

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2017/2

yıl: 8 cilt: VIII sayı: 17

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
2017/2 Cilt/Volume: VIII Sayı/Number: 17
ISSN 2146-4901

Bu dergi **EBSCO** Host Research Database veri indeksi tarafından izlenmekte,
ASOS, İSAM, Akademik Dizin ve **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Mehmet Nuri NAS

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Editör Yard./Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. A. Yasin TOMAKİN - Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAĞIŞ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Yrd. Doç. Dr. Muammer ARANGÜL

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

Öğr. Gör. Enes VELİ

Redaksiyon / Redaction

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN

Baskı/Publication

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

Baskı

İLBAY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date

Ağustos 2017 / August 2017

Yönetim Yeri/Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 518 70 75 Faks: +90 486 518 70 76

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue

- Prof. Dr. Hasan HACAĞ, Marmara Ü.
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ, İnönü Ü.
Doç. Dr. Celil KIRAZ, Uludağ Ü.
Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ, Şırnak Ü.
Doç. Dr. Mutafa KIRKIZ, Bingöl Ü.
Doç. Dr. Recep ASLAN, Muş Alparslan Ü.
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir MACİT, Kocaeli Ü.
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN, Dicle Ü.
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ECE, Siirt Ü.
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ, Mardin Artuklu Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GEMİ, Mardin Artuklu Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER, Karamanoğlu Mehmetbey Ü.
Yrd. Doç. Dr. Bahattin KELEŞ, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Cengiz MÜRSELOV, Bingöl Ü.
Yrd. Doç. Dr. Davut OKÇU, Batman Ü.
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih DUMAN, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. M. Muhdi GÜNDÜZ, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. M. Şükrü ÖZKAN, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAĞIŞ, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ, Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÇUÇAK, Osmaniye Korkut Ata Ü.
Yrd. Doç. Dr. Nebile ÖZMEN, Trakya Ü.
Yrd. Doç. Dr. Şükrü MADEN, Karabük Ü.
Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT, Şırnak Ü.
Dr. Halil AKÇAY, Dicle Ü.

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Ü.
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Aksaray Ü.
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Ü.
Prof. Dr. Ömer ÇELİK, Marmara Ü.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Ömer Halisdemir Ü.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.
Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK, Kocaeli Ü.

İÇİNDEKİLER

6 editörden

Makaleler

- 7-34 **Muammer ARANGÜL**
Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri
- 35-50 **Mesut KAYA**
Metnin mi Yorumun mu Tahrifi? -Buhârî'nin Tahrif Meselesine Yaklaşımı Üzerine-
- 51-62 **Nurullah AGİTOĞLU**
el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı
- 63-84 **Kasım ERTAŞ**
Fâtımî Devleti'nin Yönetiminde Ermeni Vezirler ve Sosyal-Siyasi Hayattaki Roller
- 85-99 **Mustafa ÖZKAN**
Mâverdî'nin Hilafet Nazariyesinin Siyaset Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi
- 101-118 **Ahmet Yasin TOMAKİN**
Bursalı Mehmed Tahir: Hayatı, Eserleri ve Bibliyografya Üzerine Düşünceleri
- 119-138 **Muhammed ERSÖZ**
Keşşâf'ta Ayetin İfade İhtimallerinin Değerlendirilip Elenmesi
- 139-158 **Murat SULA**
Osmanlı Dönemi Arap Dili Çalışmalarında Kaynak ve Yöntem: Gölpazarlı Mehmed Selim Efendi Örneği
- 159-176 **Abdulsalam YOUSSEF**
الحاجة إلى تفسيرٍ جماعيٍّ (الأسباب والآليات)
- 177-188 **Cengiz KANIK**
Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlere Genel Bir Bakış
- 189-198 **Hikmetullah ERTAŞ**
Siyasetin Ders İçerikleri (Hadisler) Üzerindeki İzdüşümleri (Cumhuriyet Dönemi Din Dersleri Örneği)
- 199-212 **Mustafa ÇOBAN**
İsrâ ve Lokman Surelerindeki Ahlâki İlkeler ve Değerlendirilmesi Üzerine

Çeviriler

- 213-228 **Thomas TALBOTT (Çev.: İsmail ŞİMŞEK)**
Tanrı, Özgürlük ve İnsan Edimi
- 229-244 **Fida MOHAMMAD (Çev.: Behçet BATUR)**
İbn Haldun'un Toplumsal Değişme Kuramı: Hegel, Marx ve Durkheim İle Bir Karşılaştırma

Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 245-248 **Nurullah AGİTOĞLU (Tanıtan: Veli TATAR)**
Hadis ve Bağlam

CONTENTS

6 | editorial

Articles

- 7-34 | **Muammer ARANGÜL**
Classical State Terminology in Fiqh Literature and Its Current Value
- 35-50 | **Mesut KAYA**
Distortion of the Text or Commentary? -On al-Bukhârî's Approach to Distortion Issue-
- 51-62 | **Nurullah AGİTOĞLU**
A Shafi'î Methodologist Fahr al-Din al-Razî's Approach to the Acts of the Prophet in the Frame of his Work Titled al-Mahsul
- 63-84 | **Kasım ERTAŞ**
Armenian Viziers in the Administration of the Fatimid State and Their Roles in Social-Political Life
- 85-99 | **Mustafa ÖZKAN**
The Evaluation of Mâwardî's Theory of Caliphate in Terms of Political Philosophy
- 101-118 | **Ahmet Yasin TOMAKİN**
Bursalı Mehmed Tahir: His Life, Works and Thoughts on Bibliography
- 119-138 | **Muhammed ERSÖZ**
Evaluation and Elimination of the Possibilities of the Verse in Keshshaf
- 139-158 | **Murat SULA**
Sources and Methods at the Works of Arabic Language During the Ottoman Period (Gölpazarlı Mehmed Selîm)
- 159-176 | **Abdulsalam YOUSSEF**
Need for Collective Exegesis (Tafseer) (Its Reasons and Possibility)
- 177-188 | **Cengiz KANIK**
A General Overview of the New Religious Movement in the West
- 189-198 | **Hikmetullah ERTAŞ**
The Projections of Politics on Course Content (Hadith) (Example of Republic Period Religion Lessons)
- 199-212 | **Mustafa ÇOBAN**
On the Ethical Principles and Their Evaluation in the Sura and Lokman Surah

Translations

- 213-228 | **Thomas TALBOTT (Translator: İsmail ŞİMŞEK)**
Tanrı, Özgürlük ve İnsan Edimi
- 229-244 | **Fida MOHAMMAD (Translator: Behçet BATUR)**
İbn Haldun'un Toplumsal Değişme Kuramı: Hegel, Marx ve Durkheim İle Bir Karşılaştırma

Book Reviews

- 245-248 | **Nurullah AGİTOĞLU (Reviewer: Veli TATAR)**
Hadis ve Bağlam

Editörden

Büyük bir emeğin mahsulü olan bu çalışmada bize katkı veren tüm değerli akademisyenlere teşekkürlerimizi sunar, yeni sayılarda görüşmeyi temenni ederiz.

Editör

Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri*

Muammer ARANGÜL**

Özet

Klasik fıkıh literatüründe, ülke ve devletlerin statülerini ifade etmek üzere dârüislâm, dârülharp ve dârülahd gibi pek çok kavram kullanılmış; bu statüyü belirleyen kriterlerin neler olduğu konusunda da birbirinden farklı pek çok görüş ileri sürülmüştür. Özellikle de modern çağda, ülke ve devlet olgusunun mahiyetindeki büyük değişim, eskiden bu statüyü belirlemek için İslam hukukunda kullanılan kriterleri tartışmalı hale getirmiştir. Makalemizde, konuyla ilgili olarak ileri sürülen eski ve yeni görüşleri kendi bağlamlarıyla birlikte karşılaştırmak suretiyle, bu kavramların ve kriterlerin güncel değeri hakkında fikir sahibi olmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dârüislâm, dârülharp, dârülahd, dârülküfür, ülke, devlet, statü, bağlam, fıkıh.

Classical State Terminology in Fiqh Literature and Its Current Value

Abstract

In the classical fiqh literature, many concepts such as Dar al-Islam, Dar al-Harb and Dar al-Ahd have been used to express the statues of countries and states; and many different views have been raised about what is the criteria for determining this status. Especially in modern times, the great change in the nature of the state and the country has made the criteria used in Islamic law in order to determine this statue debatable. In our paper, we will try to have an idea about the current value of these concepts and criteria by comparing the old and new ideas put forward about the subject together with their contexts.

Keywords: Dar al-Islam, dar al-harb, dar al-ahd, dar al-kufr, state, country, status, context, fiqh.

* Bu makale "İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.
muammer.arangül@gmail.com

Giriş

Ülke olgusu İslam hukuk literatüründe “dâr” kavramı ile ifade edilir. Dâr kelimesi İbn Âbidîn tarafından “Bir İslam veya küfür hükümdarının hâkimiyeti altındaki ülke”¹ olarak tarif edilmiştir. İslam hukuk literatürüne bakıldığında dârüislâm, dârülharp, dârülküfr, dârülahd ve dârülhiyâd gibi pek çok kavramla karşılaşılır. Dâr kelimesinin değişik kelimelere izafe edildiği bu terkipler, pek çok âlim tarafından tarif edilmeye çalışılmış; bir ülkenin niteliğini belirleyen ve değiştiren etkenlerin neler olduğu üzerinde durulmuştur. Bu kavramlar, devletlerin ve fertlerin birbiriyle olan hukuki ilişkilerinin, birbirlerine karşı olan hak ve sorumluluklarının belirlenmesi noktasında büyük bir öneme sahiptir.

Ancak, bu kavramların gerek tanımları gerekse kapsamı hususunda İslam âlimleri arasında büyük bir ihtilafın bulunduğu görülmektedir. Öyle ki konuyla ilgili okumalar yapan bir kimsenin zihninde net bir görüntünün oluşması oldukça zordur. Bu zorlukta, konuyla ilgili görüş beyan eden âlimlerin birbirlerinden farklı zamanlarda ve şartlarda yaşamış olmalarının önemli bir payı bulunmaktadır. Lâkin bundan daha da önemlisi, fıkıh literatürünün oluştuğu zaman aralığının şartları ile modern dünyanın şartları arasındaki uçurumdur. Dolayısıyla bu kavramları kendi bağlamları içinde anladıktan sonra modern dünyanın gerçeklerine ve ihtiyaçlarına uyarlamak ve uygulamak, çağdaş araştırmacıları oldukça zorlayan bir problemdir.

Makalemizde, konunun netlik kazanmasına bir nebze olsun katkıda bulunmak amacıyla önce klasik fıkıh literatüründen konuyla ilgili detaylı nakiller yorumlanacak, daha sonra ise bazı çağdaş düşünürlerin ve bilim adamlarının görüşlerine yer verilmek suretiyle bu klasik terminolojinin güncel değeri tartışılacaktır.

1. Bir Ülkenin Niteliğini Belirleyen Faktörler

Bir ülkenin niteliğini belirleyen faktörlerle ilgili olarak mezheplerin kendi içinde bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bununla birlikte, hem –özellikle Hanefî mezhebi açısından- konu bütünlüğünün sağlanması hem de bu konudaki görüş ayrılıklarının mezheplerin kendi içinde bile giderilemediğini göstermesi bakımından, konunun mezhep başlıkları

1 “المراد بالدار الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر”. Bkz. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Raddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvirî'l-ebşâr* (Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 2003), 6: 275.

altında işlenmesi faydalı olacaktır. Konuyla ilgili görüşlerin tarihsel gelişimini göstermek bakımından kronolojiye de genel itibariyle dikkat edilmeye çalışılmıştır.

1.1. Hanefiler

Debûsî (v. 430/1039) *el-Esrâr* adlı eserinde “Ülke onlara (gayrimüslimlere) ve bize (müslümanlara) kuvvet ve hâkimiyet hükmüyle izâfe edilir.”² ifadelerini kullanır. Hanefilere benzer bir görüş benimseyen Zâhiri İbn Hazm da (v. 456/1064) “Ülke onu ele geçiren, orada egemen ve iktidar olana nispet edilir.” der.³ Radiyyüddin es-Serahsî (v. 571/1175) *el-Muhît* adlı eserinde “Bir ülke, orada koruyucu bir idare ve hâkimiyet kurmaları ve kontrolü ellerinde bulundurmaları sebebiyle o ülke halkına nispet edilir.” der.⁴

Şemsü'l-eimme es-Serahsî (v. 1090/483) ise “Bir yer bize ve onlara kuvvet ve egemenlik itibariyle nispet edilir.” der ve “Şirk nizamının (حكم الشرك) zâhir olduğu bir yerde kuvvet de müşriklere aittir ve böyle bir yer dârülharptir. İslam nizamının (حكم الإسلام) zâhir olduğu bir yerde ise kuvvet müslümanlara aittir.” ifadesiyle de kuvvet ve egemenlikle neyi kastettiğini açıklar.⁵ Serahsî başka bir yerde “Fethedilen bir yer, orada İslam ahkâmı icra edilmedikçe dârüülislâm olmaz.”⁶ diyerek tatbik edilen hukukun bir ülkenin niteliğini belirleyici olduğuna işaret eder.

Serahsî'ye göre bir ülkenin dârüülislâm mı yoksa dârülharp mi olduğunun tespitinde “tatbik edilen hukuk” etkili olsa da tek başına belirleyici olmayıp hâkimiyet ve askerî gücün -yani müslümanların güvenliğinin- de dikkate alınması gerekir. Dârüülislâmı “müslümanların hâkimiyeti altındaki yer” olarak tarif eden Serahsî, bunun göstergesinin müslümanların orada “güven içerisinde bulunmaları” olduğunu zikreder.⁷ Serahsî'nin “O zamanlar Medine'nin dârüülislâm oluşu, sadece Rasûlullah'ın ve müslümanların orada bulunduğu vakitlerde söz konusuydu. Onlar Medine'den çıkınca ise üstünlük ve hâkimiyet yahudi ve münafıklara geçiyordu.”⁸ şeklindeki ifadesi bunu göstermektedir. Serahsî başka bir yerde “O zamanlar, Rasûlullah ve ashâbının Medine'den çıkışından sonra, oradaki yahudi ve münafıkların çoğu sebebiyle Medine'ye dârüülislâm hükmü verilemezdi; dârülharpteki müslümanların hepsi müslümanların faydasına olan ve Rasûlullah'ın gönlünü ferahlatacak işlerle meşgul oluyorlardı.”⁹ diyerek müslümanların güç ve nüfus üstünlüğünü kaybetmeleriyle Medine'nin dârülharbe dönüştüğünü ifade eder. Bu ifadelerde, İslam hukukunun ya da başka bir hukukun tatbikinden söz edilmemesi dikkat çekicidir. Zira Hz. Peygamber ve ashâbı Medine'den çıkmış olsa dahi yahudi ve münafıkların Medine'deki kurulu düzene bir müdahaleleri söz konusu değildir.

Zeydân -zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi- bazı dârüülislâm tariflerinde sadece müslümanların egemenliğinin zikredilerek İslam ahkâmının icrasına yer verilmemesini açıklarken “çünkü müslümanların egemenliği altındaki ülkelerde İslam ahkâmı uygulanır,

2 Salim Özer, “Debbusi'nin ‘el-Esrâr fî'l-usûl ve'l-furû' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 484.

3 “الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها”. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, ts.), 11: 200.

4 Özel'den naklen, Ülke, 74.

5 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, ts.), 10: 114.

6 Serahsî, *Mebsût*, 10: 23.

7 Serahsî, Şerhu's-Siyerî'l-kebir, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Kahire: Câmiatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, 1971), 4: 1253.

8 Serahsî, *Mebsût*, 10: 18.

9 Serahsî, Şerhu's-Siyerî'l-kebir, 3: 1009.

zira müslümanlar İslam ahkâmından başka bir şeyi uygulamazlar.” diyerek hukukçuların müslüman kelimesini ancak ideal anlamda kullandığına ya da zihinlerindeki müslüman tasavvurunun ideal olduğuna işaret eder. Sadece İslam ahkâmının icrasının vurgulandığı ve egemenlik unsurunun zikredilmediği tariflerde de Zeydan’a göre aynı durum geçerlidir, yani bir yerde İslam ahkâmı geçerliyse ve müslümanlar güven içerisinde iseler oranın müslümanların egemenliği altında olduğu bedahetle anlaşılır.¹⁰

Hanefiler’den Kâsânî (v. 587/1191) “İslam ahkâmının zuhuru” ile dârülküfrün dârüliislâma dönüşeceği hususunda Hanefiler arasında bir ihtilaf bulunmadığını; ancak dârüliislâmın hangi şartlarda dârülharbe dönüşeceği hususunda Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Şeybânî arasında fikir ayrılığı bulunduğunu zikreder.¹¹

Ebû Yusuf ve Şeybânî’ye göre “küfür/şirk ahkâmının zuhuru” dârüliislâmı dârülküfr/dârülharp yapmak için yeterli bir sebeptir. Zira –Cessâs’ın (v. 370/981) izahıyla- ülkenin hükmü; üstünlük, hâkimiyet ve dinin hükmünün orada icrasına bağlıdır. Hâkimiyet ve ahkâmın icrası dışında -Ebu Hanîfe’nin ileri sürdüğü ve önemine binaen detaylı bir şekilde daha sonra ele alacağımız- “dârülharbe sınır olmak” ya da “müslüman ve zimmilerin güven içerisinde olmamaları” gibi başka bir şarta itibar edilmez. Çünkü bir müslüman dârülharpte de güven içerisinde bulunabilir. Müslümanların güven içerisinde bulunmaları, bir yerden dârülharp hükmünü kaldırmaz ve oranın dârüliislâm olmasını gerektirmez. Dolayısıyla sadece İslam ahkâmının icrası bir ülkeyi dârüliislâm yapıyorsa, sadece küfür ahkâmının icrasının da kıyasen bir ülkeyi dârülharp yapması gerekir.¹² Serahsî’ye göre şirk hükmünün zuhuru, bir yerde kuvvet ve hâkimiyetin müşriklere ait olduğunun bir göstergesidir ve bu da ülkenin aidiyetini belirleyen temel faktördür.¹³ Kâsânî (ö. 587/1191) ise İmâmeyne’ne ait bu görüşü şu şekilde açıklamaya çalışır: Bir ülke, ancak İslam’ın ya da küfrün orada zuhur etmesiyle İslam’a ya da küfre izâfe edilebilecektir. İslam ya da küfrün zuhuru ise ancak bunlara ait hükümlerin zuhuru ile olur. Dolayısıyla sadece İslam hükümlerinin zuhuruyla -başka bir şart koşulmaksızın- bir ülkenin dârüliislâm olduğunun kabul edilmesi, sadece küfür hükümlerinin zuhuruyla bir ülkenin dârülküfr olacağının kabul edilmesini gerektirir.¹⁴

Ebû Hanîfe’ye göre ise dârüliislâmın dârülharbe/dârülküfre dönüşmesi için üç şart gereklidir: a) Küfür ahkâmının zuhuru b) Dârülküfre/dârülharbe sınır olmak ve c) İslam devletinin önceden müslümanlar ve zimmiler için sağlamış olduğu güvencenin ya da güven ortamının yok olması. Cessâs ve Serahsî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, küfür ahkâmının zuhur ettiği bir yer müşriklerin ülkesine sınır değilse, kendisini her taraftan kuşatan İslam ülkesinin ortasında ve dolayısıyla hâkimiyeti altında kalacaktır. Böyle bir yerde kafirlerin galip olmasının hükmü yoktur. Siyasî ve hukukî hâkimiyetin tekrar sağlanabilme ihtimalinin devam etmesi ise bu ülkenin dârülharp hükmünü almasına engel olmaktadır.¹⁵ Dârülharbe sınır olan ve İslam devletinin daha önce sağlamış olduğu güven ortamının ortadan kalktığı bir yer, orada küfür ahkâmı icra edilmedikçe dârüliislâm olmaya devam eder;

10 Abdülkerim Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn ve’l-müste’minîn fi dâri’l-İslâm* (Beyrut: Mektebetü’l-Kuds/Müessesetü’r-Risâle, 1982/1402), 18.

11 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi’u-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986) 7: 130.

12 Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarit-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed (Beyrut/Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye/Dâru’s-Sirâc, 2010/1431), 7: 216-217.

13 Serahsî, *Mebûsât*, 10: 114.

14 Kâsânî, *Bedâi’*, 7: 130-131.

15 Cessâs, *Şerhu Muhtasarit-Tahâvî*, 7: 217; Serahsî, *Mebûsât*, 10: 114.

çünkü bu durum, kafirlerin orada kendi kanunlarını uygulamaya imkân bulacak düzeyde bir hâkimiyet sağlayamadıkları anlamına gelir.¹⁶

Müslüman ve zimmilerin İslam devletinin daha önceden vermiş olduğu güvence sebebiyle kendilerini hâlâ güven içerisinde hissetmeleri Serahsî tarafından da ülkeyi işgal eden kâfirlerin orada hâlâ tam bir hâkimiyet sağlayamadıklarına ya da geçici bir hâkimiyet veya işgalin bir ülkenin niteliğini kalıcı bir şekilde değiştiremeyeceğine yorulmaktadır. Serahsî, bu noktada Ebu Hanîfe'nin "egemenliğin ve işgalcilerin askerî gücünün tam ve kalıcı oluşuna" itibar ettiğini ifade ederek, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin egemenlik ve askerî gücün tam ve kalıcı oluşunu gerekli görmediğine işaret eder.¹⁷

Kâsânî (ö. 1191/587), Ebû Hanîfe'ye göre ülkelerin nispet edildiği İslam ya da küfürle asıl kastedilen şeyin, bizzat İslam ya da küfrün kendisi değil; "güven ve korku" olduğunu söyler. Yani müslümanların tam bir güven içerisinde yaşadığı, korkunun ise kâfirler için söz konusu olduğu bir ülke dârülişlâm iken, kâfirlerin güven içerisinde yaşayıp müslümanların korku ve endişe içinde hayatlarını sürdürdükleri ülkeler dârülküfrdür. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye göre "hükümler İslam ve küfür üzerine değil, güven ve korku üzerine mebnidir".¹⁸ Serahsî'nin bu noktada söyledikleri de bu hususu destekler mahiyettedir. O, müslümanları "adâlet ehli", dârülişlâmî ise "hukuk devleti (دار احکام)" olarak niteledikten sonra, dârülharbi hukukun değil kuvvet ve zorbalığın hâkim olduğu yer anlamında "dâru kahr" olarak niteler.¹⁹ Serahsî'nin bu ifadeleri, İslam hukukundan farklı da olsa herhangi bir hukukun hâkim olduğu ve müslümanların güven içerisinde yaşadığı ülkelerin dârülharp olarak nitelenemeyeceği yorumlarına kapı aralar gibi gözükmemektedir.

Tahâvî (v. 321/933) ise Ebû Hanîfe'nin görüşünü tarihsel bir bağlamla açıklar. Ona göre Ebu Hanîfe'nin bu görüşü, müslümanların onun zamanında ehl-i şirke karşı büyük bir askerî ve siyasî üstünlüğe sahip olmalarından ve bu açıdan müslümanların ortasında kendi başına buyruk bir toprak parçasını tasavvur edememesinden kaynaklanmaktadır. Tahâvî, sonraki zamanlarda müslümanların cihadı terk ettiklerini ve kuvvetsiz olduklarını; müslümanların işlerini üstlenen emir sahiplerinin bozulduğunu, İslam dinine ve müslümanlara düşmanlık ettiklerini, cihadı hafife aldıklarını zikrederek "Ebû Hanîfe bu zamanda olan şeyleri görseydi Ebu Yusuf ve Muhammed gibi görüş belirtirdi." der.²⁰ Tahâvî'nin bu ifadeleri dârülharp ve dârülişlâm gibi tanımlamaların tarihsel ve bağlamsal olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. Yani içinde bulunulan şartlar ve maslahat, bazen Ebu Hanîfe'nin bazen de İmâmeyn'in tanımlarından hareket ederek bir ülkenin statüsünü belirlemeyi gerekli kılabilecektir. Tahâvî'nin ifadelerindeki ikinci önemli nokta "müslümanları idare edenlerin İslam'a ve müslümanlara düşmanlık edebileceği" üzerindeki vurgudur. Dolayısıyla idarecilerin değişkenlik gösterebilen mânevî durumlarıyla ya da müslüman olup olmadıklarıyla ilgilenmek yerine, İmâmeyn gibi İslam ahkâmının icrasının esas olarak alınması gerektiği Tahâvî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü şartlarla ilgili olarak önemli izahlar yapar: Dârülişlâmın dârülharbe dönüşmesinin birinci şartı olan "küfür/şirk hükümlerinin icrası", aslında kuvvet ve hâkimiyetin müslümanlara ait olmamasının doğal bir sonucudur. Bu yüzden bu şart Ebu Zehre tarafından "kuvvet ve hâkimiyetin müslümanlara ait olmaması"

16 Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 7: 217.

17 Serahsî, *Mebûsât*, 10: 114.

18 Kâsânî, *Bedâi'*, 7: 131.

19 Serahsî, *Mebûsât*, 30: 33; Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 97.

20 Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 7: 218.

olarak ifadelendirilir ki bu da gayrimüslimlerden şer'î hükümleri tenfiz etmeleri gibi bir beklentiye girilmemesi anlamına gelmektedir. İkinci şart olan "dârülharbe sınır olma"nın da "saldırıya imkân verecek şekilde" olması gereklidir. Dolayısıyla Ebu Zehre'ye göre İslam ülkesiyle sınır olan çöller ya da boş araziler -teorik bakımdan gayrimüslimlerin hâkimiyetinde olsalar bile- müslüman hükümdarın orada İslam hâkimiyetini tesis etmesini engelleyen başka bir kuvvet dolayısıyla erişilmez bir durumda olmadıkça dârülharp sayılamayacaklardır. Ebu Zehre'nin bu mülâhazaları, Ortaçağ'daki zayıf devlet ve egemenlik anlayışına ve orduların otorite boşluğu olan topraklarda kısa sürede egemenlik kurma kabiliyetine uygun olması açısından önemlidir. Nitekim Ebu Zehre de "sınır olma" şartının artık anlamını yitirdiğini, insanların gökyüzüne ve hatta uzaya hükmedebildiğini, dolayısıyla savaş yapabilmek için sınır olmanın şart olmadığını ifade eder. "Raiyyeye ikamet imkânı veren ilk İslam emanıyla bu ülkelerde ikamet eden bir müslüman ya da zimmînin kalmamış olması" şeklindeki üçüncü şart da, aslında bu topraklara sonradan hâkim olan gayrimüslimlerin orada müslümanların ilk İslam emanıyla yaşamalarına müsaade etmeleri, yani hak ve özgürlüklerine sınırlama getirmemeleri demektir. Bu, işgalci devletin müslümanlarla barış antlaşması yapması, yani günümüzün tabiriyle bir nevi özerklik olarak yorumlanabilir. İslam devleti belli toprakların hâkimiyetini gayrimüslimlere terk etmekte, buna karşın orada yaşayan müslüman ve zimmîlerin hâmililiğini üstlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Ebu Hanîfe'nin bir ülkenin dârülharbe dönüşmesi için ileri sürdüğü üç şart, içinde bulunulan farklı koşulların dikkate alınabildiği ara çözümler üretebilmesi açısından önemlidir ve "farz-vâcip", "tahrîmen mekruh-tenzîhen mekruh", "mendup-müştehap" ve "butlân-fesad" gibi ayrımlar yaparak ara kategoriler oluşturma noktasında Hanefî mezhebinin karakterine de daha uygundur. Ebu Zehre'ye göre Ebu Hanîfe'nin görüşü dikkate alındığında ne dârülişlâmın ne de dârülharbin tarifine girmeyen üçüncü bir ülke çeşidi karşımıza çıkar: "müslümanlarla sınır olmayan gayrimüslim ülkeler". Saldırı ihtimali bulunmayan bu tür ülkeler her ne kadar müslümanlarla herhangi bir antlaşma yapmamışlarsa da barış ülkesi yani "dârülahd" sayılmalarında bir mahzur yoktur. Askerî ve teknolojik imkânlar günümüzde bu tür ülkelerin varlığından söz etmeyi zorlaştırsa bile, Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü sınır olma şartının asıl işlevi, uluslararası ilişkilerde asıl olanın barış olduğunu göstermektir.²¹

Velvâlicî (v. 540/1146) Ebu Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerini açıklama babında çok önemli ve net ifadeler kullanır. Ebu Hanîfe'ye nispet ederek kurduğu cümlelerde, Ebu Hanîfe'ye göre bir ülkenin, orada İslam ahkâmının icra edilmesi ve müslümanların üstünlük kurması ile dârülişlâm olacağını zikreden Velvâlicî, "*Dârülişlâm ahkâmından herhangi birşeyin bâki kaldığı ülke, dârülişlâm olarak kalmaya devam eder.*" diyerek bir ülkeyi dârülişlâm yapan özelliğin İslam hukukunun bir bütün olarak uygulanması olmadığına işaret eder. Zira "*Bir illetten bir şey kaldığı müddetçe, o illetle sabit olan hüküm de varlığını devam ettirir.*" Öyle ki herhangi bir müslümanın ya da zimmînin bu ülkedeki varlığının ve daha önce müslümanlar tarafından kendilerine verilmiş olan emanla hâlâ güven içerisinde yaşayabilmelerinin İslam ahkâmından –yani İslam hukukuyla elde edilmiş bir hak- olması, orada "İslam ahkâmından bir hükmün kalmış olduğu" şeklinde değerlendirilmektedir. Ebu Hanîfe'nin ileri sürdüğü sınır olma şartına da değinen Velvâlicî, ortasında kaldığı için İslam ülkesi tarafından kuşatılmış bir yerin dârülharbe dönüşmeyeceğiyle ilgili olarak "*Egemenlik (الغلبة) İslam ahkâmının tamamıyla zail olması durumunda reel olarak (من حيث الحقيقة) ortadan kalksa da psikolojik olarak (من حيث الاعتقاد) varlığını devam ettirir.*" diyerek müslü-

