fuad Abdülbâk, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1999, Kader, 3.

¹⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 18.

²⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 17.

²¹ Mum yakma âdeti müşrik dinlerin kalıntısı olduğu malum ise de menşei karanlıktır. Arkeologların çoğu bu âdetin en iptidai ateş kültü ile ilgili olduğuna kani'dirler. Hıristiyanlıktan önce Helenler ve Romalılar mezarlarda ve mezar taşları üzerinde meşale yakarlardı. Hıristiyanların İsa ve azizlerin suretleri/ikonları önünde mum ve kandil yakmaları, işte bu eski Roma ve Helen paganizminden geçmiş bir hurafe idi. Abdulkadir İnan, "Türbelere Paçavra Bağlam ve Mum Yakma Hurafelerinin Menşei", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962, 81.

²² "...لَتُبْعَنَّ سَنَنْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَيْئًا شَيْئًا، وَذَرَاغًا بِذَرَاغٍ، حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جَحْرَ صَنْبٍ تَبِعْتُمُوهُمْ..." Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, İ'tisâm, 14; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed bin Yezîd, el-Kazvînî, *Sünen*, thk., Muhammed b. Salih Râcî, Beyt'il-Efkâri'd-Düveliyeye, Riyâd tsz, Fiten, 17, Enbiyâ, 50.; Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk, Şuayb el-Arnaûdî, Âdil Mürşîd, Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut, 1995-1416, XIV, 81.

²³ Müslim, Birr, 34.

²⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 34, 75, 89, 107,

verilseydi dört ayrı hadis derse taşınmış olurdu.

Ünite sonlarında toplamda kırk hadis, metin ve tercümeleri ile verilmiştir. Bu isabetli bir tercih olarak durmaktadır. Konular işlenirken de metin ve tercüme birlikteliği bozulmadan zengin örnekler verilmek suretiyle öğrencinin daha fazla hadisle tanışması mümkün olabilirdi.

II. Hadis İstılahlarının Kavratılabilmesi

Kitapta hadis ıstılahlarına bir ünite ayrılmış, bazı ıstılahlara da ilgili olduğu üniteler içerisinde yer verilmiştir. ‘Hadis İlminde Temel Kavramlar’ başlığı ile bazı kavramların öne alınıp açıklanması isabetli olmuştur. Konular işlenirken sıkça geçecek olan kavramların önceden izah edilmesi ilgili konunun kavranması açısından gereklidir ve önemlidir. Fakat kavram sıralaması isabetli değildir.

İstılahlar tarif edilirken tarif içerisinde anlamı henüz bilinmeyen ileri konularda açıklanacak olan kavramalara yer verilme hatasına düşülmüş bu nedenle anlaşılabilirlik zorlaşmıştır. Belki bu problem öğretmenin çözümüne bırakılmış olabilir. Fakat bu hataya sıkça düşülmüştür. Bazen bir kavramın tarifinde henüz anlamı bilinmeyen üç-dört kavram yer almıştır.

Hadis İlmi ve Temel Kavramları ünitesi, “Hz. Peygamberle ilgili rivayetleri senet ve metin yönüyle inceleyen, hadisleri değişik biçimleriyle değerlendiren ve bu değerlendirmenin usul ve kaidelerini belirleyen ilim dalıdır. ...’İlmü’r-Rivâye’, ‘İlmü’l-Ahbâr’ ve ‘İlmü’l-Âsâr’ gibi isimlerle de anılmaktadır.”²⁵ şeklinde tanımlar. Tanımın içerisinde ‘senet’, ‘metin’, ‘rivayet’ kavramları geçmektedir. Bu kavramları bilmeyen bir öğrenci tanımı nasıl kavrayacaktır. Öte tarafta hadis ilminin diğer isimleri olarak ‘İlmü’r-Rivâye’, ‘İlmü’l-Ahbâr’ ve ‘İlmü’l-Âsâr’ terkipleri verilmiş ama açıklayıcı bir not düşülmemiştir. İleri konularda ‘rivayet kavramı’ açıklanırken ‘İlmü’r-Rivâye’; ‘haber kavramı’ açıklanırken ‘İlmü’l-Ahbâr’; ‘eser kavramı’ açıklanırken ‘İlmü’l-Âsâr’ konu edilebilir, tarihi süreç içerisinde hadis ilmine bu isimlerin verildiği söylenebilirdi.

Konuya, hadis ilminin alt disiplinlerinden ‘Rivayetü’l-Hadis’ ve ‘Dirayetü’l-Hadis’le devam edilmiş, Rivayetü’l-Hadis ilmi, “Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleriyle ilgili rivayetlerin belirlenmesini ve

²⁵ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 27.

sonraki nesillere aktarılmasını konu edinir. Bu rivayetler; câmi, sünen, müsned ve mu'cem gibi hadis kitap türleri içerisinde toplanmışlardır.”²⁶ diye tarif edilmiştir. Bahse konu tarifte; ‘söz’, ‘fiil’, ‘takrir’, ‘câmi’, ‘sünen’, ‘müsned’ ve ‘mu'cem’ terimleri geçmektedir. Bu terimlerden hiçbirisinden haberdar olmayan bir öğrenci Rivayetü'l-Hadis'in ne olduğunu kavrayabilir mi? Dirayetü'l-Hadis tarif edilirken de yine ‘söz’ ‘fiil’, ‘takrir’, ‘senet’ ‘metin’, ‘ravi,’ ‘rivayet’ gibi öğrencinin henüz yabancı olduğu, kitabın ilerleyen sayfalarından açıklanacak olan kavramlarla bir başka kavram kavratılmaya çalışılmıştır.

‘Hadis İlminin Konusu ve Önemi’ başlığı altında yapılan açıklamalarda, ‘tedvin’, ‘hadis usulü’,²⁷ ‘uydurma hadis’, ‘senet’, ‘isnad sistemi’, ‘sünnet’²⁸ kavramları kullanılmıştır. Bu kavramları kavratmadan bu kavramlar üzerine bina edilen bir paragrafın tam olarak kavranması mümkün değildir.

‘Hadis İlminin Temel İslam Bilimleri İle İlişkisi’ başlığı altında; öğrenci açısından anlamı kapalı ‘sünnet’²⁹, ‘cami’, ‘ahad haber’, mütevâtir haber’, ‘belagat’, ‘sahih rivayet’, ‘isnat sistemi’³⁰ kavramları kullanılmıştır.

‘Sünnet’³¹ kavramı, ‘Hadis’ kavramının iki katı uzunlukta açıklanmıştır. ‘Haber’ kavramı işlenirken, daha önce izah edilmemiş; ‘mütevâtir haber’ ve ‘âhâd haber’, ‘sahabe’ ve ‘tabiin’ kavramlarına burada da bir açıklamada bulunmaksızın yer verilerek aynı hata yapılmıştır.

Eser kavramı açıklanırken “haber ister merfû, ister mevkûf, ister maktû‘ olsun hadisçiler nazarında hepsi de eserdir.” Diye tarif edilmiştir.³² Ancak öğrenciler, böylesi kavramlarla daha önce karşılaşmamışlardır. Söz konusu terimler, kitabın 74. sahifesinde ele alınmış ve genişçe açıklamalarda bulunulmuştur, Maksadın anlaşılması, sözün muhtevasında geçen kavramların daha önce tarif edilmesiyle mümkündür.³³

Hadis ilminin temel kavramları arasında ‘râvi’ kavramına da yer

²⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 27.

²⁷ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 28.

²⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 28.

²⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 29.

³⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 30.

³¹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 32,33,34.

³² Yıldırım vd. *Hadis Ders Kitabı*, 34

³³ Hüseyin Akyüz, 154.

verilmiş, kanaatimizce gereksiz olduğunu düşündüğümüz ilavelerde bulunulmuştur. Ebû Hanife'nin fakih ravileri tercih ettiği ayrıntısına girmek “Evezâi ile Ebu Hanife arasında “rükûa giderken ve rükûdan kalkarken namazda ellerin kaldırılması” konusunda şöyle bir konuşma geçmiştir.”³⁴ ile başlayarak uzunca bir tartışmaya yer vermek gereksiz ayrıntı olarak durmaktadır.

Rivayet-Mervi, kavramları ile ilgili açıklamalarda “Okuyalım Yorumlayalım”, kutucuğunda ravi'nin sözlük anlamının ‘su taşımak’ olduğuna telmih ile Hz. Peygamber'in ‘ser-çeşme’, hadislerin de ondan taşınan ‘su’, açıklaması gayet isabetli olmuştur. Su ile Hz. Peygamber arasındaki ilişkiyi kurmak adına Fuzuli'nin ‘su’ kasidesinden beyitler verilmiş³⁵ fakat benzetme başarılı olmamıştır. Verilen beyitlerden birisi Hz. Peygamber'e vuslat özelemini bir diğeri de yolundan gitmenin gereğini vurgulamaktadır. Beyitlerin Hz. Peygamber'in sözlerinin hayat veren bir çeşme oluşuyla örtüşen tarafı yoktur. Nurullah Genç'in yağmur şiiri konuya daha uygun düşmektedir.³⁶

Metin kavramı işlenirken ‘Fıkhu'l Hadis’,³⁷ Tarîk-Tabaka, kavramlarının izahında ‘hasen’ ve ‘etbâu't-tâbiin’ kavramları yer almaktadır. Oysa öğrenci bu kavramların anlamını henüz bilmemektedir. Açıklamalar için bu kavramların verilmesi de zorunlu değildir. Bu kavramlar olmadan da yeterli açıklama yapılabilirdi. “Anlamları, öğrenciler için henüz meçhul olan kavramların, diğer kavramların izahında kullanılması anlaşılır olmayı zorlaştırmaktadır.”

Örneğin kitabın ilerleyen sayfalarından bir bölüm şöyledir: “Hicri üçüncü asırdan itibaren ise râvileri cerh ve ta'dil yönünden inceleyen “Cerh ve Ta'dil” “Tarihu'r-Ruvat” rical kitapları yazılmaya başlamıştır. İsnad ve sened tenkidi İslam âlimlerinin eseri olan “Cerh ve Ta'dil”, “Tarihu'r-Ruvât” gibi hadislerle ilgili ilimlerin oluşmasını sağlamıştır.”³⁸ “Tarihu'r-Ruvat”, “rical” “isnad ve sened tenkidi” kavramları öğrencinin henüz tanımadığı kavramlardır. Öğrencilerin anlamını henüz bilmediği

³⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 36.

³⁵ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 37.

³⁶ Nurullah Genç, *Yağmur*, Timaş Yay., İstanbul 2012, 11-23.

³⁷ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 41.

³⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 91.

kavramlarla bir başka kavramın izah edilmesi hatasına burada da düşülmüştür.

Kavramlar açısından dikkatimizi çeken bir bölüm de kitabın sonunda yer olan lügatçedir. Her kitapta olduğu gibi bu kitabın sonunda da bir lügatçe yer almaktadır. Görebildiğimiz kadarı ile lügatçede de sorunlar bulunmaktadır.

Kitabın içinde geçen ve anlaşılması için açıklanması gereken kavramların bazılarını lügatçede bulmak imkânsızdır. Kitap içerisinde açıklaması yapıldığı halde bazı kavramlar lügatçe de tekrar ele alınırken açıklanma bekleyen kavramalar nedense unutulmuştur. Örneğin, ‘münekkid’, ‘tarihu-ruvat’³⁹ ‘İlmü’r-Rivâye’, ‘İlmü’l-Ahbâr’ ve ‘İlmü’l-Âsâr’⁴⁰ ‘Nebevî Hadis’⁴¹ ıstılahları kitapta tanımlanmamış, lügatçede de yer almamıştır.

Kitabın içerisinde geçmeyen çok sayıda kelimeye lügatçe de yer verilmiştir. ‘Besmele’, ‘bî-edep’, ‘botanik’, ‘cüret’, ‘ekol’, ‘estetik’, ‘havas’, ‘havza’, ‘icma’, ‘ibrance’, ‘ihram’, ‘ikrar’, ‘iktisadi’, ‘indeks’, ‘inziva’, ‘irşat’, ‘kevnî’, ‘kozmoji’, ‘kozmetik’, ‘külfet’, ‘mahrem’, ‘materyal’, ‘medeniyet’, ‘mel’ahim’, ‘metafizik’, ‘mûcizât’, ‘mufassal’, ‘mushaf’, ‘mutasavvıf’, ‘mutamin’, ‘münafık’, ‘münderecât’, ‘münezzeh’, ‘nida’, nihâi’, ‘özdeyiş’, ‘put’, ‘putperest’, ‘sentez’, ‘suhuf’, ‘sûr’, ‘telkin’, ‘teori’, ‘tevekkül’, ‘tevhit’, ‘vahiy kâtibi’, ‘zahit’, ‘zooloji’⁴² kavramları bunlardandır. Hadis kitabı lügatçesinde ‘havza’, ‘kevnî’, ‘kozmoji’, ‘kozmetik’, ‘metafizik’, ‘zooloji’ gibi coğrafi terimlerin yer alması ilginçtir.

Kitabın sonundaki sözlükteki kelimelerin hadis ıstılahı olarak manaları verilmesi gerekirken; kelimelerin bir kısmında bu kurala uyulmamıştır. Örneğin; ‘Adalet’, ‘kitâbet’, ‘hafız’, kavramları böyledir. ‘Âdalet’, hakkı gözetme; ‘hafız’, Kur’an’ı ezber bilen kişi, ‘kitabet’ ise ‘yazmanlık’ olarak açıklanmıştır. Oysa ‘adâlet’, ‘kitâbet’⁴³ ve hafız⁴⁴ birer hadis terimi olarak burada verilenenden farklı anlamları ihtiva eder.

³⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 91.

⁴⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 27.

⁴¹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 74.

⁴² Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 142-148.

⁴³ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, 17, 189.

⁴⁴ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İFAV Yay., İstanbul, 2009, 108.

Kelimeler kitap içerisinde terim manaları ile kullanılmış lügatçede terim olarak izah edilmemiştir. Bu durumda öğrenci maksadı doğru kavrayamaz. Örneğin kitapta Ebû Dâvûd için; “Tarsus’ta yirmi yıl kaldı. Seyahatlerinde oğlunu yanında götürerek onun da hadis hafızı olmasını sağladı.”⁴⁵ cümlesi geçmektedir. Hadiste ‘hafız’ kavramını bilmeyen bir öğrenci kitabın sözlüğüne baksa hadis terimi olan ‘hafız’ yerine kıraat terimi olan ‘hafız’ ile karşılaşacaktır. Bu durumda ‘hadiste hafız’ olma terimi anlamını bulmayacaktır. Belki bu durum çok önemli sayılmayabilir. Lâkin kitabın hazırlanışında dikkatsiz ve özensiz bir anlayışı açığa çıkarmaktadır.

Hadis ıstılahlarının yoğun olarak ele alındığı ünitelerden birisi de ‘Hadis Çeşitleri’ ünitesidir. Bu kısımda; hadisler, ‘kaynağına’, ‘sıhhatine’ ve ‘ravi sayısına’ göre tasnif edilmiş orta öğretim seviyesine uygun bir seçimde bulunulmuştur. Ünitenin nihayetinde, verilenlerin bir şema ile özetlenmesi de isabetli olmuştur. Hadis Çeşitlerinin ele alındığı ünite de problemlerden arı değildir.

‘Kaynağına göre Hadis Çeşitleri’ başlığı altında, Kudsî hadis tanıtılırken, ‘Kudsî hadis de nebevî hadis gibi sened ve metinden oluşur.’⁴⁶ cümlesine yer verilmiştir. Oysa öğrenci Nebevî hadis⁴⁷ ne olduğunun farkında değildir. Kitapta bu kavramla ilgili bir açıklama da yapılmamıştır.

Kudsî Hadisle ilgili açıklamaların devamında ‘Kudsî hadis Allah’a isnat edilirken nebevî hadis Hz. Peygambere isnat edilir. Her iki hadis çeşidinin de sahihi, zayıfı ve uydurması vardır.’ izahatı yapılır. Söz konusu cümlede ‘isnad’, ‘sahih’, ‘zayıf’, ‘uydurma’ olmak üzere dört ayrı terim geçmektedir. İsnad terimi daha önce açıklandığı için anlaşılma problemi yoktur. Fakat diğer üç terim henüz açıklanmamıştır.

Merfû Hadis işlenirken ‘Hükmen Merfû’ konusu ele alınmıştır. Kanaatimizce konu net işlenememiştir. Zira açıklamalar içerisinde ayrıca açıklanması gereken ‘israilî nakiller’, ‘isrâiliyyat’⁴⁸ kavramlarına yer verilmiştir. Dahası ‘Hükmen Merfû’ konusu ileri seviye bir konudur. Ortaöğretim için gerekli olmayan bu açıklama yerine, merfû hadis metinleri

⁴⁵ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 91

⁴⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 74.

⁴⁷ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara, 1992, 109.

⁴⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 74.

ile konu pekiştirilebilirdi ve hadis eğitimi açısından daha faydalı olurdu.

Merfû Hadis ve mevkuf hadis konusu işlenirken, Hz. Peygambere ait olmayan sözlere neden hadis denildiğinin öğrenci açısından tatmin edici bir açıklaması yapılmamıştır. Öğrenci sahabe ve tabiin sözleri ile hadis arasında bağlantı kurmakta zorluk çekmekte bu durumu anlamlandıramamaktadır. Konu örnek açısından da fakirdir.

Bu kitapla sınırlı olmamakla birlikte öğrencinin konumlandırılmada zorluk çektiği hususlardan birisi de Kudsî Hadis kavramıdır. ‘Allah’ın sözü nasıl hadis olabilmektedir?’, ‘Kudsî Hadisin Nebevî hadisten farkı nedir?’, ‘Veya Kudsî hadisin ayetten farkı nedir?’ Hadis kaynaklarında bir kısım açıklamalara yer verilmektedir fakat zihinde istifham oluşması da engellenememektedir. Örneği ‘Kudsî Hadis, mana olarak Allah’a söz olarak Peygambere aittir.’⁴⁹ denmektedir. Bu durumda; “Allah, muradını ayet olarak niye ifade etmemiş de hadis olarak ifade etmiş?” sorusu ortaya çıkmaktadır. “Kutsî hadisin manası Allah’a aitse nebevî hadisin manası kime ait?”⁵⁰ “Ayetlerin lafızları ile birlikte kudsî hadisin mana olarak peygamberin zihnine indirilmesi ne demek?” “Mananın lafızla ve lafızsız olması nasıl olmaktadır?” Peygamber, hevasından hevesinden bir şey söylemeyeceğine ve söylediğinin vahiyle irtibatlı olduğuna göre⁵¹ nebevî hadisin vahiyle irtibatı nedir? “Kutsî Hadisler vahyi gayri metlûv vahiy⁵² de nebevî hadisler değil mi?” soruları oluşmaktadır. Bu sorulara ikna edici bir cevap da verilememektedir.

Bu probleme getirilmiş isabetli bir açıklamayı Akalın’ın “Rivayet Tekniği Açısından Kutsî Hadisler” üzerine yaptığı doktora çalışmasında bulmak mümkündür. Akalın, Kutsî Hadis Kavramının yirminci yüzyıl başlarında hadis usûlü kavramlarına dâhil olduğunu Mütেকaddimûn ve Mütעהhîrûn dönem hadis usûlü kitaplarında böyle bir kavramın olmadığını belirtmektedir.⁵³ Bu tespit doğrultusunda kutsî olarak ifade edilen hadisler

⁴⁹ Koçyiğit, 123.

⁵⁰ Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Problemleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, 72.

⁵¹ 53, Necm. 3.

⁵² Okunmayan vahiy demektir sünnetten ibarettir. Uğur, 414.

⁵³ “Kudsî hadîs” diye isimlendirilen rivâyetler, mütেকaddimûn ve mütעהhîrûn dönem hadis usûlü kitaplarında, bir hadis çeşidi olarak ele alınmamıştır. Bundan dolayı “kudsî hadîs” tabiri; “Galat-ı meşhûr, lüğat-ı fasîhden evlâdır” deyiminin yerinde bir örneği olarak değerlendirilebilir. Hadis usûlü kitaplarında kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs kavramının yerini alması, yirminci yüzyılın başlarına tesadüf etmektedir. Cemâluddîn el-Kâsimî’nin

Nebevî (Merfû) hadis kapsamından ayrıştırılmayabilir.

Haber kavramı ele alınırken kavramın kısımları ‘Mütevâtir Haber’ ve ‘Ahad Haber’ olarak⁵⁴ isimlendirilmiştir. Konu “Ravilerin Sayısına Göre Hadis Çeşitleri”, başlığı altında tekrar ele alınmış bu defa ‘Mütevâtir Hadis’ ve ‘Ahad Hadis’ olarak isimlendirilmiştir. İsimlendirmenin burada da aynı olması daha faydalı olurdu.

‘Mütevâtir hadis’ için örnek olarak hadis metninin Türkçesi, ‘âhâd hadis’ için de hadis metninin Arapçası verilmiştir. Âhâd hadisin kısımlarından ‘Meşhur’ örneklendirilirken, ‘Aziz’ ve ‘Garip’ örneklendirilmemiştir. Örneklerin verilmiş biçiminde bir uyumsuzluk mevcuttur. Ayrıca örnek olarak verilen hadisler senetsiz ve herhangi bir rivayet lafzı kullanılmadan verilmiştir. Oysa konu, metinden ziyade senetle ilgili olduğundan, senetlerin de verilmesi isabetli olurdu. Ayrıca kitapta “Senetsiz bir rivayetin hiçbir değeri yoktur.”⁵⁵ hükmüne yer verilirken hadislerin talik dahi yapmadan tamamen metin olarak verilmesi bir çelişkidir.

‘Ravi Sayısına Göre Hadisler’ başlığı altında “inceleyelim” kutucuğunda senet ve metin birlikteliğine dikkat edilerek verilen bir örnek olmasına rağmen verilen örnek, konuyu anlaşılır kılmak yerine iyice anlaşılabilir hale getirmektedir. Ayrıntı sayılacak ilave bir örneklendirme yapılarak ‘meşhur garip’ ıstılahına yer verilmesi gereksiz bir açıklama olarak durmaktadır.⁵⁶

Hadislerin Tahlil ve Tenkidi bölümünde ‘Ravinin Adalet ve Zaptı’ ile ilgili kavramlar, indî (keyfi) değerlendirmelerle tanımlanmıştır. Bid’atu’r-Râvi başlığı altında verilen bilgilerde de aynı problem söz konusudur. “Bid’atu’r-Râvi; râvinin İslam dininin genel prensiplerine aykırı görüşler ileri sürmesi.”⁵⁷ şeklinde tanımlanmıştır. İslam’ın genel prensiplerine aykırı görüşlerin neler olduğu ifade edilmediğinden, tanım eksik kalmıştır. Genel

(1332/1914), bu kavramla ilgili olarak derlediği bilgileri *Kavâ'idü't-Tahdîs min Fünûni Mustalâhi'l-Hadîs*'ine almasından itibaren kudsî hadis; hadis usûlü kavramlarına sonradan eklenmiş (“bid’at”) bir ıstılah olarak, hadis usûlü kitaplarında yerini almaya başlamıştır. İsa Akalın, *Hadis Tekniği Açısından Kudsî Hadisler*, Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış, Doktora Tezi, İstanbul, 2014, 428-433.

⁵⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 35.

⁵⁵ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 99.

⁵⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 78.

⁵⁷ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 101.

prensipier denince İslam'ın itikadî esasları anlaşılabilir. Tanımların rastgele yapıldığı izlenimi oluşmaktadır.

Râvînin zabtı ile ilgili terimlerin açıklamaları birbirinin aynı gibidir. İlgili açıklamalar şöyledir: “Kesretu'l- galat; râvînin hadisi rivayet ederken çokça hata yapmasıdır. Fartu'l-gafle; râvînin hadisi alırken ve naklederken çok hata yapmasıdır. Sûu'l-hıfz; râvînin hafızasının zayıflığı yüzünden eksik veya fazla ezberleyip çabuk unuttuğundan rivayetlerinde hatalarının isabetlerinden çok olmasıdır. Vehm; râvînin rivayet ettiği hadisin senet ve metinlerinde karışıklığa yol açacak hataları çok sık yapmasıdır.”⁵⁸ Bu açıklamalarda terimleri birbirinden ayırdetmek son derece zordur.

Kitap içerisinde ve dipnotlarda çeşitli kısaltmalar kullanılmış olmasına rağmen kısaltmaların açılımının yer aldığı bir bölüm verilmediğinden kullanılan kısaltmaların ne olduğu anlaşılammamaktadır.

Kitapta yer alan açıklamaların, çoğunlukla kaynak gösterilmeden ve dipnot atıfları olmaksızın verildiği görülmektedir. Hadis terimlerinde de durum aynıdır. Birinci ünite; 'tebyin', 'tebliğ', 'teşri',⁵⁹ ikinci ünite; 'hadis ilmi', 'ravi', 'rihle', 'metin', 'tarik', 'tabaka', 'cerh', 'tadil',⁶⁰ 'müksirûn', üçüncü ünite; 'tahdid', 'tahkik', 'tedvin', 'tasnif', 'kitabî', 'sünen', 'cami', 'al-el-ebavab', 'aler-ricâl', 'musannef', 'müsned', 'mucem', 'şerh', 'müstahreç', 'Rical çalışmaları', 'müstedrek', 'etraf', 'tahriç', 'erbaun', 'şemail', 'tesbitü's-sünne', 'tezhîbu's-sünne', 'kütüb-i site',⁶¹ dördüncü ünite; 'kudsî', 'mevkûf', 'mütevâtir', 'lafzî mütevâtir', manevî mütevâtir', 'âhâd', 'aziz', 'garip', 'sahih', 'adalet', 'zabt', 'muttasıl', 'şâz', 'muallel', 'hasen', 'zayıf', 'mürsel', 'munkatı', 'mudal', 'muallak', 'müdelles', 'münker', 'muallel', 'müdreç', 'mevzu',⁶² beşinci ünite; 'metâin-i aşere', 'kizbu'r-râvi', 'ittihamu'r-râvi', 'fisku'r-râvi', 'bid'atu'r-râvi', 'cehâletü'r-râvi', 'zabt', 'kesretu'l- galat', 'fartu'l-gafle', 'sûu'l-hıfz', 'vehm', 'muhâlefetü's-sikat',⁶³ altıncı ünite; 'garibu'l-hadis', 'muhtelifu'l-hadis', 'fikhu'l-hadis', 'esbabu vürüdi'l-hadis',⁶⁴ terimlerine yapılan

⁵⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 102.

⁵⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 16, 17, 18.

⁶⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 27, 35, 39, 41,

⁶¹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı* 51, 54, 56, 62,63

⁶² Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 73-84.

⁶³ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 99-102.

⁶⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 121-126.

tanımlamaların hiçbirine dipnot verilmemiştir.

Dipnotlarda kaynaklar, ilk verildiği yerde künyeleri ile verilmemiştir. Kitabın sonunda yer alan Kaynakça da düzensizdir. Bazı kaynaklar müellif ismi ile bazıları kitap ismi ile başlamıştır. Ayrıca verilen kaynaklardan bir kısmı kaynak olma niteliğinden uzaktır. Örneğin bu ders kitabından bir önceki ders kitabına on beş ayrı yerde⁶⁵ atıf yapılmış söz konusu kitaptan bilgi taşınmıştır. Eğitim açısından yetersiz bulunan ve değiştirilmesine karar verilen, üstelik kaynak olma hüviyetini de haiz olmayan bir kitaptan atıfta bulunmak isabetli değildir.

Hadislerin kaynaklarını sorgulayan ve üzerinde şüphe oluşturan yazarlar, yazdıkları kitapta yer verdikleri bilgilerin %80'inin kaynağı yoktur. Kaynak verilenler de incelenirse onlarda da problemlerin olduğu görülecektir. Eğitim için hazırlanmış bir kitabın bu denli özensiz olması üzücü bir durumdur. Mesnetsiz bilgilerle hadislerin mesnedini sorgulamak bir çelişkidir.

III. Hadis Tarihi Bilgisi Oluşturabilmesi

Kitapta hadis tarihi, müstakil bir bölüm olarak ele alınan konulardandır. Fakat ilgili bölümde çok yoğun bir bilgi aktarımı yapılmıştır. Tarihi süreçte yer alan çok sayıda ismin ve eserin konuya dâhil edilmesi ve uzun uzun açıklanması yorucu olmuştur. Hadis İlminin biraz zor, biraz da öğrenciye ağır ve soğuk gelen konularından olan 'hadis tarihi' daha da zorlaştırılmış, yer yer tekrarlara düşülmüş, bölüm İmam Hatip düzeyinin epeyce üzerinde kalmış haliyle orta öğretim öğrencisi seviyesine inememiştir.

Konu başlık seçimi açısından da karışıklık göstermektedir. 'Hadis Tarihi', 'Hadis Usulü Tarihi', 'Hadiste Şerh ve Yorum Dönemi', biri diğerinin devamı mı yoksa müstakil bir süreç olarak başlayıp süren bir gelişmemi olduğu belli olmayan iç içe girmiş konular halindedir. Bir karışıklık olduğu açıktır.

Ünite, '1. Hz. Muhammed Devrinde Hadis,' '2. Sahabe Döneminde

⁶⁵ İsmail Hakkı Ünal tarafından hazırlanan İmam Hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı bu kitaptan önceki ders kitabıdır. Bu kitap yürürlükten kaldırılmıştır. Yeni hadis kitabında bu kitaba bolca atıf yapılmıştır, Bkz. Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 56, 57, 58, 74, 78, 81, 83, 89, 115, 126, 127, 129, 134, 136, 137.

Hadis’, ‘3. Tabiîn Döneminde Hadis’, ‘4. Hadislerin Tedvini ve Tasnifi’, ‘5. Hadis Usulünün Oluşum Dönemi’, ‘6. Hadiste Şerh ve Yorum Dönemi’, ‘7. Kütüb-i Sitte Müellifleri’ ‘8. Türkçeye Çevrilen Temel Hadis Kaynakları’, konuları ile işlenmektedir.

Ana Başlık ‘Hadis Tarihi’ olunca 1, 2, 3, ... diye devam eden, konu başlıkları biri diğerini takip eden aşamalar gibi olmalıdır. Fakat öyle olmamıştır. İlk üç başlık tarihi sürecin aşamaları olarak sıralanırken sonraki başlıklar müstakil konular olarak gözükmemektedir. Böyle bir başlıklandırma karmaşa oluşturmaktadır. Başlıkların bazısında ‘devir’ bazısında ‘dönem’ kelimelerinin kullanılması da kitabın hazırlanmasında yeterli dikkatten uzak kalındığını göstermektedir. Başlıklar 1. Hz. Muhammed Devrinde Hadis,’ ‘2. Sahabe Döneminde Hadis’, ‘3. Tabiîn Döneminde Hadis’, 4. Tabiinden günümüze hadis temel başlıklar altında ve farklı gelişmeler alt başlıklar halinde verilebilirdi. Veya tarihi dönemler; 1. Asırda Hadis 2. Asırda Hadis... sıralaması ile ve gerekli alt başlıklarla işlenebilirdi.

‘Hadis Tarihinin Gelişim Aşamaları’⁶⁶ şeklinde ve büyük harflerle konular arasında aniden karşımıza çıkan başında bir sıra numarası olmayan başlıkla karşılaşmaktayız. Söz konusu başlık altında hadisin tarihi sürecini açıklayan üniteyle uyumsuz bir aşamalar sıralaması verilmektedir. Verilen bilgiler bir yerden kopyalanmış yapıştırılmış gibi durmaktadır. Yazı şeklinden bu durum kolayca tespit edilebilir. Herne kadar başlık konu içerisinde kenarda gibi dursa da aslında tarihi sürecin aşamalarını en iyi sistematize eden kavramlar sıralamasını barındırmaktadır. Ünite, bu temel başlıklar altında 1.Tespit Dönemi, 2.Tedvîn dönemi, 3.Tasnif Dönemi, 4.Tezhîp Dönemi ve alt başlıklarla gayet anlaşılır bir düzene girebilirdi. Bu sıralamayı esas alan hadis tarihi çalışmaları da bulunmaktadır.⁶⁷ Fakat kitabımız, karışık bir sıralamayı tercih etmiştir.

Başlıklar arası ilişkide bir kopukluk olduğu gibi bazı başlıklar, alt başlıklarla da uyumsuzdur. ‘Hz. Muhammed Devrinde Hadis’ başlığı altında, a, b, c, d, e, sıralaması ile alt başlıklar verilmiştir. Başlıklar başlık olma niteliğinden uzaktır. Ayrıca kitap, alt başlıkları 1.1., 1.2., 1.3., şeklinde sıralarken neden a, b, c, d, e sıralaması tercih edilmiştir? ‘a. Medine

⁶⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 63.

⁶⁷ Selçuk Coşkun, *Hadis Tarihi Ders Notları*, Erzurum 2009, 20, 67, 87, 148.

Vesikası’ ‘b. Dine Davet Mektupları’ ‘c. Çeşitli Siyasi Vesikalar’ ‘d. Dinî ve Hukuki Bildirimler’ ‘e. Dinî Gruplarla Mektuplaşma’ kanaatimizce başlıkların konuyla irtibatı uzaktır. Başlık olacak ve siyah puntuyla belirginleştirilecek nitelikte değildir. Belki bir paragrafla hadisin Peygamber döneminde yazılmasına mesnet teşkil edecek örnekler olarak verilebilirdi.

Özetlemek gerekirse hadis tarihi dersleri hadislerin günümüze taşınmasında gösterilen fedakârlıkların, yoğun gayretlerin, verilen emeklerin tarihidir. Hadisin üstün gayretlerle ve muhkem zırhlarla koruma altına alınıp kaydedildiğinin göstergesidir. Hadisin kıymetini ve sıhhatini takdir etmek açısından hadis tarihini bilmek çok önemlidir ve gereklidir. Ünitenin temel vurgusu bu düşünceyi ön plana çıkarmak olmalıdır. Bu amaç başarılmamış da değildir. Fakat yoğun ve aşırı bilgi yüklemesi altında kalmıştır. Bilgiler kolay anlaşılır bir tasnifle verilememiştir. Konu başlıkları ve alt başlıklar anlaşılır olmaya yeterli katkı sunamamaktadır. Üniteye verilen; eser ismi, müellif ismi ve kavramların toplamı ikiyüzün üzerindedir. Çok sayıda isim ve kavramın yer alması ve ayrıca bu isim ve kavramların telaffuzundaki zorluk konuyu iyice ağırlaştırmıştır. Bilgiler biraz sadeleştirilmeli ve işaret ettiğimiz amaç daha da ön plana çıkarılmalıdır.

Akyüz tarafından hadis dersinin amaçlarının ne derece gerçekleştiğinin tespitine yönelik yapılan bir çalışmada “Hadis Dersi Öğretimi Programında hadis usûlü bilgilerinin ansiklopedik bir tarzda topluca verildiği”⁶⁸ sonucuna ulaşılması değerlendirmelerimizi teyit etmektedir.

IV. Hadisin Değerini ve Önemi Benimsetebilmesi

İmam Hatip Lisesi hadis ders kitabında ‘Hadislerin Tahlili ve Tenkidi’ başlıklı, hadislerin sıhhat değerinin tespitine yönelik kriterleri ele alan bir ünite yer almaktadır. Üniteye tenkit yöntemleri anlatılmış metin tenkidi kısmında sahih, hasen ve zayıf bazı hadisler tenkit edilip reddedilmiştir. Diğer ünitelerde de tenkit konusuna epeyce yer ayrılmıştır.

Tenkite, Arapça bir kelime olarak hadisin sened ve metnini incelemeye tabi tutma makbul olanı merdûd olandan ayırma faaliyetidir.⁶⁹

⁶⁸ Hüseyin Akyüz, 153.

⁶⁹ Aydın, 243, 245.

‘Tenkit’ kavramının Hadis ilmindeki kullanımı ile Türkçede günlük dilde kullanımı birbirinden farklıdır. Türkçede tenkit, eleştirmek, yermek, kınamak anlamlarını ihtiva eder.⁷⁰

Kitapta, tenkit kavramı araştıran, inceleyen, doğruluğu ispat eden içeriği ile değil, sorgulayan, eleştiren, karşı çıkan, yeren, yargılayan, yalanları yakalayan yönlendirmesi ile öne çıkmıştır.⁷¹ Kitabı okuyan öğrencide “Kendine hadis denen ne kadar çok uydurma söz vardır. Hadisçiler, Hz. Peygamber’e ait olmayan bu yalanları yakalayıp ortaya çıkarmak için yoğun gayret sarfetmelerine rağmen ancak kısmî bir başarı⁷² sağlamışlardır. Bundan sonrası da bize aittir” düşüncesi belirginleşmektedir.

Oysa hadis Kitabını okuyan bir öğrencide; “Muhaddisler ne denli sağlam tedbirler almış ve ciddi değerlendirme ölçütleri ile hadislerin sıhhatini tespit edip art niyetli girişimleri boşa çıkarmışlardır.” kanaati oluşmalıdır.

Hadis tenkidi sonucunda raviler ta’dil de edilebilir cerh de edilebilir. Tenkit ölçütleri anlatılırken bu ölçütlerle hadisler değerlendirilmiş ve bütün aşamaları geçerse o hadise işte o zaman “sahih” ünvanı verilmiştir. Sahih hadisleri içeren kaynaklar bu titiz çalışma neticesinde oluşturulmuştur. Konu bu açıdan ele alınırsa öğrenci hadise verilen emeğin farkında olacak Hz. Peygamber’in sözlerine sahip çıkıp değer veren bir anlayış geliştirecektir. Oysa kitabın yazarları tenkit noktalarına sahih olanları tespit etmek penceresinden yaklaşmak yerine uydurma olanları yakalamak,⁷³ hadis olduğu söylenenlerin aslında hadis olmadığını ortaya çıkarmak penceresinden bakmışlardır.

Kitapta şöyle bir cümle yer almaktadır: “Hz. Peygamber’e saygılı olmanın öncelikli şartı, hadis ve sünnet adı altında ortaya çıkan yalan ve yanlış rivayetleri ayıklayarak onu yalan ve iftiralardan korumaktır”⁷⁴ Bu cümle öğrencinin zihninde nasıl bir algı oluşturmaktadır? Oysa cümle ‘Hz.

⁷⁰ Ahmet Fidan, Nevin Kardeş, Salih Önen, Sevgi Gökdemir, Hanifi Erkıran, Hasan Koç, Namiye Başbuğ, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Milli Eğitim Basımevi, Yay., Ankara 1979, IV, 2841

⁷¹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 103.

⁷² Böylece hadis uydurmanın önüne az da olsa geçme imkânı sağlanmıştır. Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 91.

⁷³ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 103.

⁷⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 103.

Peygambere saygılı olmanın öncelikli şartı, onun sünnetini doğru bir şekilde tespit edip her türlü kötü girişimlere karşı korumak ve sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde aktarımını sağlamaktır. Hadis ilmi de bunu yapmış ve başarmıştır.’ şeklinde yazılabilir. Bir önceki yaklaşım hadise şüpheyle bakmaya yol açarken bir sonraki yaklaşım hadise güvenle bakıp sahip olmayı sağlar.

Meslek dersleri öğretmeni Koçak, kitap üzerine yaptığı değerlendirmede haklı olarak şu tespite varıyor: “Hz. Peygamber’i yalandan kurtaralım derken acaba öğrencileri O’na ait hadisleri reddetme durumuna da sürüklemeyiz? İşte metin tenkidi çalışması bölümünde bu hataya da düşüldüğünü görmekteyiz.”⁷⁵

Koçak, tarafından yapılan bir diğer tespit şöyledir: Kitabı kaleme alanlar, ‘Herkesin anlayamayacağı, anlamı kapalı ve Arap dil bilgisi kurallarına uymayan rivayetleri’⁷⁶ dil ifadeleri açısından tutarsız addederek reddedilmesinin gereğini ifade etmektedirler. Bu ifadeyi kabul edeceksek Kuran’ın Arap dilinin şaz ifadeleriyle gelen ayetlerini veya mücmel ifadelerini ret mi edeceğiz? Herkes tüm hadis ifadelerini anlarsaydı Garibu’l-Hadis ilmine ne gerek vardı!⁷⁷

‘Mevzu Hadisleri Tanıma Yolları’ başlığı altında uyduranların itirafı kapsamında; “Ebu’l-Evca, dört bin hadis uydurduğunu söylemiştir.”⁷⁸ ifadesi yer almıştır. Bu açıklamayı okuyan günümüz öğrencisinde nasıl bir algı oluşur. Tek başına bir kişi 4000 hadis uydurduğunu itiraf etmiş. Ya itiraf etmeyenler... İtiraf ettiği halde bu kitapta ismine yer verilmeyenler... Günümüz insanı, yalanını nadiren itiraf ettiğinden hareketle bir değerlendirme de yaparsa ‘artık şüphe ile bakılmayacak hadis yok’ noktasına gelecektir. Ayrıca hadis olarak uydurulanlar itirafa gerek kalmadan tespit edilmiş, bu konuda mevzu hadislerin toplandığı eserler hazırlanmıştır.⁷⁹

İlgili konuda devamla “Mevzu hadisler arasında öyleleri var ki

⁷⁵ Koçak, 3.

⁷⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 105.

⁷⁷ Koçak vd., 3.

⁷⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 88.

⁷⁹ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzuât*, es-Suyûtî, *el-Leâli’l-Masnûâ*, İbn Arrâk, *Tenzihü’s-Şerîâ*, Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûâ*, (*el-Mevzuâtü’l-Kübrâ*), *el-Mesnû*, (*el-Mevzuâtü’s-Suğrâ*), Çakan, 338.

birçok sahabe huzurunda söylendiği iddia edildiği hâlde râvisi tektir.”⁸⁰ hükmüne yer verilir. Bu cümlede de algıları yanlış yöne kanalize eden bir yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz. “Öyleleri varki” vurgusu çok sayıda temelsiz hadis olduğu anlayışını oluşturmaktadır.

Mevzu Hadislere karşı Alınan Önlemler başlığı altında; “İslâm tarihinin ilk devirlerinde başlayan hadis uydurma hareketi, muhaddisleri hadis uyduranlarla mücadele etme zorunda bırakmış, hadis uydurmanın önüne az da olsa geçme imkânı sağlanmıştır.”⁸¹ açıklaması yer alır.

“Hadis uydurmanın önüne az da olsa geçme imkânı sağlanmıştır.” yargısı üzerinde durmak gerekir. Bu cümle, geçmişten günümüze alınan tedbirlere rağmen başarılı olunamadığını dolayısıyla mevcut durumda sahih olarak gözükken hadislerin içerisinde çok sayıda uydurmanın olduğu anlamına gelmektedir. Zayıf hadisleri tanıma yolları, senet ve metin tenkidi, cerh ve ta’dil konularında anlatılan mücadele neticesinde hafif bir başarı sağlandığını ileri sürmek öğrencinin zihninde hadislerin güven vermediği anlayışını oluşturacaktır. Belki de bu kasıtlı ve bilinçli bir tercihtir.

Kitapta senet tenkidi ile yapılan incelemeler, negatif bir anlayışla ele alınmış olmasına rağmen yine de öğrencide “raviler titiz bir şekilde sorgulanmış, sahih hadislerin seçimi için yoğun bir gayret verilmiş” kavrayışı oluşması ihtimal dışı değildir. Fakat metin tenkidinin yapılma sebebi olarak verilen “Çünkü hadis uyduranlar uydurdukları hadislere en sağlam isnadları eklemekten çekinmemişlerdir.”⁸² cümlesi bu ihtimali de ortadan kaldıracaktır, senet tenkidi çalışmalarını anlamsız hale getirebilir.

Senet ve metin tenkidi bölümünde tenkit neticesinde uydurma olduğu ifade edilen ve örnek olarak gösterilen hadislerin seçiminde hadise sahip çıkma yaklaşımı yerine hadisi yok sayma yaklaşımı gözetilmiştir. Metin tenkidi için konuları gayet güzel izah edecek örnekler varken sahih hadisler uydurma olarak verilmiştir.

Metin tenkidi kapsamında verilen örneklerin bir kısmının isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Örneğin, “Kur’an’a Uygunluk” başlığı altında “Allah şirkten başka her günahı affeder,”⁸³ ayetine uygun olmadığı ifade

⁸⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 90.

⁸¹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 91.

⁸² Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 91.

⁸³ 4. Nisa: 116.

edilerek “Kötü ahlaklı olmak affedilmeyecek bir günahdır.” hadisi için uydurmadır hükmü verilmiştir. Hadisin dipnotu yoktur. Bağlamı nedir? Vurûd sebebi nedir? Bakılmadan örnek verilmiştir. Aynı mantıkla hareket edilirse “Allah şirkten başka her günahı affeder,”⁸⁴ sözü ayet değil de hadis olsaydı, bu sözün “Allah bütün günahları affeder”⁸⁵ ayetine aykırı bulunarak uydurma olduğunu söylemeleri kuvvetle muhtemeldir. Öğrencinin hadis dersinde aldığı cesaretle verilen yöntemi Kur’an’ın ayetlerine de uygulamayacağından emin olunabilir mi?

“Ölü, yakınlarının kendisine ağlaması yüzünden azaba uğratılır.”⁸⁶ rivayetini duyan Hz. Aişe’nin, “... Size bu hususta Kur’an’ın rehberliği yeter. “Kimse kimsenin günahını çekmez.”⁸⁷ diyerek reddettiği⁸⁸ bilgisi aktarılmış, fakat değerlendirmeler eksik bırakılmıştır. Konuyla ilgili olarak kitapta yer verilmeyen başka rivayetler bulunmaktadır. Örneğin bir başka rivayet şöyledir: Hz. Aişe şöyle demiştir: Allah Ömer’i affetsin. O yalan söylememiş unutmuş veya hata etmiştir. Gerçek şöyledir: “Allah ölmüş bir Yahudi kadına ağlayanları gördü ve şöyle dedi. Bunlar ona ağlıyorlar o ise kabrinde azap görüyor.”⁸⁹ Bu rivayet bize hadisin reddelmediğini, tashih edildiğini göstermektedir. Hadiste Yahudi kadının azap görmesi ağlamaya bağlanmamıştır. Konuyla ilgili diğer rivayetler dikkate alındığında, iki ayrı olaydan söz edilmektedir. İnançsız birisinin azap görmesinden ve ölen birisine yakınlarının ağlamasından bahseden iki ayrı olay bulunmaktadır. Bu olayların birinin diğerine sebep gösterildiği sonucu çıkarmak zorunlu değildir.

Bir başka örnek, “Sevgi ve hoşgörü, Hz. Peygamberin sünnetinin özünü teşkil eder. Bu durumda kötü muamele, kabalık ve anlamsız şiddet içeren rivayetlerin ona ait olması mümkün değildir. Örneğin, çocukların on yaşına geldikleri hâlde namaz kılmadıkları takdirde dövülmesini emreden hadis sahih sünnete aykırıdır.”⁹⁰

Namazın önemi anlatılırken mutlaka değinilen bu hadisi belki

⁸⁴ 4. Nisa: 116.

⁸⁵ 39. Zümer: 53

⁸⁶ Buharî, Cenâiz, 32, Müslim, Cenâiz, 17, Muvatta, Cenâiz, 12.

⁸⁷ 53. Necm: 38.

⁸⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 109.

⁸⁹ Müslim, Cenâiz, 27.

⁹⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 109.

duymayan yoktur. Bu durumda öğrenci “Bu hadis de uydurma ise uydurma olmayan daha ne kaldı ki” diye düşünecektir. Müellifler hadislere peşin bir kabulle yaklaşmayı önlemek, belki iyi niyetli olarak ezberleri bozma adına bu tür bir yaklaşımı tercih etmiş olabilirler. Kanaatimizce yanlış olmuştur. İlahiyat fakültesinde hadis dersinde ele alınıp değerlendirilmesi gereken hadislerin hadisle ilk defa karşılaşan bir öğrenciye sunulması hadislere şüphe ile yaklaşmaya hizmet edecektir. Bu durum; hadisin, hadisle birlikte Hz. Peygamber’in önemsizleştirilmesine zemin oluşturacaktır.

Kaldı ki söz konusu hadis üzerine yazılmış ve farklı açılardan ele alınmış makaleler bulunmaktadır. Akyüz’ün değerlendirmesi şöyledir; Hadiste geçen ve “dövün” diye tercüme edilen “fedribu” fiili istisnasız bütün kaynaklarda "ala" harfi ceri yani “ala” edatı ile kullanılmaktadır. Kelimeye "dövmek" anlamı yüklenmek istendiğinde daha çok yalın biçimde veya "ba" edatıyla kullanılır. Kelime, "ala" edatıyla dövmek manasında değil, "sıkıştırmak", "zorlamak", "yaptırmak", "kuşatmak", "empoze etmek", "mecbur etmek", "sorumlu ve yükümlü tutmak" v.s. anlamlarına gelmektedir. Klasik ve çağdaş hiçbir sözlük müellifi bu kelimeye böyle bir anlam yani "dövmek" anlamı vermemektedir.⁹¹ Bu açıklama neticesinde hadisin tercümesi şöyle olur. "Çocuklarınıza *yedi* yaşındayken *namaz* kılmalarını *söleyiniz* (öğretiniz). *On* yaşına bastıklarında onları sıkıştırıp zorlayınız."⁹²

Hadisle ilgili ele alınan bir başka makalede hadiste “dövme”nin, “en iyi yol” değil, “en son çare” olarak⁹³ istisnai durumlar için sadece ebeveyne ayrıcalık tanıyan bir tavsiye⁹⁴ olduğuna hükmedilmiştir. Hadisi böyle bir bakış açısı ile tahlil etmez de bu uygulamanın sonradan ortaya çıkmışlığına ve rivayetin sahteliğine inanacak olursak aynı yaklaşım bu defa “vedribûhunne” kelimesini içinde barındıran ayet için de düşünmek mazur sayılacaktır. Söz konusu ifade bir ayet değil de bir hadis olsaydı bu hadis kolayca tenkit edilecek, evrensel ilkelere aykırı bulunacak ve yanlış din

⁹¹ Ali Akyüz, “Çocuk ve Namaz”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 10, İstanbul, 2002, 84, 87.

⁹² Ebu Davud, Salat, 26; Tirmizi, Mevakit, 182.

⁹³ Ahmet Tahir Dayhan, “Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadisin Tahlilinin Tahlili, Marife, Yıl, 3 Sayı: Güz 2003,49.

⁹⁴ Dayhan, 56.

anlayışına götüren rivayetler arasında yer alacaktı.⁹⁵

Yukarıda geçen hadisi “Kötü muamele, kabalık ve anlamsız şiddet içeren rivayetlerin ona ait olması mümkün değildir.”⁹⁶ yorumu ile reddetmek ilk bakışta çok mantıklı gelebilir. Ama iyi düşünen biri bilir ki insan çocuğunu eğitim amacıyla dövdüğünde kabalık amacını gütmmez. Peygamberimizin yaşamını bilenler onun hadlerin uygulanmasında verdiği cezaları unutmamalıdır. O zaman peygamber bu cezaları vermekle kabalık mı etmiştir?⁹⁷

Kanaatimizce bu hadis dövmeyi imkânsız kılmaktadır. Ön şart olarak üç yıllık bir eğitim süreci, eğitim için de güzel örnek olma zorunluluğu, dövme seçeneğini ortadan kaldırmaktadır. Namaz gibi önemli bir ibadeti yerine getirmeyen için dahi üç yıllık bir eğitimin ardından ve de on yaşına geldikten sonra ancak bir çocuk dövülebilecekse o zaman hiçbir sebep çocuğu dövmenin gereği olarak ileri sürülemez. Dövmenin yaygın olduğu bir toplumda böyle bir sınırlama getirmek büyük bir dönüşümün başlangıcı sayılmalıdır. Haliyle hadis dövmeyi sıfırlayan bir işleve sahiptir.

Rivayet tekniği açısından sağlam ve güvenilir olan bir hadis⁹⁸ ne yazık ki indî yorumlarla sahih sünnete aykırı görülerek reddedilmiştir.

Sahih Sünnete aykırı olarak görülen bir diğer örnek olarak “Bu konuya benzer bir örnek de çocukların mescitlerden uzak tutulmasını öneren hadislerdir.”⁹⁹ ifadesine yer verilir.

Çocukları mescitlerden uzak tutan çok sayıda hadisin varlığını ima etmek için hadis yerine hadisler kullanılmış ve hadisin diğer kısımları kesilmiştir. Hadisin aslı şöyledir. “*Çocuklarınızı, delilerinizi, satın almanızı, satışınızı, münakaşalarınızı, seslerinizi yükseltmeyi, had cezalarınızın infazını mescidlerinizden uzak tutun. Mescitlerinizin kapılarının yakınında abdest alma yerlerini ittihaz ediniz. Ve Cuma günlerinde mescidlerinizi buhurla tütsüleyiniz.*”¹⁰⁰

Hadise bakıldığında vurgulamak istenenin çocukların mescitten uzak tutulması değil, mescit ortamını kirletecek davranışların mescitten uzak

⁹⁵ Dayhan, 50.

⁹⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 109.

⁹⁷ Koçak, 4.

⁹⁸ Akyüz Hüseyin, 84, 8; Dayhan, 57

⁹⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 109.

¹⁰⁰ İbn Mâce, *Mesâcid*, 5.

tutulmasıdır. Hadisin devamında yer alan “Mescitlerin kapıları yanında abdest yerleri ittihaz ediniz.” Kısmından bu anlaşılmaktadır. Hadis, çocukları değil, çocukların ihtiyaçlarını defetme durumunu mescitten uzak tutun anlamındadır. Hz. Peygamberin çocuklarla birlikte namaz kılması, hutbeyi yarıda keserek mescide giren torununu kucaklayıp tekrar konuşmaya devam etmesi,¹⁰¹ ağlayan çocuğun annesi ile buluşmasını sağlamak için namazı kısa tutması¹⁰² secde anında sırtına çıkan çocuğun keyfini bozmamak için namazı uzatması,¹⁰³ çocukların cami ile içiçe bir hayat sürdürdüklerini göstermektedir.

Metin tenkidi aşamalarından “Akılla Çelişmeme” başlığı altında; “Cennet ya da cehenneme girmeyi kişinin kendi tutum ve davranışlarının doğal bir sonucu olmaktan çıkararak rivayetler akıl dışıdır.”¹⁰⁴ değerlendirmesi yapılmaktadır.

Bu değerlendirmeye göre öğrencinin duracağı sınır neresidir? Öğrenci kafasındaki özgürlük anlayışına uymuyor diyerek birçok hadisi reddedebilir. Kur’an’ı Kerim’de insan özgürlüğüne vurgu yapan ayetlere ilaveten özgürlüğü yok sayan ve cebr ifade eden ayetler de bulunmaktadır. Bu durumda bu ayetler ne olacaktır? Öğrenci, hadis kitabında öğrendiklerinden aldığı hızla ayetleri ayetlere aykırı görürse ne yapılacaktır? Örneğin “*Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah’ın, saptırdığı kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah’tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız?*”¹⁰⁵ ayeti ilk bakışta insan özgürlüğünü elinden almaktadır. Bu durumda bu ayet akla aykırı mı sayılacaktır? Bu ve benzer ayetler nasıl değerlendirecektir? Burada yapılması gereken ayetlere bütüncül yaklaşılmasıdır. Hadisler de böyledir, bütünlük içerisinde ve bağlamında ele alınmalıdır. Kitapta “Haydi evladım al kalemi eline geç hadislerin karşısına hangisi insanın özgürlüğünü elinden alıyorsa çiz onun üstünü” deme

¹⁰¹ Tirmîzî Menâkip, 30; Nesâî, Cuma, 30.

¹⁰² "...أريد أن أطول فيها ، فأسمع نكأ الصبي..."Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Ferîd Abdulazîz el-Cüneydî, Dâru'l-Hadis, Mısır 2005, Ezân 61, 163; Ebû Dâvûd, Salât 123; İbn Mâce, İkâme, 49.

¹⁰³ Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, thk., Çağrı Yay., İstanbul 1981. İftitah 83; Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, yy, 1999. III, 197.

¹⁰⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 111.

¹⁰⁵ 45. Casiye: 23.

kolaylığına düşülmüştür. Bu cesaretlendirme problemlili bir yaklaşım olarak durmaktadır.

Metin tenkidi kapsamında “Akla Uygunluk” başlığı altında “*Kim sabah namazına giderse iman bayrağı ile gitmiş olur. Kim de çarşı pazara giderse İblis’ in bayrağı ile gitmiş olur*”¹⁰⁶ hadisi için Hz. Peygamberin de mesleği olan ticaretin yapıldığı mekânlara gitmenin böyle nitelenmesi doğru değildir¹⁰⁷ değerlendirmesi yapılmaktadır.

Hadiste sabah namazına ve çarşıya gitmekten bahsedilmektedir. Bu karşılaştırma bize her iki eylemin eş zamanlı olması gerektiğini düşündürmektedir. İki farklı fiilin aynı hadiste verilmesi bu düşünceyi haklı kılmak için yeterlidir. Muhtemelen sabahın erken vaktinde mala aşırı düşkünlüğün bir sonucu olarak namaza gelmek yerine çarşıya satış hazırlıklarını yapmaya gitme durumu vuku bulmuş olmalı ki bu yanlışı yapanlar Hz. Peygamber tarafından uyarılmıştır. Sabah namazına gitmek yerine çarşının yolunu tutmak elbette İblis’in bayraktarlığını yapmaktır. Bu durumda bu hadisi akla aykırı görerek reddetmek doğru olmaz. Bu açıklamalar dahi akla arzetmenin sübjektiflikten kurtulamayacağını gösterir. Kitabın müelliflerinin aklına göre uydurma olan hadis benim aklıma göre uydurma değildir. Dolayısıyla hadisler hangi akla arzedilecektir?

Ayrıca bu hadisin çarşı pazarlarda şeytanın oyununa gelerek helal kazanca haram bulaştırma tehlikelerine düşülmesin diye müminlere yapılmış bir uyarı olarak da düşünülebilir. Buradan ticareti yasaklayan bir sonuç çıkarmak zorunlu değildir ki hadisi Hz. Peygamber’in ticareti öven yaklaşımlarına aykırı bularak reddedelim. Fakat reddetme hastalığı baş göstermeye dursun bu kişiyi sonu alınmaz mecralara götürebilir.

Hadisle ilgili ilave olarak günümüz alışveriş merkezleri üzerinden bir değerlendirme yapılırsa hadisin evrensel bir uyarı taşıdığı da söylenebilir. Nitekim günümüz alışveriş merkezleri büyük oranda gayri meşru işlerin yaygınlaştığı bir ortama dönüşmüştür. Alışveriş merkezine giren bir insanın günaha bulaşmadan çıkması elde ateş taşımak kadar zorlaşmıştır.

Akılla çelişkili görülerek reddedilen bir başka örnek; “Bir hanım Hz. Peygambere gelmiş ve “Ya Resûlullah, oturduğumuz bir evimiz var.

¹⁰⁶ İbn Mâce, Ticâret, 40.

¹⁰⁷ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 111.

Nüfusumuz kalabalık, malımız çoktu. Şimdi nüfusumuz azaldı ve mal yok oldu.” demesi üzerine Rasûlullah’ın o evi uğursuz sayarak kadına o evi terk etmelerini söylediği rivayet edilmiştir.¹⁰⁸

Bu hadis de pekâlâ akla uygundur. Hz. Peygamber, ‘Uğursuzluk gerçektir.’ ‘Uğursuz olan evleri terk edin’ dememiş ki. Kendine özel soru soran bir hanıma özel cevap vermiştir. Bilmediğimiz bir neden ileri sürülmüş bu nedene binaen de böyle bir cevap verilmiş olabilir. Kadıncağız uğursuzluk olduğuna inandığı evle ilgili tedavi edilmesi mümkün olmayan bir saplantıya düşmüş bu saplantının altında psikolojik rahatsızlık girdabından kendini kurtaramadığı bir halet içerisinde kalmış olabilir. Kişiyi bu halden kurtarmanın evi terketmekten başka çözümü kalmamış olabilir. Kadın aynı sorunu daha önce de dile getirmiş farklı çözüm önerilerinin işe yaramadığı anlaşılmış olabilir. Bu nedenle evin değiştirilmesi uygun görülürse bunun neresi akla aykırıdır?

Ders kitabının bir ön kabulden yola çıkılarak hazırlandığı izlenimi oluşmaktadır. Bahsettiğimiz ön kabul kitapla ilgili yapılan bir değerlendirmede kendini göstermektedir. Akman, kitap üzerine yaptığı değerlendirmede kafalara esenin üretilmesi ve uçuk olarak gördüğü, adına da yerleşik hadis anlayışı dediği durumun bu hadis kitabıyla yıkılacağını, kitabın bu işi başarma özelliğinin de hadislere uydurma hükmü vermesi sayesinde gerçekleşeceğini belirtmektedir.¹⁰⁹ Bu yorumlar, bize hadis kitabının hazırlanış amacının hadisi sevdirmeye ve benimsetmeye değil var olduğunu ve çok yaygın olduğunu düşündükleri uydurma hadisleri gerçek kabul etme anlayışı ile mücadele olduğu düşüncemizi desteklemektedir.

Akman, kitabı yere göğe sığdıramamakta; doğru tercihlerle, inandırıcı bir içerikle ve ciddi bir emekle hazırlandığını belirtmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Muvatta, İstizan, 8.

¹⁰⁹ “Halkın zihnine yerleşik uçuk peygamber algısı ve geçmişten beridir kafasına eseni üretilen hadis diye piyasaya sürülen hemen her sözün, halkın hafızalarına yerleşmesi ve bu durumun mutlaka ıslah edilmesi gereğine olan inancımı İmam Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Ders Kitabı Bağlamında (önceki kitap için) Yerleşik Hadis-Sünnet Anlayışının Islahı” konulu bir makale yayınladım.” Mustafa Akman, “İmam Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Ders Kitabı,” *Journal of Islamic Research Dergisi*, Sayı:21 2010, Temmuz-Eylül, <http://ktp.isam.org.tr>, Erişim Zamanı: 30.05.2017, 201, 203.

¹¹⁰ “Keza halk nezdinde geniş alanda yaygın etkiye sahip birçok eserde nasıl bir hadis ve sünnet anlayışının enjekte edilmeye çalışıldığı görüldüğünde durumun vahameti tüm çıplaklığıyla kendini ortaya koymaktadır. İşte tam da bu nedenle İHL’lerde okutulan ve

Bu kitap için ciddi bir emek ürünü demek ne derece doğrudur? Kitabın sürekli olarak “Kıyamet gibi uydurma hadis var ona göre dikkatli olun, duyduğunuz her hadise temkinli yaklaşın” türünden bir fikri dayatma yönüyle başarılı olduğunu belirtmek istiyorsa buna bir diyeceğimiz olamaz. Biz de aynı kanaatteyiz. Fakat hadis ilmi açısından kitabın ciddi bir çalışma ürünü olduğunu belirtmek tam bir ciddiyetsizliktir.

Akman sözlerine şöyle devam etmektedir. “Kitaplarda hâkim yaklaşım ve değerlendirme mantığı, göz ardı edilemeyecek önemli bir özelliktir. Bu bağlamda yeni kitabın, halkın sünnet ve peygamber algısını taşıyan muhatap öğrenci kitlesini ve bu vesile ile halkı aydınlatmada önemli bir misyon üstlenmesini ümit ediyorum. Zira halkın peygamber algı ve kabulünün Kur’an merkezli düşünce boyutuna taşınabilmesi için elden gelen gayreti esirgememek gerektir.”¹¹¹

Akman’ın da belirttiği gibi “Kitapta hâkim yaklaşım ve değerlendirme mantığı, göz ardı edilemeyecek önemli bir özelliktir.” Nedir kitaba hâkim olan yaklaşım ve değerlendirme mantığı? Halkın zihninde uydurma hadislerle oluşmuş yıkılması gereken yanlış hadis algısı. Kitap gerçekten de böyle bir varsayım üzerine bina edilmiştir. Kitabı okuyan ve kitaptan ayrılan öğrenci hadislere sahip çıkmak yerine hücum edip ortadan kaldırma duygu düşüncesi ile doldurulmaktadır.

“Hadis dersinde öğrencilere, hadisin ve Hz. Peygamber’in sünnetine bağlılığın önemine vurgu yapacak bir hadis öğretiminin yapılması gerekir. Hadis öğrencisi, hadisleri sadece rivayet için değil, aynı zamanda riayet (yaşamak) etmek için öğrenmesi gerektiğine inanmalıdır.”¹¹² Kanaatimizce bu başarısızdır hatta engellenmiştir diyebiliriz.

Hadis ders kitabında zayıf hadis ve çeşitleri başlığı altında yaklaşık üç sayfa tanımlar verilmektedir. Ancak zayıf hadisle amel edilip edilmeyeceği konusunda sadece üç satıra yer verilmektedir.¹¹³ Kitapta zayıf hadis ile uydurma hadis arasındaki farkın anlaşılır şekilde izah edilmemesi zayıf hadislerin uydurma olarak algılanmasına sebep olmaktadır. Bu algı

gayet ciddi bir emek ve doğru tercihlerden oluşmuş birikimin bir ürünü olan Hadis ders kitabının içeriği ve inandırıcılığı çok önemlidir.” Akman, 204.

¹¹¹ Akman, 204.

¹¹² Akyüz Hüseyin, 155.

¹¹³ Akyüz Hüseyin, 156.

bilinçli bir şekilde oluşturulmuş olabilir.

Kitapta Hadis Çeşitleri ünitesi hazırlık sorularında toplam dört sorudan ikisi uydurma hadislerle ilgilidir. Yine ünite sonu açık uçlu sorular kısmında sorulan beş sorudan üç tanesi uydurma hadislerle ilgilidir. Hadis çeşitlerinin verildiği ünite 'mevzu hadis' ile ilgili tanımlamayla iktifa edilmemiş yaklaşık dokuz sayfa açıklama yapılmış, Başlığı 'Hadis Çeşitleri' olan ünitenin yarısı bütün hadis çeşitlerine, diğer yarısı mevzu hadise ayrılmıştır. Bu kapsamda işlenen konuların tamamına yakını %90'ı Hadislerin Tahlil ve Tenkidi, Bölümünde Metin Tenkidi başlığı altında işlenmişken bu bölümde de ele alınmıştır. Hadis çeşitleri içerisinde zayıf hadisin bir alt kavramı olarak yer alan mevzu hadis konusuna uzun uzun ve de tekrar eden açıklamalar yapılmıştır. Mevzu hadislerle ilgili açıklamalar bahse konu ünitelerle sınırlı da değildir. 'Hadis ve Sünnetin Anlaşılması' ünitesinde 'Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasına Modern Bilimlerin Katkısı' başlığı altında yaklaşık iki sayfa izahat yapılmış ve yapılan izahatın hemen hemen tamamı uydurma hadis kapsamında ele alınmıştır. Hemen her ünite isnad sistemine duyulan ihtiyaç dile getirilmiştir. Hadis uydurma hareketlerine değinilmeyen ünite yoktur. Kitapta; 'uydurma' kelimesi, 105 defa, 'mevzu' kelimesi, 24 defa, 'zayıf' kelimesi, 35 defa, geçmektedir. 'Ta'dil kavramı 13 defa kullanılırken Cerh' kavramı 32 defa kullanılmıştır. Kitabın her kısmında uydurma hadis konusuna girilmiştir. Mevzu konusu canlı tutularak hadisler kısaca alınmıştır. Kitabın son bölümünde Hadisleri kısaca alan yaklaşımlardan 'Yerellik ve Evrensellik', 'Örnek Alma ve Taklit Etme'¹¹⁴ konularına ayrıca yer verilmiştir.

Mevzu hadis konusunun bu kadar fazla gündemde tutulması öğrencinin hadislerin çoğunlukla uydurma olduğu anlayışı oluşturmaya zemin oluşturmaktadır.

V. Gereksiz Tekrarlar

Kitapta bir hayli tekrara düşüldüğü dikkat çekmektedir.

Rivayetü'l-Hadis ve Dirayetü'l-Hadis kavramları Hadis ilminin tanımı başlığı altında açıklanmışken¹¹⁵ Hadis Usulünün oluşumu başlığı

¹¹⁴ Hatiboğlu, 322.

¹¹⁵ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 27.

altında ikinci defa ele alınmıştır.¹¹⁶

‘Hadis İlminin Konusu ve Önemi’ başlığı altında Verilen bilgilerin¹¹⁷ yarısından fazlası ‘Hadis Tarihi’ başlığı altında tekrarlanmıştır.¹¹⁸

Hadis ilminin temel kavramları arasında ‘râvi’¹¹⁹ kavramı açıklanırken gereksiz olduğunu düşündüğümüz ilavelerde bulunulmuştur. Senet ve Metin Tenkidi başlığı altında incelenen ‘adalet’, ‘zabt’ ‘sahih’, ‘rivayet’,¹²⁰ kavramları bu başlıkta da ele alınması zaidir.

‘Cerh ve Ta’dil’ ıstılahlarının temel kavramlar içinde verilmesi gereksiz olmuştur.¹²¹ Yaklaşık üç sayfa kadar izahat yapılmış yapılan izahatın mübalağasız %80’i ‘Senet Tenkidi’ başlığı altında işlenmektedir.¹²² Bu başlıkla birlikte adalet ve zabt kavramları üçüncü defa tekrar edilmiştir.¹²³ Bununla da yetinilmemiş, hadis çeşitlerinden sahih hadis başlığı altında tekrar açıklanmıştır.¹²⁴ ‘Şâz’ ve ‘muallel’ kavramları bir defa ‘Sahih Hadis’ başlığı altında bir defa da ‘Ravi Kusuru İle İlgili Olanlar’ başlığı altında izah edilmiştir.¹²⁵

Metin kavramı işlenirken ne olduğu daha sonra açıklanacak olan ‘Fıkhu’l Hadis’ten bahsedilmiş,¹²⁶ ayrıca metin tenkidi başlığında yer alan açıklamalar burada da tekrar edilmiştir.¹²⁷

‘Hz. Muhammed’in Tebliğ ve Tebyin Görevi’,¹²⁸ ‘Hz. Muhammed’e İtaat’¹²⁹ başlıkları ile ‘‘Dinin Kaynağı Olması Bakımından Hadis ve Sünnetin Değeri’’,¹³⁰ ‘‘Hadis ve Sünnetin Bağlayıcılığı’’¹³¹ başlıkları ve verilen bilgiler farklı değildir. Dolayısıyla bu başlıklar da tekrar kapsamındadır.

¹¹⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 59..

¹¹⁷ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 28.

¹¹⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 28.

¹¹⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 35.

¹²⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 100, 102.

¹²¹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 41, 42, 43.

¹²² Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 99,102.

¹²³ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 35, 40,

¹²⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 35, 41, 43, 100.

¹²⁵ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 79, 83.

¹²⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 41.

¹²⁷ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 103.

¹²⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 19-18.

¹²⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 19-21

¹³⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 134.

¹³¹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 135-136.

Mevzu Hadisleri Tanıma Yolları başlığı altında işlenen alt başlıklarla -“Kur’an-ı Kerim’e Aykırı Olması,” “Sünnete Aykırı Olması,” “Akla, Sağduyuya ve Tecrübe ile Kazanılmış Bilgilere Aykırı Olması,” “Lafzında ve Manasında Bozukluk Olması,” “Tarihî Olaylara Aykırı Olması,”- Metin Tenkidi başlığı altında yer alan alt başlıklar -“Dilde Tutarlılık”, “Kur’an’a Uygunluk”, “Sahih Sünnete Uygunluk”, “Akılla Çelişmeme”, “Tarihî Verilere Uygunluk”- tamamıyla aynı konulardır.

Tekrarlama probleminin daha net anlaşılması ve kitabın uydurma hadis vurgusunu sürekli canlı tutma amacı için sened ve isnad kapsamında verilen bilgileri kitaptan bazı alıntılarla vermek istiyoruz.

“İslam âlimleri öne sürülen hadislerin, Hz. Peygambere ait olup olmadığını belirlemek amacıyla bazı kurallar belirlemişler ve bu kurallara uymayan hadisleri kabul etmemişlerdir. Böylece daha hicri I. asrın sonlarına doğru hadisleri senet yönüyle inceleyen bir “isnad sistemi” doğmuştur.”¹³²

“Hz. Peygamberin vefatından bir süre sonra... insanlar kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispata yönelik olarak hadis uydurmaya kalkışmışlardır. Bu gelişmeler karşısında İslam âlimleri belirledikleri cerh ve ta’dil kriterleriyle hadisleri senet ve metin yönünden titiz bir incelemeye tabi tutmuşlardır.”¹³³

“İsnad sistemi hadis rivayetinde uygulanmış köklü ve bilimsel bir tedbirdir. Müslümanlara mahsus bir uygulamadır ve amacı uydurma hadisleri ayıklamaktır.”¹³⁴

“Hicri I. yüzyılın ortalarından itibaren hadis uydurma girişimlerine karşı bir yandan isnad araştırması gündeme gelirken...”¹³⁵

“Ortaya çıkan bazı yeni itikadî oluşumlar, bir yandan kendi düşüncelerine uymayan hadisleri inkâr ederlerken diğer yandan da kendi düşüncelerini destekleyen hadisler uydurmaya başlamışlardı. İşte bu nedenlerle hadis uydurmayı önlemek için hadislerde isnad gündeme gelmiş...”¹³⁶

“Böylece hicri birinci asrın ortalarından itibaren hadisleri rivayet

¹³² Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 29.

¹³³ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 42.

¹³⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 42.

¹³⁵ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 53.

¹³⁶ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 54.

edenlerin isimleri ve güvenilirlikleri sorulmaya başlanmıştır. İsnad adı verilen bu incelemeler sonucunda birçok yeni kural ortaya çıkmıştır.”¹³⁷

“Hadislerin râvileri ile ilgili yapılan incelemeye sened/isnad tenkidi denir. Bu yöntem, kendi düşüncelerini Hz. Peygambere dayandırmak isteyenlerin istismarını önlemek için geliştirilmiştir.”¹³⁸

“Hz. Peygamberden bir söz rivayet eden kimseye hadisin doğruluğunu tespiti yönelik çeşitli sorular sormuş ve aldıkları cevaplardan ikna olduklarında bu rivayeti kabul etmişlerdir.”¹³⁹

“Bazı şehirlere, mallara, yiyeceklere ilgi çekmek için uydurulan hadisler de benzer biçimde şahsi çıkarla yakından ilintilidir. Şehirlerin övülmesi veya yerilmesi siyasi ve ticari nedenlerle olabileceği gibi yiyeceklerle ilgili rivayetler de ticari kazancı doğrudan etkiler niteliktedir. “Patlıcan ne niyetle yenilirse o gerçekleşir.” sözü de bu sebzenin ticaretini yapanlar tarafından uydurulduğunu ortaya koymaktadır.”¹⁴⁰

“Bu anlamda; bazı kavramlardan hareketle belli bir yer, zaman, isim, şahıs, mezhep veya grubu öven ya da yeren sözler ona ait olamaz.”¹⁴¹

“Hz. Peygamber, aşırılıklardan ve abartılardan uzak durmaya önem vermiştir. Bu manada küçük iyiliklere büyük mükâfatlar ya da basit kötülüklerle çok ağır cezalar öngören rivayetler uydurma kabul edilmiştir.”¹⁴²

“Aşırı övgü veya yergi içeren hadis metinleri de onun üslubuna aykırıdır. Ayrıca iyi amellere teşvik etmek ve kötü olanlardan sakındırmak amacıyla rivayet edilen pek çok uydurma hadis metni vardır.”¹⁴³

“Bu sebeple muhaddisler, lafzında veya manasında ölçsüzlük, dil kaidelerine aykırılık bulunan hadislerin mevzû olduğunu söylemişlerdir. Örneğin; halkı hayırlı işlere teşvik etmek için uydurulan hadislerde aşırılık, özellikle sevap ve cezada ölçsüzlük vardır. Küçük bir iyiliğe çok büyük mükâfat ya da basit bir hataya şiddetli bir ceza öngörülmesi gibi.”¹⁴⁴

Görüldüğü gibi kitapta bir hayli tekrar bulunmaktadır. Tekrarlar da

¹³⁷ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 59

¹³⁸ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 100.

¹³⁹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 99.

¹⁴⁰ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 87.

¹⁴¹ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 105.

¹⁴² Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 105.

¹⁴³ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 105.

¹⁴⁴ Yıldırım vd., *Hadis Ders Kitabı*, 90.

önemli oranda uydurma hadis kapsamındadır.

Sonuç

Kitap Hz. Peygamber'in saygınlığı anlayışını oluşturamamıştır.

Hadis eğitimi ve öğretimi açısından zayıftır. Konular işlenirken hadis metinlerine yeterince atıf yapılmamıştır.

Hadis ıstılahlarına yapılan açıklamalarda henüz açıklanmamış kavramların kullanımı hatasına sıkça düşülmüş bu da açıklamaları açıklama olmaktan uzaklaştırmıştır.

Kavramlarla ilgili olarak kitabın sonunda yer verilen lügatçede kitapta geçmeyen çok sayıda kavram yer alırken kitapta geçen ve bir açıklama yapılmayan kavramlara yer verilmemiştir. Ayrıca lügatçe de bazı kavramlar yalnızca sözlük anlamları ile bazıları da farklı disiplinlerde kullanıldığı anlamları ile verilmiştir.

Kitapta başta kavramlar olmak üzere yapılan açıklamaların ekseriyetinin dipnotu yoktur. Verilen dipnotlarda da dipnot verme usulleri gözetilmemiştir. Kaynak olma özelliği olmayan ve yürürlükten kaldırılan bir önce ki hadis ders kitabına çokça müracaat edilmiştir.

Hadis tarihi kısmında konu başlıkları düzensizdir. Ayrıca orta öğrenim seviyesine göre ağır sayılabilecek bir üslupla işlenmiş aşırı bilgi yüklemesi yapılmıştır.

Kitaplar, işledikleri birçok konu olmakla birlikte temelden ele alınıp bütün konulara yön veren, haliyle okuyucunun zihninde kalıcı iz bırakan bir vurgu üzerine şekillenir. Hadis kitabından beklenen de hadislerin dini açıdan önemini kavrayacak temel bir yaklaşım etrafında şekillenmesidir. İmam Hatip Lisesi öğrencisi Hadis kitabını okuduktan, hadis dersini bitirdikten sonra zihninde; "Evet hadis olmadan İslam'ı doğru anlamak ve doğru yaşamak imkânsızdır." düşüncesi oluşmalıdır. Kanaatimce bu kitapla bu düşünce oluşamaz. Hatta kitap, sorunlu bir anlayışın oluşmasına zemin hazırlayabilir. Çünkü kitapta, çok sayıda uydurma hadis olduğunu, bu uydurma hadislerin birçoğunun yakalandığını burada öğrendikleri ile öğrencilerin de bu uydurma hadisleri yakalaması gerektiğini ima eden, ifade eden bir düşünce hissedilir düzeyde kendisini göstermektedir.

Bu hadis kitabı, söyledikleri ile okuyucusunu hadislere itibar etmeyen

fikir akımlarına kapılmalarına zemin oluşturmaktadır. Kitabı okuyan öğrenci, ‘zayıf hadis’ ‘uydurma hadis’ vurguları arasında götürülüp getirilmektedir. Bu da öğrencideki hadis algısının olumsuz bir temel üzerinde inşa etmesine sebep olmaktadır.

Bu kitabın genelinde ve özellikle de hadislerin tahlil ve tenkidi bölümünde konular ele alınırken, sağlam bir değerlendirme ve muhkem bir inceleme tedbirleri ile hadislerin tespit edilip nakledildiğinin, sahih kaynaklara dercedilip koruma altına alınarak sonraki nesillere aktarıldığının, bunun içinde yoğun bir gayret sarfedilip titiz bir çalışma yapıldığının öne çıkarılması temel vurgu olarak seçilip telkin edilmesi beklenirdi. Oysa kitap, hadislerde kocaman bir uydurma fırtınasının estiğini ima eden bir yaklaşımla kaleme alınmış gibidir. Kitabın her bölümünde uydurma hadis konusu olumsuz bir yaklaşımla dile getirilmiştir.