21 Muhammed Ebu Zehre, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1995), 56-58.

manların egemenliğinin “itibarî” de olsa devam edeceğini ve bu tür yerlerin dârüislâm olarak kalacağını ifade eder. Velvâlicî bunun tam tersi bir durumda ise aynı bakış açısının mümkün olmadığını söyleyerek Hanefîler’in çifte standardına işaret eder: Müslümanların fethederek İslam ahkâmını icra ettikleri dârülharbin ortasındaki bir yer, dârüislâm olur. Evet, burada da dârüislâmın alametleriyle dârüşşirkin alametleri bir arada bulunur, ancak dârüislâmın alametleri dârüşşirkin alametlerine tercih edilir. Bu tercihe ve çifte standarda “Üstün olan İslâm’dır, İslâm’dan daha üstün bir şey yoktur.”²² hadisinde ifadesini bulan ve müslümanlara psikolojik üstünlüklerinden vazgeçmemelerini salık veren düşünce temel teşkil eder.²³

Bezzâzî de (v. 827/1424) Moğollar’ın istila ettiği topraklarla ilgili olarak “İletten bir şey kaldığı müddetçe hüküm de varlığını devam ettirir.” cümlesini kullanır. Moğol hükümdarların bir engellemesi olmaksızın alenen ezan okunabildiği, Cuma ve vakit namazları cemaatle alenen kılınabildiği, şer’ın gereğince hüküm verilebildiği, fetva ve tedris faaliyetleri devam ettiği için bu tür toprakların dârülharp olduğuna hükmedilmesinin ona göre haklı bir gerekçesi yoktur. Alenen içki satılması, vergi toplanması ve bazıları tarafından Tatar yasalarıyla hükmedilmesinin bile istila altındaki bu tür toprakların dârüislâm oluşuna hâlel getirecek bir durum olarak görülmediği Bezzâzî tarafından dillendirilmektedir. Bezzâzî bunu Medine’de Benî Kureyza’nın yahudilik damarının kabardığı ve aralarında hükmetmesi için Hz. Peygamber’in yerine tâguta başvurdukları duruma benzeterek Medine’nin buna rağmen şüphesiz bir şekilde bir İslam ülkesi olduğunu söyler. Nitekim Halvânî de (v. 448/1050) Ebu Hanîfe’nin ileri sürdüğü diğer iki şartı zikrettikten sonra, üçüncü şartı “Bir ülke orada küfür ahkâmının icrası ve İslam ahkâmından hiçbir hükümle hükmedilmemesi halinde dârülharp olur.” şeklinde ifade eder. Halvânî’ye göre İslam ahkâmıyla küfür ahkâmının karışık olarak uygulandığı ülkelerin ihtiyat ilkesi gereğince dârüislâm sayılması gerekir ve dârülharbin sadece İslam ahkâmının icrasıyla dârüislâma dönüşeceği üzerindeki fikir birliği de İslam lehine kullanılan bu ihtiyat ilkesine dayanmaktadır.²⁴

Kuhistânî’nin (v. 950/1544) İsbicâbî’den (v. 480/1087) naklettiği “Bir tek hükmün kalışı halinde bile ülkenin dârüislâm oluşuna hükmedilir.” sözü de yukarıda zikredilen aynı bakış açısını yansıtır. Kuhistânî de (v. 950/1544) “bazı” İslam hükümlerinin icrası ile dârülharbin dârüislâma dönüşeceği üzerinde bir ihtilaf bulunmadığını söyler; buna karşın Ebu Hanîfe’nin bir ülkenin dârülharbe dönüşmesi için gerekli gördüğü diğer iki şartla beraber “küfür ahkâmının icrası”nı bu ahkâmın “açık ve yaygın şekilde” icra edilmesi şartına bağlayan Kuhistânî, bir ülkenin harp ülkesi oluşuna hükmedilmesini daha da zorlaştırır.²⁵

“Küfür ahkâmının açık ve yaygın şekilde tatbiki”, “İslam hükümlerinden hiçbirisiyle hükmedilmemesi” ya da “bir yeri dârüislâm yapan bütün özelliklerin, hükümlerin, karine-lerin yok olması” gibi ülkenin dârülharp olduğunun kabulü için ileri sürülen şartların, pek çok Hanefî fakih tarafından benimsendiği nakledilmekte, müslümanların ve şirk ehlinin hükümlerinin birlikte tatbik edildiği yerlerin dârülharp olmayacağı ilgili ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır.²⁶

22 “الإسلام يعلو ولا يعلى عليه” (Buhârî, “Cenâiz”, 79).

23 Ebü'l-Feth Zâhirüddin Abdürreşid b. Ebî Hanife b. Abdirrezzak el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, thk. Mikdad b. Musa Karyûy (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 304. Ayrıca bkz. Serahsî, *Mebûsât*, 10: 114; Özel, Ülke, 106.

24 Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Bezzâzî el-Kerderî el-Harizmî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 6: 311-312. Bkz. Özel, Ülke, 107.

25 Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz fi şerhi'n-Nukâye* (İstanbul: Matbaatü'l-Ma'sûmiyye, 1290), 2: 311.

26 Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî, *Hâşîye ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Bulak, ts.), 2: 460-461; İbn

1.2. Hanbelîler

Hanbelîler'e gelince, onların bir kısmı Hanefîler'den Ebu Yusuf ve Şeybânî ile benzer görüşlere sahiptirler. Bir yerde "*Kâfirlerin ülkeleri iki kısımdır: Bunlardan birincisi eskiden müslümanların olup daha sonra kâfirlerin ele geçirdiği ülkelerdir...*"²⁷ diyen, başka bir yerde ise "*Bir ülke halkı irtidat eder ve orada onların hükümleri câri olursa harb ülkesi olurlar.*"²⁸ diyen İbn Kudâme'ye (620/1223) göre, küfür ahkâmının zuhuru ya da kâfirlerin ele geçirmesi bir yeri dârülharp yapar.²⁹

Mezhep içinde onlar ile aynı görüşte olmayan kısmı temsil eden İbn Teymiyye (v. 1328/728) ise dârülharp mi yoksa "dârüssilm" mi olduğu hususunda kendisinden istenilen fetvada, Moğol istilası altındaki Mardin'in "mürekkeb" bir yer olduğunu ifade eder. İbn Teymiyye, bir ülkenin mürekkeb oluşuna iki anlam yükler ve "*Mardin, sırf askerleri müslüman diye, üzerinde İslam ahkâmının câri olduğu dârüssilm statüsünde görülemeyeceği gibi; halkı kâfir olan dârülharp statüsünde de değildir. Bilakis Mardin, müslümanın hak ettiği şekilde muamele gördüğü, İslam şeriatının sınırlarından çıkan kimseyle de hak ettiği şekilde savaştığı üçüncü bir kategoridir.*" der.³⁰ İbn Teymiyye, bir yerin statüsüyle ilgili hüküm verirken, orada yaşayanların dinî durumlarının dikkate alınması gerektiği görüşündedir. Bu yüzden Mardin hakkında halkı kâfir olmadığı için dârülharp kelimesini, İslam ahkâmı icra edilmediği için de dârülislâm kelimesini telaffuz etmekten kaçınmıştır.³¹ İbn Teymiyye'nin, bu tür durumlarda, fertlerin hukukunu şekilsel ve kategorik ayrımlara göre değil ferdi bazda belirleme taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Yani dârülislâm ya da dârülharp şeklinde ülkenin bütünü hakkında bir hüküm vererek fertleri bu hükme tâbi kılmak yerine, içinde bulunulan özel durumları dikkate almak daha doğru sonuçlar verecektir. Kişilere "müste-hak oldukları şekilde" muamele edilmesinden bu anlaşılmaktadır.

İbn Kayyim (v. 1350/751), cumhur adına verdiği "*Dârülislâm, müslümanların yerleştiği ve İslam ahkâmının câri olduğu ülkedir*" şeklindeki tarifte, nüfus unsurunun önemine değinmenin yanında; bir ülkenin niteliğini belirleyen temel ölçünün tatbik edilen hukuk olduğunu vurgular ve "*İslam ahkâmının câri olmadığı bir yer dârülislâma bitişik olsa bile dârülislâm olmaz*" der.³²

Haccâvî (v. 968/1560) ise dârülharbi "Küfür hükümünün gâlip olduğu yer"³³ olarak tarif eder. Hanbelî gelenekten gelen Sa'dî (v. 1376/1956) ise "*Dârülislâm, halkının çoğu kâfir olsa da müslümanların hükmedip nüfuz sahibi olduğu ve İslam ahkâmının câri olduğu ülkedir. Küfür ülkeleri ise bunun zıttı olup kâfirlerin hükmettiği, küfür ahkâmının câri ve nüfuzun kâfirlerin elinde olduğu ülkedir.*"³⁴ şeklindeki "ilim ehli" adına yaptığını ifade ettiği

Âbidin, 6: 288; Özel, Ülke, 103, 106-107.

27 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhamed İbn Kudâme, *el-Muğni Şerhu Muhtasaru'l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 1997), 8: 351.

28 İbn Kudâme, *Muğni*, 12: 283.

29 Semih Avvâd Hasan, *el-Cinsiyetü ve't-teccennüs ve ahkâmuhâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 74.

30 Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987/1408), 3: 533.

31 Yahya Michot, *Muslims under non-Muslim Rule* (Oxford: Interface Publications, 2006), 38.

32 Bkz. Ebû Abdullah Şem-seddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, thk. Ebû Berâ Yusuf b. Ahmed el-Bekrî ve Şâkir b. Tefvîk el-Ârûrî (Demmam: Ramâdî li'n-neşr, 1997/1418), 2: 728.

33 Ebû'n-Necâ Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa el-Haccâvî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâratü'l-Melik Abdülaziz, 2002/1423), 2: 68-69.

34 Ebu Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah b. Nâsır es-Sa'dî, *el-Fetâvâ's-Sa'diyye* (Riyad: el-Müessesetü's-Seidiyye, ts.), 104.

dârüislâm ve dârülharp tariflerinde, İbnü'l-Kayyim'in cumhur adına verdiği tarifteki nüfus unsurunun o kadar da önemli olmadığına işaret eder.

1.3. Mâlikîler

Mâlikîler'den Dede İbn Rüşd (v. 520/1126) ticaret için dârülharbe gitmenin hükmü hususunda Mâlik'in bunu kerih gördüğünü naklederken dârülharbi "gayrimüslimlerin/müşriklerin ahkâmının cârî olduğu yer" olarak; dârüislâmî (بلاد المسلمين) ise "müslümanların ahkâmının cârî olduğu yer" olarak tanımlar. İbn Rüşd'ün tatbik edilen hukuk üzerindeki vurgusu öyle kuvvetlidir ki dârülharpte müslüman olan bir kimsenin müslümanların ülkesine hicret etmesi ve müşriklerle birlikte ikamet etmemesi gerektiğini ve bunun gerekçesini açıklarken "Müşriklerin hukukunun onun üzerinde cârî olmaması için" ifadesini kullanarak "Bir kimsenin ticaret hususunda veya başka konularda kendisi hakkında müşriklerin hukukunun cârî olacağı ülkelere gitmesi nasıl mubah olabilir ki?" der.³⁵

Mâlikîler'den Desûkî (v. 1230/1815) ise "İslam'ın şiarlarının kaim olduğu bir yer, kâfirlerin orayı zorla alması sebebiyle dârüislâm'dan dârülharbe dönüşmez."³⁶ diyerek bir ülkeyi dârüislâm yapan özellikleri İbn Rüşd gibi ticaretin de dâhil olduğu bütün hukuk alanına yaymak yerine İslam'ın şiarlarıyla sınırlı tutmayı tercih eder.

1.4. Şâfiîler

Bir dârülharbin, müslümanların orada "itizâle" ve "imtinaya" güç yetirebilmeleri halinde dârüislâm olacağını ifade eden Mâverîdî'ye (v. 1058/450) göre, itizâlin değil de sadece imtinanın mümkün olduğu ülkeler dârüislâm değildir.³⁷ "Bir küfür ülkesi orada dinin izhar edilebilmesi halinde dârüislâm olur." şeklinde Mâlikîler'den Desûkî'nin tarifini andıran bir söz de bazı kaynaklarda Mâverîdî'ye nispet edilmektedir.³⁸

İbn Hacer el-Heytemî'nin (v. 1567/974) Râfiî (v. 623/1226) gibi âlimlerden naklettiğine göre Şâfiîler, sakinlerini müslümanların oluşturduğu ülkeleri, müslümanların fethettiği ve yerli halkı cizye karşılığında yerlerinde bıraktığı ülkeleri ve sakinlerini müslümanların oluşturduğu ancak daha sonra kâfirlerin hâkimiyeti altına giren ülkeleri dârüislâm sayarlar. Râfiî, müslümanların fethettiği ancak halkını cizye karşılığında topraklarında bıraktıkları ülkelerin Şâfiîler tarafından dârüislâm sayılmasının, hiçbir müslüman bulunmasa bile müslümanların devlet başkanının istilası altındaki ülkelerin dârüislâm olduğunu gösterdiğini söyler. Râfiî, bazı müteahhir Şâfiîler'in "kâfirlerin istila ettiği toprakların, müslümanların oradan sürülmemiş olması şartıyla dârüislâm sayılabileceği; aksi takdirde dârülküfr hükmünü alacağı" şeklindeki görüşlerini de nakleder. İbn Hacer el-Heytemî ise Râfiî'nin naklettiği bu görüşün doğru olmadığını belirterek "İslam ülkesi olduğuna hükmedilen bir

35 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2: 151, 153.

36 Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-kebir* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2: 188.

37 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994/1414), 14: 104.

38 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2005/1426), 8: 670; Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971), 8: 31.

yer, daha sonra hiçbir zaman küfür ülkesine dönüşmez.”³⁹ diyerek bir ülkenin niteliğini belirleyen kriterleri büyük oranda işlevsiz bırakabilecek bir ifade kullanır.⁴⁰

Büceyrimî'nin (v. 1221/1866) yaptığı “*Dârülküfr ile anlatılmak istenen, kâfirlerin sulhsüz ve cizyesiz olarak istila ettiği; daha önce müslümanlara ait olmamış ülkelerdir. Bunun dışında kalan ülkeler ise dârüliislâmdır.*”⁴¹ şeklindeki dârülküfr ve dârüliislâm tarifleri de hukukî ya da siyasi hâkimiyetin veyahut da nüfus unsurunun ülkenin niteliğini tek başına belirleyebilen temel kriter olarak öne çıkmadığı diğer Şâfiî tanımlarla aynı karaktere sahiptir.

Zira Şâfiîler’in konuyla ilgili açıklamaları dikkate alındığında, halkın müslüman olduğu ancak kâfirlerin istila ettiği yerlerde siyasi hâkimiyetin; müslümanların fethettiği ancak cizye karşılığında gayrimüslim halkı topraklarında bıraktıkları yerlerde ise hukukî hâkimiyetin mevcut olmadığı ya da en azından belli oranda eksildiği, buna rağmen dârüliislâm sayıldıkları görülecektir.

Bir Şâfiî olmasa da bu noktada Şevkânî'nin (v. 1250/1834) serd ettiği açıklamalar önem arz etmektedir. Şevkânî'ye göre ülkenin niteliğini belirleyen, söz söyleme hakkının ve nüfuzun kime ait olduğudur. Emir verme ve yasak koyma yetkisinin müslümanlara ait olduğu ve kâfirlerin, küfrünü ancak müslümanların izin verdiği kadar izhar edebildiği bir ülke dârüliislâmdır. Bazı küfür hasletlerinin zuhuru, böyle bir ülkenin dârüliislâm oluşuna hâlel getirmez; çünkü bu hasletler, kendileriyle anlaşma yapılmış gayrimüslimler ya da İslam şehirlerinde yaşayan zimmet ehli yahudi ve hıristiyanlar örneğinde olduğu gibi kâfirlerin kuvvetiyle ve zoruyla ortaya çıkmış değildir. Şevkânî görüşlerini “*Durum bunun tersine ise ülke de bunun tersinedir*” diyerek tamamlar.⁴² Şevkânî'nin sözlerinden, müslümanların belli bazı özgürlüklere sahip olarak yaşadığı, ancak kâfirlerin istila ve hâkimiyeti altında olan yerlerin dârüliislâm sayılamayacağı anlaşılmaktadır. Zira müslümanlar da İslam'a ait bazı hususiyetleri bu tür ülkelerde ancak kâfirlerin izin verdiği ölçüde izhar edebilmektedirler.

2. Kavramsal Açından Dârülharp

“Harp” kelimesi savaş anlamına geldiğinden, dârülharp tabirinin gerçekte savaş halinde bulunan ülkeler için kullanılması daha makul ve doğrudur. Ancak daha önce verdiği tarifler ya da yapılan açıklamalarda da görüleceği üzere, dârülharp tabiri, müslümanlarla harp halinde olmasalar bile dârüliislâm olmayan bütün ülkeler için ve bugünkü anlamda “yabancı ülke” tabirinin karşılığı olarak kullanılmıştır.⁴³ Bu durumu ve “dârüliislâmla savaş halinde olan ülke” anlamında kelimenin asıl manasını dikkate alan bilginler, dârülharbi “Müslümanlara, ülkelerine veya İslam davet ve davetçilerine tecavüzü sebebiyle dârüliislâm ile arasındaki sulhâne münasebetleri değişen ülke”⁴⁴ ya da “Müslümanlara karşı düşman-

39 “فما حكم بأنه دار إسلام لا يصير بعد ذلك دار كفر مطلقاً”

40 İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bişerhi'l-Minhâc* (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1916), 9: 269, 6: 350-351. Ayrıca bkz. Abdülhamid Şirvânî, *Hâşiye alâ Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1916), 6: 204.

41 Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatib* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996/1417), 3: 680.

42 Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik alâ hadâiki'l-ehzâr*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 4: 546.

43 Özel, Ülke, 83-85; a.mlf., “Dârülharp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 536.

44 Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1350), 74.

lık ve tecavüzü sebebiyle dârülişlâmla barış hali bozulan ülke⁴⁵ olarak tarif etmeyi tercih etmişlerdir.

Khadduri, dârülharp kavramıyla ifade edilen savaş halinin çatışma anlamındaki fiili bir savaşı tasvir etmediğini söyleyerek yapılan dârülharp tariflerini doğrulamakla birlikte, olayın farklı bir boyutuna dikkat çeker. Khadduri'ye göre İslam hukuk literatüründeki harp kavramı, Batı hukuk terminolojisindeki "tanımama" denen şeyin eşdeğeridir. Dolayısıyla aslında dârülharp olarak ifade edilen ülkeler, İslam devleti tarafından tanınmayan ülkeleri oluşturmaktadır. Khadduri'ye göre dârüssulh ya da dârülahd olarak tabir edilebilecek devletler ise sınırlı olarak tanınan devletlerdir.⁴⁶ Şimdi dârüssulh ya da dârülahd olarak tabir edilen ülkeler hakkında klasik literatürde yer alan bazı görüşlere yer verelim:

3. Antlaşmalı Ülkelerin Statüsü

Dârülişlâm ve dârülharp dışında, müslümanların üstünlük sağlayamadıkları için şeriatlarını tatbik edemedikleri, kendi hukuk düzenlerini ve kanunlarını uygulamaya devam eden, kendi topraklarında egemenlik sahibi olan ve müslümanlara tam olarak itaat etmeyen, ancak müslümanlarla arasında her iki tarafın da riayet ettiği bir anlaşma bulunan bazı devletler vardır. Ne dârülişlâm ne de dârülharp sayılan bu tür kabile, ülke ya da devletler literatürde "dâru muvâdaa", "dârülahd" ve "dârüssulh" gibi kavramlarla ifade edilmektedir.⁴⁷

Ancak, İmam Şâfiî tarafından yapılan "dârülharp-dârülişlâm-dârülahd" şeklindeki ayırımın bütün fukaha tarafından benimsenmediği ve dârülahd olarak tabir edilen ülkelerin değişik gerekçelerle dârülişlâm ya da dârülharbe dâhil edildiği anlaşılmaktadır.⁴⁸

Örneğin Hanefilere göre, antlaşma yapılan ülkeler, orada müslümanların hükmünün câri olmaması sebebiyle dârülharp olmaya devam eder.⁴⁹ Hanefiler bu noktada esas olanın "İslam ahkâmının icrası" olduğunu belirtir. Serahsî, harbilerin "İslam ahkâmının kendi ülkelerinde onlar üzerinde uygulanmaması" şartıyla müslümanlara her yıl belli miktarda haraç vermeyi taahhüt ederek yapacakları bir barış antlaşması talebinin, müslümanların maslahatı söz konusu olmadıkça kabul görmeyeceğini söyler ve "çünkü harbiler bu barış antlaşmasıyla İslam ahkâmını iltizam etmezler ve harp ehli olmaktan çıkmazlar. Zira müslümanların maslahatına olmadıkça harp ehline karşı savaşı terk etmek câiz değildir." diyerek dârülahdın harp ülkelerine verilen geçici bir statü olduğuna işaret eder.⁵⁰

İmam Şâfiî ise sulh ehliyle toprakların mülkiyetinin kime ait olacağı hususunda çok farklı şekillerde antlaşma sağlanabileceğini ifade ettikten sonra "*Kendilerine karşı üstünlük sağlanamayan sulh ehli hürdürler ve verecekleri toprak vergisi (haraç) karşılığında ülkeleri kendilerine aittir.*" der.⁵¹

Şâfiiler'den Mâverdi'nin bu noktada yaptığı ayırım, dârülahdın niteliğiyle ilgili zikrettiğimiz bu görüşlerin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Mâverdi, harbilerle yapılan iki tür sulhten bahseder: Birincisi, her yıl ödeyecekleri belli miktardaki haraç

45 Özel, "Dârülharp", 536; a.m.f., Ülke, 87.

46 Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), 144-145.

47 Vehbe Zuhayli, *Âsarü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998/1419) 175; Ebu Zehre, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 58-59.

48 Zuhayli, *Âsarü'l-harb*, 175-176; Ebu Zehre, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 59.

49 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-kebir*, 5: 1893.

50 Serahsî, *Mebûrât*, 10: 87-88; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, thk. Abdürrezzak Gâlib el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 5: 447.

51 Ebü Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Menşura: Dâru'l-Vefâ, 2001/1422), 5: 433-434.

karşılığında müşriklere ait toprakların onların ellerinde kaldığı, ancak mülkiyetinin müslümanlara geçtiği sulhtür. Müslümanların antlaşma masasına elleri daha güçlü bir şekilde oturdukları anlaşılabilir bu tür topraklar dârülişlâm sayılmaktadır. İkincisi ise arazilerin ödenecek haraç karşılığında müşriklerin elinde ve mülkiyetinde kaldığı ya da başka bir deyişle gayrimüslimlerin müslümanlara sadece haraç ödemek zorunda kalacakları sulhtür. Mâverdi, müslümanların yerleşmemesi durumunda bu tür bölgelerin “dârülharp” olarak kalmayacağını, ancak bir “dârülişlâm” da olmayacağını ve “dârülahd” statüsü alacağını belirtir. Mâverdi “*Bu tür bölgelerde İslam hukukunun zimmet ehli ve müslümanlarla ilgili kısmı değil, sadece antlaşma yapılan kimselerle ilgili kısmı uygulama alanı bulur.*” diyerek İslam hukukunun kısmen uygulama alanı bulabildiği dârülahd’in hem dârülharpten hem de dârülişlâmdan olan farkına işaret eder. Arazilerin mülkiyetinin gayrimüslimlerde kaldığı bu tür toprakların oraya müslümanların yerleşmesi durumunda “dârülişlâm”, oradaki müşriklerin de zimmet ehli olacağını ifade eden Mâverdi; İslam hukukunun ancak bu tür topraklarda bir bütün olarak uygulama alanı bulabileceğine işaret ederek nüfus unsurunun bir yeri dârülişlâm yapma hususundaki etkisine dikkat çeker. İslam devletinin siyasi ve askeri açıdan üstün olduğu bu tür bölgelere müslümanların yerleşmeleriyle İslam hukukunun uygulanmaya başlaması arasında Mâverdi’nin bir zorunluluk ilişkisi gördüğü anlaşılmaktadır.⁵²

Hanbeliler’den Ebu Ya’lâ el-Ferrâ da (v. 458-1066) Mâverdi’ye benzer şekilde, bir miktar haraç karşılığında gayrimüslimlerin elinde bırakılan bölgelerin mülkiyetinin müslümanlara intikali üzerinde antlaşma sağlandığı takdirde ülkenin dârülişlâm olacağını, gayrimüslimlerden sadece haraç alınması ve toprakların mülkiyet hakkının gayrimüslimlerde kalması üzerine antlaşma yapılması halinde ise ülkenin dârülahd olacağını belirtir.⁵³

İbn Kayyim (v. 1350-751) ise gayrimüslimleri düşman (ehl-ü harb) ve anlaşmalı (ehl-ü ahd) olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, anlaşmalıları da “ehl-i zimmet”, “ehl-i hüdnâ” ve “ehl-i emân” olarak üçe ayırır. Aslında zimmet, ahd ve sulh kelimelerinden her biri bu kesimleri ifade etmek için kullanılabilirse de, bu kavramlar ıstılahî bakımdan farklı anlamlar kazanmıştır. Ehl-i zimmet, cizye veren ve kendileri üzerinde Allah’ın ve Resûlünün hükmünün icra edilmesi üzerine müslümanlarla antlaşma yapan ve buna rıza gösteren gayrimüslimleri ifade eder. Zira onlar artık Allah’ın ve Resûlünün hükmünün uygulandığı bir ülkede, yani dârülişlâmda ikamet etmektedirler. Ehl-i hüdnâ, ehl-i sulh ya da ehl-i ahd olarak ifade edilen gayrimüslimler ile yapılan antlaşmada ise onların “kendi ülkelerinde” buldukları ve zimmet ehli üzerinde uygulanan İslam ahkâmının onlara uygulanmayacağı müslümanlar tarafından kabul edilmekte, buna karşın onlar da müslümanlarla savaşmamayı taahhüt etmektedirler.⁵⁴

Dârülahd’in tam olarak ne ifade ettiği hususundaki belirsizliğin fukaha tarafından zaman içerisinde yapılan değişik ayrımlarla ve detaylı açıklamalarla giderilmeye çalışıldığı görülmektedir.

4. Kavramların Otantıklığı

Dârülişlâm, dârülahd, dârülküfr ya da dârülharp gibi kavramların ya da bunlar üzerinden yapılan bir taksim Kur’ân ve hadislerde yer almadığı üzerinde genel bir fikir

52 Mâverdi, *Hâvî*, 14: 266-267; a.m.f., *el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-vilâyâtü’d-dîniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî (Kuveyt: Mektebetü Dâri İbni Kuteybe, 1989/1409), 175-176.

53 Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakiy (Beirut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2000/1421), 148-149.

54 İbn Kayyim, *Ahkâmü ehli’z-zimme*, 2: 873-874.

birliği bulunmaktadır.⁵⁵ Dâr kelimesi, Kur'ân'da politik bir varlıktan ziyade ahirete işaret etmektedir.⁵⁶ Konunun uzmanlarından Özel, bunların arasından sadece "dârülharp" tabirinin, yalnız Hanefîlerin delil kabul ettiği bilinen hadis kitaplarında ve diğer mezheplerce kabul görmeyen bazı hadislerde geçtiğini belirtir.⁵⁷ Bununla birlikte, Kur'ân'da da diğer ilk dönem kaynaklarında da hukukî tartışmalarda kullanılan bu tabirlerin manaları ve birbirleriyle ilişkileri hakkında açık ifadelerin bulunmadığı rahatlıkla ifade edilebilir.⁵⁸

Zuhaylî, müslümanlarla gayrimüslimler arasında fıkıhî ictehad devrine kadar olan dönemde devamlılık gösteren ve uluslararası ilişkilere bariz bir karakter olarak hâkim olan savaş halinin, dünyanın iki ya da üç kısma taksim edilmesi fikrini doğurduğunu ve bu taksim, müslümanlarla gayrimüslimler arasında vâki olan ilişkilerin ve vâkıânın bir tasvirinden ibaret olduğunu belirtir. Zuhaylî'ye göre savaşlar sebebiyle sonradan ortaya çıkan ve hukukî olmayan bu taksim, sebeplerin sona ermesiyle işlevini yitirecek tarzda bağlamsal bir taksimdir. Ona göre yapılan bu taksim gerekçelerinden birisi de, hayat bulmaya başladığı ilk dönemlerde İslâmî oluşumların varlığını korumak için müslümanların güçlerini birleştirmeye ve bu gücü de ortak bir hâricî düşmana yönlendirmeye olan ihtiyaçtır.⁵⁹

Yapılan şeyin, siyasî gerçeklerin farkındalığını da yansıtır şekilde bir "onlara karşı biz" anlayışı ve psikolojisi oluşturmanın yanında, müslümanlara ait topraklarla gayrimüslimlere ait toprakları birbirinden ayırma ve İslam devletinin yetki sınırlarını belirleme meselesi olduğu da ifade edilmektedir.⁶⁰

Dolayısıyla dârülharp ve dârülslâm kavramlarının, daha çok dünya tarihinin fetih, işgal, istila ve geri alma vakıalarıyla şekillendiği büyük bir askerî-empyyalist anlaşmazlık ve mücadele döneminde işlendiği ifade edilebilir.⁶¹ İslâm'ın öğretileri, doğru anlaşıldığında ve uygulandığında, bütün zamanlar ve bütün mekânlar ya da başka bir ifadeyle âlemler (*el-âlemîn*) için geçerlidir. Bununla birlikte, İslâm'ın ilk çağlarının kendine özgü bir jeopolitik gerçekliği olduğunun da bilinmesi gerekir. İşte âlimler, kendi dönemlerinin jeopolitik gerçekliği konusunda net bir görüş sahibi olmak için dârülslâm, dârülharp ve bunlara bağlı olarak da dârülahd şeklindeki üç entiteyi tanımak durumunda kalmışlardır. İslâm'ın ilk üç asrındaki coğrafi bölünmeler, dinî ya da millî aidiyet üzerine oturan güç dengeleri ile yapılan ittifaklar ve bu güçlerin oluşturduğu etki, İslâm âlimlerini kendi yaşadıkları ve etraflarında bulunan bölgeleri tanımlamaya ve sınıflandırmaya yöneltmiştir.⁶²

Konuyu tarihsel gelişimi bakımından analiz eden Saeed, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra fetihlerin başlaması sebebiyle, ilk dönem İslam tarihinde müslümanların dünyaya *dârülslâm* ve *dârülharp* kavramlarıyla baktıklarını belirtir. Raşit halifeler (632-

55 Bkz. Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 135, 192; a.mlf., *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 114-115; Özel, Ülke, 75; Khaled Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities: Between Rejection and Accommodation", *The Journal of Religious Ethics* 22, sy. 1 (1994): 130; Tarık Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 160, 169; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110.