Metin tenkidi kapsamında sahih hadisleri reddetme hatasına düşülmüştür.

Çok sayıda tekrarın olması kitabın, bir komisyonun ortak çalışmasından ziyade birbirinden bağımsız ve irtibatsız kişilerin münferit çalışmalarının bir araya getirilmesi ile oluşturulmuş izlenimi vermektedir.

Ayrıca tekrarların daha çok uydurma hadis kapsamında olması, sürekli olarak öğrencinin zihninde hadislerin uydurulduğu fikrini canlı tutmanın bilinçli bir amaç olduğunu düşündürmektedir.

İmam Hatip Lisesi öğrencileri, geleceğin vaiz, hatip ve diğer alanlarda din görevlisi olarak topluma yön verecek mesleklerin adayıdır. İmam hatip Lisesi öğrencilerinin İslam’ın Kur’an’dan sonraki temel kaynağı olan Hadis ilmi ile ilk buluşmaları hadis dersi, ders hocası ve bu dersin en önemli materyali olan Hadis Ders Kitabı ile gerçekleşmektedir. Öğrencilerin arzu edilir bir Hadis sevgisine, ilgisine ve birikimine sahip olmaları açısından kitap son derece önemlidir.

Bu nedenle Kitabın Hadis ilmi açısından sağlıklı olması gerekmektedir. Hadis Ders Kitabı; ‘Hadislerin Öğretilmesi’, ‘Hadis İstılahlarının Kavratılabilmesi’, ‘Hadis Tarihi Bilgisi Oluşturabilmesi’ ve ‘Hadisin Değerini ve Önemini Benimsetebilmesi’ yönlerinden başarılı olduğundan emin olamamaktayız. Dahası olumsuz kanaat oluşturacağı endişesindeyiz.

Dersin başarısı için elzem olan ve öncelikli olan konu kitabın dikkatle incelenip değiştirilmesi, değiştirilemiyorsa acilen tashih edilmesidir.

Ayrıca konuların yoğunluğu deers sayısının artırılmasını zorunlu kılmaktadır. Önceki dönemlerde olduğu gibi dersin Hadis-1 Hadis-2 şeklinde iki ayrı eğitim öğretim döneminde okutularak yoğunluğun hafifletilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Akalın, İsa, *Hadis Tekniği Açısından Kudsi Hadisler*, (Basılmamış, Doktora Tezi) *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2014.
- Akman, Mustafa, *İmam Hatip Liselerinde Okutulan hadis Ders Kitabı*, Erişim Tarihi: 08.05.2017, www.islamiarastirmalar.com.
- Akyüz, Hüseyin, “İmam Hatip Liselerinde Hadis Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme Artvin İli Örneği”, *İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Bolu 2012.
- Akyüz, Ali, “Çocuk ve Namaz”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 10, İstanbul2002.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İFAV Yay., İstanbul, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Ferîd Abdulazîz el-Cüneydî, Dâru'l-Hadis, Mısır 2005.
- Bülbül, Sümeyye, Necla Öztürk, Özcan Sarıer, Ercan Ateşaydın, Hasan Büyükkaya, “Mesleki Çalışmalar Hadis Ders Tebliğleri./2015 Semine Çalışmaları”, Erişim Zamanı: 08, 05.2017<http://dogm.meb.gov.tr>.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul 2008.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yay., 2014.
- Dayhan, Ahmet Tahir, “Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadisin Tahlilinin Tahlili, Marife, Yıl, 3, Güz 2003, 49.
- Ebû İsâ Muhammed bin İsâ, et-Tirmîzî, *Sünen*, thk., Beşâr b. Avâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Dâr'u İbnü'l-Hazm, Beyrut.
- Fidan, Ahmet, Nevin Kardaş, Salih Önen, Sevgi Gökdemir, Hanifi Erkıran,

- Hasan Koç, Namiye Başbuğ, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Millî Eğitim Basımevi, Yay., Ankara 1979.
- Genç, Nurullah, *Yağmur*, Timaş Yay., İstanbul 2012.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, yy, 1999.
- Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları, Hint Alt Kıtası Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları*, 197. Hadisevi Yay., İstanbul, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed bin Yezîd, el-Kazvîni, *Sünen*, thk., Muhammed b. Salih Râcî, Beyt'el-Efkâri'd-Düveliyye, Riyâd tsz.
- İnan, Abdulkadir, "Türbelere Paçavra Bağlam ve Mum Yakma Hurafelerinin Menşei", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962.
- İmam Hatip Liseleri Ders Kitapları*, Erişim Tarihi: 01.08.2017, <http://dogm.meb.gov.tr/www/ders-kitapları/icerik/15>.
- Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2012.
- Koçak, Osman, "İHL Hadis Semineri, Hadis Kitabının Öğretiminde Karşılaşılan Bazı Sorunlar ve Bunların Çözümü İçin Öneriler," Erişim Zamanı: 08,05.2017, <http://img.eba.gov.tr>.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Köktaş, Yavuz, *Günümüz Hadis Problemleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, *Muvatta-i Mâlik*, Thk., Muhammed Fuad Abdalbâk, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1999.
- Mustafa Akman, "İmam Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Ders Kitabı," *Journal of Islamic Research Dergisi*, Sayı: 21 2010, Temmuz-Eylül, 201, Erişim Zamanı: 30.05.2017. <http://ktp.isam.org.tr>.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc, el-Kuşeyri en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, Thk., Halîl, Memûn Şeyhâ, Dâru'l-Marife, Lübnan, 2005.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, thk., Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara, 1992.

Derman, M. Uğur, “Hat”, *DİA*, TDV., İstanbul, 1997.

Yıldırım, Ramazan, Eşref Altaş, Musa Şimşekçakan, Mehmet Akgül, Mehmet Akif Özkiraz, *İmam hatip Liseleri Hadis Ders Kitabı*, Dergah Ofset Yay., İstanbul, 2013.

XIX. Yüzyılın Ortalarında Kars Sancağı'nda Bazı Sosyal ve Dini Yapılar^a

OKTAY KIZILKAYA^b

Öz

Kars, 1579'dan itibaren Kars, eyalet statüsünde bir yönetim birimi olup bu durumu, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşına kadar devam etmiştir. Bu Osmanlı-Rus Savaşında Rus istilasına uğramıştır. Rus istilası esnasında Kars hem nüfus hem de ekonomik yönden büyük bir yıkıma uğramıştır. Rus istilası 1830'da sona erdiğinde, Kars artık bir eyaletin gerektirdiği özellikleri kaybettiğinden, sancak statüsüne dönüştürülerek Erzurum Eyaletine bağlanmıştır.

Bu çalışmada, XIX. yüzyılın ortalarında Kars Sancağı'nın sosyal ve dini yapıları olan camileri, hanları, eğitim kurumları, çeşmeleri, ulaşım-haberleşmesi ile meydan ve pazarları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kars Sancağı, Sosyal Yapılar, Dini Yapılar, Ulaşım ve Haberleşme, Çeşmeler

Some Social and Religious Structures in The Sanjak of Kars in The Middle of The 19th Century

Abstract

Beginning from 1579, Kars was a government unit in the status of an Ottoman Eyalet (state) and maintained this status until the Russo-Turkish War of 1828-1829. It was occupied by Russians in that war. During the occupation, Kars was devastated in terms of both population and also finance. When the occupation ended in 1830, it had lost its qualifications as

^a Bu çalışma; Oktay Kızılkaya tarafından hazırlanan; *XIX. Yüzyılda Kars Sancağı'nda Sosyal ve Ekonomik Durum (1830-1877)*, başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^b Doç. Dr.; Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
[ok1taykizilkaya@gmail.com]

an Eyalet and therefore it was reduced to a sanjak and tied to the Eyalet of Erzurum.

This study analyses the social and religious structures of the Sanjak of Kars including mosques, inns, educational institutions, fountains, transportation, communication, and its squares and markets in the middle of the 19th century.

Key Words: Sanjak of Kars, Social Structures, Religious Structures, Transportation and Communication, Fountains

Giriş

XIX. yüzyılın başlarında Kars, Osmanlı'nın eyaletlerinde biri olup, Kafkasya ve Doğu'dan gelen Rus ve İran tehdidine karşı Anadolu'nun savunma noktalarından biri konumundaydı. 1801 yılında Gürcistan'ı hâkimiyeti altına alan Ruslar, Osmanlı Devletine komşu olmuşlardır. Rusların Gürcistan ile yetinmeyecekleri, burayı bir atlama tahtası gibi kullanarak Osmanlı Devleti'ne tabi Ahıska, Batum, Kars ve Ardahan bölgelerini istila edeceği kaçınılmazdı. Bu doğrultuda, 1806 yılında Ruslar hiçbir sebep göstermeden ve savaş ilan etmeden Osmanlı Devletine hem Balkan hem de Kafkasya bölgelerinden s topraklarına saldırmışlardır. 1807'de Rus Ordusu'nun bir kolu Kars üzerine gelerek Osmanlı kuvvetleri ile savaşa tutuşmuştur. Şehrin dışında Yenimahalle, Timurpaşa ve Bayrampaşa mahalleleri ve tabyalar etrafında yapılan göğüs göğse çarpışmalarda Rus Ordusu bozularak geri çekilmiştir¹.

1821 yılında Revan Hanı Hasan Han komutasındaki Revan kuvvetlerinin Kars şehir merkezi önüne gelmesi üzerine Osmanlı kuvvetleri sayıca yetersiz olmaları nedeniyle kaleye kapanmıştır. Bunun üzerine Hasan Han, hanlık kuvvetleri ve kendine bağlı Türkmen ve Kürt aşiretlerinin desteği ile Kars şehir merkezi ile çevre köyleri yağmalatmış ve ele geçirdiği ahaliyi esir ederek Revan'a götürmüştür². Buna benzer bir saldırı 1822 yılında tekrarlanmıştır.

¹ M. Fahrettin Kızıoğlu, *Kars Tarihi I*, Işıl Matbaası İstanbul 1953, s. 547.

² Hasan Oktay, *Revan Hanlığı (1747-1828)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1997, s. 77.

1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırılınca, Kars Kalesi'ndeki Yeniçeri Ortası da lağvedilmiştir. Yeniçeri Ortasına ait silahlar toplanarak kalede muhafaza altına alınmış, kale anahtarı onlardan alınarak bir nizamiye subayına verilmiştir. Bu durum, İstanbul'dan gelen emir üzerine yapılmış ve Yeniçeri neferleri, Kars Kadısı, müftüsü ve ahalisi herhangi bir kargaşalığa fırsat vermeden İstanbul'dan gelen emre itaat etmişlerdir³.

1828'de Ruslar, Kafkasya Bölgesi'ndeki istila hareketleri neticesinde Revan ve çevresine de hâkim olmak suretiyle Osmanlı Devleti'nin Kars Eyaleti ile hem hudut olmuştur. Ruslar, Revan ve çevresinin istilasını Türkmençay Antlaşması ile (22 Şubat 1828) İran'a da kabul ettirmişlerdir.⁴

Bu suretle Osmanlı Devleti'nin Kars Eyaleti ile sınırdış olan Ruslar kendilerine yeni hedef olarak Kars'ı seçmişlerdir. Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılışından sonra Osmanlılar düzenli bir ordu kuracak kadar zaman bulamamıştır. Ruslar, bu durumdan yararlanmak isteyerek, 1828'de Osmanlı topraklarına yeniden saldırmıştır. Bu doğrultuda, Rusların Kafkasya Bölgesi'ndeki ilk hedefi Kars Kalesi olmuştur. 27 Haziran 1828'de Rus Ordusu, Kars Kalesi ve tabyalar önüne gelerek savaş düzeni almıştır. Kanlı Tabya civarında Ruslarla yapılan üç günlük ilk çarpışmada Emin Paşa komutasındaki Osmanlı Kuvvetleri, Rus saldırısına dayanamayarak geri çekilmiş ve kaleye kapanmıştır. Osmanlı Kuvveti'nin geri çekilmesi üzerine Ruslar, Kars şehir merkezini işgal etmiştir. Emin Paşa bir hafta kale de savunmada kalmış ise de Erzurum'dan beklediği yardım gelmeyince 14 Temmuz 1828'de aman ile kaleyi Ruslara teslim etmiştir⁵.

Bir iddiaya göre ise Kars Kalesi'nin teslim oluşunda şehirde yaşayan ve Türklerle birlikte kaleye kapanan Ermenilerin Türkçe bilmeleri nedeniyle Ruslar lehine Türkler arasında; "*Rusların savaşı askerle siz neden kendinizi kırdırıyorsunuz*" mealinde olumsuz propagandalarda bulunmaları etkili olmuştur. Bunun neticesinde kalede bulunan ahalinin ümitleri kırılarak cephe komutanı olan Emin Paşa üzerinde teslim olma konusunda baskı kurmaları

³ BOA, HAT, 290/17315/A,

⁴ Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri, (Haz.: İsmet Demir ve diğerleri), TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay., Ankara 1992, s. 29.

⁵ Ahmet Lütfi Efendi, *Vakanüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi 2-3*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999. s. 370.

ve hatta kalede kargaşalık çıkarmaları etkili olmuştur⁶. Bundan dolayı Kars Sancağında bulunan Ermeni ahalinin büyük kısmı ihanet ve suçluluk psikolojisi ile Ruslarla birlikte göç etmiştir. Bu göç hareketinde, savaş ve akabinde yaşanan Rus istilası nedeniyle Kars'tan göç etmek zorunda kalan Türklerin kendilerinden öç alacağı anlayışının da etkili olduğu hissedilmektedir. Bu göçten sonra Kars merkezde sadece 60–70 hane, köylerde ise göç etmeyip yerinde kalan Ermeni ahali 3–5 haneyi geçmemekteydi.⁷

Ruslar Kars'tan çekildikten sonra Kars şehir merkezi tam bir harabe görünümündeydi. Kars'ın bu ilk Rus istilası öncesinde nüfusu 50.000 iken işgal sonrasında 12.000'e düşmüştür. Şehirde ve kale dâhilinde olan 72 cami ve mescitten 48'i ile şehrin dörtte üçü, bey konakları, istihkâmlar ile kale tahrip edilmiştir. 14 Eylül 1829 Edirne Antlaşması gereğince Ruslar, Kars'ı boşaltmayı kabul etmiştir. General Paskiyeviç komutasındaki Rus Ordusu, Kars'ı boşaltmadan önce şehir merkezindeki ev ve işyerlerini de yağmalatmıştır⁸.

Bu Rus istilasından sonra Kars, eyalet vasfını yitirmiştir. Çünkü ahalisinin büyük bir kısmı Anadolu'nun iç bölgelerine göç etmiştir. Bu göç neticesinde tarım arazilerini işleyecek nüfus kalmamış ve üretim önemli oranda düşmüştür. Bunun doğal neticesi olarak da Kars'ın vergi gelirlerinin düşmesine neden olmuştur. Bunun üzerine Kars'a vezir rütbesine sahip bir kişi yönetici olarak atandığında pek memnun kalmıyor ve en kısa sürede geliri iyi olan yerlere gitmek için büyük gayret sarf ediyordu. Bu nedenlerle Kars, 1833 yılından itibaren eyalet yerine bir sancak merkezi olarak işlev görmeye başlamıştır. Yönetici olarak da ikinci derecede vezirler atanmaya başlanmıştır.⁹

Bir Osmanlı arşiv belgesinde bu durum açık bir şekilde ifade edilmekte ve ahali göç eden yerler arasında Kars'ta sayılmakta ve bundan dolayı vergilerin eski nüfus üzerinden verileri üzerinden değil yeni nüfus verileri üzerinden ve ahalinin gelirini de dikkate alan bir sistemle vergi

⁶ Ahmet Lütfi Efendi, *Vakanüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi 2–3*, s. 370.

⁷ BOA. A. MKT. NZD. 64/5; Karl Koch, *Reise im Pontischen Gebirge und Türkischen Armenien*, Veimar 1846, s. 460.

⁸ Kırzioğlu, *1855 Kars Zaferi*, s. 32.

⁹ Osman Ersoy, “Bir İngiliz Konsolosunun 1846 Yılında Erzurum'dan Kars'a Seyahati”, *Ankara Üniversitesi DTCF, Tarih Araştırmaları Dergisi II*, (1964), s. 239–247.

alınması bildirilmekteydi. Bu durum göç etmeyip yerinde kalan ahalinin perişanlığına sebep olduğu dile getirilmekteydi.¹⁰

XIX. Yüzyılda Bazı Dini Yapılar

Camiler

Cami ve mescitler ibadet edilen ve dini bilgilerin verildiği öncelikli mekânlar olmasının yanında aynı zamanda toplumun her yönden aydınlatıldığı birer eğitim ve öğretim kurumlarıydı. Camilerden şehrin en merkezi yerinde ve büyük olanına Cami-i Kebir adı verilmekteydi.

Bundan dolayı cami ve mescitler, muhtarlık teşkilatı kurulmadan önce devletle vatandaş arasındaki bağı sağlandığı yerler olmuştur. Muhtarlık teşkilatı kurulduktan sonra da camilerin ve imamların konumunda büyük oranda değişme olmamış, muhtarlar cemaatin toplandığı yerler olan cami ve mescitlerde imamların yardımıyla devlet işlerinin yürütülmesini sağlamışlardır. Cami ve mescitler bu fonksiyonu nedeniyle, Osmanlı Devleti'nin üst düzey yetkilileri, buralardaki görevlilerin tayininde büyük titizlik göstermiştir. Çünkü devletin halkla iç içe olan kesimi genelde buralardaki görevliler olurlardı.

Kars Sancağı, Rus istilasına düşmeden önce (1877'de) sancak genelinde iki yüz altmış iki cami ve mescit ile yine sancak genelinde kırk beş kilisenin olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. 1877–1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Kars'ın Müslüman nüfusunun büyük bir çoğunluğu göç etmek mecburiyetinde kaldığından şehirdeki camilerin büyük bir çoğunluğu kapanmıştır. 1886 senesinde Kars şehir merkezinde ibadete açık durumda sadece iki cami kalmıştır. Kars Sancağına bağlı Şüregel ve Zaruşad kazalarında Osmanlı Dönemi'nde ibadete açık olan altmış beş cami sayısı otuz sekize düşmüştür. Rus hâkimiyeti döneminde Kars Sancağı genelinde yüz seksen iki Ortodoks, iki yüz seksen Gregoryen Ermeni din adamına karşılık Müslüman din adamı sayısı sadece elli altı idi¹¹. Din adamı

¹⁰ Mehmet Esat Sarıcaoğlu, *Mali Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Merkez Taşra İlişkileri (II. Mahmut Döneminde Edirne Örneği)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s.57.

¹¹ Candan Badem, *Çarlık Rusya'sı Yönetiminde Kars Vilayeti*, Birzamanlar Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 245.

sayısından anlaşıldığı üzere büyük bir Hıristiyan topluluğun Kars Sancağı'na yerleştirildiği anlaşılmaktadır.

Cami-i Kebir (Ulu Cami)

Kars'ta Cami-i Kebir olarak adlandırılan cami, kale surları dâhilinde bulunmaktaydı. Bu cami, Kars'ta Osmanlılar tarafından 1579 yılında yaptırılan beş camiden birisidir. 1643 yılında Dilaver Paşa tarafından yeniden tamir edilen cami, 1759'da Kars ve çevresinde etkili olan bir deprem neticesinde bazı yerleri çökmüştür. Bundan dolayı ikinci defa olmak üzere Hacı Halil oğlu Hacı İbrahim adlı bir kişi tarafından yeniden imar edilmiştir¹². 1763–1764 yılında hatipliğinde Hafız Ebubekir Halife bulunuyordu. Bunun aynı sene içinde ölümü üzerine boş kalmaması için erbab-ı istihkaktan Ahmed Halife bu göreve uygun bulunmuş kendisine bir berat-ı şerif gönderilmesi ve durumuna uygun bir maaş tahsis edilmesi arzusu Şeyh ül-İslamlık makamına bildirilmiştir¹³. 1878 Rus istilasına kadar kullanımda olan cami Rus istilası sonrasında harabe hale gelmiştir. Dış kale surları dâhilinde Beylerbeyi sarayının yanında yer almaktadır.

Şeyh Ebu'l Hasan ül-Harakani veya Evliya Cami

Hasan ül-Harakani Cami-i Şerifi 1579'da Lala Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. Cami-i Şerifin yapımına görülen bir rüya sebep olmuştur. Kars Kalesi'nin onarımı sırasında bölük halkından bir derviş rüyasında bir düş görür ve onu şöyle anlatır; *Nur yüzlü bir ihtiyar ortaya çıkarak "bana Ebu'l Hasan Hırkani derler, yerim buradadır. Bunun bir ispatını istersen bak ve gör; ayağımın ucunda derin bir kuyu vardır"* diyerek yol gösterir. Derviş düşünüyü serdara anlatır; gösterilen yer kazılır ve anlattığı biçimdeki kuyu bulunur ve hemen üzerine bir türbe yaparlar. Bundan sonra türbenin yanında bir cami yapılması kararı alınır. Bu caminin yapımında devlet ileri gelenleri ve askerler, maddi ve manevi büyük fedakârlıklar sergilerler. Kaynağın ifadesine göre; *"Öyle oldu ki, gümüş ve altın paralar, sadaka ve kurbanlar yağmur gibi yağmaya başladı ve böylece birçok yoksulun geçimi sağlandı"*¹⁴ kaydını düşerek, caminin aynı zamanda sosyal

¹² Kırzioğlu, *Kars Tarihi I*, s. 546.

¹³ BOA. C.EV. 934.

¹⁴ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi II*, s. 53–54.

dayanışma ve yardımlaşmanın artırılmasında, evliya hazretlerinin manevi gücünün etkisi olduğunu dile getiren ifadeler kullanırlar. Bundan dolayı cami-i şerif, Sultan Murad-ı Sâlis (III. Murad) adına yaptırılmıştır¹⁵. Cami, III. Murad'ın vakfına kaydedilmiş ve giderleri bu vakıftan karşılanmıştır. 16 Aralık 1827'de caminin ahşaptan yapılması nedeniyle bazı yerlerinin tamire ihtiyacı olduğu tevliyetinde bulunan görevli tarafından padişaha arz edilmiş ve tamiri için yardımcı olması isteğinde bulunulmuştur¹⁶. Hasan Harakani Hazretleri evliyaullah'tan biri olması nedeniyle caminin adı halk arasında Evliya Cami olarak adlandırılmıştır. Bu cami Kars'ın en eski cami olmasıyla birlikte 1878'deki Rus istilasına kadar aktif olarak kullanılmaktaydı.

İbrahim Paşa Cami

İbrahim Paşa Cami, camiye adını veren kişi tarafından yaptırılmıştır. Caminin yeri kale surları dâhilinde olup, evkaf defterine kayıtlıydı. 1789-1790 senesinde tevliyetinde bulunan imama günlük kırk akçe verilmekteydi. Caminin imamı olan kişi bahsi geçen tarihte Şeyhülislamlık Makamına bir arzuhal ile müracaat etmiş ve uhdesinde olan tevliyetin, Kars kadısının ilamıyla Abdullah adlı kimseye verildiğini belirterek, kadı ilamıyla imamlık eden Abdullah'ın def ile kendisinin görevine iadesinin istemiştir¹⁷.

1839-1840'de imamı altı akçe yevmiye ile görev yapan Mehmed Şerif Efendi adlı bir kişi idi. Mehmed Şerif Efendi'nin eceliyle ölmesi üzerine Kars naibi tarafından ilamla, imamlığa oğlu Mehmed Tahir Efendi getirilmiştir. Ancak bu durum kolay olmamış ve Abdullah bin Hacı Hasan ve daileri caminin tevliyetine beratsız olarak el koymuşlardır. Bu nedenle izin almadan caminin imamlığını yürüten Abdullah bin Hacı Hasan'ın cami imamlığından alınarak, caminin imamlığının önceki sahibi olan Mehmed Tahir'e verilmesi için berat gönderilmesi arzusunu dile getirmiştir¹⁸. Bu istek Evkaf Nezareti tarafından uygun görülerek Mehmed Tahir Efendi'ye berat-ı şerif gönderilmiştir¹⁹.

¹⁵ Kırzioğlu, *Kars Tarihi I*, s. 526.

¹⁶ BOA. C. EV. 27460.

¹⁷ BOA. C.EV. 16269.

¹⁸ BOA. C. EV. 3357.

¹⁹ BOA. C. EV. 3357.

1843–1844’de caminin imamı olan erbab-ı istihkak ve ulemadan Seyyid Mehmed Kamil Efendi’nin ölümü üzerine imamlığı layık ve müstahak olan oğlu Mehmed Hamid Efendi’ye verilmiştir²⁰.

Bu dönemde camilerde görev almak isteyen bazı kişiler, cami görevlilerinden birisi öldüğünde o göreve atanmadan ve yetki verilmeden ölen kişinin yerine sahiplenmekteydiler. Bu tip girişimler genel olarak şikâyet konusu olmaktadır. Şikâyet konusu kişi, el koyduğu görevden merkezden gelen emir üzerine el çektirilmekteydi.

Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde cami imamlığı hem sosyal hem de maaş bakımından insanları cezı etmekte ve kendisini o makama layık gören kimselerin hedefi olmaktadır.

Dilaver Paşa Cami

Kars’ta bulunan ve evkaf defterine kayıtlı camilerden bir diğeri Dilâver Paşa Camisidir. 1851’de cami harabe vaziyette olduğundan ashâbı hayrattan bazıları camiye yeniden ve tamir etmişlerdir. Cami hariminde Kars eski defterdarı Hacı İbrahim Efendi, cami ve medrese vakfından olmak üzere günlük dört akçe maaşla mezun-u evvel ve sânilik hizmetinde bulunmak, yine üç akçe günlük ile bevvalık vazifesi, günlük üç akçe vazife ile tarif-i havan tayin olunan Süleyman veled-i Hafız Mehmed Molla’ya maaş verilmesi kararlaştırılmıştır. Yine caminin hademesinden olup, furuht hizmetinde olan Dede veled-i Hacı Namık’a on dokuz akçe yine cibâyet hizmetinde bulunan hacı öldüğünden yerliden bu işe layık olanlardan birinin günlük sekiz akçe almak üzere seçilmesi kararlaştırılmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde hüsn-ü seda ve hoş edaya sahip olan Raşid Mehmed veled-i Ebubekir uygun görülmüş ve kendisine bir kıta berat-ı şerif gönderilmesi arzusu bildirilmiştir²¹.

Yusuf Paşa Cami

XIX. yüzyılda kullanımda olan ve evkaf defterine kaydı bulunan Yusufpaşa Cami, kale surları haricinde bulunmaktaydı. Camiye adını veren Seyyid Yusuf Veli Paşa tarafından 1664’de yaptırılmıştır. Tevliyeti

²⁰ BOA. C. EV. 31960.

²¹ BOA. C. EV. 16269.

uhdesinde bulunan Hacı Hafız Ali Efendi öldüğünden, caminin yed-i hali ve hizmetine ihtiyaç bulunması nedeniyle Yusuf Paşa Cami tevliyetinin berat-ı şerifle kendisinin tayin edilmesi isteğinde bulunan Hafız İbrahim'e verilmiştir²². Rus istilası döneminde cami olarak kullanımını ortadan kaldırmıştır. Günümüzde halen sağlam ve kullanımda olan Osmanlı Dönemi camilerindedir.

Süleyman Bahri Paşa Cami

Çıldır mutasarrıfı ve Kars Muhafızı olan Süleyman Bahri Paşa tarafından 1841–1842'de yaptırılmıştır. Süleyman Bahri Paşa tarafından kurulan vakfın camisidir. Evkaf muhasebe kalemi defterinde kaydı yaptırılmıştır. Tevliyetine yetkin ve âlim bir kişinin tayin edilmesini isteyen paşa, Kars'taki Cami-i Kebir olarak bilinen caminin müezzini olan Mehmed Raşid Halife bu göreve uygun bulunmuştur²³.

At Meydanı Cami

Cami, Kars'taki At Meydanı yakınında, kale suru haricinde bulunmaktaydı. Ashab-ı hayrattan Hacı Murad, Hacı Abdullah ve Hacı Yemen tarafından, 1827–1828'de inşa edilmiştir. Camiye ilk aşamada günlük bir akçe maaşla Selbi oğlu Hafız İsmail Halife, erbab-ı istihkaktan olması nedeniyle kendisine caminin tevliyetinin verilmesi istenmiştir²⁴. Camiye gelir getirmesi amacıyla yakınındaki dükkânlar caminin vakfı olarak ayrılmıştır. Caminin müezzinliği Abdülhamid Halife'ye, hitabet ciheti ise Küçük Ahmed Efendi'ye tevcih edilmiştir²⁵.

Abdullah Ağa Cami

14 Ekim 1789'da Abdullah Ağa adlı kişi tarafından yapılmıştır. Cami, kale surları dâhilinde bulunmaktaydı. Caminin giderleri kurucusunun vakfettiği malvarlığı ile karşılanmaktaydı. Vazife-i maiyeti ile imameti, nim(yarım) akçe vazife ile tevliyet ciheti mutasarrıfı Süleyman Halifeye müteakiben oğluna intikal etmiştir. Ancak her ikisinin de ölümü üzerine

²² BOA. C. EV. 2127.

²³ BOA. C. EV. 10025.

²⁴ BOA. C. EV. 9997.

²⁵ BOA. C. EV. 13317.

erbab-ı liyakatten İbrahim Halife'ye, vakfına sahip çıkması ve emvalini muhafaza etmesi şartıyla verilmiştir²⁶.

Sosyal Yapılar

Hamamlar

Osmanlı Ülkesi'nde temizliğe büyük bir önem verilmekte olup, bu temizlik beden temizliği olduğu gibi çevre temizliğini de kapsamaktaydı. Bu durum o derecede önemliydi ki minyatür ve tezhip çalışmalarına da yansımıştır. Bu çalışmalarda insan figürlerine bakıldığı zaman figürlerin sol elinde İslami temizliği, tazeliği ve inceliği gösteren temiz bir beyaz mendil, sağ elinde, insan ve çevre uyumunu, dengesini temsil eden bir gonca gül olduğu genelde görülür. Bu durum Osmanlı medeniyetinin çevre ve insana bakış açısını yansıtmaktadır. İnsan ve çevrenin bir bütün olduğu bunun temelinde de temizlik ve güzelliğin ön planda tutulduğu çok rahat bir şekilde anlaşılmaktadır²⁷.

1665'te Osmanlı ülkesine gelen ve İstanbul'da uzun süre kalmış olan Jena Thevernot, Osmanlıların temizlik konusuna bakışını ve hamamlara verdiği önemi; *“Türkler vücudu temiz tutmak için olduğu kadar sağlıklı olmak için de sık sık hamama giderler, Bu nedenle şehirlerde birçok güzel hamam vardır”* ifadesiyle açıklamaktadır. Yine İslam Dini'nin temizlik konusunda Müslümanları etkilediğini Avrupalı bir Hıristiyan; *“Vücut ve elbise temizliğinin erkek olsun kadın olsun bütün Müslümanlar için vazgeçilmez bir fazilet olduğunu, İslam Dini'nin gereklerinin yerine getirilmesinde vücut temizliğinin olmazsa olmaz bir şart olduğu”*²⁸ müşahedesinde bulunarak, Osmanlıların temizlik konusundaki titizliklerine dikkat çekmektedir. Hiç şüphe yok ki bu temizlik anlayışında, İslam Dini'nin temizliğe verdiği önem büyük oranda etkilidir. Nitekim Osmanlı Ülkesine bir vesile ile gelmiş olan birçok Avrupalı buna benzer gözlemlerde bulunmaktadır.

²⁶ BOA. C. EV. 12268.

²⁷ M. Serhan Tayşi, “Tarih Şuuru ve Çevre”, *İnsan ve Çevre*, İnsanlığa Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1992. s. 40.

²⁸ Jean Thevernot, *1665-1656'da Türkiye*, (Çev.: Nuray Yıldız), Tercüman 1001 Temel Eser Yay., İstanbul 1985, s. 85.

Kars'ın Osmanlı Devleti hâkimiyetine geçmesi ile yapılan şenlendirme çalışmalarında ilk inşa edilen sosyal tesislerden birisi de hamamdır. Bu hamam Kars Çayı kenarında yapılmıştır. Osmanlılar döneminde inşa edilen ilk hamam, Kars'ın yeniden imar edildiği 1579 yılına aittir²⁹.

Evliya Çelebi 1647'de Kars'ta iki hamam olduğundan bahseder. Bu hamamlar hakkında; *Sukapısı'nın iç tarafında, beden dibinde Emir Yusuf Paşa hamamı, güzel suyu, yapısı, gönül çekici ferah, aydınlık bir hamamdır. Ortakapı'nın iç tarafındaki eski hamamda gayet güzeldir*³⁰. Kaydını düşerek XVII. yüzyıl ortalarına doğru Kars'ta iki adet hamamın olduğunu belirtir. Hamam sayısı, XIX. Yüzyılın ikinci yarısında (1872) Kars merkezde dört, Kağızman Kazası'nda bir adet hamam bulunmaktaydı³¹. Bu dönemde, Şüregel ve Zaruşad kazalarında ise hamam bulunmamaktaydı. Bu hamamlardan hangisinin kadın veya erkeklere ait olduğu konusunda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak haftanın belirli bir gününde hamamların sırayla kadınlara tahsis edildiği düşünülmektedir.

Kars'taki hamamlardan biri olan Cuma Hamamı halk arasında Topçuoğlu veya Asri Hamam adıyla da bilinmektedir. Kars Çayı'nın batı kenarında Atatürk Köprüsü'nün sol tarafındadır. Sukapı Mahallesi sınırları dâhilindedir. 17. yüzyıl Osmanlı klasik mimari yapı tarzına sahiptir. Kitabesi yoktur. Plan bakımından İlbeyoğlu Hamamına benzemektedir. Hamam 2000'li yıllara kadar kullanılmaktaydı. Günümüzde belediye tarafından restoresi yapılmış, hamam özelliğinden çıkarılarak kültürel faaliyetlerde ihtiyaç halinde sergi salonu olarak tahsis edilmektedir.

Hamamlardan bir diğeri, İlbeyoğlu veya İplikçioğlu hamamı olarak adlandırılmaktadır. Taşköprü'nün sağ yanında Kars Çayı'nın hemen kenarında inşa edilmiştir. Ana temele sonradan tutuşturulduğu anlaşılan destek kalaslar üzerine oturtulmuş ahşaptan yapılmış bir balkona sahiptir. Bu nedenle balkonlu hamam olarak da bilinir. Soyunma, ılıkılık, yıkanma ve halvet yerleri vardır. Hamamın kubbeleri yüksek ve ferahlatıcı bir yapıda inşa edilmiştir. Plan bakımından Mazlumağa Hamamı'na benzemekte ise de süsleri bakımından XVIII. yüzyılda yapıldığı anlaşılmaktadır. Hamam iki

²⁹ Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi II*, s. 53–54.

³⁰ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (2. Kitap), s. 169.

³¹ *ES*, 1288, s. 149.

kubbeli olup, kubbenin biri hamam kısmında yer alan göbek taşının tam üstünde diğeri de dinlenme salonun üstündedir. Hamamın çatısından kar ve yağmur sularının akıtılması için taştan oyulmuş suretiyle yapılmış suluklar vardır. Bu hamam da 2001 yılına kadar kullanılmıştır. Bu hamam Muradiye Hamamı adıyla da anılmaktadır. Bu hamamın hemen yakınında Osmanlı mimarisinin güzel örneklerinden olan beylik konakları olarak adlandırılan evler bulunmaktadır.

Yine Kars'ta bulunan hamamlardan olan Mazlum Ağa Hamamı, Kars Çayı kenarında Taşköprü'nün solundadır. Osmanlıların Kars'ı onardıkları sırada yapılmıştır. Yüksek ve ferah kubbelere sahiptir. Kubbesinin en üst noktasında bir, diğerleri kubbenin kesme taş malzeme ile örülmüş kısmında altı olmak üzere yedi adet ışıklandırma ve havalandırma penceresi vardır. Dinlenme salonun ve hamam kısmının üstünde iki adet büyük kubbesi vardır. Hamamın kubbeli banyo yerinden giriş yapılan altı adet küçük oda şeklinde banyo odaları bulunmaktadır.

Bu hamamların dışında Büyük Abdi Ağa Cami kuzeyinde ve hemen yakınında küçük bir hamam kalıntısı bulunmaktadır. Bu hamam kare bir plana sahip olup, çatı kısmı kubbelidir. Yapıdan arta kalan duvarlar arasında pişmiş topraktan yapılan künk olarak adlandırılan borular görülmektedir.

Çeşmeler

Çeşmeler, ahalinin temiz su ihtiyacını sağlamak amacıyla yapılan sosyal içerikli yapılardır. Çeşmelerden akan suların temiz, sağlığa uygun ve içilebilir olmasına dikkat edilirdi. Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde Kars'ta mahallelere su naklinde büyük bir sıkıntı çekilmektedir. Göreve başlayan mutasarrıfların veya hayırseverlerin ilk aşamada hayır niyetiyle yaptıkları girişimlerin başında çeşme yaptırmak gelmektedir.

Kars'ın yakınından hatta bir bölümü şehrin içinden geçen Kars Çayı'nın suyu her mevsim kesintisiz akmasına rağmen bu çaydan yararlanmak insan sağlığı açısından zararlı olduğu kadar aynı zamanda zahmetli idi. Bundan dolayı, Borluk Tepesi olarak adlandırılan ve Kars'a yaklaşık yirmi kilometre mesafedeki kaynaktan şehre su temini için çalışmalar yapılmıştır. Bu doğrultuda 1740–1741'de Tâci Hatun Vakfı tarafından Borluk Tepesi'nden şehir merkezine künklerle (pişmiş topraktan

yapılan borularla) temiz kaynak suyu getirilmiştir³². Ancak bu su yolu XIX. yüzyılın başlarından itibaren kullanılamaz hale gelmiştir.

XIX. yüzyılın başlarında Kars içindeki suyolları elli-altmış yıldan beri kullanılamaz halde olduğundan temiz su temininde ahalî büyük sıkıntılar çekmekte olup, insanlar ihtiyaçları olan suyu Kars Çayı'ndan hayvan sırtında taşıdıkları su ile temin etmek zorunda kalmıştır. Ancak ahaliden bazı dul kadın ve sahipsiz genç vb. gibi bir kısım ahalî Kars Çayı'ndan bile su temin etmede büyük zahmetlerle karşılaşmaktaydı. Bundan dolayı ashab-ı hayrattan İsmail Bey, Borluk Tepesi'ndeki temiz suyu membasından şehir merkezine getirmek için yeniden çalışma başlatmış, Kars'a iki buçuk saat mesafeye kadar su yolunu yaptırmış ancak devamını getirmede yetersiz kalmıştır. Bundan dolayı Kars'ta servet sahibi kimseler ile bir kısım ahalî su yolunun bir buçuk saat mesafelik bölümünün masrafını uhdelere almış, geri kalan bir saatlik kısmın masrafının ise canib-i mirî tarafından karşılanmasını istihram etmişlerdir. Suyolunun kalan bir saatlik mesafesinin tamir ve yapım masrafının yaklaşık 30.000 kuruşa mal olacağı da belirtilmekteydi. Belgede on bir mühürlü ve bir mühürsüz şahıs adı yer almaktaydı (1 Ocak 1862)³³. Geri kalan kısmının masrafını karşılamaya ahalinin mali gücü yetmemiştir³⁴. Bundan dolayı Kars Meclisi geri kalan kısmın devlet hazinesi tarafından karşılanması için istida ve istihram başvurusunda bulunmuştur. Bu istek Padişaha sunulmuş ve uygun görülerek talep edilen paranın karşılanması için hazineye emir verilmiştir³⁵. Bu durum göstermektedir ki Kars'a yaklaşık iki buçuk saatlik mesafeden su getirmek, 75.000 kuruş tutmaktaydı. Neticede bahsi geçen su yolu tamir edilmiş ve ahalinin kullanımına sunulmuştur.