56 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 130. Dârü'l-âhira, dârü's-selâm, dârü'l-fâsikîn, dârü'l-bevâr, dârü'l-mukâme, dârü'l-huld gibi kavramlar, Kur'ân'da geçen terkiplerden bazılarıdır. Bkz. el-Enâm 6/32, 127; el-A'râf 7/145; Yûnus 10/25; İbrahim 14/28; en-Nahl 16/30; el-Mü'min 40/39.

57 Özel, Ülke, 75.

58 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 141.

59 Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 135, 192, 194; a.mlf., *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 114-115; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 96-97.

60 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 141.

61 Wasif Shadid ve Sjoerd Van Koningsveld, "Loyalty to a non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists", *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States* içinde (Kampen The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996), 86.

62 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 160, 162, 169.

60), Emevîler (661-750) ve Abbâsîler (750-850) döneminde İslam devleti (halifelik) siyasî ve askerî açıdan güçlüdür ve müslümanların idaresindeki bölgeler kolayca belirlenebilmiştir. Saeed, 9. yüzyılın ortalarına kadar siyasî otoritenin halifenin makamında toplanmış olmasının, *dârülharp* karşısında birleşik bir *dârülslâmı* anlamlı kıldığını belirtir. Ancak ilk dönemin güçlü Abbâsî halifelerinden sonra, 9. yüzyılın sonlarından itibaren birtakım müslüman bölgelerin birbirleriyle toprak ve güç mücadelesine girişmesiyle birlikte, birleşik *dârülslâm* parçalanmaya başlamıştı. İspanya'daki Emevîler daha erken bir dönemde, henüz 756 yılında kendi emirliklerini kurmuş, zamanla başka müslüman emirlikler ve halifelikler ortaya çıkmış, bunlardan bazıları gayrimüslim güçlerle -örneğin İber yarımadasında hıristiyanlarla veya Orta ve Batı Asya'da Moğollarla- ittifak yapmışlardır. Sonuçta *dârülslâm* ve *dârülslâmın sınırları* bulanıklaşmaya ve 11. yüzyıldan itibaren bir "İslam ülkesi" fikri de artık anlamını yitirmeye başlamıştır.⁶³

Bunun yanında, içerikleri tam olarak belirlenmeden, tartışılmadan, sanki tarifleri apaçıkmiş gibi ve içinde bulunulan zaman, mekân ve koşulların etkisi altında kullanılmaları, bu kavramların tanımları ile meşgul olan kimselerin de farklı görüşler ortaya koymasına sebep olmuştur.⁶⁴ Yapılan her bir tanımda siyasî hâkimiyet, hukukî hâkimiyet, nüfus ya da güvenlik gibi farklı bir noktanın öne çıkarılmış olması da aslında müslümanların içerisinde buldukları şartların, ihtiyaçların ve gözettikleri maslahatların yapılan tanım ve izahlarda etkili olduğunu göstermektedir.

Nitekim bu görüş farklılığı, bizzat İslam ülkesinin farklı açılardan ayrımlara tâbi kılması hususunda da göze çarpmaktadır. Abou El Fadl, bazı hukukçuların, özellikle de Şii ve Mu'tezili olanların, "şekli İslam ülkesi" ile "gerçek iman ülkesi" (dârü'l-imân) ve "gerçek adalet ülkesi"ni (dârü'l-adl) birbirinden ayırdığını; bazılarının, (sadece) şekilsel olarak İslam ülkesi olan ülkelerden "dârü'l-fısk" ve "dârü'n-nifâk" olarak bahsettiklerini; diğer bazılarının ise ne gerçek İslam'ın ne de onun zıttının hâkim olabildiği ülkelerden "dârü'l-vakf" ve "dârü'l-ihtilât" olarak söz ettiklerini belirterek konuyla ilgili bu görüş farklılıklarını özetler. Bu tür bir belirsizliğe belli ölçüde bir cevap olarak, âlimlerin hicret vecibesini "*herhangi bir şekilsel ülke tasnifini dikkate almaksızın* dinin eksiksiz bir şekilde yaşanabileceği bir yere gitme yükümlülüğü" olarak gördüklerini belirten Abou El Fadl'a göre, aslında bu farklılıklar -Ortaçağ'da ülke sınırlarının belirsiz oluşu gibi- düzgün coğrafi bir ayırım yapma imkânıyla alakalı daha yaygın bir belirsizlikle ilgilidir. Bu belirsizlikler -ve müslümanların siyasî ve toplumsal olarak zamanla parçalanmaları- yapılan ülke taksimlerini en azından belli düzeyde de olsa göreceli hale getirmiş, bunun sonucunda da İslam tarihi boyunca çok sayıda müslüman -pek çok fakihin görüşünün aksine- gayrimüslimler tarafından kontrol edilen bölgelerde yaşamaya devam etmeyi tercih edebilmiştir.⁶⁵

5. Terminolojinin Güncel Değeri

Bir kavramı tanımlamak ve açıklamak teorik ve daha kolay bir iş olsa da, bu işi yapan kimsenin zihninde canlanan gerçeklik ya da gerçeklikler onu yaptığı tanım ve açıklamalarla çelişirmiş gibi görünen ve aslında farklı bir bağlamı yansıtan yeni tanımlar, yeni izahlar yapmaya ve istisna cümleleri kurmaya yöneltir. Klasik dönemde yapılmış herhangi bir *dârülslâm* ya da *dârülharp* tarifini günümüzde teorik olarak hukuk düşüncemize

63 Abdullah Saeed, "Muslims under non-Muslim Rule", *Islamic Legitimacy in a Plural Asia* içinde, ed. Anthony Reid ve Michael Gilsean (New York: Routledge, 2007), 16.

64 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 142.

65 Bkz. Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 142.

temel kabul etmek kolaydır. Buna karşın günümüzde “İslam ülkeleri” olarak tabir edilen ülkelerde yaşanan evrensel insan hakları ihlallerini ya da “gâvur ülkesi” olarak tabir edilen ülkelerde müslümanların sahip oldukları hak ve özgürlükleri hatırladığımızda veya buna benzer başka karşılaştırmalar yaptığımızda, daha önce zihnimizde kurmuş olduğumuz bu dengelerin değiştiğini ve hatta alt-üst olduğunu görebiliriz. Bu sebepten dolayı, klasik dönemde yapılmış olan bu taksim ya da tariflerin, modern dünya için ne kadar uygun ve geçerli olduğu hususunda çağdaş düşünürlerin farklı tavırlar belirlediğini görmekteyiz:

Bazıları, dünyayı dârülslâm ve dârülharp olarak gören eski ayrımı savunarak bu anlamda geleneğe sahip çıkarken; diğer bazıları, bu eski dikotomiden -yani dünyanın sadece dârülslâm ve dârülharp olarak ikili bir taksime tâbi tutulmasından- söz etmeyerek dünyadaki bütün müslümanların uluslararası ve evrensel birliğine gönderme yapıp ümmet kavramını ileri sürmekte ve *idealist* veya ütopyik olarak değerlendirilebilecek bir bakış açısı sergilemektedirler. Üçüncü bir bakış açısı, günümüzde dünyanın ulus devletlere bölünmüş olmasını hareket noktası olarak alıp klasik dikotomiyi dolaylı olarak reddederek meseleye *pragmatik* olarak yaklaşır. Ebu Zehre, Kardâvi ve Vehbe Zuhayli gibi pek çok çağdaş İslam hukukçusu tarafından savunulduğunu ve paylaşıldığını ifade edebileceğimiz bu bakış açısına göre, müslüman devletlerle paktlar ve antlaşmalar yapmış olan ya da Birleşmiş Milletler gibi müslüman devletlerin üyesi olduğu kuruluşlara üye olan günümüz gayrimüslim ülkeleri artık dârülharp (in bir parçası) değil dârülahd olarak kabul edilmelidir. *Son olarak*, modern çağın hâkim şartları ışığında İslâmî geleneği yeniden yorumlamayı hedefleyen tutum bulunmaktadır. Bu tutum hâlihazırdaki “dârülslâm” ve “dârülharp” veya “dârülküfr” gibi kavramlara dayalı klasik ayrımın geçerliliğini açıkça reddederek onun yerine başka bir terminoloji yerleştirmeye çalışmaktadır. Ancak bu görüşü savunanlar arasında yeni terminoloji üzerinde şimdiye kadar tam bir fikir birliğine ulaşılmış değildir.⁶⁶

Klasik terminolojiyi –açıkça- reddetmeyenlerin bu terimleri yeniden tanımlama ve/veya yorumlama çabası içerisine girdikleri görülebilmektedir. Dârülslâm, dârülharp ya da dârülahd gibi herhangi bir kavramın tanımlanmasına yönelik modern dönemdeki çabaların, aslında tarih boyunca yapılmış olan tanımlardan birinin tercih edilmesi veya bu tanımların mezcedilmesi anlamına gelebileceğini zihinlerden uzak tutmamak gerekir. Bütün tanımlardan bir parça olarak efradını câmi ağyarını mâni bir tanım yapma iddiası, aslında parçaların birleştirildiğinde birbiriyle tamamen uyumlu ve anlamlı bir bütün haline geleceği ön kabulüne dayanır. Halbuki daha önce de ifade ettiğimiz üzere, yapılan tanımların, yapıldıkları dönemin siyasî, sosyal, ekonomik şartlarının ya da ihtiyaçların ve gözetilen maslahatların etkisinde kalmış olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla farklı dönemlere ve şartlara ait tanımlamaların birbiriyle uyum göstermesi her zaman mümkün değildir.

Şimdi ilk olarak probleme klasik terminolojiye bağlı kalmak suretiyle yaklaşan Vehbe Zuhayli, Ahmet Özel, Ahmet Yaman, John Kelsay ve Abdullah Saeed gibi bilginlerin görüşlerine; daha sonra ise klasik terminolojiyi günümüz dünyasını ifade etme açısından yetersiz görerek yeni birtakım kavramlar öneren Faysal Mevlevî ve Tarık Ramazan gibi bilginlerin görüşlerine yer verelim:

5.1. Vehbe Zuhayli

Zuhayli, ilk önce “İslam ahkâmının ve şeaîrinin hâkim olduğu ve müslümanların kendi üstünlük ve kuvvetleriyle güven içerisinde yaşadığı ülkeler dârülslâmdır. İslam

66 Bkz. Shadid ve Van Koningsveld, “Loyalty to a non-Muslim Government”, 86, 98; Ebu Zehre, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 60; Zuhayli, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 108-109; Yusuf Kardâvi, “هل بلاد الغرب دار عهد ودعوة أم دار حرب”, erişim 23 Mayıs 2014, <http://www.qaradawi.net/>.

egemenliğinin sınırları dışında kaldığı için İslam'ın dinî ve siyasî ahkâmının tatbik edilmediği ülkeler ise dârülharptir, dârülharpte otorite gayrimüslimlere aittir.” dedikten sonra, İslâm ahkâmı ile şeaîri arasındaki ilişkiyi ve farkı izah etmeksizin şeaîr temelli bir tanımlama yapma yolunu seçer. Zuhaylî, İslam'ın şiarlarını “Cuma namazı, cemaatle namaz ve bayram namazları gibi” ifadesiyle sınırları belirsiz bir şekilde örneklendirdikten sonra, bu şiarların tamamının ya da çoğunun tatbikinin kesintiye uğradığı ve müslümanların hâkimiyetinin ortadan kalktığı ülkelerin dârülharp olduğunu, bu şiarların tamamının ya da çoğunun uygulanma alanı bulunduğu ülkelerin ise hükümdarları kâfir bile olsalar dârülslâm sayıldıklarını ifade eder.⁶⁷ Genelde sembol olarak tercüme edilen “şîâr” kelimesi, ahkâm kelimesine göre çok daha dar bir alanın sınırlarını çizmektedir. Ayrıca bu sembollerin neler olduğu ile ilgili olarak İslam hukuk literatüründe bir fikir birliğinin bulunmaması ve “gibi” ifadesiyle örneklerin geçiştirilmesi, konuyu daha da belirsiz ve esnek kılmaktadır. Ayrıca dârülslâmı müslümanların güvenliğinin kendileri tarafından sağlandığı bir yer olarak tavsif ettikten sonra, İslam'ın şiarlarının “tamamının ya da çoğunun” ikame edilebildiği yerlerin, “hükümdarları kâfir bile olsa” dârülslâm olduğunu söylemek tutarlı değildir. Zira hükümdarın kâfir olması, müslümanların güvenliğinin kendileri tarafından sağlanmadığı anlamına gelebileceği gibi; İslam'ın şiarlarının tamamının ya da çoğunun gayrimüslim bir hükümdarın egemenliği altında nasıl ikame edilebileceği de merak konusudur.

5.2. Ahmet Özel

Özel ise “Dârülslâmda devletin siyasî, iktisadî, idari ve hukukî nizamı İslâmî esaslara göredir. Teşrî (yasama), icrâ (yürütme) ve kazâ (yargı) yetkileri müslüman otoritenin elindedir. Dârülharpte ise bu nizam ve yetkiler ya tümüyle yoktur veya bir dereceye kadar eksilir. Bunun sınırı da hukukçular arasındaki görüş ayrılıklarına bağlı olarak farklılık arz eder.” diyerek dârülslâm için yaptığı ideal tanımlamadan sonra, dârülharp için serdettiği cümlede “ya-veya” ve “bir dereceye kadar” gibi bazı ifadeler kullanarak idealden realiteye dönmek zorunda kalır ve aslında gerçeğin ideal olmadığını gösterir. Bu yüzden dârülslâm “Müslümanların hâkimiyeti altında olan ve İslam hukukunun tatbik ve icra edildiği ülke” olarak tarif edilerek bir taraftan temel bir ölçü verilir; diğer taraftan ise “bundan ayrı olarak, idaresi gayrimüslimlerin elinde bulunan, fakat İslam devletinin hâkimiyet sahasına dâhil 'bağlı ülkeler'le, başlangıçta dârülslâm iken daha sonra İslam dışı bir devlet ve idarenin istila ve hâkimiyeti altına giren, ancak İslâmî hâkimiyetin izlerinin tamamen ortadan kalkmaması sebebiyle eski hükmün devam ettiği ülkeler de dârülslâm sayılmaktadır.” denilerek bu temel ölçüye uymayan ülkeler dârülslâma dâhil edilir.⁶⁸

Özel, müslüman ülkelerde mevcut İslam dışı devlet düzenine karşı bazı eylemlere giriştikleri için cezalandırılan bazı kimselerin Ebu Hanife'nin “eman” şartına atıfta bulunarak yaşadıkları bu ülkeleri dârülharp olarak nitelendirmelerini hatalı bulur. Zira can ve mal güvenliğinin kalmaması çoğu zaman söz konusu olmayıp, mesele sadece kanunlara muhalefet edenlerin cezalandırılmasından ibarettir. Burada “müslüman olan ve olmayan, rejim muhalifi ve taftarı, devletin ideolojisini benimseyen ve benimsemeyen arasında fark gözetilmemekte, devleti ve rejimi yıkmak isteyen herkese belirli ceza hükümleri uygulanmaktadır.”⁶⁹

67 Bkz. Zuhaylî, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 104-106.

68 Bkz. Özel, Ülke, 80-84.

69 Ahmet Özel, “Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 2 (2012): 48-49.

Bugün bazı dinî hareket ve cemaat mensuplarının yaptıkları silahlı mücadeleye meşruiyet kazandırmak ve zemin hazırlamak için “dârülharp” kavramını istismar etmesi ve yetki sahibi olmamalarına rağmen yaşadıkları müslüman ülkeleri dârülharp ilan etmeleri Özel tarafından “büyük bir günah” olarak nitelendirilir.⁷⁰

Bu kavramların keyfi bir şekilde kullanılması günümüzde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Özel bu noktada yaşanan büyük çelişiklere haklı olarak dikkat çeker:

Bazı dönemlerde bir kısım müslümanların bankalardan faiz almaya, kimilerinin de kamu mallarını tahribe veya gayrimeşru şekilde kullanmaya kapı araladığı için bulunduğu ülkeyi rahatlıkla dârülharp ilan ettiği görüldü. Bunların bir kısmı Ebu Hanife dışındaki âlimlerin görüşlerinden hareketle ülkesini dârülharp sayarken faize Ebû Hanife'nin görüşüne dayanarak cevaz verdi. Halbuki ülke Ebu Hanife'ye göre dârülharp olmadığından onun görüşlerinden hareketle de orada faiz caiz sayılmazdı. Diğerlerinin görüşünden hareketle ülke dârülharp saydığı anda ise faiz yine meşru olamazdı; zira bunlara göre faiz dârülişlâmda olduğu gibi dârülharpte de caiz değildi. Başka bir kesim ülkeyi dârülharp saydıklarından kamu mallarına istedikleri zararı verebileceklerini, gerektiğinde bunları tahrip edebileceklerini sanıyordu. Oysa fikhî hükümlere göre, ülke dârülharp olsa bile kendilerini savunabilecekleri müstakil silahlı bir güç ve karargâha (menea) sahip olmadıklarına göre ülkede kendilerine verilen emanla yaşıyorlar demektir. Bu durumda da o ülkedeki hiç kimsenin canına ve malına, hele kamu malına dokunmaları caiz değildi.⁷¹

Özelle göre klasik ülke terminolojisinin bazı tarihsel ve bağlamsal yönlerinin bulunduğunu unutmamak gerekir. Dârülharp-dârülişlâm ayrımının işlev ve öneminin siyasi ve hukuki açıdan olduğu gibi dinî bazı konularda da büyük ölçüde değiştiğini ifade eden Özelle göre, ülkeleri isimlendirmede hâlâ bu kavramların kullanılmasının ne derece isabetli olduğu tartışmalı bir hale gelmiştir. Mevcut realite bu kavramları yeniden gözden geçirmeyi, pratik değer taşıyan yeni adlandırmalar ve tanımlamaları yapmayı gerekli kılmaktadır.⁷²

5.3. Ahmet Yaman

Klasik ülke taksiminin ictihâdî ve tarihsel olduğunu ve uluslararası ilişkilerin çeşitlendiğini ifade eden Yaman, bugün itibarıyla böyle bir sınıflandırma yapmanın çok kolay gözükmediğini belirtir. İslâm'ın tatbik edilmesinin ölçüsünün ne olduğu hususundaki belirsizlik, İslâm'ın bir bütün olarak tatbik edilmediği ülkelerin durumunun belirsizliği ya da müslümanların dinlerinin gereklerini hürriyet içinde yerine getirebildikleri gayrimüslim ülkelerin varlığı bu zorluğu meydana getiren sebeplerdendir.⁷³

Buna rağmen Yaman klasik kavramlara bağlı kalarak kendi yaptığı yeni taksim hem daha hukukî hem de daha anlaşılır olacağı kanaatindedir. Bununla birlikte çağdaş uluslararası camiayı “İslam devletleri” ve “gayrimüslim devletler” olarak ikiye ayıran Yaman, bir kısım devletleri “İslam”a, diğer bir kısmını ise “gayrimüslimlere” izâfe etmek suretiyle klasik literatürde görülen karmaşıklığı ve belirsizliği devam ettirir.⁷⁴ Zira bir ülkeyi dine izâfe etmek ile o dinin mensuplarına izâfe etmek birbirinden farklı şeyler olsa gerekir.

Aynı belirsizlik, Yaman'ın dârülişlâm tariflerinde de devam eder. Yaman bir taraftan

70 Özel, “Ülke”, 50.

71 Özel, “Ülke”, 50-51.

72 Özel, “Ülke”, 51-52.

73 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110.

74 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110.

“Tarihten getirdiği İslam kültür, medeniyet ve kimliğini devam ettiren ve şu veya bu şekilde devlet fonksiyonları müslümanların elinde bulunan yer dârülişlâmdır” diyerek dârülişlâmın tarifine kültür, medeniyet ve kimlik gibi farklı mefhumları dâhil etmekte ve “müslümanların iktidarı”na vurgu yapmakta; diğer taraftan “Buna İslâmî geçmişi bulunmayan fakat çoğunluk olarak müslümanların yaşadığı ve kendi geleceğini belirleyebildikleri yer de dâhildir” diyerek İslam kültür, medeniyet ve kimliği ile müslümanların iktidarına yaptığı vurgudan vazgeçerek “çoğunluk olma” ve “kendi geleceğini belirleyebilme” gibi yine sınırları belirsiz mefhumlara geçiş yapmaktadır.⁷⁵

Yaman’ın tariflerindeki belirsizlik, gayrimüslim devletler için yaptığı taksimde de kendini gösterir. Yaman’ın kriteri “gayrimüslim devletlerin İslam’a ve müslümanlara olan yaklaşımı”dır. İslam ve müslümanlar belki de tarihin çok ama çok küçük bir bölümünde özleştirilebilir olsa da, günümüz dünyasında müslümanların İslam’ı temsil ettiğini söylemek oldukça zordur. Bu açıdan gayrimüslim devletlerin İslam’a mı yoksa müslümanlara mı olan yaklaşımının ölçü alınacağı belirlenmesi daha doğru olacaktır. Yaman’a göre “Dârülişlâm ile ve müslümanlarla ilişkileri dostane olanlar dârüssulh; hasmane olanlar dârülharb; tarafsızlık ilkesine oturanlar dârülhiyâd; hiç ilişkisi olmayanlar dârülküfr ismini alacak ve her biri yine İslam devletler hukukunca belirlenecek hukuk rejimlerine muhatap olacaktır”.⁷⁶

Yaman’ın yaptığı bu ayırım güzel ve ince bir ayırım olmakla birlikte problemsiz değildir. “Dâr” kelimesiyle bir ülkenin sadece devletinin mi yoksa devletiyle birlikte halkının da mı kastedildiği belirlenmelidir. Örneğin dikta rejimleri ya da yönetimin darbecilerin elinde olduğu devletler halklarını temsil etmeyebilir. Günümüzde askerliği artık “vatani görev” olarak algılamayan, devletin ilan etmiş olduğu savaşların meşrû olmadığını “sivil itaatsizlik” ya da yazılı ve görsel basın yoluyla ilan eden, bu uğurda hapse girmeyi bile göze alabilen insanların sayısı giderek artmaktadır. Hatta bazı devletlerin tamamen profesyonel askerlik sistemine geçtiği de bilinmektedir. Profesyonel askerlik sistemine geçmiş bir devletin, halkın fikrini almaksızın ilan ettiği ve paralı askerler yoluyla yürüttüğü bir savaş sebebiyle o ülkeyi “dârülharb”, halkını da “harbi” yani düşman ilan etmek mümkün müdür? Böyle bir halkı İslam devletler hukukunca belirlenecek hangi hukuk rejimine tâbi tutmak gerekir? Demokratik sistemler de yönetim ve dış siyaseti belirleme hakkını belli oranda oy alan partiye ve dolayısıyla göreceli olarak da bu partiye oy veren toplum kesimlerine vermesi dolayısıyla temsil açısından problemsiz sistemler değildir. Demokratik sistemlerde bazen halkın iradesi siyasete yansımamakta, hatta hükümetler halkın iradesine rağmen bazı icraatlarda bulunabilmektedirler.

5.4. Kelsay ve Saeed

Kelsay’ın yaptığı ve Saeed’in benimsediği dârülişlâm ve dârülharb tarifleri, devlet düzeni üzerinde yaptığı vurgu bakımından daha net bir görüntü vermektedir. İslam ülkesine işaret eden dârülişlâm kavramı, İslâm’ın “devlet dini” olarak benimsendiği coğrafi bir birimi akla getirmektedir. Dolayısıyla dârülişlâm olarak nitelendirilebilecek bir bölgenin meşruiyet belirtileri arasında, öz kimliği İslam olan bir yöneticinin ya da yönetici sınıfının varlığı, özellikle de “siyasî ve dinî elitler arasında danışmayı mümkün kılan bazı kurumsal mekanizmaların bulunması” yer almaktadır.⁷⁷ Dârülharb (dârülküfr anlamında) ise müs-

⁷⁵ Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110.

⁷⁶ Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110-111.

⁷⁷ John Kelsay, “Dar al-Harb”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin ve A. I. Tayob

lumanlar tarafından idare edilmeyen, İslam'ın resmî din olmadığı ve yine “*siyasî ve askerî liderlerin İslam dini uzmanlarına danışabileceği herhangi bir mekanizmanın bulunmadığı*” coğrafi birimleri ifade etmektedir.⁷⁸

5.5. Gayrimüslim Ülkeleri Dârüislâm Olarak Gören Yaklaşımlar

Dârüislâm ve dârülharp gibi kavramları klasik literatürdeki bazı görüşlere bağlı olarak günümüz dünyasına uyarlayan bazı çağdaş müslümanların, bugün itibarıyla bazı Batı ülkelerinin birer dârüislâm olduklarını savundukları bile görülür. Örneğin Faslı âlim Abdülaziz İbnü's-Siddik, müslümanların özgürlüklerini ve başlıca ibadetlerini yerine getirebilmelerini, müslümanlar tarafından kurulan cami, enstitü, okul gibi birçok kurumu, İslam'a davet çalışmalarını, Avrupalılar'ın ve Amerikalılar'ın müslüman oluşlarını dikkate alarak bu ülkelerin bir İslam ülkesi olduğu kanaatine ulaşır. 1989'da Union of Islamic Organisations in France (UOIF) kongresinde Fransa'nın *dârüislâm* olduğunu deklare eden Raşid Gannuşi de bu görüşü savunmuş, hakeza önceden Fransa'nın dârülahdin bir parçası olduğu görüşünde olan UOIF'un lider kadrosu da sonradan bu görüşü kabul etmiş, müslüman ölümlerin Fransada mezarlıkların kendilerine tahsis edilmiş özel bölümlerinde defnedilebilmesinden dolayı Fransa'nın bir *dârüislâm* olduğunu duyuran CORIF de (Committee for the Reflexion about Islam in France) bu görüşü desteklemiştir.⁷⁹

Müslüman azınlıklar üzerine araştırmaları bulunan Kettani de, müslüman bir ülkeyle gayrimüslim bir ülke arasındaki ayırıcı çizginin artık büyük oranda belirsizleştiğini ve bu yüzden gayrimüslim bir toplumdaki müslümanların, dinlerini pek çok müslüman ülkeden daha iyi yaşayabildiklerini pek çok kez tecrübe ettiğini belirtir. Ona göre bu, müslümanlara ciddi bir ikilem sunan, dikkat ve araştırmayı hak eden yeni bir durumdur.⁸⁰

Gerçekte klasik dönem âlimlerinin arasındaki bu ihtilafa terettüp eden semere de budur. İslam ahkâmının icrasını temel alan âlimlere göre bugün gayrimüslim ülkeler bir tarafta İslam şeriatını vatandaşlarına tatbik etmeyen müslümanlara ait devletler bile dârüislâm değildir. Sadece Ebu Hanîfe'nin ve bir kısım Şafiîlerin başını çektiği bakış açısına göre ise bugünkü müslüman devletlere dârüislâm isminin verilmesi mümkün olabilecektir.⁸¹

Bu şekilde klasik kavramlara bağlı kalınarak günümüz dünyası hakkında net bir bakış açısına sahip olunamaması Faysal Mevlevî ve Tarık Ramazan gibi mütefekkirleri yeni açılımlar yapmaya itmıştır:

5.6. Faysal Mevlevî

Faysal Mevlevî'ye göre, bu taksimin günümüz dünyasında tatbik edilmesine yönelik bir çaba, pek çok problemi de beraberinde getirecektir. Mevlevî pek çok klasik kaynakta zikredilen “İslam egemenliği”, “İslam ahkâmının tenfizi” ya da “İslam'ın şiarlarının ikamesi”nde ölçünün ne olacağı sorusuyla sözlerine başlar: İslam ahkâmının tamamının, mükemmel bir şekilde uygulanması şart koşulursa “müslümanların ülkeleri”nin çoğu artık bir dârüislâm olarak kabul edilemez. Sadece ahvâl-i şahsiyye hükümlerinin uygulanması

(New York: Macmillan Reference USA, 2004), 169; Saeed, “Muslims under non-Muslim Rule”, 15.

78 Kelsay, “Dar al-Islam”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin and A. I. Tayob (New York: Macmillan Reference USA, 2004), 170; Saeed, “Muslims under non-Muslim Rule”, 15.

79 Shadid ve Van Koningsveld'den naklen, “Loyalty to a non-Muslim Government”, 97-98.

80 M. Ali Kettani, “Muslims in non-Muslim societies: challenges and opportunities”, *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 11, sy. 2 (1990): 226.

81 Süleyman Muhammed Tubulyak, *el-Ahkâmü's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-Müslime fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beirut: Dârü'n-Nefâis & Dârü'l-Beyârik, 1997), 19.

kriter olarak kullanıldığında ise bu durum Türkiye gibi bazı kadim İslam ülkelerinin İslam ülkesi olmaktan çıkması anlamına gelir. İslâm'ın namaz, oruç, hac ve zekât gibi şiarlarının özgür bir şekilde ikâme edilmesinin yeterli görülmesi, müslüman ülkelerin çoğunun dârülişlâm olduğunun kabulü anlamına gelir; ancak kriter bu olduğu takdirde, müslümanların güven içerisinde yaşadıkları ve şiarlarını bazı "müslüman ülkeler"den daha özgür bir şekilde ikame edebildikleri gayrimüslim ülkelerin çoğu hakkında nasıl bir hüküm verilecektir? Mevlevî'ye göre bu tür ülkelerin dârülişlâm addedilmesi mümkün değildir; ancak bu tür ülkelerle, İslam ahkâmının tatbik edilmediği ve sadece İslam'ın bazı şiarlarının ikamesine izin verildiği müslüman ülkeler arasında herhangi bir fark bulunmadığı da bir gerçektir.⁸²

Mevlevî, herhangi bir ülkenin sırf halkı kâfir ya da İslam ahkâmı tatbik edilmiyor diye dârülharp sayılmayacağını belirterek İmam Şâfi'nin tasarladığı "dârülahd" in de seçenekler arasında yer aldığını belirtir. Zira kâfirlerin cizye vermemek ve İslam devletine de boyun eğmemek koşuluyla müslümanlarla bir antlaşma yapmış olması da mümkündür. Dârülahd olarak tabir edilen bu tür ülkeler, İslam ahkâmı uygulanmadığı ve halkı kâfir olduğu halde dârülharp sayılmamaktadır.⁸³

Mevcut uluslararası anlaşmalar göz önünde tutulduğunda, dünya üzerindeki pek çok devletin, dârülahd sayılması mümkün görünse bile; bu noktada bazı soru işaretlerinin oluştuğu da bir gerçektir. Mevlevî, bugün Birleşmiş Milletler Teşkilatı aracılığıyla bütün dünya devletleri arasında yürürlükte olan ve müslüman hükümetlerin imzaladığı uluslararası antlaşmaların, gayrimüslim devletlerin müslümanlar açısından dârülahd sayılması için yeterli olup olmadığını bu soru işaretlerinden birisi olduğunu ifade eder. Mevlevî, "günümüz müslüman devletlerinin şer'î hükümleri tatbik etmiyor olması" nı gerekçe gösteren bazı kimselerin, bu devletlerin diğer devletlerle yaptığı antlaşmaların müslümanları bağlamadığı ve dolayısıyla bunların dârülahd olmadığı şeklinde bir görüşe sahip olduklarını zikreder.⁸⁴ Mevlevî haklı görmediği bu itiraza dört farklı açıdan cevap vermeye çalışır:

Mevlevî'nin değindiği ilk husus, doğru yoldan inhiraf ettiği bazı konular olsa bile müslüman bir hükümdarın yaptığı işlerin mâsiyet söz konusu olmadıkça müslümanları bağladığı ve bunun, üzerinde fikir birliği bulunan şer'î asıllardan birisi olduğudur. Gayrimüslim devletlerle, müslümanların maslahatıyla çatışmayan ve insanların barış içerisinde yaşamasını temin eden antlaşmalar yapılması meşrû olduğundan; bu tür antlaşmalar, doğru yoldan inhiraf eden bir devlet başkanı ya da hükümet tarafından yapılmış olsa bile bütün müslümanları bağlar.⁸⁵

Değinen ikinci husus, bugün gayrimüslim ülkelerde iş ya da eğitim için bulunan müslümanların, bu ülkelere yapılan bu antlaşmalar sayesinde girebilmiş olmalarıdır. Dolayısıyla işimize gelen yerde bu antlaşmalardan istifade edip işimize gelmeyen yerde bu antlaşmaların muteber olmadığını savunmak, dine, ahlaka, mantığa terstir ve müslümanın hiçbir durumda yapması câiz olmayan ihanet mefhumunun şumulüne girer. Hukuka, ahlaka ve mantığa uygun olan, meşrû görüyorsak, bu antlaşmaların sağladığı haklardan istifade

82 Faysal Mevlevî, *el-Üsüsüs-şer'iyye li'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn* (Beirut: Dâru'r-Reşâdî'l-İslâmiyye, 1987/1408), 99-100.

83 Mevlevî, *el-Üsüsüs-şer'iyye*, 100-101.

84 Mevlevî, *el-Üsüsüs-şer'iyye*, 101.

85 Mevlevî, *el-Üsüsüs-şer'iyye*, 101-102.

ettiğimiz gibi yüklediği sorumlulukları da yerine getirmemizdir; meşrû görmüyorsak, bu anlaşmaların sağladığı kolaylık ve haklardan faydalanmak câiz değildir.⁸⁶

Dikkat çekilen üçüncü husus, meşrû olduklarına inanmamamız sebebiyle ülkelerimize hükmeden rejimlerin yaptığı anlaşmaların müslüman fertler olarak bizi bağlamadığı iddiasını doğru kabul ettiğimiz bir durumla ilgilidir. Mevlevî, bu durumda, müslüman fertlerin de herhangi bir ülkenin dârülharp oluşuna karar veremeyeceğini, çünkü savaş kararının ancak bütün müslümanlar adına müslüman otoritenin verebileceği toplumsal bir karar olduğunu belirtir. Ona göre, bir ülke hakkında hüküm verme yetkisini, meşrû olmadıklarını ya da doğru yoldan saptıklarını iddia ettiğimiz yöneticilerden alıp teker teker bütün fertlere vermenin de hiçbir tutarlı tarafı yoktur.⁸⁷

Mevlevî'nin uluslararası anlaşmalara imza atan ya da Birleşmiş Milletler gibi kuruluşlara üye olan gayrimüslim devletlerin dârülharp sayılmayacağına dair son argümanı, bizzat "savaş ilanı"nın da birtakım şer'î kurallarının olduğudur. Böyle bir ilan olmaksızın, bir müslümanın kendi kafasına göre diğer insanlara harp ehli gibi muamele etmesi câiz değildir.⁸⁸

Mevlevî'ye göre Şâfiî tarafından tasarlanmış terminoloji uyarınca herhangi bir gayrimüslim ülkenin, özellikle de Avrupa ve diğer Batı ülkelerinin, "dârülahd" olarak tabir edilen üçüncü kategoriye dâhil edilmesi gerekir; zira mevcut uluslararası anlaşmalar ağı göz önünde tutulduğunda ülkelerin çoğu ne dârülharp ne de dârülişlâm olarak görülebilir. Buna rağmen, Mevlevî'ye göre aslında bütün bu söylenenler, dârülişlâm, dârülahd ve dârülharp şeklindeki geleneksel tasnife bağlı kalmayı tercih ettiğimiz takdirde geçerlidir. Ancak Mevlevî'nin kendisinin de tercih ettiği üzere, bu taksimin günümüzün gerçekleriyle bağdaşmadığı görüşündersek, artık bir dârülahdden de söz etmememiz gerekir; çünkü dârülharpten söz etmek ancak harp ilanı ile mümkün olduğu gibi, dârülahdden söz etmek de ancak savaştan sonra bir barış anlaşması yapılması halinde mümkündür. Hâlbuki dünyanın pek çok ülkesi arasında ne bir harp ne de bir ahd gerçekleşmiştir. Mevlevî bu noktada müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde asıl olanın, savaş değil "davet" olduğunu belirterek "dâru'd-da've" şeklinde Hz. Peygamber ve ashâbının hicret öncesi Mekke'deki durumlarına atıf yapan yeni bir terim ortaya koymayı tercih eder. Mevlevî'ye göre bütün dünyanın bir *dâru'd-da've* olduğu söylenebilir. İslam'ın mesajının bazı insanlar tarafından kabul edilmesi ve İslam'ın hükmünün uygulandığında dârülişlâmdan bahsedilebileceğini ifade eden Mevlevî'ye göre, dünyanın geri kalanı "dâru'd-da've" olarak kalmaya devam eder.⁸⁹

5.7. Tarık Ramazan

Tarık Ramazan da günümüzde müslüman ülkeler hakkında hüküm vermenin hiç de kolay olmadığı görüşündedir. Nüfusun göz önünde bulundurulması, müslüman ülkelerin dârülişlâm olarak kabul edilmesini gerektirebilecekken; İslam'ın öğretilerini uygulamayan iktidarlar ya da baskılar ve dikta rejimleri göz önünde bulundurulduğunda, müslüman nüfusa bakarak bir ülkenin dârülişlâm sayılması mümkün olmayabilecektir. İktidarın

86 Mevlevî, *el-Üsüsü's-şer'iyye*, 102.

87 Mevlevî, *el-Üsüsü's-şer'iyye*, 102-103.

88 Mevlevî, *el-Üsüsü's-şer'iyye*, 103.

89 Mevlevî, *el-Üsüsü's-şer'iyye*, 104-105.

ya da nüfusun kriter olarak kullanılmasının birbirinden çok farklı sonuçlar doğuracağı muhakkaktır.⁹⁰

Ramazan'a göre Hanefî mezhebinde bazı âlimler tarafından öne çıkarılan "ibadetleri özgürce yapabilmek ve güven içerisinde olma" parametresinin kullanılması, pek çok Batı ülkesinin dârüülislâm olarak kabul edilmesi, buna karşın pek çok müslüman ülkenin dârüülislâm olarak kabul edilmemesi gibi dengeleri altüst eden bir sonuçla karşılaşmamıza sebep olabilir. Ramazan da Faysal Mevlevî gibi dengeleri bu denli değiştirebilecek parametrelerin kullanılmasını makul karşılamaz; zira bunun dışındaki bütün parametreler, Batı ülkelerinin bir dârüülislâm olmadığını göstermektedir.⁹¹

Ramazan'a göre konuyla ilgili tartışmaların ve anlaşmazlıkların sebebi, bir dönemde ortaya çıkan birtakım kavramların, işlevselliklerini ve geçerliliklerini nisbeten ya da tamamen yitirdikleri sonraki dönemlerde bile hukukî düşüncenin temelini teşkil etmesidir. Özellikle de içinde bulunduğumuz zaman ile bu kavramların fakihler tarafından tasarlandığı zaman arasında yaklaşık on asır gibi çok uzun süre bulunması, bu tartışmaların ve anlaşmazlıkların niteliğini oldukça etkilemektedir. Bu kavramların, çok eski bir dönemin düşünce dünyasının şekillendirdiği haliyle bizim çağımızın gerçekliğine uygulanması Ramazan tarafından "metodolojik bir yanlış" olarak tavsif edilmektedir. Zira günümüzün halkları arasında sürekli bir etkileşimin, ekonomik ve siyasî güç alanlarında bir karmaşıklıklaşmanın, stratejik ittifaklarda ve bunların etki alanlarında ise bir farklılaşmanın olması, dünyaya artık dârüülislâm ve dârülharp şeklinde basit ve iki kutuplu bir bakış açısıyla bakmamızı imkânsız kılmaktadır.⁹²

Dârülâhd olarak tabir edilen üçüncü kavramın eklenmesi bile Ramazan'a göre aslında dünyaya dârüülislâm ve dârülharp olarak bakan iki kutuplu zihniyetten kurtulamadığımızı gösterir. Daha önce Mevlevî'nin tahlillerinde de gördüğümüz üzere, aslında dârülâhd düşüncesi, günümüz siyasî bağlamına uyarlanabilme kabiliyeti bakımından müslümanlar için pek çok açılım sunmaktadır. Dârülâhd kavramının bu açıdan ilgi çekici ve yararlı olduğunu söyleyen Ramazan, bu kavramın günümüz müslümanlarının durumu için neden uygun düşmediğini, iktidarların meşruiyetini ve birbirleriyle giriştikleri güç mücadelelerini de sorgulayarak şu ifadelerle açıklar:

"Dönemimizde bir uzlaşmaya varmış iki sanal entite (dârüülislâm ve dârülharp) görüşünü temel alan bu kavramın, bunları dikkate almadan kullanılması imkânsız görünmektedir. Bu entitelerin, gerçek ve tanımlanmış varlıkları yoktur; karmaşık siyasî etkiler ve iktidar için eşitsiz mücadeleler nedeniyle, anlaşmalar, bağımsız ve özgür iki ya da daha fazla hükümet arasındaki uzlaşmaların ifadesi değildirler."⁹³

Ramazan'a göre âlimler arasında meydana gelen tartışmalar, klasik referans kavramları ile vâkıa arasında gerçek bir "uçurum" olduğunu göstermektedir. Ramazan, bazı âlimlerin vâkıayı dikkate alarak kavramların içeriklerini uyarlamaya ve değiştirmeye çalıştıklarını; fıkıh geleneğine bağlı olan başka âlimlerin ise iki kutuplu dünya görüşünü benimseyerek gerçekliği kavramlar lehine sadeleştirmeye ve değiştirmeye çalıştıklarını belirtir. Her iki düşünce de hatalıdır. Bir taraf günümüze hiç de uygun olmayan kavramların "içeriğini" uyarlayarak sonuca ulaşabileceğini zannederken; diğer taraf ise yaşadıkları dünyanın gerçeklerini iyi bir şekilde kavramaktan âciz kalmıştır.⁹⁴

90 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 164-165.

91 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 165.

92 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 165.

93 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 166-167.

94 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 167.

Bir ülkenin niteliğini belirlemek için eskiden kendilerine kriter işlevi yüklenen dört öge –yani ülkede yaşayan halk, toprağın mülkiyeti, hükümetin niteliği ve ülkede uygulanan hukuk- Ramazan’a göre günümüz dünyasında bu işlevi yerine getirme kabiliyetini yitirmiştir. Uzun bir süredir sömürge altında olmaları, iş başına gelen hükümetlerin gayrimüslim devletlerin vesâyeti altına girmesi ve/veya Bâtılı devletlerle ittifak kurmaları, hukukun tedrici olarak Bâtılılaştırılması ya da yabancı hukuk sistemlerinin dayatılması, bunun müslüman ülkelerden kaynaklanan siyasî ve hukukî sebeplerini ve boyutunu teşkil etmektedir. Artık milyonlarca müslümanın, kendisini doğup büyüdüğü ya da sonradan yerleşerek yaşamını sürdürdüğü gayrimüslim ülkelerin bir parçası olarak hissetmesi, aynı kaderi paylaşması, temel özelliği çok kültürlülük ve çok inançlılık olan bir toplumun içerisinde kendilerine bir yer edinmeye çalışmaları ise bu durumun gayrimüslim ülkelere kaynaklanan nedenlerini oluşturmaktadır. “*Demek ki çeşitliliğin, karışımın ve büyük karmaşıklıkım baskın olduğu bir dönemde yaşıyoruz ve bu dönem basitçi olduğu kadar indirgemeci olan “düalist” bir prizmayla doğru değerlendirilemez*” ifadesini kullanan Ramazan, üzerinde durduğumuz problemin ne zikredilen dört öge baz alınarak ne de dünyaya dârülharp ve dârülişlâm şeklinde ikili bir ayrımla bakılarak kesinlikle çözülemeyeceği kanaatinde-dir.⁹⁵

Yaşanan küreselleşme süreci, bu anlamda köklü bir zihinsel değişikliği gerekli kılmamanın yanında, “ev” ya da “yurt” gibi kelimelerle tercüme edilen *dâr* kavramına atıfta bulunulmasını da anlamsız kılmaya başlamıştır. Artık dünya, dört tarafı duvarlarla çevrili evlerden ya da sınırlarla çevrili ülkelere ibaret değildir. Artık dünya, bütün devletlerin ve toplumların birbirini etkilediği ve birbirinden etkilendiği tek bir ev ya da yurt haline gelmeye başlayan açık veya şeffaf bir dünyadır.⁹⁶

Ramazan, Mevlî’nin önerdiği “dârü’l-da’ve” tabirini saygıyla karşılamakla beraber, özellikle Bâtılı ülkeler için “dârü’ş-şehâde” tabirinin kullanılmasını daha uygun görmekte ve bu ülkeleri “tanıklık yurdu” olarak tanımlamaktadır. Ramazan, Kur’ân’daki “*Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olmanız diye sizi mutedil bir ümmet yaptık*”⁹⁷ âyetinin, müslümanlara hem davranışlarıyla hem de söylemleriyle bütün insanlığın karşısında İslam mesajının doğruluğuna ve önemine *tanıklık etme ve insanların arasında yaşama* görevini yüklediğini belirtirken iki kutuplu bir dünya anlayışıyla böyle bir şeyin mümkün olmadığına da tekrar işaret etmiş olur.⁹⁸

6. Hz. Peygamber’in ve Sahâbilerin Kullandığı “Terminoloji”

Khadduri, müslümanların hicret ettiği Habeşistan’ın ne dârülişlâm ne de dârülharp sayıldığını, buna rağmen müslümanlar tarafından gönüllü bir şekilde İslam devletinin yayılcı politikasının dışında tutulduğunu ve bu açıdan “tarafsız” bir ülke yani her iki tarafın da hukukî olarak diğerine saldırmama yükümlülüğü altında olduğu “dârülhiyâd” olduğunu ifade eder.⁹⁹ Zuhaylî burada dârülhiyâd kavramıyla modern anlamda tarafsızlığın değil; müslümanlarla savaş halinde olmadığı için dârülharbin, İslam ahkâmı geçerli olmadığı için de dârülişlâmın hükmüne girmeme gibi bir anlamın kastedildiğini belirtir.¹⁰⁰ Yaman ise bu nitelikteki yerlerin “dârüssulh” olacağı görüşündedir.¹⁰¹

95 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 167-168.

96 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 169, 190.

97 el-Bakara 2/143.

98 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 193.

99 Khadduri, *War and Peace*, 258.

100 Zuhaylî, *Âsârü’l-harb*, 209.

101 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 106-107.

Halbuki dârülislâm olmayan ülkeler aslında her zaman dârülküfr, dârülharp, dârülhiyâd ya da dârülahd olarak isimlendirilmemiştir:

Sonradan teşekkül eden kategorik terminolojiyi kullanmayan Hz. Peygamber, müslümanlara hicret etmelerini emrettiği Habeşistan'ı “Ardu sıdk” yani “doğruluk ülkesi” olarak tavsif etmiş ve oranın kralı Necâşî'yi “ülkesinde insanlara zulmedilmeyen kral” olarak nitelemiştir.¹⁰² Şafîî hukukçu Mâverdi'nin *el-Hâvî* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in Necâşî hakkında “âdil kral” ifadesini kullandığı belirtilir.¹⁰³ Hz. Peygamber'in eşlerinden Ümmü Seleme, müslümanların dinleri konusunda güven içerisinde olduklarını, Allah'a ibadet etme imkânı bulduklarını, zulmedilmekten korkmadıklarını, eziyet görmediklerini ve hoşlanmadıkları kötü sözlere muhatap olmadıklarını söylediği Habeşistan'ı “hayrı dâr” yani “hayırlı ülke” olarak nitelemiştir.¹⁰⁴

İslam hukukunun tatbik edilmediği, bilakis kendine özgü kuralların, âdetlerin ya da kanunların tatbik edildiği Habeşistan'ın ve kralının adaletle, doğrulukla veya hayırla tavsif edilmesi manidardır. Hz. Peygamber başka kanunların tatbikini “zulüm” olarak nitelememiş, Necâşî'nin tatbik ettiği kanunlarla da adaletin tesis edilebileceğine işaret etmiştir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Habeşistan'da yürürlükte olan kanunların, Ümmü Seleme'nin ifade ettiği üzere müslümanların dinlerine, ibadetlerine, bir insan olarak sahip oldukları hak ve hürriyetlere ilişmemiş olmasıdır.

Sonuç

“İslam ahkâmının icrası” ya da “tatbiki” ifadesinden birebir bütün hükümleri anlamının yapılacak bir ülke taksimini imkânsız hale getireceği ortadadır. İslam devleti olarak tavsif edilen bir devletin değişik gerekçelerle bazı hükümleri uygulamayacağı ya da uygulamayacağı muhakkaktır. Buna karşın gayrimüslim bir ülkenin böyle bir şeyi murad etmese bile İslam'ın temel prensiplerine uygun bir hukuk normu belirlemesi de mümkündür. Bir meselenin hükmünün ne olduğu hususundaki fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilaflar da göz önüne alındığında “İslam ahkâmı” ifadesinden teker teker hukuk normlarını anlamının mümkün olmadığı görülecektir.

Kanaatimizce İslam hukuk literatüründe “ahkâmü'l-İslâm” ya da “hükümü'l-İslâm” ifadesiyle çoğu kez “İslam hukuk düzeni” kastedilmektedir. Nitekim Karaman *Mukayeseli İslam Hukuku* adlı eserinde “hükümler” ifadesini “düzen” kelimesiyle, “ülkede İslâmî olmayan hüküm ve uygulamaların açıkça icrası” şeklindeki bir ifadeyi de “başka bir düzenin hâkim olması” olarak parantez içinde açıklama ihtiyacı hissetmiştir.¹⁰⁵ Yaman da benzer bir şekilde “küfür ahkâmı” ifadesini “yani İslam dışı hukuk düzeni” ifadesiyle açıklamaktadır.¹⁰⁶

Şu halde “gayrimüslim ülke” denildiğinde İslam dışı bir hukuk düzeninin makbul ve hâkim olduğu ya da anayasalarında İslam'ın temel prensiplerini belirleyici kılmayan ülkelerin ya da daha doğru bir ifadeyle devletlerin kastedilmesi daha doğru olacaktır. Kullanılan “ahkâmü'l-küfür” ya da “ahkâmü's-şirk” gibi ifadeler de aslında meselenin itikadî boyutunu ortaya koymaktadır. İslam dininin devlet ve toplum düzeninde belirleyici olması gerektiğine inananların bunu sağlamak için kurmuş oldukları düzen ya da mekanizmaların mevcut ol-

102 Muhammed İbn İshak, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2004/1424) 1: 214; Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990/1410) 1: 349.

103 Mâverdi, *Hâvî*, 14: 11.

104 İbn İshak, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 247-248; İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 360-361.

105 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 2: 233-234.

106 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 100.

duğu devletler “dârüülislâm” olarak nitelenebilecek ve İslam’a nispet edilebilecektir. İslam dininin devlet ve toplum düzeninde belirleyici olmaması ya da başka bir şeyin belirleyici olması gerektiğine inanan iktidar sahibi kimselerin bunu sağlamak için kurmuş olduğu bir hukuk ve idare düzeninin hâkim olduğu devletler ise “dârülküfr” ya da “dârüşşirk” olarak nitelendiğinde bir ülkeyi küfre ya da şirke nispet etmenin bir anlamı olabilecektir.

İslam ülkeleriyle küfür ülkelerini ayırt eden temel kriter yasama, yürütme ve yargı alanlarında İslam’ın esas alınıp alınmamasıdır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu alanlarda İslam’ın teorik ya da anayasal olarak esas kabul edilmesi, yapılan bütün faaliyetlerin İslâmî olacağı ya da İslam’a nispet edilebileceği anlamına gelmemektedir. İslam’ın teorik ve anayasal olarak esas kabul edilmemesi de yapılan bütün faaliyetlerin küfre ya da şirke nispet edilebileceği anlamına gelmez. Dolayısıyla İslam’ın anayasal bir esas kabul edilip edilmemesi bir ülkenin niteliği hususunda genel olarak belirleyici olmakla birlikte, kanunlarının bağlayıcılığı hakkında tek başına yeterli ya da belirleyici bir ölçü olarak görülemez.

İslam dininin anayasal bir esas olarak kabul edildiği müslüman ülkelerinin kanunları vaz ederken Kuran, Sünnet ve icmâ gibi şer’î delilleri dikkate alarak modern hukukun ifadesiyle “şekil” şartını yerine getirmesi, bu kanunların içerik bakımından da İslam’a uygunluğunu garanti etmez. Buna karşın, gayrimüslim devletlerin kanunları bu tür şer’î delilleri prensip itibariyle dikkate almadıklarından şekil şartını yerine getirmiş sayılmasalar da esas yani içerik bakımından İslam’a uygun olmaları mümkündür.

İçerik bakımından İslam’a aykırı olmamaları kanunların geçerlilik ve bağlayıcılıkları için rahatlıkla şart koşulabilir olsa da, şekil bakımından böyle bir şartın ileri sürülebileceğini söylemek mümkün değildir. Çıkış noktası itibariyle Kuran ve Sünnet gibi şer’î delillere dayanmayan ancak esas ve içerik bakımından bunlara aykırı olmayan örfe belli ölçüde de olsa bir geçerlilik ve bağlayıcılık verilmesi bunu göstermektedir.

Sonuç olarak, İslam hukukunun bir sistem olarak uygulanamıyor olması, bu kavramları da pratik açıdan havada bırakmakta; bu kavramlar, sadece uyduğu ölçüde mevcut durum hakkında genel bir fikir verebilmektedir. Bu kavramların bağlamlarından koparılarak sahip oldukları eski muhtevanın günümüzde kendilerine yüklenmesi, realiteye aykırı düşmektedir. Teşekkül ettikleri şartlar tekerrür ettiğinde bu kavramların eskiden olduğu gibi bir işleve sahip olması mümkün olsa da devlet ve ülke denilen olguların mahiyetinin büyük bir değişikliğe uğradığı günümüz dünyasında bunun kısa vadede gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

- Abu El Fadl, Khaled. “Legal Debates on Muslim Minorities: between rejection and accommodation”. *The Journal of Religious Ethics* 22, sy. 1 (1994): 127-162.
- Bezzâzî, Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Bezzâzî el-Kerderî el-Harizmî (v. 827/1424). *el-Fetâvâ’l-Bezzâziyye* (Fetâvâ-yı Hindiyeye ile birlikte). 6 cilt. Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1310.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer (v. 1221/1806). *Tuhfetü’l-habîb alâ şerhi’l-Hatîb*. 5 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996/1417.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/980). *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. Tahkik: İsmetullah İnyetullah Muhammed. 8 cilt. Beyrut/Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye/Dâru’s-Sirâc, 2010/1431.

- Özer, Salim. "Debbusi'nin "el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furû" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe (v. 1230/1815). *Hâşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-kebir*. 4 cilt. Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabîyye, tarih yok.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin (v. 458/1066). *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakiy. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000/1421.
- Ebu Zehre, Muhammed. *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1995.
- Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa (v. 968/1560). *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. Tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 4 cilt. Riyad: Dâratü'l-Melik Abdülaziz, 2002/1423.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1350.
- Hasen, Semih Avvâd. *el-Cinsiyetü ve't-Tecennüs ve Ahkâmuhâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî (v. 1836/1251). *Raddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenviri'l-ebşâr*. Tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz. 14 cilt. Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed (v. 1449/852). *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Tahkik: Nazar Muhammed el-Firyâbî. 17 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2005/1426.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed (v. 1567/974). *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Şirvânî ve Abbâdî'nin haşiyeleriyle birlikte). 10 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1916.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zâhirî (v. 1064/456). *el-Muhallâ*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir. 11 cilt. Kahire: İdaretü't-Tibaatî'l-Müniriyye, 1347-1352.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (v. 828/213). *es-Siretü'n-nebeviyye*. Tahkik: Ömer Abdüsselam Tedmürî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990/1410.
- İbn İshak, Muhammed el-Muttalibî (v. 768/151). *es-Siretü'n-nebeviyye*. Tahkik: Ahmed Ferid el-Mezîdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2004/1424.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye (v. 1350/751). *Ahkâmu ehli'z-zimme*. Tahkik: Ebû Berâ Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Şakir b. Tefvik el-Ârûrî. 2 cilt. Demmam: Ramâdî lî'n-neşr, 1997/1418.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v. 1223/620). *el-Muğni şerhu Muhtasaru'l-Hirakî*. Tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 1126/520). *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. Tahkik: Muhammed Hacci. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (v. 1328/728). *el-Fetâva'l-kübrâ*. Tahkik: Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1987/1408.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid (v. 1457/861). *Şerhu Fethu'l-Kadir*. Tahkik: Abdürrezzak Gâlib el-Mehdî. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424/2003.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

- Kardâvî, Yusuf. Fetâvâ, 21 Temmuz 2001. Erişim 23 Mayıs 2014 <<http://www.qaradawi.net/>>.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebubekir b. Mesud (v. 587/1191). *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertîbiş-Şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kelsay, John. "Dar al-Harb". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, edited by Richard C. Martin, and A. I. Tayob, 169. New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Kelsay, John. "Dar al-Islam". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, edited by Richard C. Martin, and A. I. Tayob, 169-170. New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Kettani, M. Ali. "Muslims in non-Muslim societies: challenges and opportunities". *Journal of Muslim Minority Affairs* 11, sy. 2 (1990): 226-233.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.
- Kuhistânî, Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasânî (v. 962/1555). *Câmiu'r-rumûz fî şerhi'n-Nukâye*. 1 cilt içinde 2 cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Ma` sümüyye, 1290.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v. 450/1058). *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*. Tahkik: Ahmed Mübârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebetü Dâri İbni Kuteybe, 1989/1409.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v. 450/1058). *el-Hâvi'l-kebir*. Tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz. 18 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994/1414.
- Mevlevî, Faysal. *el-Üsüsü's-şer'iyye li'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn*. Beyrut: Dâru'r-Reşâdî'l-İslâmiyye, 1987/1408.
- Michot, Yahya. *Muslims under non-Muslim Rule Ibn Taymiyya*. Çeviri: Jamil Qureshi. Oxford: Interface Publications, 2006.
- Özel, Ahmet. "Dârülharb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dâru'lislam Dâru'lharb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Özel, Ahmet. "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Taymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 2 (2012): 41-64.
- Ramazan, Tarık. *Avrupalı Müslüman Olmak*. Çeviri: Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Sâdî, Ebu Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah b. Nasır (v. 1376/1956). *el-Fetâvâ es-Sa` diyye*. Riyad: el-Müessesetü's-Seidiyye, tarih yok.
- Saeed, Abdullah. "Muslims under non-Muslim Rule". *Islamic Legitimacy in a Plural Asia* içinde, editör: Anthony Reid and Michael Gilson, 14-28. New York: Routledge, 2007.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma` rife, tarih yok.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090). *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*. Tahkik: Selâhaddin el-Müneccid. 5 cilt. Kahire: Câmiatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, 1971.
- Shadid, Wasif ve Sjoerd Van Koningsveld. "Loyalty to a non-Muslim Government: An Analsis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists". *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States* içinde, editör: W. A. R. Shadid and P. S. Van Koningsveld, 84-114. Kampen The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996.

- Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (v. 204/820). *el-Üm*. Tahkik: Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 cilt. Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 2001/1422.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (v. 1834/1250). *Neylü'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr*. 8 cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (v. 1834/1250). *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik ala hadâiki'l-ezhâr*. Tahkik: Mahmûd İbrâhim Zâyed. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Şîrvânî, Abdülhamid (v. 1883/1301). *Hâşiye (Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc adıyla Abbâdî'nin haşiyesiyle birlikte)*. 10 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1916.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî (v. 1231/1816). *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 4 cilt. Bulak, tarih yok.
- Tubulyak, Süleyman Muhammed. *el-Ahkâmu's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-Müslime fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis & Dâru'l-Beyârik, 1997.
- Velvâlicî, Ebû'l-Feth Zâhirüddin Abdürreşid b. Ebî Hanife b. Abdirrezzak (v. 540/1146). *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*. Tahkik: Mikdad b. Musa Karyûy. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Zeydân, Abdülkerim. *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'minîn fi dâri'l-İslâm*. Beyrut: Mektebetü'l-Kuds/Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402.
- Zuhaylî, Vehbe. *Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1998/1419.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989/1409.

Metnin mi Yorumun mu Tahrifi? -Buhârî'nin Tahrif Meselesine Yaklaşımı Üzerine-

Mesut KAYA*

Özet

Buhârî'nin, *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserinde yer alan "Hiç kimse Allah'ın kitaplarından birinin lafzını silip yok edemez; fakat onu tahrif edebilir yani hakiki anlamı dışında te'vil edebilir" biçimindeki ibare, hem aidiyeti hem de anlam içeriği açısından tartışılmıştır. İbareyi İbn Abbas'a nispet edenler olduğu gibi, Buhârî'nin kendisine nispet edenler de vardır. Çoğu Buhârî şârihinin de belirttiği üzere ibare Buhârî'ye aittir ve Buhârî bununla önceki semavi kitapların metin olarak değil yorum olarak tahrif edildiğini, yani bu kitapların asıl anlamları dışında farklı te'villere maruz kaldıklarını ifade etmektedir. Geç dönemde İbn Haldûn, Makrîzî gibi âlimlerce taraftar bulacak olan bu görüş, erken dönemde Buhârî tarafından gündeme getirilmiştir. Bu makale bahse konu ifadenin aidiyeti, delaleti ve tarihi arka planını araştırmak amacıyla kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, İbn Abbas, geçmiş semavi kitaplar, tahrif, te'vil.

Distortion of the Text or Commentary? -On al-Bukhârî's Approach to Distortion Issue-

Abstract

The sentence of "No one can dismiss the words of one of the Allah's books but they may distort it, that is, they may interpret (ta'wil) differently from its (true) meaning" in al-Bukhârî's work, titled "al-Jâmi' al-Sahih" has been discussed in terms of both attribution and meaning. There are some who attribute the sentence to Ibn Abbas and the others attribute it to al-Bukhârî himself. As the most of commentators of the al-Bukhârî's work declare, the sentence belongs to al-Bukhârî and he argues in this sentence that the past biblical books are distorted in terms of not the text but also their ucommentary, that is, these books are subjected to different ta'wils, outside of their original meanings. In the late period, this view which would have been supported by the scholars of the late period such as Ibn Khaldun and al-Makrîzî, was brought into question in the early period by al-Bukhârî. This article investigates the attribution, meaning and historical background of the sentence.

Keywords: al-Bukhârî, Ibn Abbas, past biblical books, distortion, ta'wil (interpretation).

* Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.
mesudkaya@hotmail.com

Giriş

Buhârî'nin genel anlamda *el-Câmiu's-Sahih*'i özel anlamda da "Kitâbü't-Tefsîr" bölümü, tefsir ilmi açısından oldukça önemlidir. Buhârî (ö. 256/869) gerek "Kitâbü't-Tefsîr"de gerekse kitabının sair kısımlarında sadece ayetlerin tefsiriyle ilgili rivayetleri serdetmekle yetinmemiş, garibu'l-Kur'an türünden pek çok kelimenin filolojik izahlarına da yer vermiştir. İlk bakışta bir hadis mecmuasında bu izahların varlığı insanı şaşırtsa da *Sahih-i Buhârî*'nin diğer hadis mecmualarından bazı yönlerden farklılık arz etmesi bu durumu anlaşılabilir kılmaktadır.¹

"Kitâbü't-Tefsîr"ın yanı sıra Buhârî'nin ayetlere filolojik izah getirdiği bölümlerden biri de "Kitâbü't-Tevhid"dir. Buhârî burada en-Nisâ sûresinin 46. ayetinde (ayrıca el-Mâide sûresinin 13 ve 41. ayetlerinde) geçen {يُحَرِّفُونَ} fiilini de şöyle açıklamıştır. "Hiç kimse Allah'ın kitaplarından birini silip yok edemez; fakat onu tahrif edebilir, yani hakiki anlamı dışında te'vil edebilir."

² وَلَيْسَ أَحَدٌ يُزِيلُ لَفْظَ كِتَابٍ مِنْ كُتُبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَكِنَّهُمْ يُحَرِّفُونَهُ، يَتَأَوَّلُونَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ)

Bir kısım âlimler Buhârî'de yer alan bu sözün, siyakındaki rivayetlerden hareketle İbn Abbas'a ait olduğunu düşünürken, bir kısmı da İbn Abbas'a değil, Buhârî'nin kendisine ait olduğunu düşünmüşlerdir. Aidiyeti hesaba katılmadan bakıldığında, bu ibareden semavi kitapların lafzî tahrife uğramış olmasının mümkün gözükmediği, söz konusu olanın sadece te'vil yoluyla yapılan yorum tahrifi olabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla semavi kitapların lafzen değil de yorum olarak tahrife uğradığını düşünenler için bu ibare önemli bir delil oluşturmaktadır. İbarenin İbn Abbas'a ait olduğunun düşünülmesi bu görüşe daha da kuvvet kazandırmaktadır. Buhârî'ye ait olduğu düşünüldüğünde ise, Buhârî'nin hangi saiklerle bu görüşü benimsediği meselesi gündeme gelmektedir. O bakımdan bu araştırmada, Buhârî'de yer alan söz konusu ibarenin, İbn Abbas'a mı, Buhârî'ye mi ait olduğu ve anlam çerçevesi araştırılacaktır. Araştırmada müfessirlerin yanı sıra, hadis şârihlerinin görüşlerine müracaat edilecek, Buhârî'nin yaşadığı dönemde tahrif algısı ve onun çağdaşı diğer müelliflerin görüşleri çerçevesinde meselenin tarihi arka planı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1 M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto, 2012), 145, 146; M. Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlih* (Kahire: Mecmau'l-Buhûs'l-İslâmiyye, 1390/1970), 41.

2 Buhârî, "Tevhid", 55.

Bilindiği gibi Kur'an, Tevrat ve İncil gibi diğer semavi kitapların müntesiplerinin kitaplarına karşı takındıkları menfi tutumlardan söz etmektedir. Kur'an'daki bu beyanlar, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren söz konusu kitapların orijinalliğini koruyup koruyamadıkları tartışmalarını gündeme getirmiştir. Âlimler gerek Kur'an'ın bu tür beyanlarını anlamak ve yorumlamak, gerekse Ehl-i Kitab'la girdikleri ilmi tartışmalarda sağlam deliller ortaya koymak için tahrif meselesine bir hayli mesai harcamışlardır.

Konuyla ilgili ortaya üç farklı yaklaşım çıkmıştır: İlki Goldziher'in (ö. 1921) ifadesiyle modern dönem Kitab-ı Mukaddes kriticizmini çağrıştıran tarzda doğrudan bu kitaplar üzerine yürüttüğü araştırmalar neticesinde lafzi tahrifin olduğunu benimseyen İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimlerin yaklaşımıdır.³ İkincisi İbn Teymiyye (ö. 728/1327) gibi âlimlerin gündeme getirdiği kısmî tahrifin varlığını savunan, bu tür kitaplarda ilâhî kelimelerin varlığına sahip pek çok pasajın bulunduğunu ileri süren yaklaşımıdır. Üçüncüsü de İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi alimlerce taraftar bulan, ilâhî kitapların lafzen değiştirilmesinin mümkün olmadığını ve ancak yorumda tahrif yapılmış olması gerektiğini dile getiren yaklaşımdır.⁴

1. Cümlelerin Aidiyeti Eksenli Tartışmalar

İbn Haldûn, yorum tahrifini savunurken Buhârî'de yer alan ibareyi delil olarak göstermiş ve bunu İbn Abbas'a nispet etmiştir. İbn Haldûn *Kitâbü'l-İber*'de şunları söylemektedir:

Yahudi alimlerinin Tevrat'ın birtakım yerlerini dinlerindeki çıkarları doğrultusunda değiştirdikleri söylentilerine gelince, Buhârî'nin *Sahih*'inde naklettiğine göre İbn Abbas bunun mümkün olmadığını söylemiş ve demiştir ki: "Herhangi bir topluluğun peygamberlerine indirilen bir kitabı kasten tahrif etmeleri mümkün değildir –ya da İbn Abbâs bu anlamaya gelen bir şey söylemiştir-. Onu ancak tev'il yoluyla değiştirmiş ve tahrif etmişlerdir."⁵

Girişte de değinildiği gibi İbn Haldûn'un İbn Abbas'a nispetle yer verdiği rivayetin İbn Abbas'a mı yoksa Buhârî'ye mi ait olduğu ihtilafıdır.⁶ Esasen Buhârî'deki bu ibare Kur'an'ın garip lafızlarının izah edildiği bir kontekste gelmiştir. Buhârî, *مَا بَلَّغْتُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ*

3 Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982): 260.

4 Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahih'i'l-Buhârî*, nşr. Muhibbüddin el-Hatib (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 13: 523, 524; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yay., 2002), 229-251; Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 423, 424; Necmettin Gökkr, "Kur'an-ı Kerim Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 221-223.

5 İbn Haldûn, *Divânü'l-Mübteda' ve'l-Haber fi Târihi'l-Arab ve'l-Berber*, nşr. Halil Şehhâte (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 2: 7; krş. Ebu't-Tayyib Muhammed Siddık Han el-Kinnûci, *Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah el-Ensâri (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992), 3: 376; Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II", 257. Bir kısım araştırmacılar, İbn Haldûn'un Târihi'inde yer alan bu ifadelerin, bazı Mukaddime baskılarında da yer aldığını, bazılarında ise yer almadığını söylemişlerdir. Adam, Muhammed Mehdi el-Hıbbâbî'nin (Kahire, 1936, I, 8) tahkikli nüshasını referans gösterirken, Gökkr, Mukaddime'nin Muhammed Sahip Pirizâde'ye ait tercümenin yazma nüshasında (Süleymaniye Ktp. Hacı Mehmed Efendi, nr. 4830, vr. 5) söz konusu ifadeleri gördüğünü belirtmektedir. Adam, *Tevrat*, 254; Gökkr, "İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi", 222. Goldziher ise bizim yer verdiğimiz gibi eserin Bûlak baskısının ikinci cildine, yani Mukaddime'ye değil de *Tarih*'in kendisine referansta bulunmuştur. Ayrıca İbn Haldûn Tarih'i'nin Abdullatif Suphi Paşa tarafından çevrilen ve *Miftâhu'l-İber* adı verilen kısmında da ilgili ibarelere rastlanmaktadır. (Transkripsiyon: Emine Öztürk-Sertaç Demir, (İstanbul: Rağbet, 2016), 35, 36).

6 Adam, İbn Haldûn'un İbn Abbas'a nispetle yer verdiği bu görüşü nakletmekte, İbn Haldûn'un sözüyle İbn Abbas'ın sözünün birbirine karıştığını söylemekte, ancak sözün Buhârî'ye ait olabileceği yönünde herhangi bir görüş belirtmemektedir. Adam, *Tevrat*, 254, 255.

{رَقِيبٌ عَيْدٌ} “İnsan ne zaman bir söz söylese, mutlaka yanında onu çok dikkatle gözetleyen birisi vardır”⁷ ayetinin tefsiri sadedinde İbn Abbas'ın: “Hayır ve şer yazılır” görüşünü nakleder. Daha sonra “Yuharrifûn”⁸ ibaresinin tefsiri olan “Yuzilûn” (siler, yok ederler) ibaresi, ardından da İbn Abbas'a nispet edilen söz konusu ibare gelir.

İbn Kesir (ö. 774/1373) Âl-i İmrân sûresinin 78. ayeti bağlamında yer verdiği bu sözü, İbn Haldûn gibi İbn Abbas'a nispet etmiştir. Ona göre ayet, Yahudilerden bir grubun Allah'ın kelamında kastedilen anlamları yok ederek, bir kısım hükümleri Allah'ın kitabındanmış izlenimi vermeleri ve kendi görüşlerini Allah'ın hükmüymüş gibi ileri sürmelerini anlatmaktadır. İbn Kesir, Mücâhid'in, Şa'bî'nin, Hasan-ı Basrî'nin, Katâde ve Rabî b. Enes'in “Dillerini kitapla eğip bükerler” ifadesini “tahrif ederler” şeklinde anladıklarını, Buhârî'nin de İbn Abbas'tan bu şekilde naklettiğini söylemiştir.⁹

İbn Kesir'in, İbn Ebî Hâtim kanalıyla Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) naklettiği aşağıdaki rivayet, onun İbn Abbas'a nispet edilen bu sözden manevî tahrifi çıkardığı anlaşılmalıdır:

Tevrat ve İncil Allah'ın indirdiği gibidir. Ondan bir harf bile değişmemiştir. Fakat onlar, tahrif, te'vil ve kendi kendilerine yazdıkları kitaplarla saptırmışlar ve “Allah katından olmadığı halde Allah katındandır,” demişlerdir. Allah'ın kitapları ise korunmuştur, değişmez.¹⁰

Ancak İbn Kesir, her ne kadar ayette Yahudilerden bir grubun manevî tahrife yöndiklerinin kastedildiğini düşünüp rivayetlere bu bağlamda yer vermiş olsa da kesin bir şekilde lafzî tahrifin yapıldığını düşünmektedir:

Vehb, şayet Yahudilerin elinde bulunan Tevrat'ı kastediyorsa, onda tebdil, tahrif, ekleme ve çıkarma yapılmıştır. Onun Arapça tercümesini kastediyorsa, onda da pek çok hata, ekleme, çıkarma ve fahiş hatalar vardır. Tevrat'ın Arapça nüshası, Arapçaya tefsiri tercümesi türündendir; anlamının çoğu, hatta tamamı yanlış ve bozuktur. Şayet Vehb, Allah'ın kitaplarıyla Allah katındaki kitapları kastediyorsa, dediği gibi bunlar korunmuş, bunlara hiçbir şey karışmamıştır.¹¹

Buhârî'de yer alan bu ibarenin bizzat Buhârî'nin kendisine ait olduğunu düşünenler de vardır. Zerkeşi (ö. 794/1392) bunlardan biridir. Zerkeşi, Buhârî'nin Tevrat'taki tahrifin lafzî değil, manevî olduğu yönündeki görüşe meylettiğini, böylelikle bu kitabı mütalaa etmenin caiz olduğu görüşünü benimsediğini söylemektedir. Ancak Zerkeşi'ye göre bu bâtil bir görüştür.¹²

Konuyu Buhârî şerhinde ayrıntılarıyla ele alan İbn Hacer (ö. 852/1448): “Bu sözün İbn Abbas'a aidiyetinin sabit bir tarikten geldiğini görmedim. Fakat öncesi ve sonrası ona aittir” demektedir. İbn Hacer ayrıca Buhârî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir başka hadisin burada sözü edildiği şekildeki bir tahrif anlayışına da aykırı düştüğünü söylemektedir. Küşmihenî'nin rivayetinde Buhârî'nin “Hiç kimse Allah'ın kitaplarından birinin lafzını silip yok edemez, fakat onu tahrif edebilir yani hakiki anlamı dışında te'vil edebilir” ziyadesinin bulunduğunu dile getirir. İbn Hacer daha sonra hocası İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 1401/804) da konuyla ilgili görüşünü nakleder. Ona göre burada ayetin tefsiriyle ilgili [biri lafzî diğeri

7 Kâf 50/18.

8 en-Nisâ 4/46, el-Mâide 5/13, 41.

9 Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999), 2: 65.

10 İbn Kesir, *Tefsir*, 2: 65.

11 İbn Kesir, *Tefsir*, 2: 65.

12 İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, 13: 526.

manevî tahrifi dile getiren] iki ayrı görüş vardır. Buhârî, bu cümleleriyle tercihini manevî tahrifi kabul eden görüşten yana kullanmıştır.¹³

İbn Hacer hocasının görüşünü naklettikten sonra, “ve leyse ehadün... sözünün, Buhârî’ye aidiyeti kesin gibidir; Buhârî İbn Abbas’ın ilgili ayetin tefsirine ilavede bulunmuştur; bununla birlikte İbn Abbas’ın ilgili ayetin tefsirindeki görüşünün kalan kısmı olması da muhtemeldir” demiştir.¹⁴ İbn Hacer’in, “yeteevvelün” sözünün şerhinde, Buhârî’nin Yahudilerin bir çeşit te’vil ile anlamı tahrif ettiklerini kastettiğini söyleyerek meseleyi sözün Buhârî’ye aidiyeti üzerinden değerlendirmiş olması, onun da nihai olarak sözün Buhârî’ye ait olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir.¹⁵

Buhârî şârihlerinden, Aynî (ö. 1451/855) ise “yuzilün” ifadesini sonraki cümleyle uyumlu olacak şekilde, “anlam yönüyle onu izale ederler, gerçek anlamı dışında te’vil ederler” biçiminde açıklamaktadır.¹⁶

Esasen, Buhârî’nin “yuharrifün” ibaresinin tefsirine ve Kitâbü’t-Tevhîd’in 55. babındaki filolojik tahlillerin bütününe dikkatlice bakıldığında, meselenin İbn Abbas rivayetinden bağımsız bir biçimde ele alındığı görülür:

{وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ} {الطور: 1} قَالَ قَتَادَةُ: «مَكْتُوبٌ»، {يَسْطُرُونَ} {القلم: 1}: «يَخْطُونَ»، {فِي أُمِّ الْكِتَابِ} {الزخرف: 4}: «جُمْلَةُ الْكِتَابِ وَأَصْلُهُ»، {مَا يَلْفِظُ} {ق: 18}: «مَا يَتَكَلَّمُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا كَتَبَ عَلَيْهِ» وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «كُتِبَ الْخَيْرُ وَالشَّرُّ»، {يُحَرِّفُونَ} {النساء: 46}: «يُزِيلُونَ، وَيَلَيِّسُ أَحَدٌ يَزِيلُ لَفْظَ كِتَابٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَكِنَّهُمْ يُحَرِّفُونَهُ، يَتَأَوَّلُونَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ» {الأنعام: 156}: «يَلَاوِنُهُمْ»، {وَأَعْيَبَهُ} {الحاقة: 12}: «حَافِظَةً»، {وَتَعْيَبَهَا} {الحاقة: 12}: «تَحَقَّقَهَا»، {وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ} {الأنعام: 19}, {يَعْنِي أَهْلَ مَكَّةَ} {وَمَنْ بَلَغَ} {الأنعام: 19}: «هَذَا الْقُرْآنَ فَهُوَ لَهُ نَذِيرٌ».¹⁷

“Tür’a ve satır satır yazılan kitaba andolsun ki...” (et-Tür 52: 1, 2) Katâde demiştir ki: “Mestür, yazılmış demektir.” (Kalemle) yazdıklarına andolsun ki...” (el-Kalem 68:1) Yesturün, yehuttün (yazdıklarını) demektir. “(Kur’an) bir ana kitaptadır...” (ez-Zuhuf 43:4) Ana kitap, kitabın tamamı ve aslı demektir. “İnsan ne zaman bir söz söylese...” (Kâf 50:18) İnsan ne zaman bir şey söylese o hemen onun adına kaydedilir. Nitekim İbn Abbas demiştir ki: “Hayır ve şer, hepsi yazılır.” (Kelimeleri) tahrif ederler.” (en-Nisâ 4: 46). Silip yok ederler. Halbuki hiç kimsenin Allah’ın kitaplarından bir kitabı silip yok etmesi mümkün değildir. Fakat tahrif edebilir, yani hakiki anlamı dışında te’vil edebilir. “(Biz o kitapların okunuşlarından (habersizdik demeyesiniz diye...))” (el-Enâm 6:156) Dirâsetihim, tilâvetihim (okunuşlarından) demektir. “Algılayan (kulaklar)...” (el-Hâkka, 69:12) Vâiyetün, hâfizatün (algılayan/ezberleyen) demektir. “(Bu ibretleri) algılayasınız diye...” (el-Hâkka, 69:12) Teiyehâ, tahfezuhâ (onları algılayın ezberleyin diye) demektir. “Bana bu Kur’an onun sizi uyarmam için vahyedildi.” (el-Enâm 6: 19) Sizi yani Mekke halkını. “Ve ulaştığı herkesi...” (el-Enâm 6: 19) “Bu Kur’an’ın ulaştığı herkesi. Zira Kur’an herkes için bir uyarıcıdır.”

İbn Hacer’in de dikkat çektiği gibi İbn Abbas’ın sözü Kâf sûresi 18. ayetin tefsiri ile bitmiş, Buhârî en-Nisâ sûresi 46. ayetin tefsirine geçmiştir. İbn Hacer ayrıca, İbn Ebî Hâtim’in, İbn Abbas’tan {دِرَاسَتُهُمْ}¹⁸ ibaresinin tefsiri ile ilgili “يَلَاوِنُهُمْ” açıklamasını,¹⁹ daha son-

13 İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, 13: 523.

14 İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, 13: 523.

15 İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, 13: 526.

16 Aynî, *Umdetü’l-Kâri Şerhu Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 25: 196.

17 *Sahih-i Buhârî*, thk. M. D. el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407/1987), 9: 160.

18 el-Enâm 6/156.

19 İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Baz, 1419), 5: 1425.

ra gelen {وَأَعْبَهُ} ²⁰ ifadesinin tefsiri ile ilgili de “حَافِظَةٌ” açıklamasını ²¹ naklettiğini kaydetmektedir. Ancak arada kalan söz konusu ifadelerin İbn Abbas’a aidiyeti noktasında herhangi bir rivayet gelmemiştir. ²²

Dolayısıyla bu görüşün Buhârî’ye ait olduğunu ve onun manen tahrifi kabul ettiğini düşünmemize herhangi engel bulunmamaktadır. Öte yandan Buhârî, İbn Abbas’tan Tevrat’ın tahrifi ile ilgili bir başka rivayet nakletmiştir: İbn Abbas şöyle demiştir:

Ey Müminler! Nasıl oluyor da Ehl-i Kitâb’a soruyorsunuz? Allah’ın peygamberine indirilen kitabınız Allah hakkında en yeni bilgileri vermektedir. Siz onu değiştirilmemiş haliyle okuyorsunuz. Allah size, Ehl-i Kitâb’ın Allah’ın yazdıklarını değiştirdiklerini, kendi elleriyle kitabı tahrif ettiklerini ve “Bu Allah katındandır” diyerek az bir değere değiştirdiklerini haber vermiştir. Size gelen ilim onlardan bir şey sormayı yasaklamadı mı? Vallahi size indirilen hakkında size soru soran hiç kimseyi görmedik. ²³

Bu rivayet İbn Abbas’ın açıkça lafzî tahrifi kabul ettiğini gösterdiği için bu, söz konusu ibarenin İbn Abbas’a aidiyetini geçersiz kılar.

İbnü’l-Mülakkın’ın da dile getirdiği gibi, Buhârî’nin “yuharrifûn” ibaresini tefsirinde birbirine zıt iki ayrı görüşün varlığı söz konusudur. O halde Buhârî’nin “yuharrifûn” ifadesinin tefsirinde yer verdiği “yuzilûn”un aidiyetini tespit etmek için onun kaynaklarına bakmak gerekmektedir. Çalışmanın başında da dile getirildiği üzere, Buhârî tefsirinin pek çok yerinde Kur’an ayetlerinin filolojik yorumlarına yer vermiştir. Gerek İbn Hacer ve Aynî gibi Buhârî şârihlerinin gerekse Buhârî’nin kaynakları üzerindeki çalışmasında M. Fuad Sezgin’in dikkat çektiği gibi, Buhârî’nin bu filolojik izahlarında en çok müracaat ettiği iki isim, Basra mektebinden Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ et-Teymî (ö. 209/824) ile Kufe mektebinden Ebû Zekeriya Yahya el-Ferrâdır (ö. 822/207). Sezgin’in ifadesiyle Buhârî, bu iki müfessirin eserlerinden sadece Kitâbü’t-Tefsîr’de değil, *Sahih*’inin hemen her yerinde bir fırsatını bulup bazen de tekrarlarla bol bol malzeme aktarmıştır. ²⁴ Buhârî özellikle de Ebû Ubeyde’den o kadar çok nakil yapmıştır ki, bu, kimi şârihlerin tenkidine bile sebep olmuştur. ²⁵

Söz konusu ibarenin şerhinde de gerek İbn Hacer, gerekse Aynî, Ebû Ubeyde’nin *Mecâzü’l-Kur’ân*’ına müracaat etmişler ve Ebû Ubeyde’nin en-Nisâ sûresi 46. ayetin tefsirinde söylediği “يَقْلُبُونَ وَيُغَيِّرُونَ” (tersyüz ederler ve değiştirirler) cümlesini nakletmişlerdir. Ebû Ubeyde’nin bu cümlesi lafzî tahrife işaret etmekle birlikte, Buhârî’nin nakliyle birebir aynı ifadeleri içermemektedir. Tespitimize göre, Ebû Ubeyde Buhârî’nin naklettiği, “yuharrifûne”nin tefsiri olan “yuzilûne” ibaresini, en-Nisâ sûresi 46. ayetin tefsirinde değil, el-Mâide sûresi 13. ayetin tefsirinde zikretmiştir. ²⁶ Dolayısıyla Buhârî’nin nakli pek çok garîbu’l-Kur’an lafzının tefsirinde olduğu gibi Ebû Ubeyde’ye aittir ve aşağıda temas edileceği gibi, Buhârî’nin bu anlamı tercih etmesinin bir anlamı vardır. Sezgin’in tespitine göre Buhârî, Ebû Ubeyde’den yaptığı nakillerde, Ebû Ubeyde’ye ait bir tefsiri, farklı yerler ve kelime şerhlerinde hüccet olarak kullanmakta, herhangi bir surede bulunan bir kelimeyi tefsir etmeyi isteyip de orada Ebû Ubeyde’nin tefsirini bulamayınca o kelimenin veya aynı

20 el-Hâkka 69/12.

21 İbn Ebî Hâtim’in tefsirinin yukarıda verdiğimiz baskısında bu rivayet mevcut değildir.

22 İbn Hacer, *Fethu’l-Bari*, 13: 523, 526.

23 Buhârî, “Şehâdât”, 29, “İtisâm”, 25; *Halku Ef’âli’l-İbâd*, 93.

24 Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 153.

25 Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 155.

26 Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1: 158. Buhârî’nin bu nakline İbn Hacer, Aynî ve onun Ebû Ubeyde’den nakillerini liste halinde veren M. Fuad Sezgin de temas etmemiştir.

kökten diğer bir şeklinin diğer bir surede geçen tefsirine müracaat etmektedir.²⁷ Bu tür örneklerin varlığı da bu tespitemizi güçlendirmektedir.