Borluk Tepesi'nden Kars'a getirilen suyun dağıtımını için on dört adet çeşme yaptırılması da gündeme gelmiştir³⁶. Bahsi geçen çeşmeler su yolunun

³² M. Fahrettin Kırzioğlu, "İran Hükümdarı Türkmen Afşarlı Nadir Şah'ın 1744 Kars Muhararası ve Bunu Anlatan Emekli Kars Kadısı Osman Saf'ın Risalesi," *I. Askerî Tarih Semineri Bildirileri II*, Genelkurmay Başkanlığı Yay., Ankara 1983, s. 33.

³³ BOA. İ.MVL. 465/21060-1; Burada dikkati çeken bir özellik belgedeki dokuz mühür Müslümanlara ait olup, Osmanlı Türkçesi ile yazılı iken iki mühür Ermenice yazılı olması nedeniyle Ermeni temsilcilerinde bu çalışmaya destek verdiğini, aynı zamanda Kars meclisinde iki temsilcileri bulunduğunu göstermektedir.

³⁴ BOA. İ.MVL. 465/21060-3

³⁵ BOA. İ.MVL. 465/21060-4

³⁶ BOA. A.MKT. UM. 405/8-1

tamirinin zamanlamasına uygun olarak; merkez’de; Cami-i Cedit Mahallesi, Cami-i Atik Mahallesi, Halil Efendi Mahallesi, Taş Cami Mahallesi Cami-i Kebir Mahallesi, Evliya Cami Mahallesi, Asâkir-i Şahane Kışla Önü, Kebir-i Abdi Ağa Mahallesi, Eb-î Çoruk Mahallesi Ömer Ağa Mahallesi birer, Meydan Ortasında ve Ermeni Mahallesindeki (Dere Mahallesi) Kilise önünde ikişer adet olmak üzere on dört çeşme yaptırılmış³⁷ ve ahalinin hizmetine sunulmuştur.

Çeşmeler, Kozma adlı biri tarafından inşa edilmiş, Kars hanedanından İbrahim Efendi ile Müncail’in de gelen suya nezaret edeceği belirtilmiştir³⁸. Bu kişilerin görevlendirilmesi çeşmelerin ahali tarafından hoyratça kullanılmasının önlenmesi ve çeşme başlarında meydana gelmesi muhtemel kargaşalıkların engellenmesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Bunun dışında Kars Mutasarrıfı Emin Fehim Paşa memuriyete başlaması nedeniyle ahalinin susuzluktan çektiği sıkıntıları görmüş ve 10 Aralık 1864’de Padişah Sultan Abdülaziz adına Bayram Paşa Mahallesi’nde Aziziye namında bir adet çeşme yaptırmıştır. Yapılan çeşmenin suyunu ise Asâkir-i Şahane Kışlası’ndaki su kuyusundan temin etmiştir. Bir lüle suyu da askeri kışla kapısının önünden akıttırmıştır³⁹. Emin Fehim Paşa diğer çeşmeleri yaptırmak için de girişimlerde bulunmuştur.

Kars’ta halkın su ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla mevcut olan vakıflar tarafından da çeşmeler yaptırılmıştır. Bu doğrultuda Hacı Murad, Hacı Abdullah ve Hüseyin Vakfı tarafından, Haziran 1827’de Kars’ın Kale arkası denilen mahalde bir adet, Dilaver Paşa Cami dairesinde bir adet, Asâkir-i Mansure Kışlası kapısında bir adet, Meşayih-i Nakşibendî’den Ebul-Hasan ül-Harakani Kuddise Sirreh ül-Aziz Türbesi yakınında bir adet çeşme yaptırılmıştır. Bu çeşmelerin hepsi üç lüleye sahiptir. Bu çeşmelerin abkeşinine (çeşme görevlisi) vakıf gelirlerinden günlük üç akçe maaş verilmekteydi⁴⁰.

³⁷ BOA. A.MKT. UM. 405/8-2

³⁸ “..... Kozma’nın Karsda inşa eylediği ondört aded çeşmenin derunu şehre yarım saat mesafede kalmış olan su yollarının bu sene ikmal olunacağı ve bu husus Kars hânedânından İbrahim Efendi ile Müncailin nezaret edeceği beyanıyla gelecek suyun tahsis kılınan mahallerden cereyanına bir taraftan müdahâle olunmaması istida’ olunmuş olunduğu bu bâbda lazım gelen teshilât ve muavenetin icrasıyla böylece müdahale vukua getirilmemesi hususuna.....”, BOA. A.MKT. UM. 405/8-3

³⁹ BOA. A.MKT. MHM. 320/1-2

⁴⁰ VGMA. d. no. 580, s. 359.

Çeşme yaptıran diğer bir vakıf ise Es-Seyyid Osman Nuri Paşa Vakfı'dır. Hocazâde Mahallesi'nde 9 Nisan 1835'de bir adet çeşme tamir edilip hizmete alınmıştır. Çeşmenin adı Halil Efendi Çeşmesi olarak adlandırılmaktaydı. Bu çeşmenin iktiza eden masrafına, vakıf gelirlerinden günlük nısf akçe (yarım akçe) ayrılmıştır⁴¹.

Eğitim Birimleri

XIX. yüzyılın ilk çeyreğine yani Sultan II. Mahmud'un 1824 tarihli Fermanına kadar ilköğretim alanında merkezi otoritenin kurumsallaştırdığı herhangi bir düzenlemeye de rastlanmamaktadır⁴².

Bu döneme kadar eğitimin halka yönelik tek amacı Kuran-ı Kerim'i öğretmekle sınırlı kalmış ve hiçbir merkezi denetime tabi tutulmayan sıbyân mektepleri aracılığı ile devam etmiştir. Sultan II. Bayezid (1481–1512) yaptırdığı caminin yanına açtığı sıbyan mektebine ait vakfiyede; "*muallim cumadan gayri günlerde otuz oğlancığa gereği gibi Kur'an okutup, öğrete ve eski derslerini dinleye, namaza ilişkin şeyleri okuta ve öğrete, tedibe muhtaç olanları tedip ede. Akşam çocuklara destûr verilince vakfın ruhu için dua ettire...*"⁴³ diyerek konuya olan hassaslığını ifade etmiştir.. Burada sıbyan mekteplerinin ders programı, çalışma günleri ve hocaların sorumluluğunun ne olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu açıdan dikkate değer bir özellik taşımaktadır.

1860'lı yıllara kadar sıbyan mekteplerinin ilköğretimin temelini oluşturduğu söylenebilir. Bu tarihe kadar da sıbyan mektepleri ile medreseler, ulemanın denetiminde kalmıştır. 1869 yılında çıkarılan Maarif Nizamnamesi'ne kadar da büyük çaplı bir değişikliğe de uğramamıştır.

Osmanlı Devleti'ndeki sıbyan mekteplerinin hemen hepsi zengin kimseler ile üst düzey devlet adamlarının tesis ettiği vakıflar tarafından maddi olarak desteklenen okullardı. Buralarda denetim adı altında herhangi bir girişim söz konusu olmamakla birlikte, camilerde eğitim veren hocaların çevrede tanınan makbul ve emin insanlardan olduğu düşünüldüğünde

⁴¹ VGMA. d. no. 582/1, s. 206.

⁴² M.A. Ubicini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, (Çev.: Cemal Aydın), Timaş Yay., İstanbul, 1998, s. 145; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Haz.: Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, s. 179–180.

⁴³ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıcından 1993'e)*, İstanbul Kültür Koleji Yay., İstanbul 1994, s. 73-74.

otokontrollü bir toplumsal denetimin olduğu kabul edilebilir. Ayrıca vakıf kurucuları camilerdeki imamları seçerken alanında yetişmiş, dürüst ve güvenilir olma gibi şartlar araması bir çeşit denetim anlamı ifade etmektedir⁴⁴.

XIX. yüzyılda rüştiye mekteplerinin açılmasına kadar Kars'ta eğitim ve öğretim genelde camilerdeki medrese veya dersanelerde yapılmaktaydı. Rüşdiye mektebinin açılışına kadar Kars'ta yegâne eğitim kurumları sıbyan mektepleri olup, camilerde yapılan eğitimden ibaretti. Kars şer'iye sicillerinin kaybolması Kars'taki eğitimin nitelik-nicelik açısından tam olarak ortaya konulmasını zorlaştırmaktadır. Buna rağmen Kars'a ait bazı vakıf defterlerinde rastlanmaktadır. Büyük ihtimalle Kars'ta bulunan her caminin medresesi veya sıbyan mektebi olarak adlandırılacak bir dershanesinin olduğu anlaşılmaktadır⁴⁵.

Bu doğrultu da, XIX. yüzyılda Kars'ta, Süleyman-ı Zaman Bahri Paşa vakfı tarafından sıbyan mektepleri ve medreselerde görevli olanlara maaş tahsis edilmiştir. Buna Göre; Ebî Çoruk Mahallesi'ndeki dairesinde tedris-i ulum ile meşgul olan İbrahim Efendi dershanesine beş akçe, Evliya Cami-i Şerifi'nde tedris-i ulûm eden Hafız Efendi Medresesine beş akçe, Hacı Murad Cami Şerifi'nde tedris-i ulûm eden Ahmed Efendi Dershanesine iki buçuk akçe, Hakirîzade Ahmed Efendi Dershanesine iki buçuk akçe, tahsisat ayrılmıştır. Vakıf kaydında bahsi geçen ders hocaları için hayatta olup, ders vermekle meşgul oldukları sürece kendilerine maaş verilmesi ve ölümleri halinde yerlerine kendileri emsali neşr-i uluma kadir kimseler bulunur ise onlara maaş bağlanması istenilmiştir. Eğer bunlar gibi yetişmiş kimseler bulunmaz ise bunların maaşı dersane ve medreselerde eğitim gören talebelere verilmesi şartı getirilmiştir⁴⁶.

Kars'ta, Hacı Ahmed Ağa ibn-i Said Vakfı'nın kurucusu tarafından önceden bina ve inşa edilen sıradan hücreleri olan ve etrafında müştemilatı

⁴⁴ Osman Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri ve Türkiye Maarif Tarihi I*, İstanbul 1977, s. 82-86.

⁴⁵ ES 1288 s.1 Ayfer Yılmaz, *H.1287/M.1870, H.1288/1871 ile H.1317/M.1899, H.1318/M1900 Tarihli Erzurum Vilayet Salnameleri'ne Göre Erzurum Vilayetinin Eğitim Durumu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Ankara 1993, s. 55.

⁴⁶ VGMA, d. no. 581-1/47/50.

bulunan medrese bulunmaktaydı. Burada müderris olanlara iki yüz kuruş tahsisat ayrılmıştır⁴⁷.

XIX. yüzyılda Kars'ta Müslümanlar arasında eğitime önem verme konusunda, muhacir olarak gelen ve iskân edilenlerin daha titiz olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Çerkez kökenli muhacirlerin eğitim konusunda titizlikleri dikkat çekmektedir.

Kars'ın Soğanlı Dağı civarındaki köylere yerleştirilmiş olan Çerkezler, köyelerine cami ve mektep yapılması için müracaat etmişlerdir. Bunlar, yalnız dülger yevmiyelerinin hazineden (canib-i miri) karşılanması dışında inşaat için diğer levazımat, hoca maaşı ve masraflarının kendileri tarafından ödeneceğini belirterek yardım talebinde bulunmuşlardır. Ayrıca kendilerinin seçecekleri on bir neferin rüştiye ve emsali mekteplerde tahsil-i ulûm etmek için İstanbul'a kabul edilmesini istemişlerdir. Bu isteklerin tamamı Meclis-i Vâlâ'da görüşülmüş ve kabul edilmiştir. Yalnız İstanbul'da eğitim almaları istenen on bir çocuğun, İstanbul'da veli ve akrabaları olmadığından bunların yerleştirilecekleri yerler ile mektep arasında geceleri yollarını bulamayacakları gibi sefil duruma düşme ihtimalinin bulunduğu, bununla beraber İstanbul'daki askeri idadilerin miktarının çok kalabalık olduğu belirtilmiştir. Bu çocukların ve ailelerinin kabul etmeleri halinde Edirne, Bursa, Manastır ve Şam-ı Şerif mekâtib-i idadî'lerine teslim ve irsalleri uygun bulunmuş, Seraskerlik, Dördüncü Ordu Müşirliği ve Kars Mutasarrıflığı'na da bildirilmiştir. Ayrıca Çerkez muhacirlerinin bu hareket ve gayretleri de takdir edilmiştir (13 Aralık 1864)⁴⁸.

Medreseler

1647'de Kars'ı ziyaret eden Evliya Çelebi Kars'ta medrese olmadığını kaydetmektedir⁴⁹. Ancak daha sonraki yüzyılda bahsedilen türden medreseler Kars'ta bulunmaktaydı. Erzurum Vilayeti evkaf tahririni yapan Mustafa Hayali Efendi 1852-1853'de Kars'ta sağlam kalabilen Evliya Cami Medresesi ile Kamiliye Medresesi adlarını taşıyan iki medrese olduğunu kaydetmektedir⁵⁰. Bunun yanında bahsi geçen tarihten önce de Kars'ta

⁴⁷ VGMA, d. no. 581-1/134/145.

⁴⁸ BOA. İ. MVL. 523/23518-5.

⁴⁹ Evliya Çelebi Seyahatnamesi, (2. Kitap), s. 169.

⁵⁰ Kırzioğlu, 1855 Kars Zaferi, s. 48.

medrese olduğuna dair kaynaklar vardır. Osmanlı Devleti'nde tanınmış âlimlerden olan Davud-i Karsi ve onu yetiştiren hocası olan Çolak Abdullah Efendi, XVIII. yüzyılda Karslı tanınmış müderrislerdendir⁵¹. Bunun dışında sonraki dönemlerde de bu silsile devam etmiş ve Kars'tan çok sayıda müderris yetişmiştir. Kars Kalesi dâhilinde Dilaver Paşa Cami ve medresesi bulunmaktaydı. 8 Ekim 1787'de bu medresenin müderrisliğine yirmi akçe yevmiye ile Sadullah Efendi atanmıştır⁵². Bununla beraber Vatan Şairi Namık Kemal'i de bir dönem Kars'ta okutan Muhammed Hamid Efendi'de tanınmış Karslı bir müderristir. Bunun yetiştirmesi olan ve Kars'ın Rus istilasına uğramasından sonra Kars'tan ayrılan ve 1879'da Bursa Mûsıla-i Sahn Medresesi müderrisliğine atanan Süleyman Şadi Efendi, Karslı tanınmış müderrislerdendir⁵³. Yine Ahıska'dan Kars'a göç eden ve kendilerine otuz kuruş maaş bağlanan Ahıskalı müderris Ömer Oğlu ve Kadiri Şeyhi Arif Efendi de bu gruptandır⁵⁴. Bunların dışında Kars'ta huzursuzluk ve fitne çıkararak bu özelliği nedeniyle 5 Nisan 1794'da Sinop'a sürülen Müderris Mustafa Efendi adlı biriside bulunmaktadır⁵⁵.

1872 Erzurum Vilayet Salnamesi'nde Kars'ta yirmi adet medrese olduğu kayıtlıdır⁵⁶. Bu medrese müderrislerden birisi Hacı İbrahim Efendi olup, aynı zamanda Meclis-i İdare azasıdır⁵⁷. Bu medreselerin her birinde müderris payeli birer kişi olduğu varsayıldığında yirmi müderris olur ki bu sayı o dönem Kars şehri için hiçte azımsanmayacak bir rakamdır. 1853 senesinde Kars'ta müderris olanlar; Müderrisan-ı Kiramdan Mustafa es-Seyyid Hamit Efendi Hoca, Fazîletlü Hüseyin Efendi el-Müderris, Fazîletlü Raşid Efendi el-Müderris, Fazîletlü Küçük Ahmed Efendi el-Müderris, adlarındaki şahıslardır⁵⁸.

⁵¹ Yılmaz Özdemir, *Davud el-Karsi Hayatı, Eserleri ve "Şerhu'l Avâmili'l-Cedid" Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 1998, s. 3.

⁵² BOA. C.MF. 166/8276.

⁵³ Selahattin Tozlu, "Kırım Harbi'nde Kars'ı Anlatan Kayıp Bir Eser: Muzaffer-Nâme", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 2, (1996), s. 123.

⁵⁴ BOA. C. ML. 245/10181.

⁵⁵ BOA. C. ZB. 8/363.

⁵⁶ ES, 1288, s. 149.

⁵⁷ ES, 1288, s. 69.

⁵⁸ VGMA, d. no.582-1/204/ s. 135.

1857'de Kars'ın Rus istilasından kurtulmasından sonra ahalinin perişanlığı nedeniyle ileri gelenlerinin hazırladığı ve vergiden muaf tutulması isteğini içeren bir mazbatada ulemadan on üç kişi mühür basmıştır. Ulemalar bu dönemde aynı zamanda görevli buldukları camilerin yanında açtıkları medreselerde eğitim vermekteydiler. Bu mühürlere isimleri tespit edilebilen ulema; Ali Efendi, Ahmed Hilmi Efendi, Ahmed Rıza Efendi, Şeyh Mehmed Efendi, Fevzi Efendi, Elhac Hamid Efendi, Süleyman Efendi, Ali El-Kadı Efendi'dir⁵⁹.

Kars Rüştüyesi

Osmanlı Devleti'nde rüştüye mekteplerinin açılması, 1838 yılında kararlaştırılmıştır. Bu okulların açılmasındaki ana düşüncenin bir yandan ilkokullara öğretmen öte yandan tıbbiye ve harbiye gibi okullara okur-yazar öğrenci yetiştirmek olduğu anlaşılmaktadır⁶⁰. Osmanlı Devleti'ndeki bu gelişme Kars'a da yansımıştır. Bu doğrultuda Kars'ta 14 Aralık 1865'de inşası tamamlanan rüştüye mektebi açılmıştır. Mektebin, muallim-i saniliğine Süleyman Efendi intihap olunarak, muallim-i evvelin tayinin yapılması istenilmiştir. Ayrıca gerekli olan kitap ve risalelerin, Dördüncü Ordu Müşirliği'nden gönderilmesi talep edilmiştir. Ancak muallim-i evvelin bu aşamada tayini mümkün olmadığından bir-iki sene muallim-i sani tayini ile yetinilmesi istenilmiştir. Süleyman Efendiye yüz kuruş maaş bağlanmıştır⁶¹. Ayrıca mektepte bir bevvabın da istihdam edilmesi Kars Mutasarrıflığı'ndan istenilmiştir. Daha sonra Süleyman Efendi'nin maaşı emsallerine uygun olarak aylık dört yüz kuruşa çıkarılmış, bevvaplığına ise Vanlı Ali adında birisi getirilerek kendisine aylık yüz kuruş maaş bağlanmıştır. Bunun yanında mektebin senelik masrafları içinde iki bin kuruş tahsisat ayrıldığı

⁵⁹ “..... Ahali-i merkume mesele-i malume münasebetiyle nefis ül-emrde aşuru rehinedâr ve giriftar-ı hasar olarak mamuriyete karem-i nihade-i ikram ve ibtidar ve mazbata-i mezkureye melsuf defterde muharer kura ahalisi dahi Rusyalunun karyelerini basub hayvanatını zabt eylemesinden ve kendüleri derunu şehre gelüp mahzur kalmasından ve bunlar ahali-i kura olmaları cihetle mukaddemki afv-ı âli dahilinde bulunamadıklarından nâşi derece-i kemalde zarara düşer olub hakikaten şalite-i i'taf ve merhamet ve bunların hakkında lutf ve müsade-i merhamet madde-i mukâneleri buyrulduğu ve erzan buyrulduğu halde....., BOA. İ.MMS. 16/645-1.

⁶⁰ Berkes *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.183.

⁶¹ BOA. İ. MVL. 544/24454, s.1.

Meclis-i Vala tarafından bildirilmiştir⁶².

1288 yılına ait Erzurum Vilayet Salnamesi'nde, Kars'taki rüştiye mektebinin Muallim-i Sani'si Ahmed Efendi olup, mektepte toplam yirmi beş öğrenci (şakirdan) öğrenim görmekteydi⁶³. Rüştiye'nin rikâ muallimliğine 1876'da ise Ali Efendi adlı birisi tayin edilmiştir⁶⁴. 1874 yılında ise Muallim-i Evveli Osman Efendi, Muallim-i Sani'si ise Ahmed Efendi olduğu görülmektedir. Mektebin öğrenci sayısı yine yirmi beş olarak verilmektedir⁶⁵.

Kars Sancağı dâhilinde açılan ikinci rüştiye mektebi, Kağızman Rüştiyesi olup, 1873'de eğitime hazır hale getirilmiştir. Rüştiyenin ilk eğitimcisi Muallim-i Evvel İbrahim Şükrü Efendi'dir. Kendisi Adana Rüştiye Mektebi'nden buraya tayin edilmiştir. Bir bevrap tayini yapılması isteği de uygun görülmüştür⁶⁶. Kendisi zamanından önce göreve başlamak istediğinden, isteği uygun görülerek görevine erken başlatılmıştır. Bundan dolayı maaşının başladığı tarihten itibaren ödenmesi emri verilmiştir⁶⁷. Rüştiyede okutulacak kitap ve risaleler istenilmiş ve gönderilmiştir⁶⁸. Kağızman Rüştiyesi'nin öğrenci sayısı hakkında herhangi bir bilgiye

⁶² “.....Kars'da inşası reside-i hitam olan Rüşdiye mektebi için Süleyman Efendi mu'allim-i sani intihab olunmuş olduğundan bahsile mu'allim-i evvelin tayiniyle iktiza eden kütüb ve risa'ilin dahi irsali hususu 5 Şaban (1)281 tarihiyle 4. Orduy-ı hümayun müşiri beyt celilesi canibinden ba tahrirat- iş'ar ve ol babda meclisi mazbatası irsal olunmaktan naşi mekatib-i rüşdiyenin ibtida-yı küşadında bir-iki sene kadar yalnız mu'allim-i sani tayiniyle idare etdirilmesi usul-ı mütehaze icabından olduğunun beyanıyla muma ileyh Süleyman Efendinin numune hattının irsali ve şehriye 100 guruş maaş ile birbevrapın dahi mahallincehususu cevaben Kars mutasarrıflığına yazılmıştı. Efendi-i muma ileyh'in numune hattının irsaliyle bevraplığa Vanlı Ali nam kimesnenin intihab kılındığı mutasarrıflık-ı mezkur tarafından ba tahrirat beyan ve inha kılınmış ve zikr olunan hatlar elverişli olduğu anlaşılmuş olduğundan muma ileyh Süleyman Efendinin tarih-i intihabı olan 80 senesi Kanun-ı evvelinin 22. gününden itibaren emsali vechle şehriye 400 guruş maaş ile icra-yı me'muriyeti ve merkum bevrapın dahi kezalik intihabı tarihi olan 81 senesi martının 11. gününden itibaren 100 guruş maaşla tayini ve mekteb-i mezkurun masarif-i müteferrikası olmak üzere senevi 2.000 guruşun tahsisi hususunun taraf-ı eşref-i cenab-ı vekaletpenahilerinden istizanı lazım geleceğinden meclis-i maarifden ba tezkire ifade kılınmış ve icra-yı icabı.....”.BOA. İ. MVL. 544/24454-4.

⁶³ ES, 1288, s.135.

⁶⁴ BOA. MF. MKT. 20/2.

⁶⁵ Yılmaz, H.1287/M.1870, H.1288/1871 ile H.1317/M.1899, H.1318/M1900 Tarihli Erzurum Vilayet Salnameleri'ne Göre Erzurum Vilayetinin Eğitim Durumu, s. 55.

⁶⁶ BOA. MF. MKT. 5/59.

⁶⁷ BOA. MF. MKT. 6/13.

⁶⁸ BOA. MF. MKT. 6/43.

ulaşılmasına rağmen on beş-yirmi arası öğrencisi olduğu tahmin edilmektedir.

Bedesten

Bedesten, Farsça bezzistanın Türkçe'ye dönüşmüş hali olup, ilk kuruluş aşamasında kumaş satılan kapalı alanlar iken sonradan ticari emtia değeri olan malların satışının yapıldığı yerler olmuştur⁶⁹. Evliya Çelebi 1647'de Kars'a geldiğinde "kâgir bezzazistanı" yoktur⁷⁰ kaydını düşmesine rağmen sonraki yüzyılda bir bedesten kaydına rastlanılmaktadır. Bu bedestenin büyük ihtimalle XVIII. yüzyılda yapılmıştır. Belgelerde Taş Han veya yıkık bedesten olarak geçen bir yapıdan bahsedilmektedir. Kars'ta bir tabur askerin ikameti için 19 Mayıs 1832'de yıkık haldeki bedestenin tesviye edilmesi istenildiğinden önceki yıllarda bir bedestenin olduğu anlaşılmaktadır⁷¹. Yine bedestenin kaydına 1853'te askere koğuş olarak ayrılması ve onarılması vesilesi ile rastlanmaktadır⁷². Büyük ihtimalle bedesten 1828 Rus istilası esnasında kullanılamaz hale gelmiştir. Kars'ta bir bedestenin olması az da olsa ticari hayatın var olduğunu göstermektedir.

Hanlar

Hanlar, genel olarak bedestenlerin yakınında bulunurdu. XIX. yüzyılda Kars'ta dört, Şüregel ve Kağızman kazalarında birer adet olmak üzere toplam altı hanın olduğu anlaşılmaktadır⁷³. Bu hanlardan birisi Numan Paşa Hanı'dır. Bu han 1857 Eylül ayı başından itibaren hayriye tüccarından Kurbanzade İsmail Ağa tarafından yarısı on üç aylığına Numan Paşazadelerden Paşa adlı birisinin validesi ve hemşiresinden daha önceden belli bir miktar kira ücreti karşılığında kiralanmıştır. Ancak bu süre sona erdiğinde hanı kiraya veren hanımların vekilleri olduğunu iddia eden Mehmed Bey ve Karahanzadelerden Mustafa Efendi ile mahdumu Paşa, kiraya veren hanımların kira miktarına vakıf olmadığını iddia ederek kendisinden 5.000 kuruş daha istemişlerdir. Bu artışa neden olarak da hanın

⁶⁹ Semavi Eyice, "Bedesten", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 303-309.

⁷⁰ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (2. Kitap), s. 169.

⁷¹ *BOA. HAT*, 727/34626.

⁷² *BOA. İ.DH.* 359/23735

⁷³ *ES*, 1288, s. 149.

vakıf hanı olduğunu belirtmişlerdir. Karahanzadeler'den Mustafa Efendi'nin Kars meclis azası olması ve meclis azalığını kullanarak tehdit etmesi nedeniyle kendisinden talep edilen meblağı ödemek zorunda kalmıştır. Tüccar Kurbanzade İsmail, hakkını aramak için İstanbul'a yazmış, İstanbul'dan davalısı ile muhakeme edilmesini ve bu duruma bir çare bulunmasını istemiştir⁷⁴. Bu suretle gündeme gelen Numan Paşa Hanı o dönem Kars'taki büyük hanlardan biri olarak görülmektedir.

Kars'taki bir diğer han ise Karahanoğlu Hanı olup, günümüzdeki Kazım Paşa Caddesi ile Halit Paşa Caddesi'nin kesiştiği yerde bulunmaktaydı. Erzurum'daki Hacılar Hanı planında olup, daha büyük bir yapı özelliğine sahipti. İki kapılı kâgir bir han idi. Ruslar 1884'te Kars'ta kendi şehir planları olan (4x4=8 adet) satrançlı caddeleri yapmaya başlayınca yıktırılmıştır⁷⁵.

Kars'ın Şüregel Kazası'nda bulunan han ise Kazgancı (Kazancı) Bedros adlı bir Ermeni'ye aitti. Han, 6 Nisan 1853'de Rus askerlerinden on beş kadar Kazak süvarisi tarafından tamamen yakılmış ve eşyaları gasp edilmiştir. Merhumun kardeşi ile üç kişi, Kazaklar tarafından katledilmiştir. Bu durum üzerine Kazgancı Bedros bir istida ile müracaat ederek, suçluların cezalandırılmasını ve çalınan mallarının bedelinin tahsil edilmesini Osmanlı Devleti'nden istemiştir. Bu durum Kars'taki Rus Konsolosu aracılığı ile Rusya Devletine bildirilmiştir. Yapılan girişimler neticesinde hanı basanlardan üç kişinin Gümrü ahalisinden olduğu diğer on iki kişinin ise Rus Kazak süvarisi olduğu tespit edilmiştir. Rusya'nın Kafkasya Valisi Prens Verniçov tarafından durumun araştırıldığı ve gerekenin yapılacağı bildirilmiştir. Bu duruma engel olamadığı için Şüregel Kazası Müdürü Hatunoğlu Medet Bey tekdîr edilmiştir⁷⁶. Bu suretle Şüregel'deki han kayıtlarda geçmektedir.

⁷⁴ BOA. A.MKT. UM. 362/99.

⁷⁵ Müştak Hatifi Karahanoğlu ve Fahrettin Kırzioğlu, *Karahanoğlu Aile Tarihçesi ve Karahanoğlu M. Muhtar'ın Şiirleri ve Kitaplığı*, Atatürk üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Dairesi Başkanlığı Yay., Erzurum 1986, s. 25.

⁷⁶ BOA. HR. MKT. 56/58.

Meydan ve Pazarlar

Sosyal hayatın olduğu her şehirde meydan ve pazarlar bulunmaktadır. Evliya Çelebi, Kars'tan bahsederken, “200 adet dükkânı vardır”⁷⁷ kaydını düşerek Kars merkez ve köylerinin ihtiyacını karşılayacak ölçüde bir ticaretin varlığından bahsetmektedir. Uzun Çarşı olarak da adlandırılan bu çarşı meydanda bulunmakta olup, bu meydan, Çarşı Meydanı olarak adlandırılmaktaydı. Büyük ihtimalle burası şehrin en önemli meydanıdır. Çünkü bu meydanda casuslar ve asker kaçaklarının infazı da gerçekleştirilmekteydi. Bu meydanda asılan casuslardan birisi Harputlu ordu müteahhidi Ermeni dönmesi Hacı Hüseyin⁷⁸ idi. Bu meydanda, Hacı Murad ve Abdullah adlı kişiler tarafından yaptırılan bir cami olup, 1829'daki Rus istilasında harap olduğundan, Küçük Ali adındaki bir hayırsever tarafından ihya edilmiştir. Küçük Ali camiye birkaç tane hücre eklemek suretiyle burada ders de vermekteydi. Bundan dolayı caminin imamet, hitabet ve müezzinliği bu kişiye tahsis edilmiştir⁷⁹. Bunun yanında Kars'ta sur dışında “At Meydanı”⁸⁰ diye anılan bir yerin olması burada at ile ilgili ticaretin yapıldığı veya at yarışı ve cirit oyunlarının icra edildiği mekânlar olduğu izlenimini vermektedir. Bu meydanlardan birisi de “Musalla Meydanı” olarak adlandırılmaktadır. Bu meydan, hükümet konağının aşağısında bulunmaktaydı.

Çarşı ve meydanlarda, meydan ağası adıyla tanınan bazı kişiler bulunmaktaydı. Bunlar meydanda denetim görevini yerine getirdikleri gibi güvenliği de sağlamaktaydılar. Bu kişiler genelde meydanın kurulduğu şehrin veya kazanın en büyük mülki idare amirinin emrindeki görevlilerden olurlardı. Hukuki dayanakları en büyük mülki idare amirini temsil etmelerinden ileri gelmekteydi. 1846'da Kars'ta bu işle ilgilenen görevlilerden birisi Kars Mutasarrıfı'nın maiyetinde olan ikinci kavas aynı zamanda etrafta esvak ve pazarda meydan ağası olarak tanınan Hacı İsmail Ağa adlı birisi idi⁸¹.

⁷⁷ Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*, (2. Kitap), s. 169.

⁷⁸ Kırzioğlu, *1855 Kars Zaferi*, s. 130–135.

⁷⁹ BOA. C. EV. 261/13317.

⁸⁰ BOA. C. EV. 13317.

⁸¹ BOA. İ. MMS. 126–10.

Ulaşım ve Haberleşme

Memalik-i Osmaniye'nin Anadolu ve Irak bölgelerine, İstanbul merkez olmak üzere ulaşım ve haberleşme üç güzergâhtan sağlanmaktaydı. Bu güzergâhlar, sağ, sol ve orta olmak üzere üç ana kol halinde uzanmaktaydı. Bu ana güzergâhlar birbirine tali yollarla bağlanmış olup, Anadolu'daki sağ kol, Üsküdar-Gebze-Eskişehir-Akşehir-Konya- Adana-Antakya yolunu takip eden ve Mekke ve Medine'ye kadar ulaşan Hac yolunu oluştururdu. Orta kol, Üsküdar-Gebze-İznik-Bolu-Tosya-Merzifon-Tokat-Sivas-Hasançelebi-Malatya-Harput-Diyarbakır-Nusaybin-Musul-Kerkük güzergâhı ile Bağdat ve Basra'ya ulaşırdı. Sol kol ise Orta kol ile Merzifon'a kadar aynı güzergâhı takip ederek buradan Lâdik-Niksar-Karahisar-ı Şarkî-Kelkit-Aşkale-Erzurum yoluyla Hasankale'ye ulaşır, burada yol iki kola ayrılarak bir kol Kars'a diğer kol ise Tebriz'e ulaşırdı⁸². Bu yolun Kars'a ayrılan kolu Horasan-Karakurt-Akçakale'den (Selim sınırları dâhilinde) Kars'a ulaşırken, Tebriz'e ayrılan kol ise Eleşkirt-Ağrı(Karaköse), Taşlıçay-Doğubayazıt-Hoy yoluyla Tebriz'e kadar ulaşırdı.

Bahsi geçen bu güzergâhlar üzerinde menziller bulunmaktaydı. Bu menzillerde haberleşme ve yük nakli için beygirler bulunurdu. Normal zamanlarda İstanbul'dan Kars ve Doğubayazıt'a kadar olan haberleşmede kullanılmak üzere menzillerde 264 beygir hazır tutulmaktaydı⁸³. 1726'da Osmanlı-İran Savaşı'nda, İstanbul merkezden Kars ve Doğubayazıt'a kadar her menzilde 30-35 olmak üzere toplam 375 beygir, haberleşme için hazır tutulmakta olup, bunlar için yıllık 55.312,5 kuruş (6.637.500 akçe) masraf yapılmaktaydı⁸⁴.

İran ve Azerbaycan coğrafyasından Anadolu'ya girişte ise bazen Nahçıvan hattını tercih eden tüccar kervanları, Ağrı Dağı'nın kuzeyindeki Aras Nehri'ni takip eden yolu kullanırlardı. Bu yol, Iğdır, Sürmeli üzerinden Kağızman arazisine girerek Mağazberd ve Şüregel'den geçerek Kars'a

⁸² Yusuf Halaçoğlu, *XIV. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, s.165-166.

⁸³ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, XII, s. 442.

⁸⁴ Halaçoğlu, *XIV. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet ve Sosyal Yapı*, s. 167.

ulaşırđı. Kars'tan sonra askeri yolu takip ederek, Döşkaya, Verişan, Soğanlı Dağları, Zivin, Karaorgan ve Horasan güzergâhını takip ederdi⁸⁵.

Erzurum-Kars arasında ulaşımı sağlamak amacıyla menziller bulunmaktaydı. Erzurumdan Kars'a gelirken ilk mezilhane Hasankale'de olup, sırayla Micingerd, Karahamza ve Kars menzihaneleri takip edilerek Kars'a ulaşırdı.⁸⁶

Kars ve Karahamza Menzihaneleri

Kars şehri de çevre ile bağlantısı kurulduğu ölçüde büyüyüp gelişmiştir. Bunun için Osmanlı döneminde, İstanbul merkezden Kars'a kadar ulaşan menziller bulunmaktaydı. Bu menziller, İstanbul'dan hareket eden ordunun mola verdiği yerler olmakla beraber aynı zamanda ticaret kervanlarının da takip ettiği güzergâhlardı. Bu güzergâh üzerindeki menziller hem ticaretin hem de haberleşmenin sağlanmasına yardımcı olmaktadır⁸⁷.

Kars hudutları dâhilinde iki adet menzilhane bulunmaktaydı. Bunlardan biri Kars menzilhanesi olup, 20 re's bargiri (20 baş beygiri) diğeri ise Karahamza Menzilhanesi olup, 10 re's bargiri bulunmaktaydı. 1809–1810 yılında Kars'ın menzilhane görevlisi Abdullah, Karahamza Menzilhane sorumlusu Osman adlı kişilerdi. Bahsi geçen tarihte imdadiye olarak 2.175 kuruş masrafı olmuştur. Menzilciler yaptıkları masrafları tahsil etmede bazen sıkıntılı durumlarla karşılaşmaktaydılar. Menzilciler yaptıkları 2.175 kuruş masrafın Kars Valisi Abdullah Paşa'nın hazinesinden karşılanması konusunda yardım istemişlerdir. Çünkü menzihanelerin masrafları için yapılan harcamalar Sarraf Manuker adlı kimseden borç alınmış ve sarraf alacağını menzilcilerden istemekteydi⁸⁸.

1815'de Kars Menzili'nin gayr-i ez ücreti⁸⁹ (görevlilerin ücreti dışındaki masraf) 1.450 kuruş, Karahamza Menzili'nin masrafı ise 725 kuruş

⁸⁵ Solmaz, s. 80.

⁸⁶ Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, PTT Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2002, s. 91-92.

⁸⁷ Sema Altunan, "XVII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul-Edirne Arasındaki Menziller ve Menzilkeş Köyler", Ankara Üniversitesi DTCE Tarih Bölümü *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25(39), 2006, ss. 76–77.

⁸⁸ BOA. C. NF. 66.

⁸⁹ Gayr-i ez Ücret; Ücretinden gayri, ücreti dışında anlamında olup, görevlilerin ücreti dışındaki masrafları kastedilmektedir. Sait Öztürk, *Osmanlı Belgelerinde Siyakat Yazısı*,

tutmaktaydı. Bu menzillerin 1815-1816 seneleri menzilcisi Hayrullah adlı bir kimse idi. Menzillerin masrafları bu dönemde Erzurum gümrük gelirlerinden karşılanmaktaydı⁹⁰.

1595’de Karahamza Menzili’nin Micingerd Menziline uzaklığı 11, İstanbul’a mesafesi ise 304 saat idi. 1843’te Karahamza Menzili yerine Hulu Menzili kaydedilmiştir. Hulu Menzili’nin Micingerd Menziline 12, İstanbul’a mesafesi ise 296 saattir. 1595’de Kars Menzili’nin Karahamza Menziline mesafesi 6, İstanbul’a 310 saat mesafesi bulunuyordu. 1843’te ise Kars’la Hulu Menzili arasının 6, İstanbul’la 302 saat mesafesi olduğu kayıtlıdır.⁹¹

XIX. yüzyılın başlarından itibaren yollar ve menzil sistemi tamamen bozulmuştur. Bir batılı seyyah, Erzurum’dan Kars’a gelirken güzergâh üzerindeki menzillerin ve hanların harabe haline şahit olmuştur. Kars Valisi Bahri Paşa tarafından Erzurum-Kars arasında tamiri edilmeye çalışılmıştır. Ancak valinin başka bir yere tayin edilmesi üzerine çevredeki ahali, tamirat için kullanılan keresteleri alıp yakacak odun olarak kullanmıştır. Yeni gelen vali bu çalışmayı devam ettirmediği gibi tamir edilmiş olanı da korumak içinde hiçbir gayret göstermemiştir⁹².