Buhârî'nin Ebû Ubeyde'den naklettiği cümleyi takip eden cümle ise daha farklı bir anlam içeriğine sahiptir ve ilk cümleye bütünüyle muhalif görünmektedir. Buhârî bu cümlesiyle Ebû Ubeyde'nin "yuzilûn" ibaresini "veleyse ehadûn yuzilû..." cümlesiyle nakzetmekte, "velâkinnehum yeteevvelühê alâ ğayr-i te'vîlih" cümlesiyle, manevî tahrifi ihtiva eden kendi görüşünü ortaya koymaktadır. O zaman Buhârî'nin muhalefet ettiği bu görüşü niçin naklettiği sorusunun cevabı aranmalıdır.

Yukarıda da değinildiği gibi, Buhârî, *Sahih*'inin hemen hemen tamamında Ebû Ubeyde'nin görüşlerini zaman zaman da tekrarlarla nakletmektedir. Bazen bu nakillerin, içinde bulunduğu babların konularıyla alakalarını kurmakta da güçlük çekilmektedir. Sezgin, bir hadis mecmuasında bu tür filolojik izahların fazlasıyla varlığının sebebini, öncelikle Buhârî'nin filolojik meselelere karşı derin vukuf ve alakasıyla, özellikle kendi döneminde birçok kimse tarafından tenkit edilen Ebû Ubeyde'yi ve onun *Mecâzü'l-Kur'an*'ını kaynak olarak kullanmakla şahsi takdirini ve tefekkürünün özgür tarafını ortaya koymakla açıklamıştır. Ebû Ubeyde, bahse konu tefsirinde Kur'an'ın pek çok müşkilini halletmiş olmakla, -kendinden sonraki eserleri etkilediği gibi-²⁸ Buhârî'yi de etkilemiş, bu etki Ebû Ubeyde'ye karşı derin bir hayranlığa dönüşmüştür.²⁹

Görünen o ki Buhârî, "yuharrifûn" ibaresinin tefsirinde de genel teamülünü korumuş ve kaynak olarak kullandığı Ebû Ubeyde'ye referansta bulunma gereği duymuştur. Bununla birlikte o kendi şahsî fikrini ortaya koymaktan da çekinmemiş, Ebû Ubeyde'nin lafzî tahrifi dile getiren görüşünü reddetmiştir.

2. Cümlelerin Delâleti Eksenli Tartışmalar

Cümlelerin aidiyetini tespitten sonra şimdi Buhârî'nin hangi siyakta söz konusu Kur'an ifadesini tefsir ettiğini, bir başka deyişle ibarenin geçtiği babla ayetin alakası ve Buhârî'nin bu cümleden kastının ne olduğu üzerinde durabiliriz.

Bilindiği gibi, Buhârî'nin bab başlıkları (terâcim) ile, başlıklar altında zikrettiği bilgi ve rivayetlerin alakasının kurulması şârihlerce üzerinde çokça mesai harcanan bir konu olmuştur. O bakımdan Buhârî'nin söz konusu ibareyi hangi siyakta zikrettiğini tespit önemlidir. Buhârî, bahse konu ibareyi *Sahih*'in son kitabı olan "Kitâbü't-Tevhîd" in {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ} {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ} başlıklı 55. babında zikretmektedir. Başlığa çekilen bu ayet³⁰ Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden önce Levh-i Mahfûz'da yazılı bulunduğunu ve herhangi bir varlığın ona müdahalesinden korunduğunu anlatmaktadır.

Buhârî'nin bu babda yer verdiği filolojik izah ve rivayetlerin ortak noktasının kitap/yazı/yazılı malzeme olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim getirilen ilk kelime "Kitâbün mastûr", -Katâde'den rivayetle- "mektûb" şeklinde,³¹ sonra da "yesturûn", kelimesi "yahuttûn" şeklinde açıklanmıştır. Filolojik izahlardan sonra getirdiği iki rivayet de aynı

27 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 164, 165.

28 Bkz. Emin el-Hülî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler ve Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât, 2006), 80-83.

29 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 163.

30 el-Bürûc 85: 21, 22.

31 Buhârî, burada Katâde'den muallak olarak naklettiği rivayeti, *Halku Ef'âli'l-İbâd* adlı eserinde (thk. Abdurrahman Umeyra (Riyad: Dâru'l-Maârifî's-Suûdiyye, ts.), 47) senediyle zikretmiştir. Ebû Ubeyde de "mestûr" kelimesini "mektûb" diye ve fakat Katâde'ye dayandırmaksızın açıklamıştır.

temayı işlemektedir: "Allah mahlukatı yaratmadan önce bir yazı yazmıştır: 'Rahmetim gazabımı geçmiştir.' Bu, nezdinde arşının üzerinde yazılıdır."

Halku Ef'âli'l-İbâd adlı eserinde de Buhârî, Kur'an'ın mahluk olmadığı meselesini izah ederken, başlık dahil Kitâbü't-Tevhîd'in 55. babındaki ayetlere yer vermiştir. Söz konusu eserdeki izahlar, Buhârî'nin bu babda farklı kelimelerin filolojik izahlarını niçin topladığını daha iyi açıklar mahiyettedir: "Mushaflarda yazılmış (mestûr/mektûb), kalplerde ezberlenmiş (mû'â), tilavet edilen, açıklanan ve tespit edilen Kur'an, Allah'ın kelâmı olup mahluk değildir."³² Buhârî, burada Kur'an'ın yaratılmamışlığı yanında, onun gerek nüzulünden önce gerekse nüzulünden sonra herhangi bir müdahaleye uğramadığına işaret etmektedir.

Şu halde Buhârî'nin "yuharrifûn" kelimesini bu sıyakta zikretmesi, yazı/yazılı metinle ilişkilendirilmelidir. Buhârî'nin Ebû Ubeyde'nin en-Nisâ sûresinde zikrettiği "yukallibûn ve yeteğayyarûn" cümlelerine değil de "yuzilûn" cümlesine yer vermesi, ibarenin yazılı metni bütünüyle silmek gibi bir anlama geliyor olması dolayısıyla olmalıdır. Halbuki Allah'ın yazılı kitaplarından bir kitabın lafzına, Levh-i Mahfûz'da olduğu gibi yeryüzünde de herhangi bir kimsenin müdahalesi, onu silip yok etmesi mümkün değildir. Yapılabilecek tek şey, anlamını çarpıtmak, İbn Hacer'in de râğib el-İsfahânî'den (ö. 11/5. yüzyılın ilk çeyreği) naklettiği gibi farklı vecihlerden birini ön plana çıkarmaktır. O halde Buhârî'nin "Allah'ın kitaplarından bir kitabın lafzını..." ifadesi, onun diğer semavi kitapların da Kur'an gibi herhangi bir müdahaleye maruz kalmamış olduğunu düşündüğü sonucuna götürmektedir.

İbn Hacer, Buhârî'nin burada Tevrat'ın tahrifiyle ilgili yaklaşımını, tahrif lafızlarda değil, manalarda gerçekleşmiştir, şeklinde izah etmiştir.³³ O bilahare Buhârî'nin cümlesinde geçen "yetevvülûn" ibaresini şerhinde, tefsir ve te'vil kelimelerinin farklılığından söz etmiş, te'vilin tarif edildiği çeşitli görüşlere yer vermiştir. Bu tariflerden birine göre tefsir, "lafızdan kast edilen anlamı ortaya çıkarmak" iken te'vil, "muhtemel iki anlamdan birini [harici bir delilin varlığı dolayısıyla] zahirine uygun olana irca etmek"tir. Bu tariflerden hareketle, Buhârî'nin te'vilden maksadının, Yahudilerin bir tür te'ville anlamı tahrif etmeleri olduğunu, bu anlamda te'vilin, şayet bir kelime İbranicede biri yakın diğeri uzak olmak üzere iki anlama geliyorsa ve esas olan yakın anlamsa onların kelimeyi uzak anlama yorumları olduğunu söylemiştir.³⁴

İbn Hacer, Buhârî'nin sözü bağlamında tahrifle ilgili görüşlere de yer vermektedir. Birincisi, İbn Hacer'in ifrat olarak nitelendirdiği ve önceki kitapların tamamının muharref olduğu görüşüdür. İkincisi, tahrifin bu kitapların pek çok yerinde meydana geldiği görüşüdür. Üçüncüsü ise bu kitapların küçük bir kısmının muharref olduğu fakat çoğunun olduğu gibi kaldığı görüşüdür ki İbn Hacer bu görüşü İbn Teymiyye'ye nispet etmektedir. Dördüncüsü ise tebdil ve tağyirin lafızlarda değil anlamlarda meydana geldiği görüşüdür. Burada bahse konu edilen ve Buhârî'nin benimsediği görüş budur.³⁵

İbn Teymiyye'ye göre tahrif hakkında iki görüş vardır. Birinci görüşe göre Tevrat ve İncil'deki pek çok şey batıl olup bunlar Allah kelâmı değildir; ayrıca Allah kelâmı olmayanların az olduğunu söyleyenler de vardır. İkinci görüşe göre, bu kitapların harflerinden hiç kimse hiçbir şeyi tahrif etmemiş, yalnızca te'vil yoluyla anlamını tahrif

32 Bkz. Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Riyad: Dâru'l-Maârifî's-Suûdiyye, ts.), 47.

33 İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, 13: 523.

34 İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, 13: 526.

35 İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, 13: 523, 524.

etmişlerdir. İbn Teymiyye burada görüş sahiplerine değinmemiş olsa da ikinci görüşün Buhârî'nin ileri sürdüğü görüşle birebir aynı olduğu görülmektedir.³⁶

İbn Teymiyye doğru olanın üçüncü görüş yani kendi ileri sürdüğü görüş olduğunu söylemekte ve delillerini ortaya koymaktadır. Buna göre, bu kitapların yeryüzünde Hz. Peygamber devrine kadar ulaşan sahih nüshaları da vardır, muharref nüshaları da. “Bu nüshalardan hiçbiri tahrif edilmemiştir,” diyen kabulü mümkün olmayan bir şey söylemiştir. Kim de “Hz. Peygamber’den sonra bütün nüshalar tahrif edilmiştir,” derse, bilmediği bir şeyi söylemekle hata etmiştir. Kur’an onlara, Tevrat ve İncil’de Allah’ın indirdikleri ile hüküm vermelerini emretmekte ve bunlarda Allah’ın hükmünün bulunduğunu haber vermektedir. Kur’an da zaten onların bütün nüshaları değiştirdiklerine dair bir haber vermemektedir. İbn Teymiyye, Tevrat ve İncil’de Hz. Musa’nın vefatının, Hz. İsa’nın çarmıha gerilişinin haber verilmesini ise, sonradan kâtiplerce düşülmüş notlar olarak görmek gerektiğini, bunların tıpkı Kur’an’da sure isimlerinin kaydedilmesine benzer bir durum olduğunu dile getirmektedir.³⁷ Böylelikle İbn Teymiyye, sadece manevî tahrifi kabul etmenin mümkün olmadığını söylerken, tahrife uğramış nüshaları olmakla birlikte eldeki Tevrat ve İncil’in tahrife uğramamış nüshalarının bulunduğunu, yoksa Kur’an’ın bu kitaplara referansının bir anlamı kalmayacağını ileri sürmektedir.

İbn Hacer, İbn Teymiyye’nin delillerini değerlendirmiş, bunlar arasında “Allah’ın kelimelerini değiştirecek kimse yoktur”³⁸ ayetinin yer aldığını, hâlbuki bu ayetle “İşittikten sonra onu tebdil edenlere, değiştire geldiği şeylerin günahı vardır”³⁹ ayeti arasında zıtlık bulunduğunu, dolayısıyla bu gibi ayetlere dayanılarak Tevrat veya İncil’in manen tahrif edildiği fikrinin ispat edilemeyeceğini söylemektedir. İbn Teymiyye’nin ileri sürdüğü bir başka delil ise, Doğu’da, Batı’da, Kuzey’de ve Güney’de Tevrat nüshalarının birbirinden farklı olmadığı, böylelikle nüshaların tek bir yöntemde bir araya geldiği şeklindeki düşüncedir. İbn Hacer, bunu da “garip bir istidlal” diye nitelendirerek, tebdil mümkün ise değiştirilmiş olanın yok olması da mümkündür, eldeki nüshalar üzerinde karar kılınmış olsa da tebdil vakti zamanında olmuştur, der. İbn Hacer Tevrat’ın ve İncil’in tarihsel süreçte karşı karşıya kaldıkları yok olma hadiselerine değindikten sonra, manen tahrif edildiklerinin inkâr edilemeyecek bir gerçek olduğunu, ancak meselenin lafzen tahrifin bulunup bulunmadığı noktasında düğümlendiğini, her iki kitapta da Allah katından gelmiş olması mümkün olmayan pek çok şey olduğunu söylemekte, İbn Hazm’dan buna dair pek çok örnek nakletmektedir.⁴⁰

Ancak İbn Teymiyye ikinci görüşü değil, bizzat kendi ifadesiyle üçüncü bir görüşü savunmaktadır.⁴¹ Öyle anlaşılıyor ki İbn Hacer, İbn Teymiyye’nin görüşünü Buhârî’nin ileri sürdüğü görüşten farklı görmemektedir.

İbn Hacer, Buhârî’ye ait görüşün kabule değer olmadığını göstermek üzere görüşüne yer verdiği diğer bir isim ise Zerkeşî’dir. Yukarıda da temas edildiği gibi, Zerkeşî, müteahhir bazı âlimlerin Buhârî’nin dile getirdiği manevî tahrif görüşüne kapıldıklarını, bu sebeple, bu kitaplarla iştigal etmeyi caiz gördüklerini, hâlbuki onların kitaplarını tahrif ve tebdil ettiklerinde görüş ayrılığı olmadığını, bu sebeple bunların kitaplarına bakmak ve

36 İbn Teymiyye’nin görüşlerinin ayrıntıları için bkz. *Mecmû’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Riyad: Mecmau’l-Melik Fehd, 1416/1995), 13: 104.

37 İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, 13: 104, 105.

38 Yûnus 10/64.

39 el-Bakara 1/181.

40 İbn Hacer, *Fethu’l-Barî*, 13: 524, 525.

41 İbn Hacer, *Fethu’l-Barî*, 13: 525.

yazmakla meşgul olmanın caiz olmadığına icma bulunduğunu söylemektedir. Delil olarak da Hz. Ömer'in Tevrat'tan bazı parçalarla Hz. Peygamber'in huzuruna çıkması ve Hz. Peygamber'in buna öfkelenmesi rivayetini getirerek, şayet bu günah olmasaydı Hz. Peygamber öfkelenmezdi, demektir.⁴²

İbn Hacer, Zerkeşî'nin "bu kitaplarla iştigal etmenin caiz olmadığı" görüşü üzerinde durmuş, onun naklettiği rivayetin bu konunun haramlığına delil teşkil ettiği meselesinin su götürüleceğini söylemiştir. Rivayetin hemen bütün tariklerinde bir zaafın olduğuna dikkat çeken İbn Hacer'e göre, bu hadisler her ne kadar *hüccet* ifade etmese de toplamları bir asıllarının olmasını gerektirir. O halde Ehl-i Kitab'ın kitaplarıyla meşgul olmanın haramlığı tahrimen değil tenzihen mekruh olmalıdır. Bu meselede evla olan, imanda derinleşme imkânı bulamamış kimselerle -ki onların bu kitaplara bakmaları kesinlikle caiz değildir- imanda derinleşmiş kimselerin arasını ayırt etmektir. Böyle bir kimse için bu, özellikle de muhaliflere cevap verilmesi gereken yerlerde caizdir. Eski ve yeni âlimlerin nakilleri ve kitaplarından çıkardıkları neticelerle Yahudileri Hz. Muhammed'e (s.a) iman etme konusunda ilzam etmeleri de buna delil teşkil eder. Âlimler onların kitaplarını incelemenin caiz olmadığına inanmış olsalardı, bunu yapmazlardı.⁴³ Bu ifadelerinden İbn Hacer'in geçmiş kitapların tahrif edilip edilmediği meselesiyle, bu kitaplarla meşgul olmanın haram olması meselesinin birbirinden farklı değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Zerkeşî'nin "müteahhir bazı kimseler" sözünden, Buhârî'den sonra, İbn Haldûn ve Makrizî (ö. 845/1442) gibi âlimlerden önce manevî tahrifi benimseyen kimselerin var olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer tarafından yapılan, İbn Teymiyye'nin aslında manevî tahrifi kabul ettiği görüşünde olduğu çıkarımı kabul edildiği takdirde, Zerkeşî'nin kastının İbn Teymiyye gibi âlimler olduğu sonucu çıkmaktadır. Özellikle İbn Haldûn'un aşağıda ele alınacak görüşleri dikkatlice incelendiğinde, onun ilham kaynağının İbn Teymiyye olduğu ihtimali gündeme gelmektedir.

Goldziher, bahse konu yaklaşımları değerlendirirken İbn Haldûn hakkında şunları söyler:

Tarihi hadiseleri Tevrat'ın mervi metninden alıp rivayet eden bütün tarihçilerin bu daha yumuşak ve üstelik İslam kitabiyatında yakın zamanlara kadar temsilcileri bulunan görüşü benimsediklerini kabul edebiliriz. Bunların müteahhir mümessilleri arasında İbn Haldûn'u görüyoruz ki, o metin tahrifini değil de te'vil tahrifini kabul ettiğini açıkça söylemektedir.⁴⁴

Kitâbü'l-İber'in mukaddimesinde "Tevrat ve İncil'de sıfatları yazılı olan Efendimiz Muhammed'e salat ve selam olsun" derken zımnen eserindeki kaynaklarından birine işaret eden İbn Haldûn, İbn Abbas'a nispet ettiği görüşü "Dünya Milletleri, Nesillerin Değişmesi ve Nesepleri Üzerine" başlığında zikretmektedir. Tevrat'ta Hz. Âdem'den Hz. Musa'ya kadar nakledilen nesep bilgilerine itibar edilip edilmeyeceğini tartışma konusu yapan İbn Haldûn, Tevrat'tan alınan bu neseplerin sıhhatinin tercih edilebilir olduğunu, zira bunların Yahudilerin Müslüman olanlarından ve sıhhati konusunda galip zan bulunan sahih nüshalardan alındığını, Tevrat'ta Hz. Musa'nın, Hz. Yakub'un ve onun torunları ile Hz. Adem arasındaki nesillerin nesebine ciddi bir önem verildiğini söylemektedir. Ek olarak nesep ve

42 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 312; İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 805; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zühayli (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414-1994), 2: 805; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, 13: 525.

43 İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, 13: 526.

44 Goldziher, "Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği II", 257.

ahbar gibi hususlarda neshin vaki olmadığını, o zaman yapılması gerekenin sahih nüshaları ve sağlıklı rivayetleri araştırıp bulmak olduğunu ifade etmekte, bu noktada söz konusu görüşü nakletmektedir.⁴⁵

İbn Abbas'a nispet ettiği görüşten sonra İbn Haldûn, onun "Onların yanında içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat vardır" ayetini delil getirdiğini, şayet onlar Tevrat'ın lafızlarını değiştirseydiler, içinde Allah'ın hükmünün mevcut olduğu Tevrat yanlarında olmamış olurdu, diye de buna açıklık getirmektedir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'in onlara nispet ettiği tahrif ve tebdil ile anlatılmak istenen te'vildir. Ancak tebdil, kelimelerde farkında olmadan yazıya geçirilmeksizin yapılan hatalarda; tahrif ise nüshalarda yazımın güzel olmaması durumunda söz konusudur. Devlet hakimiyetinin bulunmadığı, milletlerinin dört bir yana dağıldığı durumlarda bunlar olağan şeylerdir. Onların düzgün kaydedenleriyle etmeyenleri, bilgilileriyle bilgisizleri birdir. Hakimiyetlerinin dolayısıyla güçlerinin gitmesi sebebiyle, vesikalari koruyacak kimse kalmamıştır. Tevrat nüshalarının başına genellikle, bilgin ve din adamlarının kasti olmaksızın bu tür tebdil ve tahrifler gelmiştir. Ancak araştırıldığı zaman sahih nüshalara ulaşmak mümkündür.⁴⁶

Dolayısıyla İbn Haldûn da tıpkı İbn Teymiyye gibi sahih bir nüshaya ve sağlıklı rivayetlere ulaşıldığı takdirde bu tür bilgilere itibar etmek gerektiğini, Yahudilerin kasten Tevrat'ta tahrif yapmak gibi bir durumlarının olmadığını, Kur'an'ın bahsettiği tahrifin yorum tahrifi olduğunu düşünmekte, bu görüşünü de İbn Abbas'tan (doğrusu Buhârî'den) naklettiği rivayetle temellendirmektedir.

3. Buhârî'nin Tahrif Görüşünün Tarihi Arka Planı

Burada, "Buhârî niçin böyle bir görüşe meyletmektedir?", "Onu bu kanaate sevk eden ilmi şartlar nelerdir?" gibi soruların cevabını da aramak gerekmektedir.

Öncelikli muhtemel cevap, Kur'an-ı Kerim'in Tevrat ve İncil'e müspet yöndeki atıfları olmalıdır. İbn Teymiyye'nin de gündeme getirdiği üzere, Kur'an-ı Kerim Tevrat'ın çeşitli niteliklerinden bahsetmekte, bunların başında da bu kitapların hidayet ve nur oluşu gelmektedir.⁴⁷ Kur'an'daki bu atıflar Hz. Musa ve Hz. İsa'ya indirilen orijinal kitabın vasıfları olarak düşünülebilirse de özellikle Tevrat adı altındaki, nüzül dönemi Yahudilerinin elinde bulunan külliyata da benzer atıfların olması meseleyi farklı bir boyuta taşımaktadır. el-Mâide süresinin 43. ayetinde bu durum açıkça dile getirilerek, "Kendi kitapları olan ve içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat ellerinin altında iken nasıl oluyor da senden hüküm istiyorlar ve sonra da senin hükmüne rıza göstermeyerek çekip gidiyorlar. Gerçekten onlar [kendi kitaplarına] inanmış değiller" buyrulmaktadır. Benzer şekilde el-Araf süresinin 157. ayetinde olduğu gibi, Hz. Peygamber'i müjdeleyen ayetlerin mevcut Tevrat ve İncil'de var olduğuna dair referanslar da Buhârî'yi bu fikre yönelten önemli etkenlerden biri olmalıdır. Nitekim Buhârî, *Sahih*'te "De ki, doğru söylüyorsanız, Tevrat'ı getirip okuyun"⁴⁸ ayetini ikisi bab başlığı olmak üzere üç kez zikretmiştir.⁴⁹

Buhârî'nin *Sahih*'inde Tevrat'la ilgili naklettiği rivayetler de onun bu düşüncesine ışık tutar niteliktedir. Mesela Buhârî iki kez şu rivayeti nakleder:

Ata b. Yesâr der ki: Abdullah b. Amr'ı gördüm: "Bana Allah Rasûlü'nün Tevrat'ta-

45 İbn Haldûn, *Dîvânü'l-Mübtede'*, 2: 7.

46 İbn Haldûn, *Dîvânü'l-Mübtede'*, 2: 7.

47 el-Mâide 5/44, 46.

48 Âl-i İmrân 3/93.

49 Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'an", 63; "Tevhid", 47, 51.

ki niteliğini söyle” dedim. O, “Elbette” dedi: “Allah’a yemin ederim ki O (s.a) Tevrat’ta Kur’an’daki bazı nitelikleriyle zikredilmiştir: ‘Ey Peygamber! Biz seni hakikaten şahid, müjdeleyici, uyarıcı [ve ümmilere sığınak] olarak gönderdik. Sen kulumsun ve Rasûlümsün. Sana mütevekkil ismini verdim.’ O kaba ve katı kalpli değildir. Çarşılarda sesini yükseltmeyen, kötülüğe kötülükle karşılık vermeyen aksine bağışlayıp affedendir. Allah onun vasıtasıyla, ‘Lâ ilâhe illallâh’ diyerek sapmış toplumu ayağa kaldırıp, görmeyen gözleri, duymayan kulakları ve perdeli kalpleri açmadıkça onun ruhunu asla kabzetmeyecektir.”⁵⁰

Buhârî’nin *Sahih*’inde çeşitli bablar altında, muhtelif lafızlarla yer verdiği rivayetlerden biri de Abdullah b. Ömer’den nakledilen şu rivayettir:

Yahudiler Peygamber’e (s.a) gelip bir adamla bir kadının zina ettiğini söylediler. Peygamber (s.a): “Recm konusunda Tevrat’ta ne var?” diye sordu. “Onları teşhir ediyoruz ve onlara celde uygulanıyor” dediler. Abdullah b. Selam, “Yalan söylüyorsunuz, orada recm var” dedi. Bunun üzerine Tevrat’ı getirip açtılar. İçlerinden biri recm ayeti üzerine elini koydu. Öncesi ve sonrasını okudu. Abdullah b. Selam, “Elini kaldır” deyince adam elini kaldırdı. Baktılar ki recm ayeti! “Ya Muhammed o doğru söylüyor, Tevrat’ta recm cezası vardır” dediler. Sonra Allah Rasûlü o ikisinin recm edilmesini emretti. İbn Ömer, “Ben onların recm edildiklerini gördüm. Adam kadına olan merhametinden üzerine eğilip onu taşlardan koruyordu” demiştir.⁵¹

Buhârî’nin yer verdiği ve Tevrat ve İncil’de herhangi bir lafzi tahrifin bulunmadığını düşündüren bu rivayetlerin farklı şekillerine diğer hadis mecmularında da fazlasıyla rastlamak mümkündür. Ayrıca Ehl-i Kitab’dan bilgi nakletmekle meşhur Vehb b. Münebbih’in “Tevrat ve İncil Allah’ın indirdiği gibidir. Ondan bir harf bile değişmemiştir. Fakat onlar, tahrif, te’vil ve kendi kendilerine yazdıkları kitaplarla saptırılmışlar ve ‘Allah katından olmadığı halde Allah katındandır, demişlerdir.’ Allah’ın kitapları ise korunmuştur, değişmez”⁵² sözü tahrif tartışmalarının erken bir dönemde gündeme geldiğini gösteren ve manevi tahrif iddiası taşıyan önemli örneklerden biridir.

Bu rivayetler, Ehl-i Kitab’la Müslümanlar arasında polemik konusu olan temel iki meselenin de nirengi noktasını oluşturmaktadır: Hz. Peygamber’in önceki kitaplarda müjdenmesi (beşâirü’n-nübüvve) ve tahrif problemi. Sahabeden itibaren başlayan bu tartışmalar zaman içerisinde farklı boyutlar kazanmış, Ehl-i Kitab’dan ihtida edenlerin verdikleri şifahi bilgiler ve Tevrat ve İncil’den yapılan çevirilerle daha da derinleşmiştir.

İbn İshâk’ın (ö. 150/767) Yuhanna İncil’inden naklettiği beşâirü’n-nübüvveye dair bir metin tartışmaya böyle bir derinlik katmıştır:

Kim bana buğz ederse Rabbe buğz etmiştir. Ben, benden önce hiç kimsenin yapmadığı şeyleri onların yanında yapmamış olsaydım, onların hiçbirinin hatası olmazdı. Fakat şu andan sonra kibirlendiler ve zannettiler ki, beni ve de Rabbi destekliyorlar. Fakat Namûs’ta geçen, “Onlar boş yere bana buğz ettiler” sözünün tamam olması gerekiyordu. “Münhamenna” geldiğinde ki, bu Allah’ın size Rab katından göndereceği, adaletin ruhudur. Bu, Rabbin katından çıkacak olandır. O bana şahitlik edecek, siz de şahitlik edeceksiniz. Çünkü siz de başından beri benimlesiniz. Bunu size şüpheye düşmeyesiniz diye söyledim.⁵³

50 Buhârî, “Buyû”, 50; “Tefsir (48)”, 3; *el-Edebü’l-Müfred*, thk. Semir b. Emin (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1419/1998), 129, 130.

51 Buhârî, “Menâkıb”, 26; “Tefsiru’l-Kur’an”, 63; “Hudûd”, 25, 39; “Tevhid”, 51.

52 İbn Kesir, *Tefsir*, 2: 65.

53 İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1375/1955), 1: 233.

İbn İshâk ve İbn Hişâm (ö. 218/833) Süryânice olan 'Münhamennâ' kelimesini 'Muhammed'le açıklamışlar, bunun Yunancasının ise Paraklitos olduğunu söylemişlerdir.

Buhârî'nin çağdaşı olan ve Abbâsi sarayında *ed-Dîn ve'd-Devle, Kitâbü'r-Red 'al'e'n-Nasarâ* gibi eserleri kaleme alan Süryânî mühtedi Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 251/865) Ehl-i Kitâb'la girilen polemiklerdeki yeri de burada hatırlanmalıdır. İbn Rabben, Kitâb-ı Mukaddes'ten Hz. Peygamber'i müjdeleyen pek çok metni Arapçaya çevirerek İslamî literatüre zengin bir kaynak sağlamıştır. Böylelikle Müslümanlar, Yeni Ahit metinlerinin yanı sıra, Yeşaya, Daniel, Mezmurlar gibi Eski Ahit metinlerindeki beşâirü'n-nübüvve ve dolayısıyla bu kitaplardaki orijinal noktalara ışık tutan pasajlara dair bilgi sahibi olmuşlardır.⁵⁴

Buhârî'nin diğer bir çağdaşı el-Câhiz (ö. 869/255) da kadim kitaplarda Hz. Peygamber'in nübüvvetinin müjdeleri olduğuna dikkat çekmiş, fakat bu kitaplarda var olan müjdelerle delil getirmediğini söylemiştir. Zira Câhiz'a göre, İslam dünyasının Şam, Bağdat ve Yemen gibi farklı bölgelerinde Müslüman olan Ehl-i Kitâb'ın, aralarında bir iletişim olmadığı halde, ortak sebeplerle Müslüman olmaları meseleyi vuzuha kavuşturmuştur.⁵⁵

Sayıları çoğaltılabilecek bu örnekler bize, Buhârî'nin yaşadığı dönemde Ehl-i Kitâb'la girilen polemiklerde Kitâb-ı Mukaddes'ten delil getirmenin oldukça önemli olduğu sonucuna götürmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'in delil olabilme niteliğinden söz etmek, onun lafzen tahrif edilmemiş olmasını gerektirir. Aksi halde Kur'an'ın verdiği, Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in niteliklerinin ve Allah'ın hükümlerinin var olduğu haberini izah güçleşir. Nitekim Tevrat ve İncil'in lafzen muharref olduğunu keskin bir dil ve delillerle iddia eden İbn Hazm, bu tür ayetlerin varlığı dolayısıyla düştüğü çelişkiyi, Hz. Peygamber'i müjdeleyen ayetlerin tahrif edilmeyip korunduğu teziyle gidermeye çalışmıştır.⁵⁶ O halde söz konusu ayet ve rivayetler çerçevesinde lafzen tahrifi imkânsız görüp söz konusu olanın manevî tahrif olduğunu kabul etmek de makul bir tercih olmalıdır.