Bundan dolayı Kars’tan İstanbul’a daha rahat ulaşım sağlamak amacıyla yeni bir yol arayışı içine girilmiştir. Bu amaçla Batum-Livana-Oltu-Çıldır-Kars arasındaki bozuk yolun tesviye edilerek Kars’a ulaşımın sağlanması için Lazistan Mutasarrıfı kendi gayretleri ile çalışma başlatmıştır. Bu çalışmanın yapılması konusunda sadarete bir tezkire göndermiş ve onay almıştır. Bu amaçla yolun durumunun incelenmesi için bir komisyon kurulmuştur. Batum deniz yolunun o dönem şartlarında çok işlek olduğu, bundan dolayı haftada beş-altı yabancı geminin Batum Limanına uğradığı belirtilerek bu yol hafif şekilde tesviye edilecek olursa Kars’a her türlü nakliyatın kolaylıkla yapılacağı komisyon raporunda belirtilmiştir (31 Ekim 1857)⁹³.

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 273.

⁹⁰ BOA. C.ML. 198.

⁹¹ Halaçoğlu, Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller), s. 92.

⁹² Osman Ersoy, “Bir İngiliz Konsolosunun 1846 Yılında Erzurum’dan Kars’a Seyahati”, Ankara Üniversitesi DTCF, *Tarih Araştırmaları Dergisi II*, 1964, ss. 239–247.

⁹³ BOA. A.MKT. MHM. 311/76.

Nitekim bu dönemde Kars'tan karayolu ile Batum'a ve buradan da İstanbul'a vapur ile ulaşımın mümkün olduğu görülmektedir. Özellikle, XIX. yüzyılda bu bölgede karayoluyla seyahat eden tüccar kervanlarına yönelik bazı eşkıyalık olaylarının görülmesi ve karayolunun çok zahmetli olması Kars-Batum arasındaki yolun önem kazanmasına neden olmuştur.

Kars Telgrafhanesi

Osmanlı Ülkesi'nde telgraf ilk defa Kırım Savaşı esnasında İngilizler tarafından kullanılmıştır. Bu savaş esnasında Osmanlı Devleti'nin müttefiki olan İngilizler, İstanbul-Rumeli ve Kırım arasında haberleşmeyi sağlamak amacıyla önce İstanbul-Varna, sonra Varna-Kırım sahilleri arasında hat çekmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin bu savaştaki diğer müttefiki olan Fransızlar ise savaş esnasında, Varna-Şumnu-Ruşçuk ve Bükreş üzerinden Avusturya'ya kadar bir telgraf hattı çekmeyi başarmışlardı. Bu dönemde Osmanlılar, müttefiklerinde gördükleri bu haberleşme aracı ile tanışmış ve 13 Ağustos 1855'te Edirne-İstanbul ve Edirne-Şumnu ordu merkezi arasında çekilen telgraf hattı ile ilk haberleşme sağlanmıştır. 1876'da ise hemen hemen Osmanlı Ülkesi'nin her tarafıyla telgrafla haberleşme mümkün hale gelmiştir⁹⁴.

Telgraf hattının Erzurum'dan Kars'a kadar çekilmesi 28 Aralık 1864'de kararlaştırılarak hattın çekilmesi, Dördüncü Ordu Müşiriyeti tarafından İstanbul merkezden talep edilmiştir⁹⁵. Bu talepte, Kars'a kadar çekilmesi planlanan telgraf hattının nasıl olacağı, ihtiyaçların nasıl karşılanacağı ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir.

Buna göre, Kars'tan Micingerd'e kadar olan ve Kars Sancağı dâhilinden geçecek telgraf hattının direkleri, Kars Ahalisi ve hat üzerindeki köyler ahalisi tarafından iane olarak karşılanacaktı⁹⁶. Direklerin Micingerd tarafındaki ormanlardan temin edilmesi planlanmaktaydı. Ancak hattın geri kalanı, yani Erzurum sınırları dâhilinde olan kısmının direkleri ise Erzurum ahalisi tarafından karşılanacağı belirtilmekteydi⁹⁷. Bu talep üzerine ön

⁹⁴ Musa Çadircı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991, s. 297-298.

⁹⁵ BOA. İ.MVL.535/24034-2.

⁹⁶ BOA. İ.MVL.535/24034-5.

⁹⁷ BOA. İ.MVL.535/24034-6.

çalışma yapması için Sermühendis Sokolski adlı bir Fransız vatandaşı görevlendirilmiştir. Mösyö Sokolski'nin yaptığı ön çalışma neticesinde Erzurum'dan Kars'a buradan Doğubayazıt'a ve oradan da Van, Siirt, Diyarbakır'a kadar uzatılması düşünülen telli telgraf hattı için 57.682 frank masrafın yapılacağı anlaşılmıştır. Bu masraf sadece hat için gerekli makine, tel vb. gibi şeyler için geçerliydi. Bunun dışında malzemelerin nakliye ve sigorta masrafı olarak da 57.460 frank masraf çıkarılmıştır. Bunun için ihtiyaç duyulan bütün malzeme Avrupa'dan satın alınmıştır⁹⁸.

Bu masrafa Kars'ta inşa olunacak telgrafhane binası da dâhil edilmiştir. Ancak ilk aşamada telgrafhane binası işinin uzun süreceği anlaşıldığından telgrafhane için hükümet konağında bir oda tahsis edilmiştir⁹⁹. Kars'a telgraf hattının çekilmesi Aralık 1865'de tamamlanmış ve Kars'tan İstanbul'a ilk telgraf 26 Aralık 1865'günü saat yedi de çekilmiştir¹⁰⁰.

Kars'a telgraf hattının çekilmesi nedeniyle daha sonra telgrafhane binası inşa edilerek, bir müdür ve bir de muhabere memuru tayin edilmiştir. 8 Ocak 1869'da Kars Telgrafhane Müdürü Halil Efendi adında birisiydi¹⁰¹. 1872'de telgrafhane müdürü olarak Bekir Sami Efendi, muhabere memuru olarak Abdulhamid Efendi görevli olarak bulunuyorlardı¹⁰². 1872'de Osmanlı Ülkesi'nin hemen hemen her şehri ve telgrafhanesi olan sancak ve kazaları ile Kars arasında telgraf aracılığı ile haberleşme sağlanabilmekteydi¹⁰³.

Sonuç

XIX. Yüzyılın ortalarında Kars, Osmanlı idare sistemindeki eyalet vasfını kaybederek, bir alt idari sistem olan sancak statüsüne dönüştürülmüştür. Bu durumun oluşmasında, Osmanlı Devleti'nin Kafkasya Bölgesine en yakın savunma üssü olması nedeniyle sık sık Rus ve İran hücumlarına maruz kalması ile izah edilebilir. Rus ve İran hücumları neticesinde, Kars ve bağlı arazisinde sosyal ve dini kurumlar ile ekonomisi

⁹⁸ BOA. İ.MVL.535/24034-1.

⁹⁹ BOA. İ.MVL.535/24034-8.

¹⁰⁰ Karahanoğlu ve Kırzioğlu, s. 191.

¹⁰¹ BOA. A. MKT. MHM. 431/32.

¹⁰² ES, 1288, s. 126.

¹⁰³ ES, 1288, s. 127.

büyük zararlara uğramıştır. Burada yaşayan insanların büyük bir kısmı can, mal ve namus güvenliğini tehdit altında gördüğünden Anadolu'nun içi bölgelerine göç etmiştir. Bu göç neticesinde sosyal yapı oldukça büyük zararlara uğramıştır.

Uğradığı zararlara rağmen, XIX. Yüzyılın ortalarında Osmanlı Devleti Kars ve çevresini yaşanabilir bir yer haline getirmek için büyük yatırımlar yapmıştır. Zarar gören dini mekânlar ile ahalsinin ihtiyaç duyduğu yönelik olarak, dini yapılar, eğitim kurumları, hanlar, hamamlar, ahalinin ihtiyaç duyduğu temiz su getirilmesi için çeşmeler yaptırılması, ulaşım ve haberleşmeye yönelik sosyal hizmet çalışmaları olanaklar ölçüsünde, titizlikle yerine getirmeye çalışmıştır. Bu çalışmalarda, Kars'a atanan idareciler ile Karanlı zenginlerin ve ahalsinin gayretleri takdire şayandır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BOA, HAT, 290/17315/A,

BOA. A. MKT. MHM. 431/32.

BOA. A. MKT. NZD. 64/5; .

BOA. A.MKT. MHM. 311/76.

BOA. A.MKT. MHM. 320/1-2

BOA. A.MKT. UM. 362/99.

BOA. A.MKT. UM. 405/8-3

BOA. C. EV. 10025.

BOA. C. EV. 12268.

BOA. C. EV. 13317.

BOA. C. EV. 9997.

BOA. C. EV. 16269.

BOA. C. EV. 2127.

BOA. C. EV. 31960.

BOA. C. EV. 3357.

BOA. C. EV. 13317.

BOA. C. EV. 261/13317.

BOA. C. EV. 27460.

BOA. C. ML. 245/10181.
BOA. C. NF. 66.
BOA. C. ZB. 8/363.
BOA. C.EV. 16269.
BOA. C.EV. 934.
BOA. C.MF. 166/8276.
BOA. C.ML. 198.
BOA. HAT, 727/34626.
BOA. HR. MKT. 56/58.
BOA. İ. MMS. 126–10.
BOA. İ. MVL. 523/23518–5.
BOA. İ. MVL. 544/24454-4.
BOA. İ.DH. 359/23735
BOA. İ.MMS. 16/645–1.
BOA. İ.MVL. 465/21060–1; BOA. İ.MVL. 465/21060–3
BOA. İ.MVL. 465/21060–4
BOA. İ.MVL.535/24034–1.
BOA. İ.MVL.535/24034–2.
BOA. İ.MVL.535/24034–5.
BOA. İ.MVL.535/24034–6.
BOA. İ.MVL.535/24034–8.
BOA. MF. MKT. 20/2.
BOA. MF. MKT. 5/59.
BOA. MF. MKT. 6/13.
BOA. MF. MKT. 6/43.
VGMA, d. no. 581–1/ 47/50.
VGMA, d. no.582–1/ 204/ .
VGMA. d. no. 580, s. 359.
ES, 1288

Kitap ve Makaleler

Ahmet Lütü Efendi, *Vakanivis Ahmet Lütü Efendi Tarihi 2–3*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999.

- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıcından 1993'e)*, İstanbul Kültür Koleji Yay., İstanbul 1994.
- Altunan, Sema, "XVII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul-Edirne Arasındaki Menziller ve Menzilkeş Köyler", Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Bölümü *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25(39), 2006.
- Badem, Candan, *Çarlık Rusya'sı Yönetiminde Kars Vilayeti*, Birzamanlar Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Haz.: Ahmet Kuyaş), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004.
- Çadırcı, Musa, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991,
- Ersoy, Osman, "Bir İngiliz Konsolosunun 1846 Yılında Erzurum'dan Kars'a Seyahati", Ankara Üniversitesi DTCF, *Tarih Araştırmaları Dergisi II*, (1964).
- Ayfer Yılmaz, *H.1287/M.1870, H.1288/1871 ile H.1317/M.1899, H.1318/M.1900 Tarihli Erzurum Vilayet Salnameleri'ne Göre Erzurum Vilayetinin Eğitim Durumu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Ankara 1993.
- Eyice, Semavi, "Bedesten", *DİA*, Cilt: V, İstanbul 1992.
- Halaçoğlu, Yusuf, *XIV. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996.
- Halaçoğlu, Yusuf, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, PTT Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2002.
- Karahanoğlu, Müştak Hatifi-Kırzioğlu, Fahrettin, *Karahanoğlu Aile Tarihçesi ve Karahanoğlu M. Muhtar'ın Şiirleri ve Kitaplığı*, Atatürk üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Dairesi Başkanlığı Yay., Erzurum 1986.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, "İran Hükümdarı Türkmen Afşarlı Nadir Şah'ın 1744 Kars Muhasarası ve Bunu Anlatan Emekli Kars Kadısı Osman Saf'ın Risalesi," *I. Askeri Tarih Semineri Bildirileri II*, Genelkurmay Başkanlığı Yay., Ankara 1983.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi I*, Işıl Matbaası İstanbul 1953.

- Koch, Karl, *Reise im Pontischen Gebirge und Türkischen Armenien*, Weimar 1846.
- Mithad Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügâtı*, (2. Baskı), Enderun Kitapevi, İstanbul 1986.
- Oktay, Hasan, *Revan Hanlığı (1747–1828)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1997.
- Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*, (Haz.: İsmet Demir ve diğerleri), TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay., Ankara 1992.
- Özdemir, Yılmaz, *Davud el-Karsi Hayatı, Eserleri ve “Şerhu'l Avâmili'l-Cedid” Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 1998.
- Öztürk, Sait, *Osmanlı Belgelerinde Siyakat Yazısı*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara 2006.
- Sak, İzzet – Çetin, Cemal, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği”, Selçuk Üniversitesi, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 16, (Güz 2004).
- Tayşi, M. Serhan, “Tarih Şuuru ve Çevre”, *İnsan ve Çevre*, İnsanlığa Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1992.
- Thevernot, Jean, *1665-1656’da Türkiye*, (Çev.: Nuray Yıldız), Tercüman 1001 Temel Eser Yay., İstanbul 1985.
- Tozlu, Selahattin, “Kırım Harbi’nde Kars’ı Anlatan Kayıp Bir Eser: Muzaffer-Nâme”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 2, (1996).
- Ubcini, M.A., *Osmanlı’da Modernleşme Sancısı*, (Çev.: Cemal Aydın), Timaş Yay., İstanbul, 1998.

Huzur Derslerine Katılan Karşlı Âlimler

ALPARSLAN KARTAL^a

Öz

Osmanlı Devleti'nde muhâdarâ kültürünün bir devamı olarak yapıla gelen mûtâd tefsir derslerinin h. 1172'de (m. 1759) Sultan III. Mustafa tarafından muayyen kurallara bağlanarak devletin resmî ve sürekli bir uygulaması haline getirilmesi ve İstanbul'da ikamet eden meşhur âlimlerin davet edilmesi ile teşekkül eden yüksek ilmî derslere Huzûr-u Hümayûn ya da Huzûr Dersleri denilmiştir. Padişahın huzurunda yapılan bu derslerde Anadolu'nun ve Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinden İstanbul'a gelerek temayüz eden ilmî şahsiyetler ilmî mübahesede bulunur ve dersler münazaralı bir usulle müzakere edilirdi.

Osmanlı coğrafyasının muhtelif vilayetlerinden gelerek İstanbul'a yerleşen âlimler memleketlerinin nisbelerini taşımaya devam etmişler; derslere katılanların isimlerinin yazıldığı defterlere bu şekilde kaydedilmişlerdir. Bu çalışmada derslere katılanların tutulduğu kayıtlardan yola çıkarak Karsî nisbesine sahip Karşlı âlimler tespit edilmeye çalışılmıştır. Tespit edilen âlimlerin hangi yıllarda hangi derslere ne oranda girdiği ortaya konulmuştur. Osmanlı'daki en itibarlı ilmî sohbet halkası olarak kabul edilen Huzur Dersleri'ne katılan Karşlı âlimleri tespit etmek suretiyle Kars'ın ve Karşlı âlimlerin o dönemki ilmî hayatta tanınırlığına dair bir kanaatin teşekkülü sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar: Huzur Dersleri, Osmanlı İmparatorluğu, Karşlı âlimler.

Karsian Scholars Participating in Huzur Courses

Abstract

The usual tafsir lessons, which were made as a continuation of the Muhadarâ culture in the Ottoman Empire, were tied to certain rules by Sultan III. Mustafa in 1172/1759 and became an official and continuous practice of the state. Huzûr-u Hümayûn or Huzûr Courses was called as the high science courses formed with the invitation of famous scholars residing in Istanbul. In these lessons built in the presence of the Sultan, scholars who came to Istanbul from different regions of Anatolia and Ottoman geography were found in scholarly evaluations, and the lessons were negotiated in a manner that was well thought out.

The scholars who came from various provinces of the Ottoman geography and settled in Istanbul continued to carry the nomads of their countries; the books in which the names of the participants of the classes are written are recorded in this way. In this study, attempts were made to identify Karsian scholars who have Karsî cadres from the records

^a Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı
[kartalalparslan@hotmail.com]

of the names of the participants. It has been determined in which years the determined scholars entered which classes and how often. By establishing the Karsian scholars participating in the Huzur Courses, which is considered as the most prestigious scholarly conversation circle in the Ottoman Empire, a consensus on the recognition of Kars and Karsian scholars in the scientific life of that period will be ensured.

Key Words: Huzur Courses, Ottoman Empire, Karsian scholars.

Giriş

Osmanlı Devleti, hem hüküm sürdüğü coğrafyadaki kadim kültürlerden etkilenmiş hem de diğer kültürleri etkilemiştir. Osmanlı Medeniyeti siyaset, edebiyat, sanat, bilim vb. alanlarda kendine has uslûbunu oluşturmuş ve buna uygun ürünler meydana getirmiştir. Büyük medeniyetler, kendilerine özgü bir uslûp ve uygulamalar geliştirmişlerdir.

Osmanlı padişahları ve devlet rüesası kuruluş döneminden başlayarak, mirasını Türkiye Cumhuriyeti'ne devretmesine kadar geçen sürede ilme önem vermiş; ulema sınıfını ayrıcalıklı bir konumda değerlendirmişlerdir. Osmanlı padişahlarının küçüklüklerinden itibaren yoğun bir ilim tedarikatından geçme durumunda olmaları ve devirlerinin en seçkin âlimlerinden istifade etmeleri bu olgunun en önemli amillerindedir.

İslam devlet geleneğinde padişah veya devlet rüesası huzurunda ilmî müzakereler ve derslerin yapılması eski bir gelenektir. Bu alanla ilgili karşımıza çıkan ilk kavram *muhâdarâdır*.¹

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden yıkılışına kadar, muhadarâ kültürünün bir devamı ve yansıması olarak *mûtâd tefsir dersleri* yapılmıştır. Ramazan'da ağırlık kazanan bu sohbetler için muayyen kurallar bulunmamaktaydı. Bu dersler, padişahın ve devlet rüesasının riyasetinde farklı zaman ve mekanlarda icra edilmiştir. Osmanlı padişahlarından Sultan III. Mustafa Han (1757-1774) bu güzel adeti resmîleştirilmiş ve muayyen kurallara bağlamıştır. *Huzur Dersleri*²(*Huzûr-u Humâyûn Dersleri*) adı verilen bu uygulama 1759'dan 1924'e inkıtaya uğramaksızın yaklaşık 165 sene icra edilmiştir.³

¹ Sözlükte "bir topluluğun huzurunda bilgi ve birikimlerini aktarmak, onlarla ilmî tartışmada bulunmak" gibi mânalara gelen muhadara kelimesinin çoğulu olan muhadarât, terim olarak başkasına ait sözlerden muhataba veya okuyucuya uygun alıntılar halinde aktarmalar yapmayı ve bu nitelikteki sözleri toplayan edebî eser türünü ifade eder. Bu türe muhadara adının verilmesinin sebebi, bunun, ileri gelen devlet ricâliyle büyük âlimlerin huzurunda düzenlenen meclislerde karşılıklı soru-cevap şeklinde sohbet ve tartışmalar halinde başlamış olmasıdır. İki âlim arasında gerçekleşen sohbet ve münakaşalar belli bir tarihten itibaren derlenerek kitap haline getirilmiş, bu eserler de muhadarât veya mecâlis adıyla anılmıştır. (Hüseyin Yazıcı, "Muhâdarat", DİA, İstanbul, 2005, XXX/391-92.)

² Huzur Dersleri ile ilgili ayrıntılı bilgi edinebilmek için şu kaynaklara bakılabilir: Ebu'l-Ûlâ Mardin, *Huzur Dersleri I-III*, DİB Yayınları, Ankara, 2017; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Huzur Dersleri", Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara, 1965, s. 215-22; Semiha Omay, *Huzur Dersleri ile İlgili Konuşmalar*, İstanbul, 1965; Mehmed Emin, "Huzur-i Hümayun Dersleri", *Sebilü'r-Reşad*, İstanbul, 26 Haziran 1335, cilt: XVII, sayı: 425-6, s. 75-7; Mehmed Zeki Pakalın, "Huzur-i Hümayun Dersleri", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, s. 74 (29 Haziran 1918), s. 816-819; Mustafa Sabri, "Huzur-i Hümayun Dersleri", *Beyanü'l-Hak*, İstanbul, 29 Eylül 1324, cilt: 1, sayı: 2, s. 3-6; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", DİA, İstanbul, 1998; XVIII/441-444; Erol Özbilgen, "Huzur Dersleri", Osmanlı Ansiklopedisi, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 116-117; Süheyl Ünver, *Bir Ramazan Binbir İstanbul*, Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 29 vd.; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971, I/862

³ İpşirli, a.g.e; XVIII/441-444

Bu çalışmada Huzur Dersleri'ne katılan Karşı âlimlerin kimler olduğu, ne zaman bu derslere katıldıkları tespit edilecektir. Bu âlimlerin hayatları hakkında kaynaklarda bize ulaşan bilgiler derlenecektir. Bu şekilde Kars şehrinin yetiştirmiş olduğu ve Osmanlı Devleti'nin en yüksek ilmî derslerine katılma şerefi kazanan âlimler zikredilerek Kars vilayetinin Osmanlı ilim hayatındaki yerine dair bir perspektif ortaya konulmuş olacaktır. Huzur derslerine Karşı âlimlerden kimlerin katıldığı ve diğer ayrıntılar hususunda Ebu'l-Ûlâ Mardin'in *Huzur Dersleri* adlı çalışması temel kaynağımız olmuştur.⁴ Tespit edilen âlimlerin hayatlarıyla ilgili bilgilere ulaşmak amacıyla Osmanlı dönemi âlimlerinin hayatlarını anlatan kitaplar taranmıştır.

I. Huzur Derslerinin Tanımı ve Husûsiyetleri

Muhadarâ kültürünün Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş dönemlerindeki yansımaları mütad tefsir dersleridir. Mütad tefsir derslerinin muayyen kurallara bağlanarak süreklilik arz edecek bir şekilde Huzûr Dersleri namıyla resmiyet kazanması ise Sultan III. Mustafa Han (1757-1774) zamanında olmuştur. Bu süreci şu şekilde ifade edebiliriz:

Muhadarâ → Mütad Tefsir Dersleri → Huzur Dersleri

1. Tanımı:

Huzur dersleri ile ilgili Ebu'l-Ûlâ Mardin'in tarifi şu şekildedir:

*"Huzur dersi tabiri, Hicrî 1172 Ramazanı'ndan itibaren her sene Osmanlı padişahının huzuriyle muayyen mütebahhir ve İslam diniyle mütedeyyin zatlardan tereküp etmek üzere Ramazan günleri sarayda mün'akit ilmî mecliste Kadı Beyzâvî Tefsiri'ni münazaralı tarzda tedrisi ifade etmek üzere kullanılan bir ıstılahtır."*⁵

Mardin'in bu tarifini daha da genişleten Kara ise Huzur dersini şöyle tanımlamıştır:

"Padişahın huzurunda/katında yapılan dersler" anlamlarına gelen Huzur Dersi, h. 1136 yılında Sadrazam Damad İbrahim Paşa ile Sadaret makamının uhdesinde başlayan ve h. 1172 Ramazan'ından itibaren Sultan III. Mustafa'nın fermanıyla Saltanat makamıyla resmileşen, binış merasimi sonrası Osmanlı padişahının hazır bulunmasıyla, Şeyhulislam tarafından seçilen ve Padişah tarafından onaylanan yetkin ulemadan müteşekkil bir heyet tarafından her yıl Ramazan'ın belirli günlerinde padişahça tayin edilen mekanlarda gerçekleştirilen ilmi mecliste Kadı Beyzavi tefsirinin münazaralı tarzda tedrisinin yapıldığı ilmî toplantı için kullanılan bir terimdir."

Mardin ve Kara'ya ait bu tarifler Huzûr Dersleri ile ilgili birçok esas muhtevîdir. Ramazan günlerinde yapılan bu derslerin en az 8 gün yapılma şartı da tariflere eklenseydi daha kâmil bir tanımlama yapılmış olurdu.

⁴ "Huzur derslerinin mahiyetini, tarihçesini, yapılışını, mukarrir ve muhatapların seçimlerini ve isimlerini araştıran Ebu'l-Ûlâ Mardin, çalışmasını önce üç geniş makale halinde İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası'nda 1950-1951 yıllarında yayımlamış, daha sonra bu yazılarını Huzur Dersleri adıyla kitap haline getirmiştir (İstanbul 1951). Huzur dersi hocalarının mazhar oldukları ihsanlar ve mâruz kaldıkları cezalar, bu derslerin yapıldığı yerler, mukarrir ve muhatapların hal tercümeleleri, ders ve icâzetnâme örnekleri, menkıbeler ve bazı eklerden oluşan II ve III. ciltleri ise İsmet Sungurbey 1966'da ikisi bir arada olmak üzere neşretmiştir." (İpşirli, a.g.e, s. 443) Baskısı tükenmiş olan bu eseri, 2017 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı yeniden basarak umumun istifadesine sunmuştur.

⁵ Mardin, *Huzur Dersleri*, I/15.

2. Husûsiyetleri:

Yukarıdaki tanımda da belirtildiği üzere Huzur Dersleri'nin bazı kuralları vardır ki bunlar aşağıda açıklanacaktır. Huzur derslerinin husûsiyetlerini belirtmeden önce Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde başlayan, Fatih Sultan Mehmed Han döneminde ise yoğunlaşarak devam eden mûtaad tefsir dersleriyle huzur dersleri arasındaki farkları ortaya koymak konuyu daha vâzih hale getirecektir.

a. *Huzur derslerinde münazara esas olup dersi sunan mukarrir ile seçkin ulemalardan olan muhataplar arasında ders mubahese edilirdi.* Mûtaad tefsir derslerinde ise dersi bir zat verir, diğerleri ise istima' makamında olurlardı.⁶ Bu anlamda mûtaad tefsir dersleri monolog iken huzur dersleri karşılıklı ders niteliğindedir.

Huzur Dersi aslında padişah huzurunda yapılan münazaralı bir tefsir dersidir. Bu tefsir derslerinde Kadî Beyzâvî'nin *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil* adlı eseri takip edilmiştir. Osmanlı medreselerinde okutulan ders ve eserlere bakıldığında tefsir derslerinde Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin tefsirleri ile bu tefsirler üzerine yazılan bazı haşiyelerin okutulduğu görülmektedir.⁷ Her ne kadar tefsir dersi olsa da münazaralı bir usûl takip edildiğinden zaman zaman fikhî, kelâmî ve hadisle ilgili tartışmalara da temas edilmiştir.⁸ Konuyla ilgili hadislerle ve diğer kavillere müracaat edilmiştir.⁹

b. *Huzur dersleri müzakerelerinde tam bir fikir hürriyeti mevcûd idi.* Mutad tefsir derslerinde ise böyle bir durum söz konusu değildi. Dersi sunan mukarrir ile ona soru sormakla görevli muhatapların zaman zaman hararetle ilmî tartışmalara girdikleri; padişahın huzurunda sair zamanlarda sahip olmadıkları bir serbestiyet içinde oldukları bilinmektedir. Bu konudaki hürriyetleri dersin başlangıcında bizzat padişah tarafından dile getirilirdi. Bazen bu fikir hürriyetinin sınırlarını aşarak karşı tarafa hakaret eden âlimler dahi olurdu. Bu nevi haddi aşan tavırlar sergileyen âlimler bir daha derslere çağrılmamak veya uzak bir memlekete sürgün edilmek gibi cezalarla tecziye edilirdi.¹⁰

c. *Huzur dersleri sadece Ramazan ayında yapılmaktayken mutad tefsir dersleri için böyle bir zaman dilimi kaydı yoktur.* İlki 18-29 Ramazan 1172 (15-26 Mayıs 1759) tarihleri arasında cuma dışında her gün padişahın huzurunda yapılan bu dersler Sepetçiler Kasrı, Sarık Odası, Ağa Bahçesi, Sofa ve Divanhâne gibi Topkapı Sarayı'nın çeşitli mekânlarında gerçekleştirilmiştir. Dersler öğle ile ikindi arasında icra edilmiş, ikindi namazından sonra padişah Harem'e çekilmiştir.¹¹

Ramazan ayında kaç huzur dersi yapılacağı hususunda ise kesin bir rakam yoktur. Ancak iki asra yakın bir süre devam eden derslerde bir Ramazan'da en az 8 ders yapıldığı bilinmektedir. Cuma günleri resmi tatil olması sebebiyle ders yapılmadığından, bu sekiz

⁶ Mardin, *a.g.e.*, I/17.

⁷ Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* (13. yy-18. yy), İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2-6 Ağustos 2010, s. 102. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İstanbul, 1997.

⁸ Aydın Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil Ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri II", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 31 (Haziran 2015), s. 169.

⁹ Yanyalı Hacı Ömer Lütfi Efendi, *Huzur Dersleri*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, nr. 3525, vr. 7b-11a

¹⁰ Mardin, *a.g.e.*, I/12.

¹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1965, s. 216.

derslik mubahase; 9-10 günde nihayet bulurdu.¹² Bir mukarrir ve beş muhatapla başlayan bu derslerde muhatapların sayısı zaman içinde artmış, eksilmiş, ders adediyle günleri, saatleri ve dersin süresi değişikliğe uğramıştır.¹³

d. *Huzur Dersleri, resmî vazife ifâ olunan mahallerde biniş merâsimiyle*¹⁴ yapılırken, *mûtad tefsir dersleri padişahın uygun göreceği herhangi bir yerde merasim olmaksızın ifâ olunurdu.* Bu şekilde Huzur Dersleri'nin hususiyeti vurgulanmış olmaktadır.¹⁵

e. Huzur Dersleri'ne padişahın katılımı zorunlu iken mutad tefsir derslerinde böyle bir şart bulunmamaktaydı. Padişahın katılmasına engel bir durum ortaya çıktığında huzur dersi de ertelenirdi. Huzur Dersleri'nin ikinci yılı olan 1173'te Ramazan ayının üçüncü ve dördüncü günlerinde ders yapıldığı halde beşinci gün Sultansarayı yakınlarında çıkan bir yangın nedeniyle padişah meşgul olduğundan ders yapılamamıştır.¹⁶

f. Mûtad tefsir derslerinde ayetlerin sırasına göre takriri şart değilken, h. 1200 yılından itibaren Huzur Dersleri'nde Fatiha Suresi'nden itibaren Mushaf'taki muayyen sıra takip edilmiştir. Huzur Dersleri'nin ilk başladığı 1172 yılından itibaren Mushaf'taki sıranın takip edildiğini iddia eden Mustafa Sabri Efendi¹⁷ ve vak'anüvis Lütfi Efendi'yi¹⁸ tenkîd eden Mardin, başlangıçta ayetlerin takririnde sıraya dikkat edilmediğini ancak h. 1200'den itibaren Fatiha Suresi'nden başlamak üzere ayetlerin sırasıyla mübahase edildiğini delilleriyle ispat etmiştir.¹⁹

3. Huzur Dersleri'nin Ana Unsurları

Huzur Dersleri'nin katılımcıları padişah, şeyhülislam, padişahın maiyeti, bazı memurlar, mukarrir, muhataplar ve dinleyicilerdi. Mukarrir, muhataplar ve dinleyicileri şeyhülislam teklif eder padişah ise onaylardı.²⁰ Şeyhülislamın tercih ettikleri ekseriyetle padişah tarafından da onanırdı.

Padişahın sağında mukarrir, onun yanında da muhataplar dizilir yarım daire şeklinde vaziyet alırlardı. Mukarrir ve muhatapların önlerinde rahle; altlarında da minder vardı. Dinleyicilere de şilte serilirdi. Mukarrir, muhataplar, misafir ve dinleyicilerin hepsinin, mindere diz çökerek oturmaları esastı. Hatta padişahlar da, mazeret

¹² Osman Öztürk, "Ramazan Mubahaseleri Huzur Dersleri", *DİB Dergisi*, C.10, S. 112-113, Ankara, 1971, s. 331.

¹³ İpşirli, "Ramazanda Huzur Dersleri", *Din ve Hayat*, TDV, 2008, s. 42.

¹⁴ Osmanlı padişahları İstanbul içi ve dışındaki bahçelere bazı zamanlarda günübürlük geziler yaparlarken bazen az bir maiyetle birkaç gün bazen de kalabalık bir maiyetle aylarca süren kalma şeklinde geziler yapmaktaydılar. Osmanlı sultanlarının bu bahçelere günübürlük yaptıkları seyahatlere biniş-i hümayun denilirdi. (Volkan Ertürk, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Sultanlarının Bir Eğlenme Ve Dinlenme Mekanı Olarak Tersane Bahçesi", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, Eylül 2013, Yıl 6, Sayı XV, s. 99) Biniş-i hümayunlarda kalabalık bir saray maiyeti padişahla birlikte bulunurdu. (Necdet Sakaoğlu, "Biniş", İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1994, III/235.)

¹⁵ Mardin, *a.g.e*, I/19.

¹⁶ Mardin, *a.g.e*, I/19.

¹⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Beyanülhâk Mecmuası*, S:2, 16 Ramazan 1326, s.3.

¹⁸ Lütfi Efendi, *Lütfi Tarihi*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul, h. 1292, III/170.

¹⁹ Mardin, *a.g.e*, I/20-23.

²⁰ Kara, "İslam Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II* içinde, Edt. Bilal Gökçür, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçür, İlim Yayma Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, II/318.

bulunmadıkça, mezkur şekilde ders dinlerlerdi.²¹ Huzur Dersleri'nin ana unsurları ise şu şekilde sıralanabilir:

a. Padişah:

Huzur Dersleri'nin olmazsa olmaz başat unsuru padişaktır. Padişah biniş merasimi ile dersin yapılacağı mekâna gelir ve ders bundan sonra başlayabilirdi. Padişahın katılamaması durumunda dersler ertelenirdi. Mekânı da padişah tespit ederdi.²²

b. Şeyhülislam:

Osmanlı İmparatorluğu'nda en yüksek ilmî otorite olan şeyhülislamlık doğal olarak Huzur Dersleri'nin de ana unsurlarından olagelmıştır. Mukarrir, muhatap ve dinleyicilerin kimler olacağı hususu şeyhülislamın teklifi ve padişahın onayı ile netleşirdi. H. 1200 yılına kadar müzakere edilmesi için padişahın tespit ettiği ayetleri şeyhülislam mukarrir ve muhataplara bildirirdi.²³

c. Mukarrir:

Dersi anlatan, sunan kişiye mukarrir denilirdi. En yüksek ilmî seviyeye sahip ulema arasından seçilirdi. Takrir edeceği ayet kendisine bir süre önce bildirilir, o da bu ayetin muhataplar ve hazırın karşısında sunumu için hazırlık yapardı. Dersin başlangıcında mukarrir, muayyen ayeti Kadı Beyzâvî'nin tefsirinden sunar, bu aşamada herkes dersi dinlerdi. Daha sonra ise muhatapların sorularına mukarrir cevap verirdi. Bir günde bir meclis teşkil olunurdu ve bu mecliste bir mukarrir bulunurdu. Bir mecliste mukarrirlik yapan âlim, diğer günlerdeki meclislerde mukarrirlik yapamazdı. Dersin sonunda dua etmek de mukarrirlerin vazifesi cümlesindendi.²⁴

d. Muhataplar:

Huzur Dersleri müzakereli ve münazaralı dersler olduğundan mukarririn sunumunu müteakip sualleriyle konunun tafsilatlanmasını ve müzakere edilmesini temin eden muhataplar bulunurdu. İlk huzur dersinde beş muhatap bulunurken daha sonra bu sayılar değişmiştir. Muhataplar ve mukarrir yek diğerini ilzâm etmeye çalışır bu şekilde münazaralı bir ilmî ortam teşekkül ederdi.²⁵

Mukarrir ve muhatapların seçiminde çok itina gösterilirdi. Sadece İstanbul'daki dersiâmlardan intihâb edilirdi. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'ndeki 45 numaralı Huzûr-u Humayûn Müderrisleri Defteri'nin 12. varlığında gerek mukarrir ve gerekse muhatapların seçiminde liyâkate ve belirli bir mevkiye yükselmiş olmalarına dikkat edilmesi gerektiği, dersiam hoca efendilerden başkasının muhatap veya mukarrirliğe atanmaması, bundan böyle mukarrir efendilerin Makâm-ı Meşihât'te bazı zevât ile ders vekili hoca-i evvel hâzır olduğu halde imtihan olunarak isbât-ı ehliyet edilenlerin defterleri tutularak sadârete gönderilmesi gerektiği noktasında, Şeyhülislâm Arif Efendi'nin sadârete yazdığı tezkire sureti ve sadareten Meşihât'e gelen padişah onaylı cevabî yazılar kayıtlıdır.²⁶

²¹ Kara, *a.g.e.*, II/319.

²² Kara, *a.g.e.*, II/320.

²³ Kara, *a.g.e.*, II/321.

²⁴ Kara, *a.g.e.*, II/321-322.

²⁵ Kara, *a.g.e.*, II/321-322.

²⁶ Ayhan Işık, "Son Dönem Huzur Dersi Mukarrirlerinden Mustafa Şükrü Efendi", *Din ve Hayat*, TDV, S:5, İstanbul, 2008, s. 48.

e. Dinleyiciler:

Huzur Dersleri'ni dinlemeleri için padişahın onay verdiği vezir, devlet erkanı, bazı memurlar ve padişahın yakınları da bu derslerin ana unsurlarını oluşturmaktaydı.²⁷

4. Huzur Derslerinin Önemi

İlmiye sınıfının Osmanlı İmparatorluğu'nda ayrıcalıklı bir sınıf olması ilme verilen değer en önemli göstergelerindedir. Buhari'de geçen bir hadis-i şerifte ahir zamanda ilmin insanlar arasından çekileceği, bunun ise ilmin unutulması ile değil (gerçek) âlimlerin sayısının toplumda azalması ile olacağı bildirilmektedir. Hadis şu şekildedir:

*Allah Teâlâ ilmi insanların hafızalarından silip unutturmak suretiyle değil, fakat âlimleri öldürüp ortadan kaldırmak suretiyle alır. Neticede ortada hiçbir âlim bırakmaz. İnsanlar bir kısım cahilleri kendilerine lider edinirler. Onlara birtakım meseleler sorulur; onlar da bilmedikleri halde fetva verirler. Neticede hem kendileri sapıklığa düşer, hem de insanları saptırırlar.*²⁸

İlmin yeryüzünde mevcudiyetini devam ettirmesi ulema sınıfının varlığı mümkün olduğu için Osmanlılar, ilmiye sınıfını diğer memurlardan ayrı tutmuş böylelikle İslam'ın izzetini yüceltmeyi amaçlamışlardır. Bu durum halkın Osmanlı idarecilerine olan bağlılığını arttırıcı bir unsur olagelmiştir. Padişahlar çoğunlukla icraatlarında âlimlerle istişareler yapmışlar ve Şer-i Şerif'e aykırı görülen uygulamalara girişmemişlerdir. Ancak bu durum yükselme döneminden sonra değişmeye başlamıştır.

XVI. asır sonlarında devlet teşkilatına dair *Usulu'l-Hikem fi Nizami'l-alem* adlı bir eser telif eden Hasan Kâfi el-Akhisarî (v. 1615) kendisi de ilmiye sınıfına mensup bir kişi olarak ulema sınıfının cemiyet içindeki önemine temas etmekte ancak bir süreden beri kimsenin ulemayı dinlemediğini onların haklı ikazlarına bilhassa idareci zümrenin uymadığını, bu durumun devletin geleceği için hiç de iyi olmadığını, yakınlıkla ifade etmiştir.²⁹ İlim ehlinin uyarılarına idarecilerin uymaması yönlü eleştirilerin yanında ilim ehlinin bozulmasına yönelik eleştiriler de dile getirilmiştir. Koçi Bey'in tenkitleri bu anlamda her iki taraf için dikkate değerdir:

*“Din ve devletin devamı bilgi iledir, bilginin devamı ise âlim iledir. Daha önceki Osmanlı Sultanları ulemaya hiç kimsenin göstermediği hürmet ve saygıyı göstermişlerdir. Onlar zamanında en bilgili kimse Şeyhülislam, ondan aşağısı Rumeli Kadiaskeri ve Anadolu Kadiaskeri olur, sırasıyla diğerleri getirdi. Fetva makamına gelen kimse artık azlolunmazdı. Çünkü bu makamın yüceliği azl ve nasbı kabul etmezdi. Şeyhülislam olan kimseler olgun ve fazilet sahibi olmalarının yanı sıra sözlerini çekinmeden söyleyen, padişahlara daima nasihat eden doğru yolu gösteren kimseler olmuşlardır. Ebussuud Efendi ömür boyu fetva makamından azl olunmadı. Dürüst Kadiaskerler dahi on-onbeş yıl görevlerinde kaldılar. Görevlerinden ayrıldıktan sonra birçoğu bir medreseye çekilip ilim ve öğretim ile meşgul oldular. Şimdiki gibi şan ve şöhret düşkününü değillerdi. Nice eserler vucûda getirmişlerdir. Şimdi ise ilim yolu bozulmuş kanun-ı kadim işlemez olmuştur. Bilhassa mülâzemet sisteminin bozulması, ilmiye teşkilatına büyük zarar vermiştir.”*³⁰

²⁷ Kara, *a.g.e.*, II/323.