Buhârî'nin bu görüşünün muhtemel sebepleri üzerinde dururken, onun tarihçi kimliğinin de hesaba katılması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim İbn Haldûn, tarihe dair olayların sebeplerini idrak etmenin, bütün haberlerin köklerine vakıf olmanın ve nakledilen haberlerin ilke ve kurallara göre değerlendirmenin önemine dikkat çekerken, İbn İshâk, Buhârî ve Taberî (ö. 923/310) gibi isimleri zikretmiş, onların tarih ilmine önem vermelerinin temel sebebinin bu amaçları gerçekleştirmek olduğunu söyleyerek Buhârî'nin tarihçi kimliğine vurgu yapmıştır.⁵⁷

Bilindiği gibi, Müslümanlar erken dönemden itibaren farklı bilim ve kültür havzalarıyla karşılaşmışlar, kadim mirasın Arapçaya intikalinin yanı sıra yeni bir bilimsel inşaa süreci başlatmışlardır. Bu süreçte Müslümanlar büyük dünya tarihleri yazımına da girişmişler, tarihle ilgili bilgi eksikliklerini giderme noktasında en önemli müracaat kaynağı olarak Ehl-i Kitâb'dan intikal eden sözlü ve yazılı bilgileri kullanmışlardır. Bir başka deyişle Ehl-i Kitâb'a ait kadim metinler, tarihçiler için önemli bir yere sahip olmuştur.⁵⁸ Zira Ehl-i Kitâb'ın kutsal kitap kültürü içinde bir tarih yazım gelenekleri vardır ve ellerinde bulunan kutsal kitaplar da zaten gerek peygamberlerin hayatlarını gerekse insanlığın ve

54 Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle fi İsbâti Nübüvveti Muhammed*, thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedide), 1393/1973, bir örnek için bk. 131, 132.

55 Câhiz, *Hucecî'n-Nübüvve, Resâilü'l-Câhiz* içinde (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1399/1979), 3: 270, 271.

56 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel el-Ehvâ' ve'n-Nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 1: 157.

57 İbn Haldûn, *Dîvânü'l-Mübtede'*, 1: 37.

58 Buhârî'nin İbn İshâk kanalıyla Tevrat'tan naklettiği bir bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebir*, haz. M. Abdülmüid Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Usmâniyye, ts.), 1: 5.

İsrâiloğulları'nın geçmişini işlerken tarihsel bir anlatımı esas almaktadır. Bu sebeple Müslüman tarihçiler, az veya çok bu kaynaklardan istifade etme yoluna gitmişlerdir.⁵⁹

III. yüzyılın bir başka ismi İbn Kuteybe (ö. 889/276), *el-Maârif*, *Uyûnü'l-Ahbâr*, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* ve *Delâilü'n-Nübüvve* gibi eserlerinde Kitab-ı Mukaddes'ten çeşitli nakiller yapmakta, mesela *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*'teki Tevrat ve İncil'in aslına uygun nakilleri oldukça dikkat çekmektedir.⁶⁰ Benzer nakillerine *el-Maârif*⁶¹ adlı tarih kitabı hüviyeti taşıyan eserinde de rastlanmaktadır.

Şu halde tarihçilerin Ehl-i Kitab kaynaklarına bakışı, elbette diğer ilmî disiplinlere müntesip âlimlerin bakışından farklılık arz edecektir. Zira lafzen tahrifi kabul etmek, tarihçinin en önemli bilgi kaynakları üzerinde ciddi şüpheler uyandırmak anlamına gelecektir.

Sonuç

Buhârî'nin *Sahîh*'inde kimi âlimlerce İbn Abbas'a nispet edilen ve lafzî tahrifin imkânsız olduğunu ifade eden ibare, esasen İbn Abbas'a değil Buhârî'nin kendisine aittir. Cümlelerin Buhârî'ye ait olduğu hususunu Zerkeşi, İbnü'l-Mülakkın, İbn Hacer gibi âlimler de teyit etmişler, Buhârî'nin manevî tahrife meylettğini belirtmişlerdir. Bu görüşle Buhârî, en erken Vehb b. Münebbih tarafından dillendirildiğini söyleyebileceğimiz ve daha sonra İbn Haldûn, Makrîzî gibi âlimlerce kabul edilen manevî tahrifi kabul etmiş olmaktadır.

Buhârî, “yuharrifün” kelimesinin tefsirinde Ebû Ubeyde'nin yazılı metni bütünüyle silmek anlamına gelen “yuzîlün” şeklindeki izahına yer vermiş, ancak bu yorumu kabul etmeyerek Allah'ın yazılı kitaplarından bir kitabın lafzına, Levh-i Mahfûz'da olduğu gibi yeryüzünde de herhangi bir kimsenin müdahale etmesinin, onu silip yok etmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Ona göre insanların yapabilecekleri tek şey, yazılı metinlerin anlamını çarpıtmak, metnin içerdiği farklı vecihlerden birini ön plana çıkarmaktır. Böylelikle Buhârî'nin, “Allah'ın kitaplarından birinin lafzını...” ifadesinden, semavi kitapların da Kur'an gibi herhangi bir müdahaleye maruz kalmamış olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin bu görüşündeki temel etkenlerin başında, önceki semavi kitaplarda “Allah'ın hükümleri”nin var olduğunu gösteren ayetlerin ve bu kitapların hala “Hz. Peygamber'in müjdeleri”ni içerdiğini anlatan rivayetlerin varlığı gelir. Hz. Peygamber'in müjdeleriyle alakalı Ehl-i Kitab'la girilen polemiklerde Ehl-i Kitab kökenli ravilerin naklettiği vahiy mahsulü olduğu düşünülen bilgiler yanında Tevrat ve İncil gibi metinlerden yapılan tercüme de söz konusu kitaplar hakkındaki düşünceleri şekillendiren diğer bir etkidir. Ayrıca İslam coğrafyasında ilimlerin gelişmesi ve büyük dünya tarihlerinin yazılma sürecinde, semavi kitapların gerekli bilgi ihtiyacını karşılayan ciddi kaynaklar olarak mülhaza edilmesi, bu kitapların lafzen tahrife uğramamış olması gerektiği fikrini besleyen bir başka etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

59 Philip K. Hitti, *History Of The Arabs* (Newyork 1968), 389.

60 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, thk. Muhammed Zühri (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972). İbn Kuteybe bu eserinde şöyle der: “Tevrat'ta şunu okudum: (...)” Tekvin, 8: 6-12'ye atfen, s. 138; “Tevrat'ta şunu da okudum: (...)” Tekvin, 3: 1-19'a atfen, s. 139; “İncilde okudum...” s. 147, “Sahih İncilde Hz. İsa şöyle demiştir: (...)” Matta, 5: 34'e atfen, s. 273; “Onu Tevrat'ta gördüm...” Tekvin, 5: 5'e atfen, s. 282; “Tevrat'ta Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: (...)”, s. 291.

61 bk. Zülfikar Tüccar, “el-Maârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 271.

Kaynakça

- Abdullatif Suphi Paşa. *Miftâhu'l-Iber*. Transkripsiyon: Emine Öztürk-Sertaç Demir. İstanbul: Rağbet, 2016.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. 12 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Târîhi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-Müfred*. Tahkik: Semîr b. Emîn. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1419/1998.
- Buhârî. *et-Târihu'l-Kebîr*. Hazırlayan: M. Abdülmüid Hân. 8 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, ts.
- Buhârî. *Halku Ef'âli'l-İbâd*. Tahkik: Abdurrahman Umeyra. Riyad: Dâru'l-Maârifî's-Suûdiyye, ts.
- Buhârî. *Sahih-i Buhârî*. Tahkik: M. D. el-Buğa. 9 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407-1987.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Hucecû'n-Nübüvve. Resâilü'l-Câhiz* içinde. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979/1399.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Neşr: M. Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381.
- Emin el-Hûlî. *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. Çeviren: Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Kitâbiyât, 2006.
- Goldziher, Ignas. "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II". Çeviren: Cihad Tunç. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982): 249-277.
- Gökkır, Necmettin. "Kur'ân-ı Kerim Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 210-223.
- Hitti, Philip K. *History Of The Arabs*. Newyork 1968.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemalüddin Yûsuf b. Abdullah. *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî*. Tahkik: Ebu'l-Eşbâl ez-Zühelyî. 2 cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414-1994.
- İbn Âşûr, M. Fâzil. *et-Tefsîr ve Ricâlüh*. Kahire: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1390/1970.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzi. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Tahkik: Esad Muhammed Tayyib. 13 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Baz, 1419.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. Neşr: Muhibbüddîn el-Hatîb. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber*. Neşr: Halîl Şehhâte. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Fasl fî'l-Milel el-Ehvâ ve'n-Nihal*. 3 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Tahkik: Mustafa es-Sakâ. 2 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Tahkik: Sami b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*. Tahkik: Muhammed Zührî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Tahkik: Abdurrahman b. Muhammed. 35 cilt. Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- Kinnûcî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Han. *Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân*. Tahkik: Abdullah el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto, 2012.

- Taberî, Ali b. Rabben. *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nübüvveti Muhammed*. Tahkik: Âdil Nüveyhiz. Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedide, 1393/1973.
- Tarakçı, Muhammet. "Tahrif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 422- 424. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tüccar, Zülfikar. "el-Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 271. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahrreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı*

Nurullah AGİTOĞLU**

Özet

Hadis ilminde Hz. Peygamber'in fiilleri önemlidir. Zira onun fiilleri, hadisin terim anlamında geçen önemli bir unsur olarak kabul edilmektedir. Fiillerinin ne ifade ettiği ve bağlayıcı olup olmadıkları veya hangilerinin bağlayıcı olduğu gibi hususlar hem hadisçiler hem de fıkıh usûlcüleri arasında tartışılmıştır. Usûlcülerin bu tür konulara farklı ve orijinal yaklaşımları dikkat çekmektedir. Bu tebliğde kelamcı, felsefeci ve tefsirci kimliğinin yanında fıkıh usûlcüsü kimliği olan ve Şâfiî mezhebi içinde önemli bir yere sahip bulunan Fahrreddin er-Râzî'nin bu meseleyi ele alışı, onun meşhur eseri *el-Mahsûl* çerçevesinde incelenecektir. Tam adı *el-Mahsûl fi İlmi Usûl'l-Fıkh* olan eser fıkıh usûlünün mütekelliminin metoduyla yazılmış önemli kitaplarından biridir. Bu eserde fıkıh, fıkıh usûlü, nazar, delil, emâre gibi terimler hakkında açıklama yapıldıktan sonra sırasıyla şer'î hüküm, Kur'an ve sünnet lafızlarından hüküm çıkarmaya yarayan dil ve yorum kuralları, icmâ, haber, kıyas, ictihad ve fetva konuları ele alınmıştır. Bâb ve fasıl sistematiği üzerine kurulu olan eserde, muhalif görüşler ve delilleri ayrıntılı biçimde aktarıldıktan sonra bunların tartışması yapılmış ve kitap genel olarak diyaloglar halinde yazılmıştır. Fıkıhta Şâfiî, akaidde Eş'arî mezhebine mensup olan Fahrreddin er-Râzî'nin bu eserinde temel olarak mezhebinin genel eğilimlerinden dışarı çıkmadığı görülmektedir. Bu eseri bağlamında konuyla ilgili tespit ve değerlendirmeler yapılarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Râzî, el-Mahsûl, hadis, Hz. Peygamber'in fiilleri.

A Shafi'i Methodologist Fahr al-Din al-Razi's Approach to the Acts of the Prophet in the Frame of his Work Titled al-Mahsul

Abstract

For the wisdom of the hadith, the actions of the Prophet are important. Because his actions are considered an important factor in the meaning of the term of hadith. The facts, such as what the facts mean and whether they are binding or binding, are discussed between the hadith and the jurisprudence. The different and original approaches of the practitioners to these kinds of issues draw attention. In this study, Fahrreddin er-Razi's consideration of this issue, which is an identity of fiqh, as well as the identity of theologian, philosopher and exegesis, and which has an important place in the Shafi'i sect, will be examined within the framework of his famous work *al-Mahsul*. The full name is *el-Mahsul fi İlmi Usûl al-Fıkh* is one of the important books written by method of mutual intervention. In this work, after the explanation of terms such as fiqh, usûl al-fıqh way, evil eye, evil, emir, language and comment rules, icmâ, news, comparative, ijihad, fatwa topics were taken up for shar'î judgment, Qur'an and Sunnah. The work, which is based on the *bab* and *fasıl* system, has been discussed in detail after dissident opinions and proofs have been transmitted in detail, and the book has been written in dialogues in general. In this work of Fahrreddin er-Razi, a member of the Ash'arite and Shafi'i sect, is basically not out of the general tendencies of the sect.

Keywords: Râzî, al-Mahsûl, hadith, the actions of the Prophet.

* Bu çalışma, 14-17 Eylül 2017 tarihlerinde Şarkiyat Vakfı tarafından Diyarbakır'da düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde yazar tarafından sunulan tebliğin makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.
nurullahagitoglu@gmail.com

1. Fahreddin er-Râzî ve el-Mahsûl Adlı Eseri

Fahreddin er-Râzî, 543 (veya 544) yılında Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti Rey'de doğdu. Bekrî, Teymî ve Kureşî nisbelerinden Arap asıllı bir aileye dayandığı ve İbnü'l-Hatîb veya İbn Hatîbü'r-Rey diye de tanındığı ancak daha çok Fahreddin er-Râzî adıyla meşhur olduğu belirtilmiştir.¹

İlk hocası olan babasından ders aldıktan sonra babasının ölümü üzerine Simnân'a giderek Kemâleddin es-Simnânî'nin (ö. 575/1179) derslerine katıldı. Daha sonra Rey'e döndü, kelâm ve felsefe tahsil etti. Üstün zekâsı ve azmi sayesinde kısa zamanda kendini yetiştirdi.²

Üne kavuşmasında yaptığı ilmi seyahatlerin büyük payı olan Râzî, İbn Rüşd el-Hafîd (ö. 595/1198), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1166) gibi meşhur âlimlerle de muasırdır. Gittiği ilim merkezleri arasında Cürçân, Tûs, Herat, Hârizm, Buhârâ, Semerkant, Hucend, Belh, Gazne gibi yerler bulunmaktadır. Mutezile âlimleri ile yaptığı bazı tartışmalar sonucu Hârizm'i terkedip Rey'e dönmek zorunda kaldı. Daha sonra Mâverâünnehir beldelerini dolaştı. İbn Sina'nın (ö. 427/1037) *el-Kânûn* adlı eserini şerh etti. Bazı âlimlerle fikhî ve itikadî meseleler üzerinde yaptığı tartışmalar onu ilmi anlamda daha karizmatik hale getirdi. Ayrıca ziyaret ettiği yerlerin idareci ve yöneticilerinden iltifat ve ikram gördüğü ifade edilmektedir.³

Hayatının geri kalan kısmını Herat'ta geçirdi. Bir yandan eserlerini telif ederken öte yandan sayıları 300'ü aşan talebe yetiştirdi. Râzî 1 Şevval 606'da (29 Mart 1210) Herat'ta vefat etti.⁴

1 İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6: 318; M. Salih ez-Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 15; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1: 31-32 (Muhakkikin önsözü); a.mlf., *Kelâmî Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİF Yay., 1978), 1 (Çevirenin önsözü); Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 12 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 89. Râzî'nin yaşadığı dönemle ilgili geniş bilgi için bkz. Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, 8 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 28 vd. (Muhakkikin önsözü).

2 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 6: 318; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 33-34 (Muhakkikin önsözü); Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, 17; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 89.

3 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 6: 318-319; Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, 19 vd.; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 89.

4 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 6: 319; Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, 28; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 89.

Üstün zekâsı, güçlü hafızası, etkili hitabetiyle tanınan ve VI. (XII.) asrın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Râzî kelâm, fıkıh usûlü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bundan dolayı "allâme" unvanıyla da anılmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil'ini*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâsını* ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mutemed fî Usûlil-Fıkhîmi* çocukken ezberlemesi güçlü hafızasının delili olarak zikredilir. Eserleri ve öğrencileri aracılığıyla görüşleri yayılmış, tesirleri çağını aşar hale gelmiştir. Kutbeddin el-Mısri, Esirüddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî ve Sirâceddin el-Urmevî. onun yetiştirdiği ünlü kişilerdendir.⁵

Genellikle akaidde Eş'arî, fıkıhta Şâfiî mezhebine bağlı olmakla birlikte bazı konularda mezhebine muhalefet edip Mutezili görüşleri benimsemiştir. Bazıları tarafından Şia veya Cebriye gibi mezheplere mensup bir âlim olarak gösterilmişse de bu yaklaşım isabetli değildir. Zira onun Şii ve Bâtini görüşleri şiddetle eleştirdiği bilinmektedir.⁷ Ancak kimi konularda mezhebine muhalefet edebilmesi onun ilmi kalitesi, objektifliği ve bilimsel dürüstlüğüne yorumlanmalıdır.

Râzî usûlde ve fûrûda Şâfiî mezhebini savunmuştur. Şâfiî mezhebine bağlı olduğu halde nassların zahirine göre hüküm vermeye meyletmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in kıyasla değil haber-i vâhidle tahsis edilebileceğini savunmuştur. Ona göre haram olduğu hakkında nass bulunmayan her şey mübahtır ve -Ebû Müslim el-İsfahânî'nin benimsediği gibi- Kur'anda nesih yoktur.⁸

Fıkıh Usûlü'ne dair yazdığı *el-Mahsûl* adlı eseri Gazzâlî'nin *el-Müstasfâsı*, Cüveynî'nin *el-Burhânı*, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Umed'i* ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'ine dayanan⁹ bir cem ve ihtisar kabul edilmektedir.¹⁰ Adından söz ettiren bu eseri üzerinde şerh, talik ve ihtisar türünden birçok çalışma yapılmıştır.¹¹ Özellikle Siraceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) ve Taceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) gibi öğrencileri tarafından yapılan ihtisarları dikkat çekmiştir. Bu ihtisarlar *et-Tahsîl* ve *el-Hâsîl* isimlerini taşımaktadır. Bu iki kitap da birçok âlim tarafından şerh edilmiştir.¹²

Râzî, *el-Mahsûl*'ü otuzlu yaşlarında kaleme almış ve 576 (1180) yılında tamamlamıştır. Eser, yazıldığı tarihten itibaren fıkıh öğrencileri ve ilim adamları tarafından büyük rağbet görmüş ve pek çok kişi tarafından istinsah edilmiştir.¹³

el-Mahsûl'de fıkıh, fıkıh usûlü, ilim, zann, nazar, delil gibi ıstılahlar hakkında kısa açıklama yapıldıktan sonra şer'î hüküm, Kur'ân ve Sünnet lafızlarından hüküm çıkarmaya yarayan dil ve yorum kuralları, icmâ, haber, kıyas, tercih, ictihad, fetva konuları ele alın-

5 Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 35 (Muhakkikin önsözü); Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 89.

6 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 6: 320.

7 Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, 27; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 90.

8 Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, 44-45; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 90.

9 Aynı eserlerden ihtisar edilerek meydana getirilen bir diğer fıkıh usûlü kitabı da Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'idir. *el-İhkâm*'da daha ziyade görüşlerin tahkikine ve meselelerin ayrıntılarına ağırlık verilirken *el-Mahsûl*'de deliller ve ihticâc üzerinde durulduğu belirtilmiştir. Bu iki eserin, söz konusu yaklaşım farklılıklarına rağmen en azından mensup oldukları mütekellimin mesleği içerisinde orijinal bir üslup ve sistematikte yazılan temel metinler serisinin en son iki kitabı olma gibi bir değeri paylaştıkları söylenebilir. Bkz. İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yay., 2004), 2: 635; Ferhat Koca, "el-Mahsûl", *DİA*, c. 27 (Ankara: TDV Yay., 2003), 391.

10 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 635; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 27-28 (Muhakkikin önsözü); Ferhat Koca, "el-Mahsûl", 391.

11 Geniş bilgi için bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 2: 1615-1616.

12 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 635.

13 Koca, "el-Mahsûl", 391.

miştir. Bâb ve fasıl sistematığı üzerine kurulu olan eserde, muhalif görüşler ve delilleri bazen ait oldukları şahıs ve ekoller de belirtilerek ayrıntılı biçimde nakledildikten sonra bunların tartışması yapılmış ve kitap genel olarak diyaloglar halinde yazılmıştır.¹⁴ Kitabında çok fazla delil göstermeye meyletmiş¹⁵ olan Râzî'nin bu eserinde temel olarak mezhebinin genel eğilimlerinden dışarı çıkmadığı görülür. Bununla beraber –daha önce de vurgulandığı gibi– onun zaman zaman kendi mezhebine mensup âlimlerin çoğunluğunun benimseydiği bir görüşe muhalefet ettiği de olmuştur.¹⁶

Fıkıh Usûlünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakihler metodu şeklinde iki yöntemle şekillendirildiği bilinmektedir. Genelde Şâfiî ve kısmen de Mâlikî fakihlerinin takip ettiği Kelâmcılar metodunda usûl kuralları, mevcut deliller ışığında tedvîn edilmiş, fûrûa hâkim olarak ona yön vermiştir. Fukahâ veya Hanefiyye metoduna göre ise mezhep imamlarının ictihadda takip ettiğine inanılan usûl kaidelerinin tespit edilmesi, mezhepte mevcut fikhî görüş ve çözümlere uygun bir şekilde meydana getirilmiştir.¹⁷

Fıkıh usûlü tarihi bakımından Râzî, bir dönüşüme işaret eder ve onun usûl yaklaşımı müteahhirin döneminin başlangıcını oluşturur. Gördükleri felsefi eğitimin akabinde geliştirdikleri metafizik düşünceye ve mantık ilmindeki ihtisaslarına dayalı olarak mütekaddim usûl anlayışını tenkit eden ve delillendirme bakımından mantıkî tutarlılığa dayalı yeni bir usûl yazımına yönelen âlimlerin en etkilisi olarak ortaya çıkan el-İmâm ünvanlı Râzî'nin, *el-Mahsûl'de* fıkıh usûlünü yeni bir üslûp içinde inşa ettiği vurgulanmaktadır.¹⁸

el-Mahsûl'ü fıkıh usûlünün temel kaynaklarından biri ve mütekellim'in metodunun klasik çizgisinin belki de en iyi temsilcisi haline getiren yönü, müellifinin kelâm ve mantık ilmine derin nüfuzu ve esere kazandırdığı sistematik örgüdür. *el-Mahsûl'de* Râzî'nin kelâmcılığı ile mantıkçılığı bir araya gelmiştir. Eserin sade ve açık bir üslûbu vardır. Özellikle lafız ve dil konuları formel olarak mantık esas alınıp telif edilmiş, kitap, sistematik kurgusuyla âdetâ kendinden sonra bu ekolde yazılan usûl eserleri için örnek oluşturmuştur.¹⁹

Dinî ilimler içinde Râzî'nin daha çok temayüz ettiği alanlar aslında tefsir ve kelâm ilimleridir. O en çok kelâm alanında eser vermiştir.²⁰ Felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik konularında da eserler yazan Râzî ilimler tarihi araştırmalarına konu olmuştur.²¹

Eserleri ve tesiriyle İslâm düşünce tarihinde önemli mevki işgal eden büyük bir şahsiyet olmasına rağmen Râzî, Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Nasıruddin et-Tûsî (ö. 384/1274), Esirüddin el-Ebherî (ö. 375/1265), Sirâceddin el-Urmevî ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi değişik mezheplere mensup âlimlerce eleştirilmiştir.²² Bu durum bir eksiklik değil, aksine onun çok çalışkan, çok eser veren, fazlaca öğrenci yetiştiren, ilim ve düşünce dünyasında kendi döneminin önemli ve etkili bir siması olduğuna işaret etmektedir.

Geliştirdiği üslûbu, metodu ve düşünce tarzını ilgilendiği hemen bütün ilimlerde uygulaymış olan Râzî'nin, bu bağlamda Kelâm ilminde olduğu kadar Fıkıh Usûlü alanında da

14 Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*; Koca, "el-Mahsûl", 391.

15 İbn Haldun, *Mukaddime*, 2: 635.

16 Koca, "el-Mahsûl", 391.

17 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 12.

18 Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İsam Yay., 2013), 243.

19 Koca, "el-Mahsûl", 392.

20 Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 90.

21 Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 90.

22 İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 6: 319-321; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 93.

çığır açtığını, yenilikçi bir eser ortaya koyduğunu belirtmiştik. Bununla beraber selefle-riyle karşılaştırıldığında Râzî'nin fıkıh usûlüne mesâil ve hüküm açılarından ne kattığını sorgulanabileceği bir fakih ve usûlcü olarak sahip olduğu nitelikler bakımından meselâ Cüveynî ve Gazzâlî ile karşılaştırıldığında ona üstün bir makam biçilemeyeceğinin ileri sürülebileceği söylenmiştir. Fıkıh Usûlü konularının Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî (ö. 482/1089), Cüveynî, Gazzâlî gibi pek çok usûl âlimi eliyle ayrıntılı olarak işlendiği IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda olgunlaştığı ve gelişimini tamamladığı söylenerek itirazlar getirilmiştir. Zira özellikle V. (XI.) yüzyılda yaşamış olan söz konusu âlimler Fıkıh Usûlü tarihini önemli ölçüde etkilemişler ve eserleri devamlı başvuru olan klasikler halini almıştır. Ancak müteahhirin döneminde Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin usûl ilmine önemli katkı yapmış olabilecekleri, yeni bakış açıları getirdikleri, daha önce fazla işlenmemiş meselelerin yeni açılımlar kazanabileceği, özetle ilim ve düşünce tarihinin seyrinde yeniliklerin daima mümkün ve vâki olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.²³ Râzî gibi önemli ve etkili âlimlerin ilgi duydukları herhangi bir alanda bir yenilik veya farklı bakış açısı getirmeleri beklenen bir vakıa olmaktadır.

Fıkıh Usûlünde Râzî'ye nispetle bir mektepten söz etmek, tarihi bir olgu olarak onun ve takipçilerinin ortaya koyduğu eserlerin üslûp özelliklerinin, etkilerinin ve kullandıkları usûlün oluşturduğu bir fıkıh usûlü yaklaşımının varlığını tanımlama gayesinden kaynaklanır. Bir üstattan kaynaklanan ilmî bir akım yahut konu ve problemlere yaklaşım açısından görüşleri arasında benzerlik bulunan düşünürler grubu şeklinde tarihî bir olgu olarak Râzî mektebinden bahsedilebilir. Burada Râzî ile onun usûl eserleri üzerinde çalışan yedi usûlcünün görüşleri öne çıkmaktadır: Tâceddin el-Urmevî, Kâdî Sirâceddin el-Urmevî, Şemseddin el-İsfahânî (ö. 688/1289), İbnü't-Tilimsânî (ö. 644/1246), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Karâfî (ö. 684/1285) ve Safiyyüddin el-Hindî (ö. 715/1315). Bu usûlcüler, ya doğrudan Râzî'nin öğrencisidirler veya ona ulaşan bir eğitim silsilesine sahiptirler.²⁴

Râzî mektebine mensup âlimler, kelâm ve mantık ilmi başta olmak üzere bütün aklı ilimlere hususî bir değer verirler ve gerek ihtisas eğitimlerinde gerekse telif ettikleri eserlerde bu ilimler öne çıkar.²⁵

Onun fikirleri, eserleri, konu tertibi, tartışma ve delillendirme üslubu farklı düşünce geleneklerine mensup âlimleri etkilemiştir. Kendine özgü bir tarz geliştiren Râzî, Gazzalî ile başlayan müteahhirin-müteahhirin ayırımına nihai şeklini vermiştir. O hem genel İslam düşüncesi hem de fıkıh usûlü açısından belirleyici bir noktada bulunmaktadır.²⁶

Râzî'nin konuları işlemeye diğer eserlerinin yanı sıra *el-Mahsûl'de* de uyguladığı metot, kendisinden sonraki usûl yazımını derinden etkileyen bir üslûp yeniliğidir. Buna göre O, kitaplarında (ortaya koyduğu üzere) bu tertibi ilk icat edendir ve kendisinden önce bulunmayan bir şey getirmiştir. Çünkü o, meseleyi zikreder, onun taksimi konusunu açar, bunu o taksimin fûrû olan alt taksimlerle sürdürür. Söz konusu meseleyle ilgili olan hiçbir fer'î konu atlanmaz. Böylece kâideler zapt edilmiş ve meseleler ihata edilmiş olur. Konular en temel birim olarak "mesele"ler halinde işlenir; meselelerin ihata edilmesi, delillerinin çoğaltılması, muhalif görüşlerin delillerinin inşa edilmesi ve çürütülmesi özellikle önem verilen bir husustur.²⁷

23 Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", 243-244.