²⁸ Buhârî, “İlim”, 34; “İ'tisâm”, 7; Müslim, “İlim”, 13.

²⁹ İpşirli, “Hasan Kafi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-hikem fi Nizami'l-âlem”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 10-11, s. 256-259.

³⁰ Koçi Bey, *Risale*, Yay. A.K. Aksüt, İstanbul 1939, s. 33-37

Yükselme döneminden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda ilmiye sınıfının devlet ve halk nezdindeki konumu hususunda bu ve benzeri tenkitler³¹ olsa da bir bütün olarak bakıldığında ulemanın ilmi ve Şer-i Şerif-i temsiliyet yönleriyle itibarlı bir konuma sahip oldukları görülmektedir.

Huzur Dersleri, ilme ve onun taşıyıcıları, mümessilleri olan ulema sınıfına Osmanlı padişahlarının verdiği önemi göstermesi açısından önem arz etmektedir. Huzur Dersleri'ne katılan âlimlerin çok seçkin ulemadan intihap edilmesi, bu derslerin bizzat padişahın huzurunda yapılması, padişahın dahi minderde oturarak dersleri takip etmesi, âlimlerin fikirlerini tam bir serbestiyet içinde huzûr-u hümâyûnda dile getirebilmesi, mukarrir ve muhataplara çok kıymetli atıyyelerin verilmesi vb. hususlar derslere verilen ehemmiyetin tezahürlerindedir.

Huzur derslerinin faydası ile ilgili Tayyârzâde Ahmed Atâ'nın Cevdet Paşa'nın isteği üzerine yazdığı beş ciltlik *Tarih* adlı eserinde³² geçen şu ifadeler önem arz etmektedir:

*“(Huzur Dersleri) Devlet-i aliyye-i Osmaniye'nin şeriat-ı garrâ ve ulûm-i hidayet-nümâyâ olan fart-ı rağbet ve riayet-i âlisinden ileri gelmiş ve şerefe nâiliyet arzusu birçok fuhûl ve fuzalâ-yı ulemanın takdim-i emâsil ve akârib eylemeye sa'y ve gûşişlerine memalik-i mahrûse-i şâhânedan Haleb ve Şam ve Mısır ve Hadim ve Kayseri ve Karaman gibi ulema yetiştiren memalikten mâadâ İran ve Turan ve Horasan ve Dağistan ve Hindistan ve Buhara'dan bir nice efâdılın merkez-i saltanat-ı seniyyeye kudümle arzı kemâlât-ı müktesebe eylemelerine bâdî olmağın Dersaadet elhak menba-ı ulûm-i aliyye ve âliye denmeye kesb-i salâhiyet eylemiştir. Zehî hüsn-i ahlak, salâtîn-i al-i Osman anınla tezyîn-i vücûd-i hilafet unvan etmişlerdir.”*³³

Buna göre Osmanlı padişahlarının ilme vermiş oldukları değer İslam coğrafyasının çok farklı bölgelerindeki âlimlerin payitaht olan İstanbul'a yerleşmelerine neden olmuştur. Bu âlimler kendi bölgelerinin ilmî müktesabâtını da İstanbul'a taşımışlardır. Kuruluş döneminde âlimler ilimlerini inkişaf ettirmek için Şam, Bağdat gibi ilim merkezlerine giderken yükseliş döneminden sonra İstanbul tüm İslam aleminin en önemli ilim merkezi olmuştur. Huzur Dersleri, o dönemlerde bir âlimin bulunabileceği en yüksek ve şaşâlı ilim meclisiydi. Bu meclise katılmak için ise İstanbul dersiâmlarından olmak gerekiyordu. Bu da ulema arasında güzel bir rekabetin oluşmasına sağlıyordu.

Huzur derslerinin faydaları ile ilgili Ebu'l-Ûlâ Mardin'in şu tespitleri de çok mühimdir:

“Malum olduğu veçhile, son iki asrın Ramazan aylarında memleketin irfan merkezi olan İstanbul'da yüksek ilim mahfilleri, huzur derslerine ait şunun ile uğraşır ve padişah huzurunda takrir olunan münazaralı tefsir derslerinin mübahese ve münakaşalarında varılan neticeler her ilim müntesibini ilgilendirirdi. Havas için ramazan feyizlerinden biri de bu derslerin muhassalalarından istifade idi. Tefsirde ihtilaflı telakkilerden, yüksek ve salâhiyetli ilim meclislerinin tasvibine mazhar olanını öğrenmek, zamanımızda Temyiz Mahkemesi içtihadlarına ukuf derecesinde ameli bir ehemmiyeti haizdi ve tekarrur eden neticede de itmi'nani temin

³¹ Bknz. İpşirli, “Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)”, *Osmanlı Araştırmaları*, S: VII-VIII, İstanbul, 1988, ss. 276-282.

³² Muhittin Eliaçık, “Tayyârzâde Ahmed Atâ'nın Bir Baytarnâme Tercümesi”, *Mavi Atlas Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013, s. 1.

³³ Ahmed Atâ Tayyârzâde, *Tarih*, İstanbul, h. 1293, I/212.

bakımından müstesna bir kuvvet mündemiçti. Çünkü takrir ve tefsir olunacak ayetler üzerinde mütehasıslarca padişah huzurunda mahcub olmamak endişesi de munzam olarak teksif olunan cehd ve mesai ve çalışma mevzuu olan ayet-i kerimeye hakkıyla nüfuz için hey'et müntesiplerince kütüphanelerde bütün sene devam eden mükibbane gayret ve nihayet hareretli bir muhasebe ve münakaşa süzgecinden geçirilerek ve bazen de seçilen hakemin kararına mutavaat edilerek tesbit olunan netice, telakkinin isabetini kabul için kat'i bir karine idi. Bu muntazam ve gayet dikkatli azami cehd, şeyhülislam Ebu's Suud merhum gibi mümtaz müfessirler yetiştiren memleketimizde tefsir ilminin de inkişafına medar oluyordu.

Derslerin faydelerini tamim için takrirlerin , ‘‘ilim lisanıdır’’ diye Arapça değil, Türkçe yazılarak bir eser haline ifrağı İkinci Abdulhamid devrinin evasıtına doğru (h.1315) emrolunmuş ve bu iradeden sonra mukarirlerden bazıları takrirleriyle sual ve cevapları Türkçe birer risale halinde tedvin ve zat-ı şahaneye takdim ettikleri cihetle, masruf mesai bu sayede kısmen olsun muhafaza olunabilmiştir. Tesaduf edilen risalelerde muhatapların, suallerini zati mühürleriyle de tevsik ettikleri görülmektedir.

Memlekette temeyyüz eden ve diğer resmi vazifelerden tecerrütte kendilerini tamamen ilme hasreyleyen zamanın Osmanlı ve yabancı güzide büyük islam âlimlerinin, halife huzurunda resmi mahiyeti haiz olarak akdettikleri münazaralı meclislerde, Kur'an'ın tefsiriyle ilgili bahisleri akli ve nakli muhtelif âlimlerinden bi'l istifade en hürde teferruata kadar serbest tenkit ve münakaşa yoluyla tefsirden mümkün olduğu kadar azâde surette ta'mik ve tetkik edip aralarında kat'i bir neticeye varmış olmaları ve bazen de ilmi kudretleri müttetekun aleyh olan mümtaz ve reyî muta zevatın padişah vasıtasıyla hakemliğine müracaat edilerek bu kudretli şahsiyetin reyine müttetikan amil olmaları şüphesiz ki ilmi büyük bir hadisedir. ‘‘³⁴

Mardin, hukuk alanında ihtisas sahibi olmasından mütevellid, Huzur Derslerindeki müzakereler sonucunda oluşan hakim kanaatleri içtihadı birleştirme kararlarına benzetmiştir. Günümüz hukukunda üst mahkemelerin vermiş olduğu içtihadı birleştirme kararları alt mahkemeleri bağlamaktadır. Yargıtay ve Danıştay'ın vermiş olduğu içtihadı birleştirme kararları, altlarındaki mahkemeler için ihtilafların çözümünde belirleyici olmaktadır.³⁵

Mardin'e göre Huzur Dersleri bilhassa tefsir ilmindeki ihtilafların en yüksek çözüm mahallidir. Ancak Kara bu konuda Mardin'le aynı düşüncede değildir. Ona göre Huzur Dersleri'nde va'z ve nasihat maslahatı akademik niteliğinin önüne geçmiştir. Dersler ne tam müzakere ne de tam münazaradır. İkisi arasında bir keyfiyettir. Bazen gramatik ve kelâmî problemlere girilmişse de akademik tefsir anlayışının geliştirici yönünün zayıf olduğu söylenebilir. Ayrıca ulemanın kendisini ispat etme ve diğer âlimleri ilzam etme için girmiş oldukları polemikler de derslerin bilimsel seviyesine gölge düşürmüştür.³⁶

Kanaatimizce Huzur Dersleri, sahip olduğu imkanlar göz önüne tutulduğunda Mardin'in de belirttiği gibi tefsir alanındaki ihtilafların en üst çözüm mahalli olma potansiyeline sahipti. Ancak tarihsel süreçte böyle bir rol oynamadığı da aşıkardır. Bunun birçok sebebi olabilir. Padişahın bu sohbetlerden kendisinin ve dinleyicilerin de istifadesi

³⁴ Mardin, *a.g.e.*, I/9-10.

³⁵ Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, Ekin Yayınları, Bursa, 2008, s. 167-168.

³⁶ Kara, ‘‘İslam Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri’’, II/353-354.

için derslerin nasihat eksenli olup ilmî ihtilaflara çok girmeden icra edilmesini istemesi en önemli nedenlerden biri olarak görülebilir.

Ulemanın bu sohbetlerde bu maslahatı hedeflememesi de bir başka sebeptir. Bir de ilmin doğasında olan ihtilafın herkesi bağlayıcı karar alınmak suretiyle ortadan kaldırılması da bizatihi ilmin gelişimine engel olabilirdi. Ancak bu yüksek ilmî sohbetlerin Osmanlı coğrafyasındaki âlimlerin ve halk tabakasının istifadesine sunulması tefsir doktrininden haberdar olmaları açısından faydalı olabilirdi. Ancak bu konuda gerekli hassasiyetinin gösterilmediği de bilinen bir durumdur.

Padişahlar tarafından büyük bir ehemmiyet verilen Huzur Dersleri'nin faydalı taraflarını Öztürk şu şekilde sıralamaktadır:

- a) Padişahların dersler esnasında bahis mevzuu edilen birçok ilmi mevzularda ve âlimlerin ilmi seviye ve davranışları hakkında mâlûmat sahibi olması,
- b) Padişah şehzadelerinin küçük yaşlarından itibaren pek çok ilmi meselelere ve İslami adâba âşina olma imkânını elde etmeleri,
- c) Derse iştirak eden hoca efendilerin karşılıklı sual-cevap tarzında cereyan eden mübahase ve münazaralar sebebiyle ilmi görüş ve kabiliyetlerinin inkişafı,
- d) Devlet adamlarının ve diğer davetlilerin böyle yüksek seviyedeki ilmi bir meclisten muhtelif cihetlerden kazandıkları mâlûmat Huzur Derslerinin temin ettiği en başta gelen faydalar cümlesindedir.³⁷

II. Huzur Derslerine Katılan Karşlı Âlimler

Kars tarih boyunca sıklıkla el değiştiren bir coğrafya olagelmıştır. Miladî 646 yılında Kars çevresi İslam orduları tarafından fethedilmiştir. Ancak 1064'te Sultan Alparslan'ın Ani'yi fethetmesine kadar bölge halkı, bu konuda hürriyet tanındığından eski dinlerinde kalmışlardır.³⁸ Osmanlı Devleti de bölgeyi 1534 yılında fethetmiştir.³⁹ Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nin bölgedeki hâkimiyeti sürecinde İslamlaşma süreci de artmıştır. Kars'ın İslamlaşması sürecine Horasan erenlerinin ve âlimlerin büyük bir tesiri vardır. Özellikle miladî 1000'li yıllarda İran'ın Harakân bölgesinden gelerek Kars'a yerleşen ve dergahını tüm insanlığın istifadesine açan, bölgedeki gayr-i müslimleri dahi sofrasına dahil eden, kendisinden sonra gelen Orta Asya ve Anadolu evliyalarını derinden etkileyen büyük sûfî Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Kars irfan hayatında müstesna bir yeri vardır.⁴⁰ Harakânî'nin dışında Kars'ın ilim ve irfan hayatına katkıda bulunan birçok âlim ve evliya vardır. Ancak bu isimlerin bir kısmı hakkında kaynaklarda bazı bilgilere ulaşılabilmektedir.

³⁷ Öztürk, "Ramazan Mubahaseleri Huzur Dersleri", s. 332.

³⁸ M. Fahrettin Kırzioğlu, *Kars Tarihi*, Işıl Matbaası, İstanbul, 1953, I/216-217.

³⁹ Kırzioğlu, a.g.e, I/521.

⁴⁰ Harakânî ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münacatı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004; Şenol, Kantarcı, *Nûru'l-Ülûm*, Ebû'l-Hasan Harakânî Derneği, Kars, 1997; Ayhan Hira, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Civanmertlik", *II. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars, 2013; Hira, "Ebu'l-Hasan el-Harakani'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 169-185, Bilal Gök, "Ebu'l-Hasan Harakânî'de Peygamber Sevgisi", *Harakânî Dergisi*, C:1, S:1, Kars, 2014, s. 49-74; Alparslan Kartal, "Ebu'l-Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar, Sayı: 15, 2015, s.161-175.

Kars'ın en önemli âlimlerinden biri Dâvûd-i Karsî'dir.⁴¹ Doğum tarihi hakkında kaynaklarda kesin bir bilgiye rastlanılmayan Dâvûd-î Karsî, kendini Dâvûd b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî olarak tanıtmaktadır. Ailesi hakkında da bir bilgi bulunmamaktadır. Kars'ta doğan ve ilk medrese eğitimini yörenin tanınmış âlimlerinden biri olan Çolak Abdullah Efendi'den alan Karsî, daha sonra İstanbul'a gitmiş ve medrese tahsilini burada tamamlamıştır. Bir süre Mısır'da ilmî çalışmalarda bulunan Karsî daha sonra hayranlık duyduğu meşhur Osmanlı âlimi Birgivi'nin köyüne yerleşmiştir. Birgi Ulucami Medresesi'nde 15 yıl boyunca ilim talebesi yetiştirmeye ve kitap telifine devam eden Karsî, İslamî ilimlerin hemen her alanında kitap yazmaya muvaffak olabilmiş ender âlimlerden biri olmuştur. 1169/1756 yılında İzmir'de vefat etmiştir.

Muhammed Karsî Ebu's-Sirac Nureddin Efendi, Kars'ta doğan ve 803/1400 yılında aynı şehirde vefat eden âlim fazıl bir zattır. Herat şehrinde uzun yıllar ilim tedrisatında bulunmuştur. Sonra Kars'a dönerek burada müftülük vazifesini ifâ eylemiş ve ilim talebesi yetiştirmekle meşgul olmuştur. Meâni ve beyân hakkında eserleri vardır. *Minhâcu'l-Müzekkîn* adlı eser de ona aittir.⁴²

Harakânî, Dâvûd-i Karsî ile hocası Çolak Abdullah Efendi ve Muhammed Karsî'nin dışında Kültür Bakanlığı'nın yazma eserlerle ilgili sitesinde adı geçen Şemseddîn İbrahim Karsî, Velîeddîn b. Muhammed Karsî, İbrahim b. Ali b. Karsî, Osman b. Dâvûd b. Muhammed Karsî, Mehmed Celaleddîn Karsî, Talib Hocasade İshak Necib Karsî ve Muhammed b. Ali Muhammed Karsî, Hamid-i Karsî, Hâcibî Karsî⁴³ ve aşağıda kendilerini tanıtaçağımız Karşlı âlimler Kars'ın ilim hayatı hakkında belirli bir kanaat vermektedirler.

Osmanlı coğrafyasındaki tüm şehirlerde olduğu gibi Kars'ta da medreseler bulunmaktaydı ve birçok ilim ehlinin bu medreselerden yetişerek Kars'ın ve muhtelif vilayetlerin ilim dünyasına katkı sağladıkları bilinmektedir. Karşlı âlimler ve Kars'taki ilmî hayat ile ilgili kapsamlı bir çalışma mevcut değildir. Bu anlamda bir çalışmanın yapılması durumunda Kars vilayetinin ilim hayatındaki yeri daha iyi anlaşılacaktır. Bu çalışmada Kars'ın ilim hayatında yer edinen belli başlı isimleri zikrettikten sonra Huzur Derslerine katılan Karşlı âlimleri inceleyeceğiz.

⁴¹ Bknz. Kartal, "Dâvûd-i Karsî'nin(Ö. 1169/1756) Şerhu Alâ Usûli'l-Hadis'i Üzerine Yazılan Haşiyeler", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 167-174; Bünyamin Çalık, "Dâvûd-i Karsî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Şahsiyeti ve Hukukçu Kimliği", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 9-19; Abdullah Taha İmamoğlu, "Bir Asır Sonra Dâvûd-İ Karsî'nin Hadis Usulü Şerhini Okutmak: Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi Ve Mukarribu't-Talibin Adlı Tercümesi", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 261-267; Hira, "Dâvûd-i Karsî'nin "el-Mev'izatü'l-Hasenetü ve'n-Nasihatü'l-Azimetü" Adlı Risalesinde Niyet-İbadet İlişkisi", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 310-319; Habib Şener, "Dâvûd-i Karsî'nin "Risâle fi Beyâni Sıfâtillahi Teâlâ" Adlı Risâlesi Bağlamında Düşünce Tarihindeki Cevher ve Araz Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 363-375; Mehmet Fatih Kalın, "Dâvûd-İ Karsî'nin "İman Ve İslâm Risalesi"nin Değerlendirilmesi", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 376-385; Halil Celep, "Risâle-i Nakşibendiyye Eseri Bağlamında Dâvûd-İ Karsî'nin Tasavvuf Anlayışı", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 20-28; Ercan Cengiz, "Osmanlı Devletinde Ruûs Sınav Sistemi Bağlamında Dâvûd-İ Karsî'nin "Risâle Fi Tafsiîli Ma Hasale Mine's-Su'al Ve'l-Cevâb Fi'l-İmtihân" Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 32-47; Hüseyin Doğan, "Dâvud-i Karsî ve İtikâdî Görüşleri", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 91-102.

⁴² Mahmud Celâleddîn Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, No:1894, v. 126.

⁴³ <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama/sayfa/27?q=Kars%C3%AE>

1. Mukarrir Olarak Huzur Derslerine Katılan Karşlı Âlimler

Araştırmamız sonucunda Karşlı âlimlerden bu derslerde mukarrir olarak vazifelendirilen tek kişinin Karşlı Muhammed Efendi olduğu tespit edilmiştir.

1.1. Karşlı Muhammed (Mehmed) Efendi

Karşlı Muhammed Efendi'nin doğum tarihi ile ilgili bir bilgiye rastlanılmamıştır. Genel olarak hayatı ile ilgili malûmât da çok azdır. Osmanlı'nın son dönem müderrislerinden olan Muhammed Efendi aslen Karşlı olup İzmir mollası ünvanıyla görev yaptığı bilinmektedir. H. 1202 Cemaziyelevvel ayında Şam mollası olarak tayin olmuşsa da bu göreve başlayamadan h. 1203'te vefat etmiştir. Kabri İnadiyye'dedir.⁴⁴

Huzur Dersleri'nin başladığı h. 1172'den (m. 1759) tam 18 yıl sonra 1190'da (m. 1776) Karşlı Muhammed Efendi VII. Mecliste mukarrir olarak vazife almıştır.⁴⁵ Huzur Dersleri Sultan III. Mustafa döneminde (1757-1774) başlatılmıştı. Karşlı Muhammed Efendi'nin mukarrir olarak vazife yaptığı tarihte ise Sultan I. Abdülhamit (1774-1789) tahtın sahibiydi. Daha sonra h. 1192⁴⁶ ve h. 1193'te⁴⁷ de yine mukarrir olarak Huzur Derslerine katıldığı tespit edilmiştir. Bu vazifeden ayrılma tarihi ve sebebine ise ulaşılamamıştır. Ancak h. 1202'de Şam mollası olarak tayin edildiği ve öncesinde de İzmir mollası olduğu bilindiğine göre ayrılma sebebi muhtemelen molla olarak İstanbul dışına tayin edilmesidir.

İSİM	HİCRİ TAYİN TARİHİ	Görevi	AYRILMA SEBEBİ
Karşlı Muhammed. Ef.	1190	Mukarrir	-
“	1192	“	-
“	1193	“	-

Bir vazifeye atanan âlim Huzur Dersleri'nde vazife alamazdı. Ancak geçici bir görevle vazifelendirilen âlimler bu derslere katılabilirlerdi. Karşlı Muhammed Efendi'nin h. 1192'de yapılan Huzur Dersleri'nin hangi meclisinde mukarrir olduğu da kayıtlarda geçmektedir. Buna göre Karşlı Muhammed Efendi mezkur tarihteki VII. Meclis'te mukarrirlik yapmıştır.

MECLİS	SIFATI	İSMİ
VII.	Mukarrir	Karşlı Muhammed Ef.

⁴⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, III/979.

⁴⁵ Mardin, *a.g.e.*, II/890.

⁴⁶ Mardin, *a.g.e.*, I/113.

⁴⁷ Mardin, *a.g.e.*, II/941.

2. Muhatap Olarak Huzur Derslerine Katılan Karşı Âlimler

2.1. Karşı Osman Efendi

Karşı Osman Efendi'nin hayatı hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamıştır. Topkapı Müzesi'ndeki belgelere göre h. 1205'teki (m. 1791) Huzur Dersleri'ne katılan muhataplar listesinde Karşı Osman Efendi de bulunmaktadır. Ancak bu listede tayin tarihleri belirtilmemiştir.⁴⁸ Bu dönemde Osmanlı padişahı III. Selim'dir.(1789-1807)

İSİM	HİCRİ TAYİN TARİHİ (Tahmini)	AYRILMA TARİHİ	AYRILMA SEBEBİ
Karşı Osman. Ef.	1205	-	-

H. 1205 yılında 8 ders yapılmış olup V. Mecliste mukarrir olarak Mucurlu Ali Efendi görevlendirilmiştir. Bu derste toplam 7 muhatap vardır. Muhataplar isimleri şu şekildedir: İmamzade Mustafa Efendi, Gümüşhaneli Ömer Efendi, Alâ Müftisizade Mehmet Efendi, Angaravî Esseyid Mehmet Efendi, Karşı Mehmed Efendi, Karşı Esseyid Osman Efendi, Ahıskalı Osman Efendi.⁴⁹ Bu listeye göre aynı mecliste iki Karşı âlim mevcuttur. Yine bu listeden yola çıkarak Karşı Mehmed Efendi ile Karşı Esseyid Osman Efendi'nin aynı dönemde yaşayan ve İstanbul'da dersiâmlık yapan iki Karşı âlim olduğu söylenebilir. Elbette bu durum o dönemki Osmanlı ilmî hayatında Kars'ın lehine bir durum teşkil etmektedir.

MECLİS	SIFATI	İSMİ	TARİH
V.	Mukarrir	Mucurlu Ali Ef.	H. 1205
V.	Muhatap	İ. Mustafa Efendi	“
V.	Muhatap	Gümüşhaneli Ömer Efendi	“
V.	Muhatap	Alâ Müftisizade Mehmet Ef.	“
V.	Muhatap	Angaravî Esseyid Mehmet Efendi	“
V.	Muhatap	Karşı Mehmed E.	“
V.	Muhatap	Karşı Esseyid Osman Efendi	“
V.	Muhatap	Ahıskalı Osman Efendi	“

⁴⁸ Mardin, *a.g.e.*, I/120.

⁴⁹ Mardin, *a.g.e.*, I/174.

2.2. Karşlı Mehmed Efendi

Karşlı Mehmed Efendi'nin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi h. 1205'te yapılan Huzur Dersine muhatap olarak katılmış olup bunun dışında başka bir derse katıldığı tespit edilememiştir.⁵⁰

2.3. Karşlı Seyyid Mahmud Efendi

Aslen Karşlı olup Hz. Peygamber'in temiz neslinden olduğu rivayet edilmektedir. Osmanlı'nın son dönem müderrislerinden olan Mahmud Efendi 30 yıla yakın Huzur Dersleri muhataplığında bulunduktan sonra h. 1268 senesinin Şaban ayında Yenişehir Kadılığı'na tayin olmuştur. Bir sene sonra h. 1269'un Muharrem ayında ise vefat etmiş ve Üsküdar'a defnedilmiştir. Kamil Osman Efendi adında bir oğlunun olduğu bilinmektedir.⁵¹ Oğlu da kendisi gibi müderris olup h. 1287'de (1870/1871) Selanik mollası olmuştur. Vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi yoksa da h. 1295'ten (1878) sonra dâr-ı bekâya irtihal ettiği rivayet olunmuştur.⁵²

Karşlı Seyyid Mahmud Efendi h. 1237'deki (m. 1822) Huzur Dersleri'ne muhatap olarak katılmış ve yaklaşık 30 sene bu vazifede devam etmiştir. Hem Sultan II. Mahmud (1808-1839) hem de Sultan I. Abdülmecid (1839-1861) dönemlerinde huzûr-u humayûnda muhataplık yapmıştır. Bu kadar uzun bir süre bu derslerde görev alabilmek elbette yüksek bir ilmî donanıma sahip olduğuna işaret etmektedir. H. 1268 (m. 1852) yılında ise Yenişehir Kadılığı'na tayin edilmesinden dolayı muhataplık vazifesinden ayrılmak durumunda kalmıştır.⁵³

İSİM	HİCRİ TAYİN TARİHİ	AYRILMA TARİHİ	AYRILMA SEBEBİ
Karşlı Seyyid Mahmud. Ef.	1237-1267 (Muhatap)	1267	Yenişehir Kadılığına Tayin

⁵⁰ Mardin, *a.g.e.*, I/174.

⁵¹ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, III/979.

⁵² Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, III/863.

⁵³ Mardin, *a.g.e.*, I/130.

Karşlı Mahmud Efendi'nin vazife aldığı yıllar ve diğer bilgiler ile ilgili liste şu şekildedir:⁵⁴

Yıl	MECLİS	SIFATI	İSMİ	RÜTBESİ
1237	VIII.	Muhatap	Karşlı (Seyyit) Mahmud Efendi	Musılai Sahn
1238	VII.	“	“	Hareketi Dahil
1239	VII.	“	“	“
1240	VI.	“	“	“
1241	VI.	“	“	“
1242	V.	“	“	Musılai Sahn
1243	V.	“	“	“
1244	IV.	“	“	“
1245	IV.	“	“	“
1246	IV.	“	“	“
1247	IV.	“	“	“
1248	III.	“	“	“
1249	III.	“	“	“
1250	II.	“	“	Sahn
1251	II.	“	“	İptidai Altmışlı
1252	II.	“	“	Hareketi Altmışlı
1253	II.	“	“	“
1254	II.	“	“	“
1255	II.	“	“	“
1256	II.	“	“	Musılai Süleymaniye
1257	II.	“	“	“
1258	II.	“	“	“
1259	I.	“	“	“
1260	I.	“	“	“
1261	I.	“	“	“
1262	I.	“	“	Hâmise
1263	I.	“	“	“
1264	I.	“	“	“
1265	I.	“	“	“
1266	I.	“	“	“
1267	I.	“	“	“

2.4. Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi

Sicill-i Osmânî'deki bilgilere göre Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi, müderris olup 1253'te (1837-38) Selânik Mollası, 1255'te (1839) Takvîm-i Vekâyî Musahhîhi ve 1261'de (1845) Bursa Mollası olmuştur. Ancak göreve başlayamadan h. 1261'in Cemaziyelâhir'inde Haziran 1845) vefat etmiştir. Karsızade ya da Karşlı-zâde lakabı da kendisi için kullanılmıştır. Babası Karşlı Mehmed Efendi'dir. Hakkında bilgi bulunmasa da Huzur Dersleri'ne 1205'te muhatap olarak katılan Karşlı

⁵⁴ Mardin, *a.g.e.*, I/209-319.

Mehmed Efendi'nin bu zat olması muhtemeldir. Babası İstanbul ulemasından olan Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi'nin de onun mesleğini ittihaz etmesi makul bir ihtimaldir. Devrinin önemli âlimlerinden biri olduğu ve şiir yazdığı kayıtlarda geçmektedir. Vak'anüvislerin tezkiresini kaleme aldığı da bilinmektedir.⁵⁵

Terceme-i Fethü'l-Müte'al fî Medhi'n-Nial adlı yazma eser bu zata ait olup Amasya İl Halk Kütüphanesi'nde 05 Ba 1298 nolu yerde bulunmaktadır. Mezkur kitap tercüme türü bir eserdir.

Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi'nin katılmış olduğu Huzur Dersleri şu şekildedir:⁵⁶

Yıl	MECLİS	SIFATI	İSMİ	RÜTBESİ
1235	IV.	Muhatap	Muhammed Cemaleddin Ef.	Hareketi Dahil
1236	IV.	“	“	Musılai Sahn
1237	III.	“	“	“
1238	III.	“	“	“
1239	III.	“	“	Hareketi Altmışlı
1240	II.	“	“	“
1241	II.	“	“	Musılai Süleymaniye
1242	II.	“	“	Hareketi Dâhil
1243	II.	“	“	Hamise
1244	II.	“	“	“
1245	II.	“	“	“
1246	II.	“	“	“
1247	II.	“	“	“
1248	I.	“	“	“
1249	I.	“	“	“
1250	I.	“	“	“
1251	I.	“	“	“
1252	I.	“	“	“
1253	I.	“	“	“

Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi, bu listeye göre h. 1237-1253 (m. 1822-1837) yılları arasında 17 yıl boyunca kesintisiz bir şekilde Huzur Dersleri'ne katılmıştır. Bu dönemde Sultan II. Mahmud Osmanlı tahtının sahibidir. Katıldığı derslerin tamamında muhatap olarak bulunmuştur.

H. 1237 ile H. 1253 yılları arasındaki 17 yıl boyunca her yıl yapılan Huzur Dersleri'nin farklı meclislerinde iki Karşlı âlim birlikte bulunmuştur. Bunlar Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi ile Karşlı Mahmud Efendi'dir. 1235 ile 1236 yıllarında derslere katılan tek Karşlı âlim Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi iken sonraki 17 yılda mezkur iki Karşlı âlim bu derslere

⁵⁵ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, II/391.

⁵⁶ Mardin, *a.g.e.*, I/200-266.

farklı meclislerde birlikte katılmıştır.⁵⁷ H. 1254'ten h. 1267'ye kadar ise Karşî Mahmud Efendi derslere devam ederken Karşî Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi katılanlar arasında görülmemektedir. Vefat tarihine henüz 7 yıl olmasına rağmen derslere devam etmemesi İstanbul dışında başka bir görev ile vazifelendirildiğini düşündürmektedir.

Sonuç

İslam devlet kültüründe eski bir gelenek olan muhadarânın bir devamı olarak ifâ edilen mûtaad tefsir derslerinin Osmanlı İmparatorluğu döneminde de padişah ve sadrazamlar tarafından yaptırıldığı bilinen bir husustur. III. Mustafa bu dersleri muayyen kurallara bağlayarak sistemli hale getirmiş, kişiye bağlı bir uygulamadan çıkararak devletin resmî ve sürekli bir uygulaması haline getirmiştir. İlki h. 1172'de yapılan ve son Halife Abdülmecid döneminde nihayete eren bu dersler *Huzûr-u Humâyûn Dersleri* ya da *Huzur Dersleri* olarak tesmiye edilmiştir.

Huzur Dersleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilme verdiği önemin bir tezahürüdür. Padişahların dahi katılmak zorunda oldukları ve diz çökerek dinledikleri bu dersler, İstanbul'da bulunan en meşhur ve bilgili İslam âlimlerinin tam bir fikrî hürriyet içerisinde tefsir dersi müzakere ettikleri, zaman zaman münazarada buldukları ilmî bir mübahese keyfiyetindeydi . Bu derslerde Kadı Beyzavî'nin tefsiri takip edilse de özellikle soru-cevap kısmında dil, kelam, hadis gibi farklı alanlardaki tartışmalara da temas edilmiştir.

Padişahın ve ilim ehli olmayan bazı dinleyicilerin de katılıyor olması, bu derslerin tefsir ilmindeki müşküllerin izale edildiği ve tüm tefsirciler için ortak hüküm koyan en yüksek ilmî müzakere meclisi olmasını engellemiştir. Çünkü vaaz ve nasihat maslahatı bu sohbetleri yukarıdaki amaçtan uzaklaştırmıştır. Bu derslerin içeriğinin kaydedilmiş olmasına rağmen halkın hatta diğer ulemanın dahi istifadesine açılmamış olması ve yaygınlaşmaması derslerin tesir alanını sınırlamıştır.

Yükselme döneminden itibaren İstanbul İslam âleminin sadece siyasi başkenti değil aynı zamanda en önemli ilim merkezi haline de gelmiştir. Dünyanın farklı coğrafyalarındaki meşhur âlimler İstanbul'a gelerek pâyitahtın, bir ilim şehri haline gelmesine vesile olmuşlardır. Anadolu'nun farklı vilayetlerinde ve kazalarında ilmî kabiliyete namzet kişiler İstanbul'a gelerek buradaki medreselerde öncelikle ilimlerini inkişaf ettirmişler akabinde bu medreselerde tedris faaliyetinde bulunmuşlardır. Huzur Derslerine katılabilmek için İstanbul'daki medreselerde müderris olma şartının mevcudiyeti ulema sınıfı için İstanbul'un cazibesini arttıran bir faktördü. Anadolu'nun ve Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen âlimler memleketlerinin nisbelerini kullanmışlardır.

Bu çalışmada yaklaşık 165 yıl süren Huzur Derslerinde Karşî nisbesine sahip ve Karşî olarak bilinen âlimler tespit edilmeye çalışılmıştır. Mevcut kayıtları ilmî titizlik içerisinde bir araya getiren, sınıflandıran ve listeler halinde katılımcıları tespit eden Ebu'l-Ulâ Mardin'in eserinden istifade edilmiştir. Buna göre Huzur Dersleri'ne biri mukarrir dördü muhatap olmak üzere beş Karşî âlimin katıldığı tespit edilmiştir.

⁵⁷ Mardin, a.g.e, I/209-266.

H. 1192’de Karşlı Muhammed Efendi’nin mukarrir olarak bu derslere katıldığı görülmüştür. Muhatap olarak derslere katılanlar ise Karşlı Osman Efendi, Karşlı Mehmed Efendi, Karşlı Seyyid Mahmud Efendi ve Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi’dir.

Karşlı Mehmed Efendi ile Karşlı Esseyyid Osman Efendi aynı dönemde yaşayan iki Karşlı âlimdir. H. 1205’teki Huzur Derslerinin aynı meclisinde bu iki âlim beraber vazifelendirilmiştir. O dönemde böyle seçkin bir ilim meclisine iki Karşlı âlimin aynı anda davet edilmesi Kars’ın ve Karşlıların ilim ile ilişkilerine dair belli bir kanaat vermektedir.

H. 1237-1267 tarihleri arasında tam 30 yıl Huzur Derslerinde muhataplık yapan Karşlı Seyyid Mahmud Efendi’nin bu önemli göreve layık görülmesi elbette ilmî vukûfiyetini ispat etmektedir. Yenişehir Kadılığı’na atanmasına kadar bu görevi layıkıyla ifa etmiştir.

Karşlı Muhammed Efendizade Muhammed Cemaleddin Efendi hem bir âlim, hem şair hem musahhihdi. Çok yönlü bir âlim olan Cemaleddin Efendi 19 yıl boyunca muhataplık vazifesini yürütmüştür. H. 1237 ile h. 1253 tarihleri arasında Karşlı Mahmud Efendi ile birlikte aynı Ramazan Huzur Dersleri’nde farklı meclislerde muhatap olarak huzûr-u humayûnda bulunmuştur.

Kars coğrafi olarak İstanbul’a çok uzak olmasına rağmen ilimde vukufiyet kesbeden Karşlı âlimler ilim alanında bu uzaklığın olumsuzluğunu tersine çevirmişlerdir. Karşlı âlimlerin başlangıç seviyesindeki ilim tahsillerini muhtemelen Kars’ta yapmış olmaları, o dönemlerde Kars’taki ilmî tedrisatın seviyesini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Atâ, Ahmed Tayyârzâde, *Tarih*, I-V, İstanbul, h. 1293.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâr Tavkı’n-Necât, I-IX, 1422.
- Celep, Halil, “Risâle-i Nakşibendiyye Eseri Bağlamında Dâvûd-İ Karsî’nin Tasavvuf Anlayışı”, *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 20-28.
- Cengiz, Ercan, “Osmanlı Devletinde Ruûs Sınav Sistemi Bağlamında Dâvûd-İ Karsî’nin “Risâle Fî Tafsîli Ma Hasale Mine’s-Su’al Ve’l-Cevâb Fî’l-İmtihân” Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi”, *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 32-47.
- Doğan, Hüseyin, “Dâvud-i Karsî ve İtikâdî Görüşleri”, *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 91-102.
- Çalık, Bünyamin, “Dâvûd-i Karsî’nin Hayatı, Eserleri, İlmi Şahsiyeti ve Hukukçu Kimliği”, *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 9-19.
- Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü’l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru’l-‘Ulûm ve Münacatı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Şehit Ebu’l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- Eliaçık, Muhittin, “Tayyârzâde Ahmed Atâ’nın Bir Baytarnâme Tercümesi”, *Mavi Atlas Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2013.

- Emin, Mehmed, “Huzur-i Hümayun Dersleri”, *Sebilü’r-Reşad*, İstanbul, 26 Haziran 1335, cilt: XVII, sayı: 425-6.
- Ertürk, Volkan, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Sultanlarının Bir Eğlenme Ve Dinlenme Mekânı Olarak Tersane Bahçesi”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, Eylül 2013, Yıl 6, Sayı XV, ss. 91-125.
- Gök, Bilal, “Ebu’l-Hasan Harakânî’de Peygamber Sevgisi”, *Harakânî Dergisi*, C:1, S:1, Kars, 2014, s. 49-74.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Yayınları, Bursa, 2008.
- Hira, Ayhan, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî’de Civanmertlik”, *II. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars, 2013.
- _____, “Ebu'l-Hasan el-Harakani'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 169-185.
- _____, “Dâvûd-i Karsî’nin “el-Mev’izatü’l-Hasenetü ve’n-Nasihatü’l-Azîmetü” Adlı Risalesinde Niyet-İbadet İlişkisi”, *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 310-319.
- Hulvî, Mahmud Celâleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, No:1894, v. 126.
- İmamoğlu, Abdullah Taha, “Bir Asır Sonra Dâvûd-İ Karsî’nin Hadis Usulü Şerhini Okutmak: Babakaleli Ahmed Abdülaziz Efendi Ve Mukarribu’t-Talibin Adlı Tercümesi”, *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 261-267.
- Işık, Ayhan, “Son Dönem Huzur Dersi Mukarriplerinden Mustafa Şükrü Efendi”, *Din ve Hayat*, TDV, S:5, İstanbul, 2008.
- İpşirli, Mehmet, “Ramazanda Huzur Dersleri”, *Din ve Hayat*, TDV, 2008.
- _____, “Hasan Kafi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü’l hikem fi Nizami’l-âlem”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 10-11.
- _____, “Huzur Dersleri”, *DİA*, İstanbul, 1998; XVIII/441-444.
- _____, “Osmanlı İlimiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)”, *Osmanlı Araştırmaları*, S: VII-VIII, İstanbul, 1988.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İstanbul, 1997.
- Kalın, Mehmet Fatih, “Dâvûd-i Karsî’nin “İman Ve İslâm Risalesi”Nin Değerlendirilmesi”, *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 376-385.
- Kantarıcı, Şenol, *Nûru’l-Ûlum*, Ebû’l Hasan Harakânî Derneği, Kars, 1997.
- Kara, “İslam Geleneğinde Ümera Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II* içinde, Edt. Bilal Gökçir, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçir, İlim Yayma Vakfı Yayınları, I-II, İstanbul, 2011.
- Kartal, Alparslan, “Ebu’l Hasan Harakani’nin Peygamber Tasavvuru”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar, Sayı: 15, 2015, s.161-175.
- _____, “Dâvûd-i Karsî’nin(Ö. 1169/1756) Şerhu Alâ Usûli’l-Hadîs’i Üzerine Yazılan Haşiyeler”, *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 167-174.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi*, Işıl Matbaası, İstanbul, 1953.

- Koçi Bey, *Risale*, Yay. A.K. Aksüt, İstanbul, 1939.
- Lütfi Efendi, Ahmed, *Lütfi Tarihi*, Matbaâ-i Âmire, İstanbul, h. 1292.
- Mardin, Ebu'l-Ûlâ, *Huzur Dersleri*, I-III, DİB Yayınları, Ankara, 2017.
- Mustafa Sabri Efendi, *Beyanülhâk Mecmuası*, S:2, 16 Ramazan 1326.
- Müslim, ibn el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahih*, thk. Mhammed Fuâd Abdülbakî, Dâu İhyait-Turasi'l-Arabî, I-IV, Beyrut.
- Omay, Semiha, *Huzur Dersleri ile İlgili Konuşmalar*, İstanbul, 1965.
- Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış*, Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları (13. yy-18. yy), İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2-6 Ağustos 2010.
- Özbilgen, Erol, "Huzur Dersleri", Osmanlı Ansiklopedisi, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Öztürk, Osman, "Ramazan Mubahaseleri Huzur Dersleri", *DİB Dergisi*, C.10, S. 112-113, Ankara, 1971, s.331-333.
- Pakalın, Mehmed Zeki, "Huzur-i Hümayun Dersleri", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, 29 Haziran 1918.
- _____, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971.
- Sakaoğlu, Necdet, "Biniş", İstanbul Ansiklopedisi, I-VIII, İstanbul, 1994.
- Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, hz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- Şener, Habib, "Dâvûd-i Karsî'nin "Risâle fi Beyâni Sıfâtillahi Teâlâ" Adlı Risâlesi Bağlamında Düşünce Tarihindeki Cevher ve Araz Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Kars, 2017, s. 363-375.
- Temizer, Aydın, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil Ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri II", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 31 Haziran 2015.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1965.
- _____, "Huzur Dersleri", Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara, 1965.
- Ünver, Süheyl, *Bir Ramazan Binbir İstanbul*, Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Yanyalı, Hacı Ömer Lütfi Efendi, *Huzur Dersleri*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Kitaplığı, nr. 3525, vr. 7b-11a
- Yazıcı, Hüseyin, "Muhâdarat", DİA, İstanbul, 2005.
- <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama/sayfa/27?q=Kars%C3%AE>

Beynelmîlel İctimaiyat Kongresi ve İntibalarım

Müellif: MUSLİHİDDİN ADİL TAYLAN^a

Transkripsiyon: EMİNE ÖZTÜRK^b

Öz

Aşağıdaki metin 9-16 Ekim 1921 tarihinde İtalya'nın Torino şehrinde gerçekleştirilen Beynelmîlel İctimaiyat Kongresi yani I. Uluslararası Dünya Sosyoloji Kongresi üzerine Muslihiddin Adil Taylan tarafından kaleme alınan sosyoloji kongresi hakkında müellifin izlenimlerinden ve toplantıda tartışılan metinlerden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası, Sosyoloji, Kongre

International Sociology Congress and my Impressions

Abstract

The following text consists of the impressions of the authors on the sociology congress held by Muslihiddin Adil Taylan on the 1st International Congress of International Sociology, held in Turin, Italy, on 9-16 October 1921 and texts discussed at the meeting.

Key Words: International, Sociology, Congress

Mukaddime

Harb-ı Umumi (Birinci Dünya Savaşı), bütün içtimai akideleri sarstı. Esk-i dünyayı da geçmiş görüyorsak, bu yalnız bir çok medinelerin (şehirlerin) mübeddelrumad (küle çevrilmiş) olmasından, Coğrafi Hudutların tahavvül etmesinden değil; belki hakikatte hayata hakim içtimai ve ahlaki düsturların eski kudret ve nüfuzunu kaybetmiş bulunmasından mütevellittir. Dört senelik harb ve tahribden sonra, beşeriyetin vasıl olduğu

^a Darülfünun Hukuk İdaresi Müderrisi, Esbak Maarif Müfettişi İstanbul, Matbaya-ı Amire, 1338-1341.

^b Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü [ozturkeme25@gmail.com]
Çalışmadaki katkılarından dolayı değerli öğrencilerim Adem Erdoğan, Gökhan Hancı, Halil İbrahim Öztürkci'ye medyun-u şükranım

menzil-i tarih, öyle kesif sislerle muhatdır(kuşatılmıştır) ki, Harb'den sonraki vakıaları tetkik etmek isteyenleri pek büyük müşkilata maruz bırakmaktadır. Fi'l-hakika cerayan-ı zamanın medeniyet için doğuracağı sıhhatle keşf ve tayin etmek zan edildiği kadar kolay değildir. İstikbal zekay-ı beşerin henüz okumasını bilmediği bir kitapta yazılıdır.

Mamafih bütün cihan arifleri Garp'ta top seslerinin sustuğu günden beri, içtimai buhranın o güne geçebilmemek için vekayi-i cariyenin ma'ba'dinimazinin yaprakları arasından kitab-ı atiyi okumak istiyorlar. Yeni bir karna, yeni bir fikir ve ruh ile girebilmek için her yerde simay-ı ferdinin mübhemiyetlerini(şüphelerini) izale etmek vazife ve mesuliyeti isabet etmektedir.

İşte ameli mutemirler, bu umumi ve müşterek vazifeyi teshil(kolaylaştırmak) edebilmek maksadıyla içtima ediyor. Muhtelif millet ve memleketlere mensup rical-i ameliye ve siyasiyeden mürekkep olan bu kongreler, mazinin verdiği derslerden mülhem olarak istikbalde takibi icab eden yolları taharri (inceleme) etmekte ve nesl-i atiy-i ikinci bir Harb-i Umumi'nin dehşet ve fecaetindenbi-hakk-ı siyanet etmek gayesine istihdaf eylemektedir.

Tarih bize umumi harpleri müteakip tesisi sulh maksadıyla siyasi kongrelerin içtima ettiğini gösteriyor. Tek bir düşmana Napolyon'a karşı müttefikken harb eden bütün Avrupa devletlerinin Napolyon'u ezdikten ve hila karar verdikten sonra Viyana'da akdettikleri büyük mutemir bu cümledendir. Fakat bu siyasi kongre diğer eslafı gibi beynelmilel ihtilafın hakiki sebeplerini keşf edememiş; ve bilhassa hakiki tasfiye çarelerini düşünememiştir. Ve doksan hükümdar ile otuz beş reis-i hükümetin murahhaslarından mürekkep olan bu kongrenin, Avrupa'nın mukadderatı hakkında verdiği mühim kararlar yarım asır böyle muammer olmadan 1848 ihtilaliyle tarumar oldu.

Mazinin verdiği bu dersten bugünkü siyasi kongrelerin bi-hakkın mülhem olabilmesini temin için onlara, gidilecek yol hayatta olması lazımken göstermek (için), Emlile derki, ilmi mutemirler birbirini veli ve takip etmektedir. Vakıen ilmi kongreler nafızu'l icra kavaid va'z etmez, fakat tespit ettikleri esaslar ve sard ettikleri temenniler siyasi hayatta ricali devlete rehber olmakta, müdafa-i hukuk emrinde bu umdeler en kavi bir

hacet ve mesnet teşkil eylemektedir. Hususen ilmi kongreler, mesail-i afakı objektif nokta-i nazardan tetkik etmek ve müzakeratı aleni olmak dolayısıyla siyasi kongrelerden ziyade hakkın müdafaasına ve hakikatın tecellisine müsattir. Vicdan-ı insaniyete ancak bu ilmi kongrelerin sinesinde samimiyetle hitap temek imkânı vardır.

Bu cihetle ilmi kongreler, her medeni millet için ehemmiyet-i hayatiyeyi haizdir. Alel husus Torino beynelmîlel içtimaiyat kongresi, Cemiyet-i Akvamın müzaheratına mazhar olduğu ve içtimalarda Cemiyet-i Akvam'da bir murahhas marifetiyle temsil edildiği cihetle Torino mutemiri temenniyatın her memlekette kuvvetli makesleri bulunabilmesini temin eylemiştir. Torino içtimaiyat encümeni ilmiyesinin tespiti ve İtalya hükümetini mazhariyetiyle Torino şehrinde inikad eden bu mutemiri Osmanlı Darülfünunu da resmen davet edilmiştir. Bununla harbeden sonra bir ilmi kongreye ilk defa olarak davet ediliyorduk. Halbuki Torino mutemiri harpten sonra inikad eden beynelmîlel ilmi kongrelerin altıncısını teşkil ediyordu. Efkar-ı ammenin milletler arasında fikri tesanüd namını verdiği Patagonya'dan Romanya'ya kadar bütün akvamın iştirak eylediği bu mutemirlerden bizim uzak kalışımızın sebepleri ne olursa olsun zararları meydanda idi. Bu cihetle Darülfünun bu daveti ehemmiyet-i mahsusa ile karşılamış ve Hukuk medresesi meclis müderrisini, hukuk idare müderrisi Muslihiddin Adil, ilmi mali müderrisi Hasan Tahsin ve iktisat müderrisi Mustafa Zühdi beyleri murahhas olarak intihab eylemişti. Fakat meclis-i vükela mali mülâhazalar dolayısıyla, bu üç namzetten yalnız Muslihiddin Adil beyin a'zamına karar vermiş ve Adil bey kongrede bir tek Türk murahhası olarak isbat-ı vücut eylemiştir.

Kongrenin Küşadı

Kongrenin küşadı merasimi 1921 teşrini evvelinin dokuzuncu pazar günü saat onda Karniyano tiyatro binası dâhilinde icra kılındı. Tiyatro mutemire iştirak eden azanın mensup oldukları devlet bayrakları ile donatılmış ve bu meyanda sevgili bayrağımız da temevvüç etmekte bulunmuştu. Kongreye yirmi iki devlete mensup yüz elli kadar aza iştirak

eylemiştir¹. Murahhaslar kongreye mahsus altın madalyalarını hamil bulunuyorlardı. Mutemir, İtalya a'yanından esbak başvekil Poulbozelli cenaplarının nutuk iftitahisiyle kuşad edildi. Bu piri muhterem İtalyanca olarak irad eylediği nutukdakongrenin inikadını istilzam eden içtimai fikirleri ve mutemirde tespit edilecek ilmi esasların sulh ve meseletialeminin temin eyleyecek azim menfaatleri izah ve azaya beyan-ı hoş amed eyledi.

Şehir namına şehremini MösyöKatanau, hükümet namına Marki Sanarandaksiyo, Heyet-i Müteşebbise namına Torino İçitimiayat Encümeni İlmiyesi Reisi Darulfünun müderrislerinden Kozantini, Cemiyet-i Akvam namına müderris doktor Oscar Dohalki, irad-ı nutuk ettikten sonra ecnebi memleketler murahhaslarına söz verildi.

Yalnız sırasıyla Almanya, Fransa, Çe-Oslovakya, Yuğu- Oslavya, Türkiye, Ermenistan murahhasları söz aldılar. Hamburg Darulfünunu müderrislerinden Ratgen, College de Frans müderrislerinden Belondel, Prag Basrreti İçitimaiye Nezareti erkanından müderris Lucas, Belgrat Darulfünunu müderrislerinden Nedelkoviç'den sonra sıra Türk murahhası Muslihiddin Adil Bey'e gelmişti. Müderris Kozatini Adil Bey'i Huzara Harita'da Küçülen fakat kalplerde büyüyen bir milletin evladı sözleriyle takdim etti.

Türk murahhası nutukta, Harbi umuminin istilzam eylediğim azim fedakârlıkları tatmin ve telafi etmenin, devamlı bir sulh tesis eylemenin bütün milletlerce müşterek berdulheva olduğunu, bu gayeye vusul emrinde yalnız beynelmilel hukukta ıslahat icra edilmesi değil, belki içtimai hayatta, muhtelif milletlere mensup müntesibin-ilmin ve rical-i siyasiyenin daha samimi bir hiss-i tesanütle çalışması lazım geldiğini beyan ve bir memlekette arifler zümresinin efkar-ı amme üzerindeki tesiratını izah ederek beynelmilel tesanüt fikrinin inkişafını temin için inikad eden kongrenin müretteplerine ve muhterem İtalyan milletine Türkler'in Türk Darulfünununun hissiyat-ı müveddet karinesini iblağ eyledi.

Müteakiben reis ve reis vekilleri intihabatı icra edildi. Ve şu netice tahassul etti.

¹ Murahhasların mensup oldukları devletler şunlardır. Türkiye, İtalya, İngiltere, Fransa, Amerika, Almanya, Japonya, Çe-Oslovakya, Yuğu- Oslavya, Hollanda, Lehistan, İspanya, Portekiz, Macaristan, İsviçre, Rusya, Gürcistan, Siyam, Şili, Kolombiya, Yunanistan Ermenistan.

Fahri reisler, Mister Balfor(İngiltere), Mussolini Burjuva (Fransa), İtalya nazırlarından Luçati(İtalya);

Fahri Reisi Umumi:

Ayandan PauloBozelli(İtalya).

Reisler:

Petersburg Darülfünunu müderrislerinden Tuba(Rusya), College de Frans müderrislerinden Belondel (Fransa), General LuiçiSağato (İtalya), Mebus Kutafava(İtalya), Ayandan Pyufava(İtalya),.

Reis vekilleri:

Mösyö Biryanaçaninof(Rusya), Mösyö Katalani (İtalya), Müderris (İtalya), Sir Har (İngiltere), Hmaburg müderrislerinden Ratgen (Almanya), Osmanlı Darülfünun müderrislerinden Müslihddin Adil(Türkiye), müderris Nedelkoviç (Yuğu- Oslavya), Mebus Markonsini (İtalya), Müderris Lucas (Çe-Oslovakya), Nöşatel Hukuk müderrisesi reisi Andradomadey (İsviçre), Madam Berjoko (İtalya), Reichstag azasından madam AdelSchreiber (Almanya), Cenevre Hukuk müderrisesi reisi Tondry (İsviçre), mösyö De Albertis (İtalya), mösyö Zokarelli (İtalya).

Kongrenin Programı

Kongrenin mevzu bahis olacak mesaili beş kısma tefrik ve her kısma ait mevaddı evvel emirde bir encümenin nazarın tetkikine arz edilmiş, badehu encümenin muhassala-i mesaisi heyeti umumiyede münakaşa olunmuştur. Mutemirin devam eylediği eyyamın(9-16 teşrini evvel) dört konu encümenler müzakeratına ve dört konu umumi celselere tahsis edilmiş ve azaya istediği encümene devam etmek salahiyeti verilmiştir. Fakat kongreye yalnız olarak iştirak eylediğim için, her beş encümenin müzakeratına iştiraka maddeten imkân yoktu. Binaenaleyh bizi binnisbe daha çok alakadar eden mevzuatı tetkik edecek olan birinci, ikinci ve beşinci encümenlerin müzakeratına iştirak etmeyi tercih eyledim. Kongre müzakeratında Fransız, İngiliz, İtalyan ve Alman lisanlarından her birinin istimali kabul edilmiş yalnız diğer lisanlarla verilecek muhtıra ve takrirlere bir Fransızca hulasanın rabt-ı usul-u ittihaz olunmuştur.

Program şu suretle tanzim edilmişti.

Birinci Kısım:

- Cemiyet-i Akvam Ahitnamesinde İcrası Mukteda Tadilat.
- Ekalliyetlerin Himayesi.
- Müstemlekat Mandasının Tanzimi.
- Beynelmilel Hukuku HususiyeninTensiki.
- Bolşevizm Meselesi.

İkinci Kısım:

- Beynelmilel Ticaretin Tensiki ve Siyaset-i Rusumiye.
- Kambiyo Meselesi.
- Tahrib Olunan Yerlerin İhya ve İnşası ve Beynelmilel Tesanüt.

Üçüncü Kısım:

- Yeni Teşkilat-ı Askeriye ve Millet-i Maslaha.
- Harb Malulleri ve Şuheda İtamı Hakkında Tedabir ve Ahkam.

Dördüncü Kısım:

- Mesaiye MuteallıkMesail.

1-Mesai Kanunları ve Sermaye ile Sa'y arasındaki Münasebet-i Cedide.

2- Mesai Hakkında İlmi Tetkikat.

3- Mesai Ahitnamesinde Tadilat.

-İçtimai Sigortalar.

-Muhacirin Meselesi.

Beşinci Kısım:

-Harbden Sonraki İktisadi, İçtimai Mesailin Hallinde Kadının Mevkii.

-Beynelmilel Harsi(Kültürel) Münasebat.

-Harbin Tevlid Veya Tezyid Eylediği Hastalıklara Kaşı Mücadele.



Kongrenin Mahasele Mesaisi

I. Cemiyet-İ Akvam Ahitnamesinde İcrası Mukteza Tadilat

Hakiki sulhun esaslarını tespitte çalışan bir mutemirin ruzname-i mesaisinin birinci maddesini (cemiyet-i akvam)'ın teşkil eylemesi tabi-i idi: Harbi umumi tevlid ettiği sefalet ve şenaatleri itibariyle , her ferdin kalbinde şedid bir his ğayz ve nefret uyandırmıştır.Bu kin ve intikam hislerinin umumi ve şamil bir mahiyet kesb etmiş olmasıdır ki, hiç beklenilmeyen bir

zamanda, belki hiç amit edilmeyen bir taraftan yeni bir şerare-i harbin infilakını mümkün göstermekte, ve bu harik-i hailin hayal dehşetini bütün mütefekkirleri derin derin düşündürmektedir.

Vakien harp bazı ahvalde bir zarurettir: bir millet efradını hezime-i vahide halinde yerleştiren ve vatanperverlik hislerini takviye eden ve beyne'l milel ihtilafları en seri-i ve kat-i bir surette hal eden odur. Mebde-i müsademedden itibaren efradı millet arasındaki zıddiyet-i içtihat, muvakkaten olsun, unutulur ve hasmın hezimetini bütün bir milletin delhevahmüştiriki olur. Denilebilir ki düello nasıl, meseleyi namus-i hal etmek için bütün eşkali hakikiye ve adliyeden daha müessir bir vasıta ise harb de öyledir. Binaen aleyh harbi, yalnız tabi-i hadise gibi değil mufid ve zaruri bir hadise olarak telakki etmek zaruridir. Hatta harbi bununda fevkinde (içtima-i bir hayır) olmak üzere kabul edenler nadir değildir. Mama fi, harbin sebepleri ne kadar kavi olursa olsun beşeriyet için hakiki tekamül mücadelesinde değil, tesanütüdür. Eğer beyne'l milel tesanüt fikri, cihan efkar-ı umumiyesinde şümül peyda eder. Ve bu, teminat ve müeyyidat altına alınırsa medeni milletler arasında içtimai ve ahlaki vahdetin husulü, ve devamlı bir sulhun tesisi mümkün olabilir.

Yeni bir harbin tahaddüsüne mani olacak yegane çare, ferдин kalbinde yanan hırs ve intikam ateşinin itfasına müessir olabilecek alemşümül bir teşkilatın vücududur. Harbi umumi, bütün elem ve matemlerine rağmen, yalnız mesut bir semere vücuda getirmiştir ki, oda beyne'l milel hukuka riayet fikrinin gittikçe daha kutlu bir şümül peyda etmesi ve hukuku ihlal edenleri daire-i adalete irca edebilecek kudreti haiz bir cihazın vücuduna umumen ihtiyaç hissedilmesidir. İşte top sesleri arasında yükselen bir hak fazilet sesi, (Wilson)un cemiyeti akvam tesisi hakkında ki saday-ı irşadı, vicdan-ı ammenin bu tahsislerine tercüman olduğu için, bütün akvam tarafından şevk ve tehalükle karşılandı.

Fil hakika “cemiyeti akvam fikri”, yeni bir fikir değildir. Tarih, bize asırlardan beri bir çok hekimlerin, siyasilerin bu gaye etrafında bazen nazari, bazen ameli bir tarzda çalıştıklarını gösteriyor: Garoçyus, Pene, Ayedusen Pierre, Russo, Kant hep bu fikrin mübeddileridir. Sonra bazı hükümdarların ezcümle nazırı, Sovelli'nin ilhamıyla dördüncü Henry'nin ve daha sonra, hatta birinci Napolyon'un Saint Helen kayalıkları üzerinde, bu tasavvurun

tatbikine say' olduklarını görüyoruz. Daha sonra 1816'da Rusya İmparatoru Birinci Alexander'ın tahdid-i teslihatta dair umumi davetini ve 1863'te üçüncü Napolyon tarafından devletler arasında İtilaf tesisine matuf olan teklifleri biliyoruz.

Fakat bütün bu tasavvurlar ve teşebbüsler ameli hiçbir netice vermiyor ve her biri bir vesile ile akamete mahkûm oluyordu. Sulh fikrine doğru ilk ameli adım 1899'da atılabilmiştir. Nazırı (Muraviyev)'in ilhamıyla – Çar II. Nikola Türk teslihattı için umumi bir davet yapıyor, ve 27 devlet (Lahey)'de I. Sulh konferansını akdediyordu. Bundan sonra, Amerika'nın esbak reisi cumhuru Roosevelt'in teşebbüsü ile ve bu defa 44 devletin iştiraki ile 1907'de Lahey'de II. Sulh konferansının inikat ettiğini görüyoruz. Vakıan her iki konferansın ihtilafat-ı devliyenin hükmü marifetiyle halli, muharebat-ı berriyye ve bahriyyede takibi icab eden medeni esasları tespit ediyordu. Fakat her ikisi bize devamlı bir sulhu müjdelemiş değillerdi. Hususen 1907 konferansından daha dört sene geçmeden 1911'de Türkiye-İtalya, 1912'de Balkan harplerine ve nihayet 1914'de Harb-i Umumiye maruz olduğumuzu düşünürsek şimdiki cihazın da evvelkiler gibi kati bir semere bahş edeceğinden bihakkın şüphe edebiliriz.

Fi'l-hakika dört seneden beri, Cenevre'deki muhteşem sarayı kendine tehtegah ittihaz eden "Cemiyet-i Akvam" ın şekli hazırı garib bir ati için beşeriyete devamlı bir sulh vad ve temin edemez. Bu fikrin mübeddi-i değilse bile muhibbisi olan Wilson, devlete dair münteşer bir eserinde diyor ki, "Müesseseler, içtimai münasebetler gibi tedricen tekamül eder. Ve yeni nazariyelere göre değil, yeni ilcaata göre, iktisabşekl ederler. Her şeye hâkim olan zaman, bu cihazı da daha mütekamil hale koyacak ve insanıyeti er-geç kan ve ateşten kurtaracaktır.

Unutmayalım ki, hakikat yürüyor, hakikat topaldır, ağır yürür, fakat yürür. Hak kuvvet fikrine galebe edeceği zaman, elbette hulul edecek ve hakka istinat etmeyen kuvvetin zulüm olacağına bütün cihan iman edecektir.

İşte bu mülahazalardır ki, ilmi mutemirler ve beyne'l milel bir ittihadı vücuda getiren Cemiyet-i Akvam'a muzahir cemiyetler, Cemiyet-i Akvam cihazını ıslah ve tadil etmek ve ona cihanşümul bir mahiyet verebilmek için mütemadi bir gayretle çalışıyorlar.

Kongrede bu fikirlerden mülhem olarak hakiki bir Cemiyet-i Akvam'ın ne şerait altında teessüs edebileceğini tetkik ve münakaşa etmiştir. Bu babda dermeyan olunan efkar ve mütalaatı ilmi bir tasnife taben izah etmeye çalışacağım. Cemiyet-i Akvam'ın hakiki ve fiili surette müessir olabilmesi için cemiyeti teşkil edecek her devletin her devletin teşkilat-ı dahiliyesinin şu umdelere müstenit olması icap etmektedir.

1-Demokrasi: Bir devlet, harici münasebatında adalet esaslarına istinat edebilmek için, evvel emirde dahilde hakiki bir demokrasinin vücudu şarttır. Her devlet Teşkilat-ı Esasiyesi'nin hakimiyet-i amme esasına göre tanzim etmeli ve bu hakimiyet şekli değil fiili olmalıdır. Umur-u dahiliyesinde hakkı ve adli temin edemeyen bir millet, müsalemeperverane(barışsever) bir siyaset takip edemez. Devletin mevkiî bu hususta efradın hayat-ı hususiyesine teşbih olunabilir. Ancak hayat-ı hususiyesi tenkit ve muahaza olmayanlardır ki, hayat-ı umumiyede faal ve hayrkar bir rol iaf edebilmek için, ahlakî teminat gösterebilirler. Devlet teşkilatı, milletin mesuliyeti esasına müstenit olmalıdır. Bir milletin harpten, harbin tevlit eylediği felaket ve sefaletlerden mesul olacağı fikri teessüs ederse, o zaman bu nevi sergüzeştlere girişmek istemeyeceği tabidir. Montesquieu: "Ruhu'lkavanin"de, "Hükümdarlık fikri harbdır, istiladır, Cumhuriyet fikri ise sulh ve itidaldır" diyor. Wilson, bu esası tamamen kabul etmiş olduğu için, her devletin teşkilat-ı dahiliyesinin demokrasi esaslarına müstenit olmasını, sulh için en büyük zaman olarak ilan eylemiştir. 22 Kanun-u Sani 917 tarihli beyanmesinde diyor ki; "Hükümetler bütün iktidarı idare ettikleri milletin sinesinden almadıkça, hiçbir sulh teessüs ve devam edemez."

2-Hakimiyet: Cemiyet-i Akvam için ikinci şart, milletlerin kendi kendilerini idare edebilmesi, kendi mukadderatına kendinin hakim olması ve hiçbir ecnebi milletin nüfuz ve hakimiyetine tabi olmamasıdır. Meşhur Kant Cemiyet-i Akvam mefkuresini tetkik ederken diyor ki:

"Hiçbir müstakil devlet, büyük küçük diğer bir devlet tarafından ne irs ne mübadele nede mubayaa suretiyle alınamaz. Hatta fetih hakkı da yoktur. Devlet; bir arazi, bir külli emval, Patrimonie yani bir mal değildir. Devlet, bir cemiyet-i insaniyedir ki(bir insan toplumdur ki); ona ancak kendi şahsiyeti hükmedebilir."

Filhakika bugünkü, nazariyatı hukukiyeye göre, hiçbir devlet diğer bir devleti kendi siyasetini takibe icbar edemez. Her millet kendi siyasetini tayinde tamamiyle serbest olmalıdır. Tekâmülü için takip edeceği tariki, bizzat intihab ve tayin edebilmeli; bu bab da hiçbir tehdit ve tazyike maruz olmamalıdır. Ancak bu sayede, küçük milletler büyük milletlerin yanı başında müsavi bir hakla mevki ahzedebilirler.

Vakıan, siyasi hayatta emri idare ki, kabiliyetsizlik dolayısıyla bir milletin diğer bir devlet tarafından idare edilmeğe mahkûmiyeti bir esas-ı tarihi olarak kabul edilmiştir. İtalyan esatize-i hukukundan Vico diyor ki: “Kendi kendini idare etmeyi bilmeyen bir millet, diğerleri tarafından idare edilmeye müstahaktır. Cihan daima, daha ali fitratta olanlartarafından idare edilecektir.

Bu düsturda bir şem-i hakikat vardır. Ve tarih bu bapta bir çok misallerle doludur. Fakat unutmamalıdır ki, bugün kendi kendini iadre edemeyen milletler nadir hatta enderdir. Her tarafta demokrasinin tekâmülü, iş başına en kabiliyetli kimseleri getirmektedir. Hatta ekser müstemlekeler, bugün kendi kendini idareye kabiliyet göstermeğe başlamıştır.

3-Milliyet Umdesi: Hakiki bir cemiyeti akvam için esaslı bir şart da milliyet umdesidir. Her millet bir devlet teşkil etmeli yani muhtar bir uzvu siyasi olmalıdır. Cemiyet-i akvam bütün akvamı bir sulta altında bulunduracak bir cemiyet-i aliye demek değildir. Cemiyet-i akvamın gayesi hür ve müstakil milletler arasında bir ittihat tesis etmek ve beyne'l-milel münasebat için yeni zevabıt-ı hukukiye ihdas eylemektir. Yani cemiyet-i akvam bir devlet-i akvam değil, bir ittihad-ı akvam olmalıdır. Cemiyet-i akvam bir İsviçre, bir Amerika heyet-i müttehidesi şeklinde tasavvur edilmemeldir. Çünkü heyet-i ittihadıyeler müşterek menafiin ve müşterek bir tarihin tesiriyle vücut bulmuştur. Hâlbuki bütün akvam arasında böyle nukat-ı müştereke bulunması mümkün değildir. Mamafih milliyet umdesi mutlak olarak kabul edilemez. Çünkü asırlardan beri bir arada yaşayan bazı ırklar vardır ki, bunlar küll içinde ekalliyeti teşkil ederler. Ve müstakil bir devlet teşkil edemezler. Bu ekalliyetler için yalnız ırki, lisani ve harsi bir muhtariyet talep edilmelidir.

4-Musavat(Eşitlikler): Hakiki bir cemiyet-i akvamın bir şartı da her milletin aynı hukuk ve vezaif-i haiz olması, milletler arasında tam bir

musavatın kabul edilmesidir. Eğer cemiyet-i akvamda nüfus, vüsat-ı araziye, kudret-i maliye ve harbiye itibariyle büyük devletlere daha mümtaz bir mevki ve fazla hukuk bahşedilecek olursa, hakikatte kavinin hakkı zayıfın hakkına takaddüm edecek ve sulh bir hayal olacaktır. İşte kongrede hakiki bir cemiyet-i akvam tesis edebilmek için, münakaşa edilmiş olan başlıca esaslar bunlardır. Bu münakaşata nazaran cemiyet-i akvam hakkında kongrece müttefikan ittihaz olunan mukarreratı aynen naklediyorum.

“Yaşayabilecek bir uzviyet olabilmesi için cemiyet-i akvam ahitnamesinde icrası icab eden tadilat”:

“Cemiyet-i akvamı teşkil eden uzuvlar arasında daha fazla bir imtizaç ve hanek temin etmek ve meclis ile heyet arasında tehlikeli bir ikilik husulüne mani olabilmek için, meclis ve heyet arasında, meşruti memleketlerde kuvve-i icraiye ile kuvve-i şeriyye beynindeki münasebat gibi münasebat olmalıdır. Bu suretle meclis kendi azalarını intihapve kararlarını kabul ve tasdik edecek olan heyetten neşet etmelidir.”²

Cemiyet-i akvama daha fazla bir nüfuz ve kuvvet ve âlemşümül bir mahiyet verebilmek için duhul talebinde bulunan bilumum müstakil devletler (beyne’l-milel adalet divanı daimisi) kararıyla en kısa bir müddet zarfında bu yeni teşkilat-ı beyne’l-milliyeye kabul edilmeli ve divan-ı mezkûrun nizamname-i esasiyesi de bu nokta-i nazara göre ikmal olunmalıdır.³

² Cemiyet-i Akvam ahitnamesinin üçüncü ve dördüncü maddeleri mucibince heyet-i asamble azay-ı cemiyetin mümessillerinden müteşekkildir. Evkat-ı muinedeve ahvalin icap ettirdiği zamanlarda cemiyetin merkezinde yahut tayin olunabilecek diğer bir mahalde içtima eder. Heyet, cemiyet-i akvamın saha-i faaliyetine dahil olan yahut sulh-u aleme tesir eden kaffe-i mesail hakkında itay-ı hükme salahiyettardır. Cemiyet- akvamın her azası heyette üçten fazla mümessil bulunduramaz. Ve ancak bir reye maliktir. Meclis (Konsül), başlıca düvel-i müttefike ve müteşarikenin ve cemiyetin diğer dört azasının mümessillerinden mürekkeptir. Cemiyetin işbu dört azası heyet tarafından serbestçe ve her istediği zamanlarda Meclis tarafından ilk tayin vaki oluncaya kadar Belçika, Brezilya, İspanya, ve Yunanistan murahhasları meclis azasındandır. Meclis icap ettikçe ve’l-ekall(en azından) senede bir defa cemiyetin merkezinde Cenevre’de veya meclis irade olunacak sair bir mahalde içtima eder. Mecliste temsil edilen azayı cemiyetten herhangi bir hassaten kendisini alakadar eden bir mesele meclise ar bulunduğu zaman Meclis bir mümessil azamına davet olunur. Meclis’te temsil edilemeyen cemiyetin her bir azasının bir rey ve bir mümessili bulunur. Meclis cemiyetin saha-i faaliyetlerine dahil olan ve sulh-u aleme tesir eden kaffe-i mesail hakkında itay-ı hükme salahiyettardır.

³ Cemiyet-i akvam ahitnamesinin 14. Maddesi mucibince “Beyne’l-milel Adalet Divan-ı Daimisi bir mahiyet-i beyne’l-milliyeyi haiz olup tarafeynin kendisine tevdi edeceği kaffe-i ihtilafı ruyet edecek ve meclis veya heyet tarafından kendisine havale olunacak her nevi ihtilafat ve nukat hakkında istişaray-ı mutalata beyan eyleyecektir.

3- Meclis ve Heyet, azalarına nüfuz ve istikrar verebilmek için, bunlar hükümetler tarafından değil, heyeti teşriyeler tarafından, parlamentonun feshi hali müstesna olmak şartıyla, el-ekall üç sene müddetle intihap edilebilir.



“Kongre, Versay Ahitnamesinin, atideki iki sebepten naşi, Cemiyet-i Akvam fikrine muvafık olmadığı kanaatindedir:

“1-Mezkûr ahitname, müstakil hükümetlerin hukuken müsavâtı esasını münhal olarak, düvel-i müteşarikeye rüçhan bahşetmektedir.”

“2-Harbe müracaat hakkını meşru kılmaktadır.”

“3-Cihanı, nimet-i sulh ve müsalemtdentasayyubdar edebilmek için, hukuken müsavi bilcümle akvam arasında kardeşlik hukuku ve vezaifinimübeyyenbeyne’l-milel bir misak mevcut olmalıdır. Kardeşlik müesseselerinin nüfuzu manevisi, cihan efkar-ı umumiyesi o günde o kadar bariz olmalıdır ki, her milletin heyet-i teşriyesi, hukuk-u düveli bi-hakkın müdafaa edebilecek beyne’l-milel bir kuvve-i askeriyenin teşkiline mukteza olan tahsisatı itaya muvafakat edebilsin! Kongre ikinci bir harbi umuminin aşikar olan tehlikesine ve bi’n-netice cihan medeniyetinin inkırazına karşı, bi’l umum efkar-ı menur erbabının ve beyne’l-milel mesuliyetlerini müdrük, olan milel-i muhtelif memleketlerinin enzar-ı dikkatini celep ve onları bi’l-umum akvamın hukuk ve vezaifini tespit edecek bir misak-ı ittihadın mustacilen(acil olarak) tanzimine davet eyler.

II. Akitlerin Himayesi

Akitlerin himayesi meselesi, harbi umumiden sonra inikat eden siyasi, ilmi bi’l-umum mutemirlerin ruzname-i mezkuratında mühim bir mevki işgal etmiştir. Bugün cemiyet-i akvamı beyne’l-milel teşrii heyetleri, muzaheret cemiyetleri konferanslarını, matbuatı muhtelif memleketlerin alimlerini ve rical-i siyasiyesini en çok işgal eden bu mesele, Torino kongresinde mühim münakaşalara zemin olmuştur.

Akitler meselesi, yakın zamanlara kadar yalnız şarka taalluk eden bir mesele gibi telakki edilmiştir. Fi’l-hakika, Avurpa’ca şarkı garipte(yakın doğuda) takip edilen müdahale politikasına meşruiyet vermek için, Gayr-i Müslim akitlerin, Türk rebka-i(karıştırmak) istidadından(yeteneğinden)

tahlisi fikri insaniyet perveranesinden bahsedilmek mutad idi. Edward Daryl, GabrielMoto, Sorel, Vandal gibi garp müverrihleri de mesail-i şarkiyeyi tetkik ederken, ekalliyetler meselesine temas eden nukatıher biri bir nokta-i nazardan, fakat ekseriyetle hissiyat-ı diniyemizi ve izzet-i nefsimilliyemizi rencide edecek tarzda tetkik etmişlerdir.

İşte düne kadar bir şark meselesi olan ekalliyetler meselesi, bugün beyene'l-milel bir mahiyet kesp etmiştir. Diğer memleketler için harb-i umumiye kadar ancak dahili bir melse olan ve binaen aleyh hricin müdahalesi mevzu bahis olmaksızın, halli lazım gelen bu mesele, bi'l hasa muazzam Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, parçalandıktan sonra, tamamen Avrupa meselesi mahiyetini almıştır. Bunun sebepleri meydandadır:

“Her millet endi mukadderatınıbizzat idare edebilmek hakkını temin “milliyet düsturu” iktisadi ve coğrafi vaziyetlerin mevaniyle ekalliyetleri başlı başına bir “küll” teşkil edemeyen yerlerde tabiatıyla, kabiliyet tatbikiyesini kaybetmiş ve her yerde ekalliyetlerin vaziyeti içtimaiyelerinden şikâyet başlamıştır.

Bugün her yerde, hükümet ulum şekli kabul edilmiş olması cihetiyle, bu hükümet bi't-tabii ekseriyet-i ahalinin yanındadır. Binaen aleyh, ekseriyetin daima ekalliyetlerin menafinemuğayir ve haksız bir siyaset takip etmesi, mümkündür. Bu cihetle ekalliyetlerin cümlesi, umumi devletleri alakadar etmektedir. Bu ekalliyet meselesi,her memleketin, az çok karşısındadır. Fransa'da Almanlar; Almanya'da Danimarkalılar, Lehler; Çe-Slovakya'daAlmanlar, Rutenler, Lehler;Macaristan'da Almanlar, Romenler, Hırvatlar, Rutenler; Belçika'da Almanlar, İtalya'da Alman ve İslavlar; Avusturya'da Macarlar, Çekler; Yuğö-İslavya'da; Hırvatlar, İslamlar, Rutenler, Museviler, Macarlar, Romenler, İtalyanlar; Romanya'da Macarlar, Almanlar, Ukraynalılar, Ruslar, Museviler, Türkler, Yunanistan'da Türkler, Museviler, Bulgarlar, Romenler, Muhem ve Gayrı Muhemler birer ekalliyet teşkil etmektedir.

Artık bir memlekette ekalliyetler hukukunu iddia etmesi ve bunun için indel hâce harici bir mercie şikayet edebilmesi bir isyan gibi telakki edilmemekte ve ekalliyetlere bahş edilen hukukun diğer devletlerce murakabesi, devletin hakimiyetine muğayir bir mesele addedilmemektedir.

Her yerde ekalliyetlerin teminini talep ettikleri hakların başlıcalarını tespit etmek mümkündür:

- 1-Bi'l-cümle teb'anın kanun nazarında müsavâtı;
- 2-Bütün hayat ve hürriyetlerince himaye-i kemale ve serbestçe icray-ı ayin hukukunun temini;
- 3-Irki, dini ve lisani ekalliyetlerin diğer teb'a gibimuamele görmesi ve fiilen ve hukuken aynı emniyetten istifade eylemeleri;
- 4-Muhakeme ve devair huzurunda ve sair umuru ammede ve umuru hususiyede kendi lisanlarını istimal edebilmeleri hakkı;
- 5-Irki ekalliyetlerin muayyen ve kâfi derecede mütecanis zümre halinde yekdiğeri yanında sakin buldukları yerlerde, bu ekalliyetlerin devlet intizam umumiyesiylekabil telif en vasi bir adem merkezîyetine teellümiyetleri;
- 6-Lisani ekalliyetler, ahalinin mühim bir nispetini teşkil ettiği devletlerdebu ekalliyetler lisanının bütün malumat resmîyede lisanına mütenazır olarak istimal olunması ve ekalliyetler az nisbette buldukları menatıkta, ekalliyetler lisanının yalnız resmi mahiyeti haiz tebağiyatın umumunda kullanılması;
- 7-Ekalliyetler mühim nisbette buldukları yerlerde tahsilin ve bil hulasa tahsili ibtidainin kendi lisnalarında yapılması emrinde kendilerine tahsilat gösterilmesi;
- 8-Ekalliyetlerin zararına olarak kavanini mahsusava'z olunmaması ve muahedelerde ekalliyetlere mutelalık mevaddı ahkâmının akit devletlerce kanun-u esasi kuvvetinde tanınması ve hiçbir kanun ve nizamın bu mevadda tearuz veya takaddum edememesi;
- 9-Ekalliyetler büyük bir nisbette bulunduğu şehir ve mıntıkalarda bu ekalliyetler devlet, belediye bütçeleriyle sair bütçelerden maarif ve umuru hariciyeye hadim olmak maksadıyla tahsis olunabilecek mebalîğadan adilane bir hisse temini.



Kongrede ekalliyetler meselesinin bidayeten tetkik edildiği birinci encümende cereyan etmiş olan bir münakaşayı buraya kaydetmek isterim. Ekalliyetler hukuku için teminat esasî etrafında teati-i efkar olduğu sırada, Yunan murahhası Musiyu Teryanida Philippus, şarkta ekalliyetler

hukukunun temini için “Sevr” ahitnamesinin nemamimii tatbiki icab edeceğini izah etmiş ve izahata Türk murahhası şu sözlerle mukabele eylemiştir:

“Kongre nazarı tetkikine arz olunan mesaili ilmi bir nokta-i nazardan mütalaa etmektedir. Henüz vaızlarının heyet-i teşriyelerin cebile tasdik olunmayan, siyasi bir muahadenin tespit eylediği esasları, ilmi bir umde olarak kabul edebilmek için, evvel emirde o esasları ilham eden fikirleri iyice tahlil etmek icab eder. Halbuki bu bir ilmi, mutemirin saha-i tetkikine dâhil olmaz. Maamafih ekalliyetler hukuku için bir müeyyideye ihtiyaç aşikârdır. Ve biz bu lüzumu daha kuvvetle hissetmekteyiz. Çünkü Balkan devletlerinde sakin Türk unsurun hukuku siyasiye ve medeniyesine hürmet edilmemektedir. Bi’l-hulasa Balkan Harbiyle, Türkiye’den ayrılan yerlerdeki İslam ahalinin vaziyeti cidden fecidir. Binaenaleyh bu elim haksızlıklara nihayet verebilmek için ekalliyetlere teminat gösterilmek lazımdır. Fakat bu teminat her memlekette aynı şekilde tecelli etmeli ve devletin hak saltanatını ihlal edebilecek, mahiyette olmamalıdır.”

Bu nokta-i nazar bilhassa, Rus Milli Cemiyeti Murahhası Biryañaninov ve Torino Darulfünun’u müderrislerinden müderris Kozantini tarafından da teyyüt edilmiş ve kongre ekalliyetler meselesi hakkında şu teminatı dermeyan eylemiştir.

“Ananelerini, ırki ve harsi şahsiyetlerini müdrik bulunan milli ekalliyetlerin fikri ve tedrisi serbesti-i inkişafı ve siyasi ve mezhebi hürriyetleri cemiyet-i akvam tarafından müessir bir surette temin edilmelidir.”

“Ekalliyetlere temin olunan hukuktan dolayı, bu ekalliyetlerle mensup oldukları devlet arasında, ihtilaf zuhurunda, mezkur ekalliyetler doğrudan doğruya beyne’l-mîlel adalet divanı daimiyesine müracaat hakkını haiz olmalı ve divan-ı mezkurun nizamname-i esasiyesi debu nokta-i nazara Tevfik edilebilir.”

“Ekalliyetler hukukuna tecavüz vukuu takdirinde cemiyeti akvamın naşiri efkârı olan matbuat, bu tecavüzü efkârı umumiyeye ilan eylemelidir.”

Müsellemat Mandasının Tanzimi

Medeni milletler günden güne tezayüt eden nüfuslarına mahall-i istihsal hazırlamak sınaî mahsullerine mahreçler bulmak, sınaî-i dahiliye için elzem olan mevadd-ı iptidaiyeyi en müsait şeraitle tedarik edebilmek fikriyle dört asırdan beri mustamere politikasını takip eylemektedir. On altıncı asırda Amerika'nın keşfi üzerine bilhassa İspanyollar ve Portekizliler tarafından takibine başlanan siyaset-i istimariye, on sekizinci nısfı ahirinden itibaren diğer devletlerinde birer umde-i siyaseti olmuştur.

Son asır zarfında faaliyet-i isti'mariyede İngilizler birinci mukii ihraz eylemişlerdir. İngilizler Asya'da Hindistan, Birmanya, Afrika'da Cenubi Afrika ve Mısır'da tesisi hükümet ettikleri gibi, Amerika'da Kanada Heyeti müttehidesini vücuda getirmişler; Okyanusya'da Avustralya ve Yeni Zellanda'yı imar etmişlerdir. İngiltere'nin bugünkü müstemlekatı kadar vasi bir müstemerat tarihin hiçbir devresinde görülmuş değildir. Bugün İngiliz müstamerlerinin vüsatı yirmidokuz kilometre mürebbe sathında ve nüfusu üç yüz elli milyon raddesindedir. Bu itibarla İngiliz müstemlekeleri vatan-ı asliyenin vüsatı arziyesine nisbetle doksan beş misil fazladır.

İngiltere müstemlekatını hem futuhat ile hem de boş ve sahihsiz araziye doğru sulhen ve muntazaman hulul ile tevsi eylemiştir. Müstemlekatı ile turuk-u mevasıleyi temin ve hakimiyeti bahriyesini teyit etmek için, bahri turuku cismiyenin kaffesinde geçit mahallerini ele geçirmeyi kaide ittihaz etmiş bu suretle Cebel-i Tarık'ı, Malta'yı, Sinagpur'u, Malaka-Şebe ceziresini, Aden'i zapt eylemiştir.

İngiltereharbi umumideki muzafferiyetinin mühim bir kısmını müstemlekelerine medyundur. Fi'lhakika bu harp İngiltere'nin müstamereleriyle olan münasebetini takviye etmiş ve zaferi nihaiyenin ihrazında müstemlekeler mader-i vatana büyük muavenetler ifa eylemişlerdir.

Harbi umuminin gösterdiği bu netice, devletlerin enzar-ı dikkatini müstemlekelerce celb etmiş ve yeniden müstamerelere sahip olmak hırs ve emeli umumileşmiştir. Bu cihettedir ki mustamere meselesi, harbeden sonra tetkik edilecek beyne'l-milel mesailin mühimleri sırasına geçmiştir. Cemiyet-i Akvam Ahitnamesi, müstemleke politikasını "manda" namı altında yeni bir şekle büründürdüğü için, kongrede bu meseleyi aynı şekil ve nam altında tetkik eylemiştir. Cemiyet-i Akvam ahitnamesinin 22. maddesinde deniliyor ki; "Usul ve kavaid atıye, mukaddimen kendilerini

idare etmiş olan hükümetin kalamer ve hükümransından harbimüteakip huruç etmiş olan ve medeniyeti hazıranın bilhassa müşkil bulunan şeraiti dahilinde kendilerini idareye henüz muktedir olamayan milel ve akvamın sakin oldukları müstemlekat ve arazi hakkında tatbik olunur. Bu milel ve akvamın saadeti hal ve inkişafı ve terakkisi medeniyet için bir vazife-i mukaddese olduğundan bu vazifenin ifası için ahitname-i hazıra bazı temiant derc ve idhali münasıptir.

“Bu usul ve kavaidenin hayz-ı fiile yusali için ehzen-i tedbir, milel ve akvamı mezkurenin vesayetini menabi-i servet ve ticaret veya vaziyeti coğrafyaları itibariyle işbu mesuliyeti deruhteye en muktedir olan ve bunu kabul hususunda izhar ve muvafakat eylemiş olan milel-i müterakkiye tevdi eylemekten ibarettir. Milel-i müterakkiye, işbu vesayeti “mandatör”, sıfatıyla ve cemiyet namına ifa edeceklerdir.

“Mahiyet-i vesayet, milletin derece-i terakkisi ve arazinin mevki-i coğrafyası ile şerait-i iktisadiyesine ve buna müşabehe sair bilcümle ahvale göre, tahalluf etmelidir. Mukaddimen “Devlet-i Aliye”ye tabi bulunmuş olan bazı cemaat bir derece-i terakkiye vasıl olmuşlardır ki, milel-i müstakile halinde mevcudiyetleri muvakkatentasdik olunabilir. Şu şartla ki, mandatörün nesayihi ve muaveneti kendilerince başlı başına harekete muktedir olacakları zamana kadar, bunları idareye rehber olsun! Mandatörün İntihabı hususunda cemaatlerin evvelce(öncelikli) arzuları nazarı itibara alınmalıdır.”

Mileli sairenin buldukları derece-i terakki ile bilhassa Vustay-ı Afrika akvamının derece-i terakkileri, esir(köle), esliha(silahlar), küül(uyuşturucu) ticareti gibi su-i istimalatın mana suretiyle intizamı umuminin ve hüsn-ü ahlakın muhafazasını kafil olabilecek tehdidattan ma adden(sayılamayacak) sair berguna tehdidatı icra edilmeksizin, serbesti-i vicdan ve mezhebin icrasını ve umuru inzibatiye yahut müdafaa-i araziye müstesna olduğu halde kıla’ ve istihkamat veya sair essu’l hareke-i askeriye ve bahriye tesisinin ve yerlilere askerlik taliminin manay-ı mutazammın ve cemiyetin kezalik azay-ı sairenin mübadelat ve ticaret için şeraiti-imütesaviye temin eyleyecek olan şerait tahtında mandatörün orada arazinin idaresini deruhte eylemesini müstelzemdir. El-hasıl Afrika’nın Cenubi Garbisi ve Cenubi Okyanusya’da Kain bazı Cezayir gibi yerler vardır ki, ahalisinin

seyrekliği mesahe-i sathiyesinin mahdudiyeti merakiz-i medeniyetten buda mandatörün arazisine mülasık olması veyahut ahval-i saire dolayısıyla balada beyan olunduğu vecihle, yerli ahalinin nefha bir takım teminat i'tası kayd-ı ihtirazisi tahtında olarak mandatörün eczay-ı mütemmimime arazisinden bulunuyor imiş gibi, ancak mandatörün kavanini mücibince idare olunabilir. Herhalde mandatörün idaresini deruhte etmiş olduğu arazi hakkında meclise her sene bir rapor ita etmesi lazım gelir. Mandatörün derece-i hüküm ve nüfuzu ile tarafından icra edilecek müraka veya idare hakkında azay-ı cemiyet arasında evvelce bir mukavelename mevcut değilse, meclis tarafından bu nokta hakkında bilhassaitay-ı hüküm ve karar edilecektir.”

“Mandatörün her ne vereceği raporları ahz ve tetkik eidmek, vesayetlerin ifasına mandatörün bi'l-cümle mesail hakkında meclise rey beyan etmek vazifesiyle mükellef daimi komisyon teşkil edilecektir.”



Kongre, müstemlekat mandası hakkında şu temsili beyan eylemiştir.

“Müstemleke mandası teşkilatına, cemiyet-i akvamın doğrudan doğruya murakabesi altında bulunan muvakkat mahiyeti haiz bir beuse nazarıyla bakılmak icap ettiğinden:

1-Müstemlekeci rolünü ifa edebilecek her millet; bu eseri temedeyyune iştirak etmelidir.

2-Mandatör devletin müstemlekeden ihraç olunan mevadd-ı ibtidaiyye üzerindehiçbir hak inhisarı olmamalıdır.

3-Rüş-ü siyasi ve içtimaisini ispat eden müstemlekeler, muhatariyet ihraz etmeli ve murahasları vasıtasıyla doğrudan doğruya cemiyet-i akvama dahil olabilmelidir.”



Kongre Brüksel ve Paris'te in'ikad eden “İrk-ı Esved(Siyah İrk)” kongresi tarafından ilan olunan esasları ittila' kesbettiği cihetle teminatı atiyi serdeyleyler:

“1-İrk ve rengi ne olursa olsun, her medeni insan hukuken müsavi tanınmalıdır.”

“2-Ahali-i mahalliyeinin hakikaten ve samimen saadet hallerini mucip olan bir siyasete müstenit olmadıkça talep ettikleri hukukun

cereyanını temin etmeli ve kendilerini tedricen medeni bir hayata ve siyasi bir istiklale isal etmek için tatbik olunan esasat-ı medeniyeye tevafuk ettikçe mezhep ve itikatlarına ve müessesat-ı milliyelerine hürmet olunmalıdır.”

“3-Arazi-i tasarruf ve amel semeratından istifade etmek ve mesai sahasında Avrupalılarla müsavi muameleye tabi olabilmek için idari tadilat icra eyleyebilirler.”

“4-Mahalli-i ahali için ahlaki ve mesleki tedrisat tanzim ve teavün basireti içtimaiye teşkilatı tevsi ve ikmal eylemelidir.”

“5-Medeni hayatta geri kalmış milletlerin himaye ve tekamüllerine müteallık mesaille iştiğal etmek üzere cemiyeti akvam nezdinde beyne’l milel bir encümen-i ilmi teşkil etmeli ve İsa zamanında bilhassa yerli amelenin himayesine ve haklarına müdafaasına müteallık husussat ile meşğul olmak üzere yerde beyne’l milel mesai kalemi edilmelidir.”

IV. Beyne’l Milel Hukuka Hususiyenin Tensiki

Beynelmîlel ve mütekabel bir emniyet ve itimat tesis edebilmek için, hali icab eden mesailden yeride hukuk hususiye-i düvelin tensikidir. Ferdin ecnebi bir memlekette kendi vatanında haiz olduğu hukuku medeniyeye aynen malikiyeti, beyne’l milel tesanüdün zaruri bir neticesi gibi telakki edilmektedir. Bu itibar ile muhtelif memleketlerin kavanin-i hususiyesi ile tezdükün izalesi ile bu kavaninin aynı esaslara göre tanzim ve tadili hayli zamandan beri hukuk şinasları işgal eden bir meseledir. Bu maksatla ekser medeni memleketlerde ilmi cemiyetler teşkil edilmiş ve bu cemiyetler bilhassa vecaib hakkında her memlekette kabule şayan kanunlar tanzimi ve muhakim ecnebiden sadır olan ilamatın tenfiz ve icrası hakkındaki kavaidin tevhide gayelerini istihdaf eylemiştir.

Beyne’lmîlel hukuk-i hususiyenin tensiki hakkında cereyan eden mezkurattan tahassul eden netice bu hukuk arasında ayniyat temininin ne mümkün ne müfid olduğudur. Filhakika kanunlar, her milletin ananat ve ihtiyacatına, isti’dad ve kabiliyetine göre tanizm edilmiş olmak itibariyle, bir zamanda bir millet için pek muvafık ve adil olan kanunun, aynı zamanda diğer bir kavim için bu vasıfları haiz olmaması tabidir. Bilhassa ırs, nikah, vesayet gibi aile münasebetine eden kavanin arasında ayniyet husulüne çalışmak doğru olamaz. Binaenaleyh arzu edilecek nokta muhtelif

memleketler mevzuatı hukukiyesinin istinat eylediği esasları az çok yekdiğerine takrib etmek, bilhassa medeni ve ticari sahada yerliye bahş edilen hukuku ecanibede teşmil eylemektir.

Kongrede beynelmilel hukuku hususiyenin tensiki meselesinin mezkuresi esansında Türk Murahhası, kapitülasyonlar dolayısıyla Şark'ta mevcut olan vaziyet-i istisnaiye-i izah etmiş ve ahd-i atikanın devamı içtimai adalet ve tesanüt fikirleriyle kabil telif olmadığı ve milletin hukuk-u hükümranıyesini doğrudan doğruya eylediği cihetle bunların ilgası elzem bulunduğu, hakkında temenniyatta bulunmasını teklif eylemiştir. Kapitülasyonlar meselesinin tetkiki siyasi neticeler tevlit edebileceği mülahazasıyla bu meselenin münakaşasından içtinap edilmiş ve beyne'l-milel hukuk-u hususiyenin tensiki hakkında şu mukarrerat ittihaz olunmuştur.

“Her ferdin ecnebi bir memlekette kendi vatanında haiz olduğu hukuk-u medeniye aynen mazhar olabilmesini, kavanin-i hususunun ihdas ettiği kuyudatın beynelmileltesanüde mükteza olan iştirak hukuk ve menafia münafı olamamasını temin etmek için”:

“Ahval-i şahsiyeye muteallık kavanin ile hukuk-u medeniye ve ticaret ve hasetsen kavanin-i içtimaiye mütedair mevadda beynelmilel mukavelat-ı tanzim ve akt edilmesi zimmetinde, cemiyeti akvam bilummilletler nezdinde teşebbüsâtı icra etmeli ve bu mukavelatın, muhtelif kavanin-i hususiye arasındaki, tezatları izale edebilecek müşterek esasat-ı hukukiyeden mülhem olmasını temin eylemelidir.”

“Bu itilafların akdinde intizaren, bu fikrin hakikat sahasında tecellisini teshil etmek için, Kongre:1-Bilumum medeni milletler hükkamının, ihtilafatın halli ve hasmında intizam-ı ammeyi ihlal etmedikçe, hüküm ve içtihatlarında ferdin hürriyetine ve ahval-i medeniye ve şahsiyesine hürmet fikrinden mülhem olmalarını temenni eyler. 2- İhtilafatın halli ve hasmında tenfiz ve icra eyleyeceği memleketin asayişini münhal olmamak şartıyla ve mukavele edenlerin tabiatı ve mahalli mukavele nazar-ı dikkate alınmaksızın şurut-u kanuniyesine tevfiken akdedilmiş olan bilumum mukavelat-ı hususiyeye ve ticariyeye riayet-i tazammun eden mukarrerat ittihaz edilmesini bilumum medeni milletler hükkamından temenna eyler.

V. Bolşevizm Meselesi

Rus inkılabı kebir, ve bu inkılap amillerinin memlekette tatbik ettikleri, siyaset idareye, bütün Avrupa'yı tehdit etmektedir. Bugün Garp'ta şayi ve galip olan fikir, Bolşevizmin bir vakitler, Mihail AleksandroviçBakonin(30 Mayıs 1814 – 1 Temmuz 1876)'in tesis eylediği “Hal, fevzen anarşiden başka bir şey olmadığıdır. Bakunin beşeriyetin Hürriyet-i mutlaka ve kamile dairesinde yaşaması için, hukuk-i hürriyete mani addettiği bütün tesisata, hükümete, parlamentolar, aile revabıtına, mezhebe, mülkiyete hasımdır. Bakunin bu meselelerin kamilen izalesi için müthiş ihtilaller tertib etmiş, belki on kere idama mahkum olmuş, Rus asilzadelerinden bir zattır. Nısf-ı asır evvel münafisi olan Sibirya'nın buzlu çöllerinden -yayan yürüyerek- Amerika'ya kaçmış ve ateşin hitabetiyle, herkesi maksadına alt edip sürüklemiş, Chicago'da kuvvetli bir anarşist cemiyet-i tesis ederek kanlı bir ihtilale sebebiyet vermiş ve sonra Fransa'ya geçip yanı teşkilata muvaffak olmuş ve aynı zamanda 1871 Komün İhtilali'ni teşvik ve idare etmiştir.

Bakunin bundan sonra İsviçre'ye geçerek orada bir anarşist merkez idaresi vücuda getirmiş ve anarşizmi beynelmillel bir şekle sokmak için uğraşmıştır. Diğer taraftan anarşizmin filozofu sayılan Meşhur Rus Prensi Pyotr Alekseyeviç Kropotkin (d. 9 Aralık 1842 - ö. 8 Şubat 1921) de, bu maksat uğrunda memleketini terk ederek senelerce İngiltere'de yaşamış ve ihtilal fikirlerini neşr eylemiştir.

İşte garpta Bolşevizmin asıl müessisleri ve bugünkü inkılabın manevi amilleri bu ademler addedilmektedir. Rus milli cemiyetinin cemiyeti akvamda mümessili Biryancınov, Bolşevizmin mazisinden ve Rus kavminin bulunduğu vaziyet-i elimedden bahsederken;

“Bolşevizm bir usül-u siyaset değil, bir düsturuitikat olarak düşünülürse bir delalet-i Aberration'dır(bir tür siyasi sapma-anomi çeşididir). Eğer fiili olursa bir cinayet-i siyasidir. Bolşevizm, arasıra şedid ihtilalcilere, hatta müthiş buhranlara sebebiyet verebilir. Fakat devamlı bir hayati olamaz.”

Kongre, Bolşevizm hakkında şu kararı vermiştir:

“1-Rus milletinin, nakabil tavsif-i ızdırayacı, bütün cihan için tenhir-i bekar bir mahiyet arz ettiğini; 2- her millet layık olduğu hükümete mazhar olur, dahili müşkilatını bizzat hal eder. Tarzında zebanezd olan yanlış kanaatlerin tesiri altında olarak, Rus felaketinin istilzam ettiği mesuliyetler efkâr-ı umumiye tarafından kafi derecede his eylemediğini;3-bilakis, bilumum medeni milletler arasında mecburi tesanüt esasına tevfiken, her millet ve her hükümet için, idaresiduçar-ı zaaf olan felaketzede bir millet kendisine uygun bir teşkilat vücuda getirebilmesine muavenet etmek icab eyleyeceğini mülahaza eden kongre:

“Rus, meselesinin, umumi ve beynelmilel tesanüt meselesi olduğunu ve Bolşevizmin tarz-ı hükümet itibariyle şayan nefret ve içtimai bünyede mayub (ayıplanmış) ve na-kabil tahammül karha teşkil ettiğini ilan ve zulme karşı içtimai bünyeyi müdafaa hakkındaki insaniyet ve medeniyet umdelerine tevfiken Rus meselesinin pek kısa bir müddet zarfında halline çalışmasının bilumum hükümat ve akvam için en mübrem ve vazife olduğunu beyan eder.”

“Kongre, medeniyeti tehdit eden ve cemiyetin silahperver bir tarzda tekamülüne mani olan zulüm ve ceberrute müstenit her tarz hükümeti red ve tegbih eyler.”

VI. Ticaret-i Beynelmilel ve Siyaseti Rusumiye

Harp esnasında her memlekette, ticaret ve sınayi-i umuri hükümetin murakabesine tabi idi. Müdafaa-i Milliye’ye taalluk ettiği müddetçe tabii telakki eyleyen bu hadisenin, harbin hitamından sonra da aynıyle devamı doğru olmazdı. Fakat hükümetler, siyasi ve idari mülahazalarla, bu murakabe salahiyetini ellerden kolayca bırakmak istememekte, ve bu hal her memlekette zaten gümrük tarifelerinin tenziliyle teessüs etmiş olan usul-ü himayeyi bir de ithalat ve ihracatın işkal ve tehdidat-ı mahsusiyeye tabi tutulması, had bir devreye is’ad etmektedir.

Harpten sonra, usul-u himaye cihanın her tarafına, sari bir hastalık gibi istila etmiştir. Serbesti-i mübadelenin mehdi olan İngiltere bile bu yeni ve şedid hareket-i himaye kariden masun kalmamıştır.

Himaye taraftarları, ticaret-i beynelmilel artık, taksim-i mesainin ve tesanüt-ü beynelmilelin bir şekli nazarıyla bakmıyor; bilakis bunu hayat mübarezesinin bir şekli gibi telakki ediyorlar. İmdi her mübarezenin gayesi, düşmanı kendi toprağında ezmekten ibaret ise, burada ticareti beynelmilel tabiiyesi de, memleketin ihracatıyla diğer memleketleri doldurarak istila ve onlar tarafından ithalat teşebbüslerini men ile memleketi muhafazadan ibaret olmak lazımdır.

İşte bugün şumul peyda eden himaye meselesi bu merkezdedir. Vakıan usulü himayeyi, muhik gösterecek sebepler az değildir. Fakat onun, tevlit eylediği mahzurlar karşısında, bu sebepler kuvvetini tamamen kaybediyor. Usul-ü himaye eşya fiyatını fevkalade bir surette terfî ederek, bilhassa fakir halkın ve amele sınıfının felaketine sebep olmaktadır. Bugün her memlekette milyonlarca halk en zaruri ihtiyaçlarını tedarikten, harpte harap olan aşyanlarını inşa ve imar etmekten tamamen aciz bulunmaktadır. Her tarafta birçok kabirler kapanmış ve işsizlerin, hakikaten endişe aver(ötesi) bir mahiyet kesbetmiştir.

Kongre bu şedid usul-u himayenin bütün Avrupa'yı iflasa doğru sürüklediği hakkında cihan efkarı umumiyesini tenvir eyleyerek, her tarafta serbesti-i mübadeleye doğru bir meylin uyandırılmasını teemmül etmiş ve şu kararları ittihaz eylemiştir.

“Kongre, 1-beynelmilel iktisadi tesanüdün Avrupa'nın yeniden imarı ve ihyası için şart esası olduğunu mülhaza ettiği; 2- Aynı zamanda tedricen daha vasi bir serbesti-i mübadele devresine vasıl olabilmek için muvakkat tedabirin ittihazını muvafık bulduğu, 3- ve halen Eski, Yeni dünyada hükümran olan ve yalnız gümrük tarifelerinin tezyidiyle fakat ancak hali harpte şayan-ı kabul olabilecek bir takım idari takyidat ve mevaniin hükümetlerin keyfi hareketleriyle hali sahada da ika edilmesi suretiyle mübadelatın tekamül-i ihtiyacı umumisiyle tezat teşkil eden, bir usulü himayenin kavli, beynelmilel iktisadi tesanütün tesisi için bir masiyet olduğunu nazar-ı dikkate alarak teminat-ı atıye dermeyer eyleyler”:

“Avrupa medeniyetini tehdid eyleyen vaizyet-i hazıraya lakayıt kalamayan her memlekette propaganda teşkilatı vücuda getirilerek, bu tecerrüd-i iktisadi delaletinin, istilzam edeceği na-kabil içtinap ve garib-i netayic hakkında efkar-ı umumiye tenvir eylemelidir.”



“Kongre muhtelif devletler arasında mevcut olan su-i tefehhüm ve rekabet esbabını izale ve hiç değilse bunları tahdit etmenin cemiyet-i akvamın vezaif-i cümlesinden olduğu ve mezkur sebeplerden en vahiminin bugün her memlekette tezahür eden ‘şedid-i usul-u himaye’, temayülünden ibaret bulunduğunu nazar-ı dikkate alarak şu temenniye sard eyler:”

“Cemiyet-i akvam, nukat-ı atıye hakkında beynelmilel tahkikat-ı icrasına tevessül etmelidir.”

“1-Her tarafta tatbikine başlanan yeni usul-u himaye siyasetinin inkişafı ve tesirâtı ve bu siyasetin cihanın imar ve ihyası fikrine derece-i muvafakatı;

2-Harpten en ziyade muzdarip olan memleketlerde, tabii halin avdeti eşkal ve tehir ettiği cihetle, evrak-ı nakdiyesi kıymetten düşmüş olan memleketler tarafından ithalatın menine dair neşr ve ilan olunan kanunlar;

3-Beynelmilel itilaflarla, kavanin-i mezkureden hiç değilse esasat-ı iktisadiyeye en ziyade muğayir olanlarını fesh edebilmek maksadıyla alakadar olan devletler arasında bir konferans akti ve babda icab eden vesaitin ihdarı”

VII. Kambiyo Meselesi

Kambiyo (Change/Değişim), alelade bir tahvil-i nakt muamelesi değil, bir poliçe ticaretidir. Büyük bankaların cüzdanlarına bakacak olur isek, burada dünyanın her köşesinde tediye edilmek üzere, milyar lira kıymetinde binlerce poliçeler görürüz. Ve bu evrak pek hararetli bir ticarete mevzu ve esas teşkil eder. Bankanın memalik-i ecnebiyeye mal satmış olan tacirlerden satın aldığı bu poliçeler, memalik-i ecnebiyeden mal satın almış olan tüccara verilir. Vehleten zan olunur ki, bu evrak mahall-itediyede ne kadar akçe tahsiline hak bahşediyorsa, ona müsavi bir miktar kıymetinde satılır, alınır ve piyasa kıymeti bundan ibaret olur. Fakat hakikat-i hal böyle değildir. Her şeyden evvel medyunun imzasına edilen itimadın azlığı ile çokluğu ve zamanı tediyeinin az veya çok uzunluğu poliçenin kıymetini tahvil edecek esbabdandır. Hatta evrakın ibrazında tediye şerait-i ve evsafı tamamen haiz farz edildiği takdirde dahi, kıymetçe her zaman bir tahavvül

vardır. Çünkü bu evrakta, diğer eşyayı, arz ve talep kaidesinin ihtizazatına tabidir.

Ahval-i adiyede kambiyo tahvilatına mekanizmasından başka icrayı tesir eden kuvvetli bir amil yoktur. Fakat ahval-i fevkaladede, kambiyo tahvilatı ek büyüktür. Bilhassa evrak nakdiyesinin kıymeti düşmüş olan memleketlerde bu tahavvül şiddetle hissedilebilir. Hatta bu takdirde tahavvulatin hududu olamaz ve bu hal beynelmillel mübadelatta pek büyük teşvikatı mucib olur.

İşte ahval-ı hazıra-i iktisadiye ekser memalikte evrak-ı nakdiyenin tedavülünü mecburi kıldığı ve kağıt paranın miktarı günden güne tezyid edildiği, cihetle, kambiyo ticareti, beynelmilleli sektelere duçar etmektedir. Ve bu mahzurun önünü alabilmek için emniyesiyle kongre bazı tedabiri münakaşa etmiş ve şu kararları ittihaz etmiştir:

“Kongre Kambiyo meselesinin beynelmillel hayat-ı ticariyenin idamesi emrinde ehemmiyeti azimeyi haiz bulunduğunu ve diğer taraftan ekser memleketlerde, ahval-i hazıra-i iktisadiye karşısında evrak nakdiyenin mecburi tedavülünü ref etmeğe muktedir olduğunu nazar-ı itibara alarak, kambiyo fiyatı hakkında bazı tedabir ittihaz edilmesini temenni eyler”:

“1-Muhtelif memleketler arasında mübadelatı teshil edecek(kolaylaştıracak) beynelmillel kredi teşkilatı edebilmek için, cemiyet-i akvamın muzaharetiyle, beynelmillel itilaflar akt eylediler.

2-Muhtelif memleketlerde evrak-ı nakidye iştera edilebilmesi(satın alınabilmesi) esbabını ve beynelmillel yeni vasıta-i mübadele ihdasını bi't-tadkik kambiyonun istikrarını temin edebilecek ameli bir çare taharri etmek üzere bir encümen-i mahsusa teşkil edebilmelidir.

3-Kongre siyasi netayic-i destres(istediğine ulaşma, kudret, zenginlik) olmak maksadıyla bililtizam(bile bile. bir şeyi doğru ve lüzumlu görüp taraftar olmakla.) mekadir-i(miktarları) teksir(çoğaltmak) edilen evrak-ı nakdiye meselesini musarieten hadde-i tadkikine geçirmesi Londra'da in'ikad edecek mali konferansın nazar-ı dikkatini celb eder.

4-Diğer taraftan nakdin ve itibarın beynelmilliyeti müsteniden mali ve iktisadi müşkilatın halli hakkında, gelecek kongrenin içtimasına kadar esbab-ı mucibeli bir rapor ihdar etmek üzere kendi imzası meyanından müntahap bir komisyon intihap eyler.

5-Kongre kambiyo buhranının tavsiyesini teshil için, a'zasının, muhtelif memleketlerde devletin hayat-ı maliyesi efkar-ı umumiyeyi tenvir emrinde sabk edecek(öne geçecek) mesaisinin zahir olacağını beyan eyler.”

Kitap İncelemesi: “Vâhip Ümmî Dîvânı’nın Dinî ve Tasavvufî Tahlîli”

MURAT VANLI^a

Öz

Bu yazıda Abdülmecit İslamoğlu tarafından kaleme alınmış dinî ve tasavvufî bir tahlil çalışması tanıtılmaya çalışılmış; tahlilin kaynağı, yöntemi ve çerçevesi ana hatlarıyla belirtilerek eserin bilim âlemine ve okuyuculara sunacağı katkılardan söz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din, Tasavvuf, Divân, Tahlil

Kitabın Künyesi:

Yazar: Abdülmecit İSLAMOĞLU

Eser adı: Vâhip Ümmî Dîvânı’nın Dinî ve Tasavvufî Tahlîli

Yayınevi, yeri ve yılı: İlahiyat Yayınları, Ankara 2013

Sayfa sayısı: 330

Tanıtan: Arş. Gör. Murat VANLI, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı

Âsâr-ı Edebiye Tedkikatı adlı sözlük niteliğindeki eserinde pek çok divândan almış olduğu örnek beyitlerle divân şiiri dünyasını bizlere tanıtan Ferit Kam, sistematik divân tahlil çalışmalarının ilk uygulayıcısı olmuştur. Onun prototip olarak sunduğu bu örnek çalışma Mehmet Çavuşoğlu tarafından ‘Necâtî Bey Divânı’nın Tahlili’ isimli eserinde genişletilerek ikmâl edilmiştir. ‘Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası’ isimli çalışmasıyla Harun Tolasa, ‘Hayâlî Bey Divânı Tahlili’ isimli eseriyle Cemal Kurnaz, ‘Nevî Divânı’nın Tahlili’ isimli çalışmasıyla Nejat Sefercioğlu ve ‘Yunus Emre Divânı I İnceleme’ isimli eseriyle Mustafa Tıncı uygulamadaki bazı farklılıklarla birlikte aynı yöntemi kullanmış ve bu kıymetli araştırmacıların

^a Arş. Gör.; Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
[muradvanli@gmail.com]

kaleme almış olduğu çalışmalar günümüzde yapılan aynı güzellik ve nitelikteki tahlil çalışmalarına ışık tutmuşlardır.

Geçtiğimiz senelerde ilim âleminin istifadesine sunulan 'Vahip Ümmî Divânı'nın Dinî ve Tasavvufî Tahlîli' adlı çalışma, mezkur tahlil çalışmalarının son halkalarından birini teşkil etmiş olup hem edebiyat hem de tasavvuf sahasında çalışmalar yapan bilim insanlarını ve ilim iştiyaklılarını son derece müstefit kılmıştır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu imzasını taşıyan kitap giriş, iki bölüm, sonuç, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır.

Kitabın giriş kısmında Vâhib Ümmî'nin hayatı, edebî kişiliği ve müntesibi olduğu Halvetî tarikatı hakkında kısaca malumat verilmiş, bilinen tek eseri olan Dîvân-ı İlâhiyât'ı ve bu eser üzerine yapılan çalışmalara atıfta bulunulmuştur. Divânın tahlilinde sayın Mustafa Tatçı ve sayın Ahmet Ögke tarafından beş yazma nüshanın karşılaştırılarak hazırlanan tenkitli metnin esas alınmıştır. Söz konusu eser sayın Tatçı ve sayın Ögke tarafından hazırlanıp 2012 senesinde Ankara'da H Yayınları tarafından yayımlanan 'Elmalı Vâhip Ümmî Halvetî, Dîvân-ı İlâhiyât' adlı çalışmadır. Eser hece ve aruzla yazılmış 517 adet ilâhînin yer aldığı hacimli bir dîvândır.

Kitabın Birinci Bölümü'nde Vahip Ümmî'nin düşünce dünyasında dinî kavramların şekillenışı sırasıyla 'Allah, melekler, mukaddes kitaplar, peygamberler, âhiret ile ilgili mefhumlar, kader ve kazâ, sûre ve âyetler, hadisler, ibâdetler, diğer dinî mefhumlar, dinî şahsiyetler, diğer dinlerle ilgili mefhumlar' ana başlıklarına bağlı pek çok alt başlıkta incelenmiştir. Kitabın tasavvufî kavramların nasıl telakki edildiği ortaya konulan İkinci Bölümü'nde ise kavramlar sırasıyla 'vahdet-i vücûd, elest bezmi, âlem-i ma'nâ, tasavvufî mertebeler, tarîkatla ilgili mefhumlar, mutasavvıf şahsiyetler, dîvândaki bazı tasavvufî tipler' olmak üzere 7 ana başlık altında incelenmiştir. Bu ana başlıkların her biri birçok alt başlığa ayrılıp kendi içerisinde düzgün ve tutarlı bir tasnife tabi tutularak değerlendirmeler yapılmıştır.

Yazar, eserini meydana getirirken evvelâ bütün beyitleri tek tek inceleyip dinî tasavvufî kavramları, bu kavramların anlam alanına giren diğer kelimeleri, şahsiyetleri, âyet ve hadis iktibaslarını tespit etmiş; ardından bütün bu kavramları tasnife tabi tutmuş ve böylece çalışmasının

ana yapısını belirlemiştir. İncelenen kavramlar ile ilgili temel bilgiler öncelikle ilgili kaynaklardan istifade edilerek açıklanmış, daha sonra şairin bu konudaki görüşleri o kavramla alakalı beyitlerin tamamı değerlendirilerek ortaya konulmuş ve gerekli yerlerde beyitler kısaca izah edilmiştir.

Sonuç Bölümü'nde yazarın dîvânın tahlîli ile ilgili kanaatleri okuyucuyla paylaşarak edebiyat ve tasavvuf araştırmacılarının istifadesine sunulmuştur. Kitabın en sonunda, okuyucunun kavramlarla ilgili bütün beyitlere kolayca ulaşabilmesi için büyük bir azim ve çabanın mahsulü olduğu gözlerden kaçmayan sistematik bir dizin eklenmiştir. Bu dizin hazırlanırken kavramlarla ilgili beyitler tahlildeki sıraya riayet edilerek yazılmıştır.

‘Vâhib Ümmî Dîvânı'nın Dinî Tasavvufî Tahlîli’ adlı eser, Vâhib Ümmî'nin yaşadığı dönem ve yer olan 16. yüzyıl Elmalı'sında dinî-tasavvufî yaşantıyı belirleyebilecek ve bu yüzyıldaki edebî, tasavvufî terminolojinin tespitine kaynaklık edebilecek kıymette olup kültür tarihimizin bir dönemini ve bir bölgesini aydınlatacak mahiyettedir. Bu eserin tasavvuf ve edebiyat araştırmalarında oldukça faydalı olacağı ve yapılacak olan yeni tahlil çalışmalarına yol göstereceği muhakkaktır. Yazardan kıymetli ve titizlik gerektiren çalışmalarının devamını temenni ediyoruz.