24 Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", 244.

25 Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", 245.

26 Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İsam Yay., 19, 2014).

27 Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", 245.

Nazarî-küllî disiplinlerde ilmî anlayışın yeni bir inşâ sürecine girdiği dönemin öncülerinden kabul edilen Fahrreddin er-Râzî, ilkeleri nazarî-küllî bir ilim olan kelâma dayanan fıkıh usulünü de bu yeni inşâ çabasından bağımsız ele almaz. Yeni meseleler ortaya konulmamakla birlikte meselelere ilişkin mütekaddimün döneminde ileri sürülen farklı görüşlerin delillendirilerek yeniden inşâ edildiği bu üslup Râzî'nin usûl eserini de büyük ölçüde şekillendirmiş, esere felsefe-mantık dili hâkim olmuştur. Bu bağlamda *el-Mahsûl'de* usûl meseleleri klasik mantıktaki bilgi nazariyesi esas alınmak suretiyle tasavvur ve tasdik düzeylerinde ele alınmış, mahiyet analizinin ardından meselelere ilişkin görüşlerin delilleri münâzara yöntemiyle ve meselelerin metafizik bağıntıları üzerinde durularak tartışılmıştır.²⁸

Râzî'nin 200'ü aşkın eser²⁹ yazdığı nakledilirse de bunlardan bir kısmının ona ait olmadığı tesbit edilmiştir. Onun belli başlı eserlerinden bazıları şunlardır:

Kelâm ilminde: 1. *Muhassalü Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulemâi ve'l-Hükemâi ve'l-Mütekellimîn* 2. *el-Metâlibü'l-Âliye*. 3. *Kitâbu'l Erbaîn fî Usûli'd-Dîn* 4. *Esâsü't-Takdîs*. 5. *Meâlimü Usûli'd-Dîn*.³⁰

Felsefe ve Mantık'ta: 1. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. 2. *el-Mülahas fi'l-Hikme ve'l-Mantık* 3. *Şerhu'l-İşârât ve't- Tenbîhât*.³¹

Tefsir'de: 1. *Mefâtihu'l-Gayb. et-Tefsîrül-Kebîr diye de bilinir*. 2. *Esrârü'l-Kur'ân*. 3. *Mefâtihu'l-Ulûm*. 4. *Esrâru't-Tenzil ve Envarü't-Tevîl*.³²

Fıkıh ve Fıkıh Usûl'ünde: 1. *el-Mahsûl*. Usûl-i fıkıha dair olup Tâhâ Câbir Feyyaz el-UIvânî tarafından tahkik edilerek altı cilt halinde yayımlanmıştır.³³ 2. *el-Müntehab fî Usûli'l-fıkıh. el-Mahsûl'ün* muhtasarı olan eser *Müntehabü'l-Mahsûl* adıyla da bilinir. 3. *Mebâhisü'l-Cedel*.³⁴

Tıp, Astronomi, Matematik'te: 1. *Câmiu'l-Ulûm*. 2. *Şerhu'l-Kânûn*. 3. *et-Tibbü'l-Kebîr*. 4. *el-Eşribe vb.*³⁵

Arap Dili ve Edebiyatı'nda: 1- *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*. 2. *Şerhu Nehci'l-Belâğa* 3. *el-Muharrer fi'n-Nahv*.³⁶

Biyografi alanında: 1. *Menâkibü'l-İmâmi's-Şâfiî*. 2. *eş-Şeceretü'l-Mübâreke fi'l-Ensâbi't-Tâlibiyye*. 3. *Fezailü'l-ashâb*.³⁷

Râzî'yi çeşitli yönleriyle inceleyen monografiler de yazılmıştır.³⁸

28 İmam Rabbani Çelik, "Fahrreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)" (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 94.

29 Eserlerinin kronolojik sıra ile değerlendirilmesi hakkında bkz. Eşref Altaş, "Fahrreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İsam Yay., 164-91, (2013).

30 Zerkân, *Fahrreddin er-Râzî*, 67-76; Yavuz, "Fahrreddin er-Râzî", 93.

31 Zerkân, *Fahrreddin er-Râzî*, 76-92; Yavuz, "Fahrreddin er-Râzî", 93.

32 Zerkân, *Fahrreddin er-Râzî*, 62-66; Yavuz, "Fahrreddin er-Râzî", 94.

33 Bu eseri üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar için bkz. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahrreddin er-Râzî Mektebi*, 54 vd.

34 Zerkân, *Fahrreddin er-Râzî*, 99-102; Yavuz, "Fahrreddin er-Râzî", 94.

35 Zerkân, *Fahrreddin er-Râzî*, 105; Yavuz, "Fahrreddin er-Râzî", 94.

36 Zerkân, *Fahrreddin er-Râzî*, 102-104; Yavuz, "Fahrreddin er-Râzî", 94.

37 Yavuz, "Fahrreddin er-Râzî", 94.

38 Fethullah Huleyf'in *Fahrreddin er-Râzî ve Mevkîfuhü mine'l-Kerrâmiyye* (İskenderiye: 1959), Muhammed Hüseyin Ebû Sa'de'nin *en-Nefs ve Hulûlühâ inde Fahriddin er-Râzî* (Kahire :1989), Hâdi Alevinin *er-Râzî Feylesüfen* (Aden: 1984), Mahir Mehdi Hilâl'in *Fahrüddin er-Râzî Belâğiyen* (Bağdad: 1977), Muhammed Salih ez-Zerkân'ın *Fahrüddin er-Râzî ve Ârâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Muhsin Abdülhamid'in *er-Râzî*

Konumuz ile ilgili eseri *el-Mahsûl'dür*.³⁹ Hz. Peygamber'in fiillerine Râzî'nin yaklaşımını *el-Mahsûl* eseri bağlamında ele alıp tespitler yapmaya çalışacağız. Bu eserin Taha Câbir Feyyaz el-Ulvânî tarafından tahkik edilerek altı cilt olarak yapılmış baskısını esas alacağız.⁴⁰

2. *el-Mahsûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı

Hz. Peygamberin fiilleri özellikle teşri değeri bakımından usûlcüler arasında öteden beri tartışılabilmiş bir konudur. *Ef'alu'r-Resul* ilk asırlarda genellikle sünnet terimiyle karşılanmıştır. Sünnetle hadisin henüz eş anlamlı kabul edilmediği devirlerde Hz. Peygamber'in fiilleri fıkıhın temelini teşkil ediyordu. Zira dinle ilgili uygulamalar sözden çok Hz. Peygamber'in tatbikatına dayanıyordu. Sözlü anlatımlar fiili uygulamaları da nakletmekle beraber, daha çok, menakıb, fezail, fiten ve melahim, zühd ve rekaik, kıyamet alametleri gibi teorik açıklamalara yer veriyordu.⁴¹

Fıkıh usûlcüleri Hz. Peygamber'in fiillerini şu kısımlara ayırırlar: 1- Bir insan olarak yaptığı işler: Oturmak, kalkmak, uyumak, yemek gibi. 2- Bir maksat taşımayan adet ve alışkanlığa bağlı işleri. 3- İbadet ve taatla ilgili işleri. 4- Kendine mahsus işleri. 5- Âdet ile ibadet arasındaki davranışları. 6- Maksadları anlaşılamayan mücerred işleri.⁴²

Hz. Peygamber'in ibadet ve taatla ilgili işlerinde kendisine uyulur. Sırf Hz. Peygamber'e mahsus fiiller vardır ki bunlarda ona uyulmaz. Dörtten çok kadınla evlenmek, Visal orucu tutmak vb. gibi.⁴³

Hz. Peygamber'in çizgili elbise giymesi, tulumdan yapılmış su kapları kullanması bir maksat taşımayan âdet ve alışkanlığa bağlı işlerdir. Bu tarzdaki fiiller sözlü olarak emredilmiş veya teşvik edilmiş iş şer'i olur. Yine bu fiillerin, sözlü karine dışında şer'i olmakla bağlantıları bulunursa şer'i olur. Mesela cenazenin kabirde kibleye doğru çevrilmesi böyledir.⁴⁴

Sadece insan olarak yaratılmış olma gereği yapılmış bir iş, devamlı işlense veya işlenmese de müstehab oluşa değil mübah oluşa delalet eder. Oturmak, kalkmak, uyumak, yemek gibi. Fitri harekete uymayan, ibadetle ilgili bir iş, mesela namaz kılarken elleri karna koymak konusunda cumhur yani âlimlerin büyük çoğunluğu bunun müstehab oluşa delalet ettiğini söyler. Fiillerin bir kısmı irade dışıdır. Hz. Peygamber'in sevinince yüzünün ay parçası gibi aydınlanması, bir şeyden hoşlanmadığı zaman da yüzünde belli olması, tatlı veya ekşi şeyleri yerken yüzünün belirli şekiller alması irade dışı şeylere örneklerdir. Bunlar hükme delil olmaz. Fakat Hz. Peygamber'in bazı sevdiği ve sevmediği şeyler var-

Müfessiren (Bağdad: 1974), Muhammed İbrahim Abdurrahman'ın *Minhâcü Fahriddin er-Râzî fi't-Tefsir beyne Menâhici Muâsirihi* (Kahire: 1989) ve Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî* (Ankara: 1991) adlı çalışmaları bunlardandır. Ayrıca Tahran'da çıkan Maârif dergisinin bir sayısı Râzî'ye tahsis edilmiştir. Bkz. Yavuz, "Fahriddin er-Râzî", 94.

39 *el-Mahsûl* hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahriddin er-Râzî Mektebi*, 42 vd.

40 Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

41 İ. Hakkı Ünal, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)* 37 (1997): 191.

42 Muhammed el-Arusî Abdulkadir, *Ef'alu'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâm* (Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1991), 193; Hasan Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995): 69-70.

43 Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri", 70; Dursun Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* 32, sy. 3 (1996): 107-128.

44 Muhammed Süleyman el-Eşkar, *Ef'alu'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâmîş-Şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003), 1: 237.

dır ki bunlarda ona uymak gerekir: Temizlik yaparken, ayakkabı ve elbise giyerken sağ taraftan başlamayı severdi. Hz. Peygamber nifakı, fitneyi, yalanı ve yalancıları sevmezdi.⁴⁵ Hz. Peygamber'in fiilinin özel bir maksadı olmalıdır. Mesela Hz. Peygamber bir yolculukta devesini herhangi bir yöne çevirmişse veya ibadet maksadı gütmeyen bir yere oturtmuşsa buna uymak gerekmez. Fakat bu hareketleri bir ibadet gayesi ve manası taşıyorsa o zaman bunlara da uyulması gerekir.⁴⁶

Usûlcüler içerisinde etkili ve baskın bir karaktere sahip olan Hanefî usûlcülerin Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda verdikleri bilgilerden anlaşıldığına göre, en azından kendi dönemlerinde, yani 4. ve 5. hicri asırlarda Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda başlıca üç görüş bulunmaktadır. Birincisi, fiilin sıfatına bakmadan Hz. Peygamber'in bütün fiillerine ittiban vacib olduğu görüşü. Hanefîler bu görüşü benimsememektedirler. İkincisi, sıfatı belli olmayan Peygamber fiillerinde tevakkufu, yani uyup uymama konusunda çekimser kalmayı tercih edenlerdir. Hanefîler bu görüşü de eleştirip reddetmişlerdir. Üçüncüsü ise, sıfatı belli olan fiillere kendi sıfatları üzere ittiba eden, sıfatı belli olmayan fiillere uymayı ise mübah gören anlayıştır ki, Hanefîler bu görüşü savunmaktadırlar. Yani bir Peygamber fiili vacib ise vacib, mendub ise mendub olarak ittibaya elverişlidir. Mendub bir fiile vacib olarak uymak Peygambere muhalefettir. Hanefîler sıfatı belli olmayan Peygamber fiillerine uymayı mübah sayarak adeta insanları serbest bırakmışlar, bu noktada uyanlara da uymayanlara da mesuliyet yüklememişlerdir. Hanefîlerin bu görüşü benimsemelerinin arkasında Hz. Peygamber'e bilinçli bir ittiba keyfiyeti yatmaktadır.⁴⁷ Bu yaklaşım fiillerin muradını anlamak ve ona göre hareket etmek esasına dayanmaktadır.⁴⁸

Fiillerin bağlayıcılığı konusunda Peygamber'in niyetinin, fiilin taşıdığı maksadın ve kurbet (taat) manası taşıyıp taşımadığının tespitinin birer kriter olarak kabul edilmesi gerektiği bunun yanında, aklın alanına giren hususlarda ümmetle peygamber arasında bir fark bulunmadığı ve Peygamber'in bu tarz fiillerinin bağlayıcı olmadığı da vurgulanan hususlardandır.⁴⁹

Râzî, *el-Mahsûl'de* fiiller konusuna girerken Peygamberlerin ismeti hususunda bazı açıklamalarda bulunmaktadır: "Peygamberlerin ismeti noktasında ihtilafa düşülmüştür. Büyük, küçük, kasıtlı, sehven veya tevil yoluyla olsun onların günah işlemesi düşünülemez diye görüş belirtenler Şiîlerdir. Bazıları da günah işlemelerini mümkün görmektedir. Ancak hangi konuda günah işlemelerinin caiz olacağı ve hangi konularda caiz olmayacağı da tartışmalıdır. Bu bağlamda itikad konularında kendilerinden günah veya küfür sâdir olamayacağı hususunda ittifak bulunmaktadır."⁵⁰

Konunun devamında Haricîlerden bir grubun onlardan günahın sâdir olabileceğini ve her günahın (kendilerine göre) küfür ve şirk olduğu konusunda görüş belirttiklerini Şiâ'nın da takiyye yoluyla onlardan küfür sâdir olmasının mümkün olduğu iddiasında olduklarını ifade etmektedir.⁵¹

Râzî'ye göre peygamberlerin tebliği değiştirmelerinin caiz olmadığı üzerinde ittifak

45 Eşkar, *Ef'alü'r-Resûl*, 1: 220-224, 231; Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri", 70.

46 Arusî, *Ef'alü'r-Resûl*, 27.

47 Ünal, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", 198-199.

48 Nejla Hacıoğlu, "Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (2014): 187-188.

49 Abdullah Kahraman, "Caferî Usûlcü Ebû Cafer et-Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi*, sy. 3 (Mart 2005): 28.

50 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 225.

51 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 226.

bulunmaktadır. Ancak bazıları, tebliği değiştirmelerinin sehven olabileceği kanaatindedirler.⁵²

Peygamberlerin fetva noktasında hata yapmalarının caiz olmadığı hususunda ittifak olduğunu belirten Râzî, bazılarına göre bunun sehven mümkün olacağını belirtmektedir.⁵³

Râzî, peygamberlerin ismeti konusunu biraz daha detaylandırarak bu hususta dört görüş bulunduğunu ifade etmektedir: “Haşeviyye büyük günahları kasden işlemelerinin caiz olduğu görüşündedir. İkinci görüşe göre büyük, küçük günahları kasden işlemeleri caiz değil, ancak tevil cihetiyle (kişisel kanaatini kullanarak muhtemel anlamlardan birine, doğru olduğuna inanarak hamletme) olabilir. Üçüncü görüş ise kasden veya tevil yoluyla caiz olmayıp sehven olabileceği yönündedir. Ancak bu da sorumluluk gereği hesaba çekilmeyi beraberinde getirecektir. Dördüncü görüş de büyük günah işleyemezler, ama kasden, hataen veya tevil yoluyla küçük günah işleyebilirler, demektedir ki Mutezile'nin çoğu bu yönde düşünmektedir.”⁵⁴

Râzî'ye göre ise kasıtlı olarak büyük ya da küçük günah peygamberlerden sâdir olmaz. Sehven olana gelince, bunun sehven olduğunu başkalarına bildirmek kaydıyla böyle bir günah veya hatanın onlardan sadır olması mümkündür.⁵⁵

Hız. Peygamber'in mücerred fiilleri hakkında da dört görüş ve delilleri üzerinde duran Râzî bu görüşleri tek tek ele almakta, gerekçeleri ile beraber incelemekte, karşı çıktığı noktalara da ayrı ayrı cevaplar vermektedir.

Dört görüş şöyledir: **Vücûb** gerektirir görüşü ki İbn Süreyc ve Ebû Ali b. Hayran gibileri bu düşüncededir.⁵⁶ **Mendub** ifade edeceği yönündeki görüşün de Şâfi'ye nispet edildiği söylenir. **İbaha** ifade ettiğini söyleyenin de Mâlik olduğu belirtilmiştir. Dördüncü görüşe göre ise **tevakkuf** edilir. Hız. Peygamber'in sıfatı meçhul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceğini savunanların görüşüdür.⁵⁷ Râzî'nin de savunduğu bu görüşü Sayrafi ve birçok Mutezili âlim sahiplenmektedir.⁵⁸ Zira Hız. Peygamber'in fiillerine günah veya hata nispet edilecekse bu fiiller bize de günah olacak ki, ona da bize de caiz olmaz. Eğer günah dışında bir şey ifade ediyorsa o zaman vacip, mendub veya mübah olması mümkün olacaktır. Böyle bir fiilin ona has bir durumu olabileceği gibi olmayabilir de. Dolayısıyla mücerred bir fiili için vücub, nedb veya ibaha ifade ettiğini söylemek çok zordur.⁵⁹ Ancak bir delil olduktan sonra fiilin durumu değerlendirilecek ve bağlayıcı olup olmadığı veya bağlayıcılık derecesi ortaya çıkacaktır.

Vücûb ifade ettiğini savunanlar Kur'an, İcma ve Akl'a göre deliller serdetmektedirler. Onlar, bu çerçevede birçok ayeti ve bazı sahabe uygulamalarını örnek vererek görüşlerine delil getirmektedirler. Akla göre de ihtiyatın, bir şeyi en yüksek mertebesine hamletmeyi gerektirdiğini, Hız. Peygamber'in (sas) fiilinin de en yüksek mertebeden vücûbu ifade ettiğini, bunun yanı sıra onu tazim etmenin gerekliliği noktasında ihtilafın olmadığını, onun fiillerini yapmanın da onu tazim anlamına geleceğini söylemişlerdir.⁶⁰ Ancak Râzî, fiillerin vücûb ifade ettiğine dair delil olarak getirilen ayetlerin aslında vücûba delalet etmediğini

52 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 226.

53 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 226-227.

54 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 227-228.

55 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 228.

56 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 229.

57 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 229-230; Ayrıca bkz. Ayyûn, “Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri”, 107-128.

58 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230.

59 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230.

60 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230-238.

ayetleri tek tek ele alarak belirtmekte⁶¹ vücûb ile ilgili icma delilinin de âhâd haberlere dayandığını, bu haberlerin de ilim ifade etmediğini belirterek reddetmektedir.⁶² Aynı şekilde akli olarak getirilen delile de cevap vererek bunun da vücûbiyete yeterli derecede delalet edemeyeceğini ifade etmektedir.⁶³

Bazıları ise Hz. Peygamber'in mücerred fiillerinin ümmeti hakkında ibaha ifade ettiğini savunmuşlardır. Buna da gerekçe olarak Hz. Peygamber'in mücerred fiillerine ittibanın şer'an matlup olmadığını, fiillerde asıl olan hususun ibaha olup, bunu değiştirecek bir delilin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in fiillerinin hüküm ifade ettiğinde ümmeti hakkında bir hüccet olduğunu, bu fiillere ittiba etmenin de şer'an ümmetinden istendiğini göz ardı etmişlerdir. Bazıları da Hz. Peygamber'in mücerred fiillerinin nedb ifade ettiğini söylemişlerdir ki bundan kastedilen de şudur: Hz. Peygamber'in mücerred bir fiili, ister vücup, nedb veya ibaha için olsun isterse Allah'a yakınlık maksadı bilinsin veya bilinmesin, ümmeti hakkında nedb ifade eder. Nedb ve ibaha görüşünde olanlar, bununla eğer şer'i vasfı belli olsun, olmasın Hz. Peygamber'in bütün mücerred fiillerinin ümmeti hakkında da sadece nedb veya ibaha ifade ettiğini kastediyorlarsa bunun isabetli olmadığı da anlaşılmaktadır.⁶⁴ Çünkü ibaha görüşü, fiili mendup kılan Allah'a yakınlık unsurunu göz ardı ederken, nedb görüşü de bir delil olmaksızın mübah bir fiile ziyade bir sıfat olan mendupluk iddia etmektedir.⁶⁵

Hz. Peygamber'in sıfatı mechul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, yani başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceğini savunanların ileri sürdükleri delil şudur: Hz. Peygamber'in bu nevi fiillerini kendine mahsus olma ihtimali bulunduğu gibi, vacip, mendub ve mübah olma ihtimali de vardır. Bundan dolayı tevakkuf edilmesi gerekmektedir.⁶⁶ Burada delil ve karinelere bakılarak söz konusu fiilin ne hüküm ifade edeceği, bağlayıcı olup olmadığı veya bağlayıcılık derecesi tespit edilebilecektir.⁶⁷

Bu tür fiillerden Allah'a yakınlık maksadı taşıdığı belli olanlar bizim hakkımızda menduptur. Çünkü Hz. Peygamber'in bu fiilleri yapması, fiili yapmanın, terk etmekten evlâ olduğunu ortaya koyar. Bu tür fiillerden Allah'a yakınlık maksadı taşıdığı belli olmayanlar, ümmet hakkında mübahtır. Çünkü Hz. Peygamber'in bunları yapması, o fiilleri yapmakta sakınca olmadığını ortaya koyar ki bu da ibaha ifade eder. İbahadan daha fazla bir hükme delalet etmesi başka delilleri gerektirir. Burada yakinen bilinen ibahadır.⁶⁸ Hz. Peygamber'in dini açıklamak için yaptığı fiiller hüküm ifade eder ve bu tür fiiller kendisi hakkında farz ise ümmeti hakkında da farzdır, vacipse vaciptir, mendupsa menduptur. Namaz ve hac gibi mücmel emirlerin yapılış şekillerini, Resûlullah'ın fiilleriyle açıklaması bu türün örneklerindedir.⁶⁹

Sıfatı mechul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, yani başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceği yaklaşımı Hz. Peygamber'e bilinçli bir ittiba

61 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 238-242.

62 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 242-244.

63 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 244.

64 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 245-246; 246-247; 248-252.

65 Geniş bilgi için bkz. Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", 107-128.

66 Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 230; Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Şerhu Tenkhi'l-Füsûl fi İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl* (Beirut: Dâru'l-fıkr, 2004), 227; Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", 107-128.

67 Karâfi, *Nefâisu'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: 1997), 5: 2317; Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", 127.

68 Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", 128.

69 Aygün, "Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", 127.

keyfiyeti taşıdığı, onun fiillerinin muradını anlamak ve ona göre hareket etmek esasına dayandığı için isabetli görünmektedir. Nitekim Râzî'nin savunduğu görüşün de bu görüş olması dikkat çekmektedir.

Sonuç

Üstün zekâsı, azmi ve yaptığı ilmi seyahatler sayesinde kısa zamanda kendini yetiştiren ve VI. yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Râzî Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda da eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Eserleri ve öğrencileri aracılığıyla görüşleri yayılmış, etkisi çağını aşmıştır. Fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Mahsûl* adlı eseri üzerinde de şerh, talik ve ihtisar türünden birçok çalışma yapılmıştır. Fıkıh Usûlünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakihler metodu şeklinde iki yöntemle şekillendirildiği bilinmektedir. Râzî'nin kelâmcılar metodunu başarılı bir şekilde uyguladığı söylenebilir.

En çok kelâm alanında eser vermiş olmasına rağmen Fıkıh usûlü tarihi bakımından da Râzî bir dönüşüme işaret eder ve onun usûl yaklaşımı müteahhirin döneminin başlangıcını oluşturur. O, *el-Mahsûl'de* fıkıh usûlünü yeni bir üslûp içinde inşa etmiştir. Bu yüzden Râzî, hem genel İslam düşüncesi hem de fıkıh usûlü açısından belirleyici bir noktada bulunmaktadır.

Râzî kitabında çok fazla delil göstermeye meyletmiştir. O'nun konuları işlemede diğer eserlerinin yanı sıra *el-Mahsûl'de* de uyguladığı metot, bir üslûp yeniliğidir. Buna göre O, hemen hemen hiçbir ayrıntıyı atlamayacak derecede konuyu genişçe ele almayı, farklı veya karşıt görüşler varsa bunları zikretmeyi tercih etmiştir. Râzî, karşıt düşüncelerle ustaca tartışmaya girip, onların delillerini çürütmeyi başarılı bir şekilde yapmıştır.

Hız. Peygamber'in fiilleri özellikle teşri değeri bakımından usûlcüler arasında öteden beri tartışılmalı bir konudur. Râzî, *el-Mahsûl'de* fiiller konusuna girerken Peygamberlerin ismeti hususunda bazı açıklamalarda bulunmuştur. Hız. Peygamber'in mücerred fiilleri hakkında dört görüş ve delilleri üzerinde duran Râzî bu görüşleri tek tek ele almış, gerekçeleri ile beraber incelemiş, karşı çıktığı noktalara da ayrı ayrı cevaplar vermiştir. Mücerred fiillerin vacib, mendub veya mübahlık ifade ettiğine dair görüşlere karşı çıkan Râzî, dördüncü görüş olarak bahsettiği tevakkuf yöntemini savunmuştur. Hız. Peygamber'in sıfatı meçhul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, yani başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceğini savunanların görüşüdür. Bu görüşü birçok Mutezili âlim de sahiplenmektedir. Ancak bir delil olduktan sonra fiilin durumu değerlendirilecek ve bağlayıcı olup olmadığı veya bağlayıcılık derecesi ortaya çıkacaktır. Böyle bir yaklaşımın Hız. Peygamber'e bilinçli bir ittiba manası taşıdığı, onun fiillerinin muradını anlamak ve ona göre hareket etmek esasına dayandığı çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Editör: Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Arusî, Muhammed Abdulkadir. *Ef'alu'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâm*. Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1991.
- Aygün, Dursun. "Hz. Peygamber'in Fiil Ve Takrirlerinin Delil Değeri". *Diyanet İlmî Dergi* 32, sy. 3 (1996): 107-128.

- Bardakoğlu, Ali. "Hanefi Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Başoğlu, Tuncay. "Fıkıh Usulünde Fahrreddin er-Râzî Mektebi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrreddin er-Râzî*. Editör: Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usulünde Fahrreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Çelebi, Katip. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Çelik, İmam Rabbani. "Fahrreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)". Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Eşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'alü'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâmîş-Şer'iyye*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2003.
- Güleç, Hasan. "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995): 67-78.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cassâ'sa Göre Hz. Peygamberin Fiilleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (2014): 165-188.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. Tahkik: Abdulfettah Ebû Gudde. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Çeviren: Halil Kendir. 2 cilt. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- Kahraman, Abdullah. "Caferi Usûlcü Ebû Cafer et-Tüsü'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi*, sy. 3 (Mart 2005): 11-28.
- Karâfi, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkihi'l-Füsûl fi İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Karâfi, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *Nefâisu'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*. Tahkik: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. 9 cilt. Mekke 1997.
- Koca, Ferhat. "el-Mahsûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 391-392. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Râzî, Fahrreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahsûl fi ilmi Usûli'l-Fıkh*. Tahkik: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Râzî, Fahrreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Kelâmî Giriş (el-Muhassal)*. Çeviren: Hüseyin Atay. Ankara: AÜF Yayınları, 1978.
- Ünal, İ. Hakkı. "Hanefi Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 191-199.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahrreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zerkân, M. Salih. *Fahrreddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye ve'l-Felsefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Fâtımî Devleti'nin Yönetiminde Ermeni Vezirler ve Sosyal-Siyasi Hayattaki Rollerini

Kasım ERTAŞ*

Özet

Fâtımî Devleti, hükmettiği geniş coğrafyada farklı etnik köken ve dini inanca mensup insanları bünyesinde barındırmıştır. Fâtımîler'in idaresi altında yaşayan bu topluluklar devletin en üst düzey idari kademelerinde yer alarak yönetime katılmışlardır. Fâtımîler'in yönetimi altında yaşayan Ermeniler de, halifeden sonra en yetkili yönetim kademesi olan vezirlik makamında yer almış ve 60 yılı aşkın bir süre devlet idaresinde etkin bir şekilde rol oynamışlardır. Ermeni vezirler, devletin siyasi, askeri, hukuki, iktisadi ve idari yapısında önemli görevler üstlenmiş ve adeta devleti bir hükümdar gibi yönetmişlerdir. Söz konusu vezirlerin başarılı yönetimleri sayesinde Fâtımî Devleti yıkılmaktan kurtulmuş ve devletin ömrü bir asır daha uzamıştır. Bu yönüyle Ermeni vezirlerin yönetime gelmesiyle başlayan dönem, 'Vezirler Asrı' olarak nitelendirilmiştir. Bu çerçevede Fâtımîler'de yedi Ermeni vezir görev almıştır. Vezirlerden altı kişi Şii, bir kişi ise Hıristiyan olduğu halde bu görevi yürütmüştür. Bu çalışmamızda; Bedr el-Cemâli, Efdal b. Bedr el-Cemâli, Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât, Ebû'l-Feth Yânis el-Ermeni, Behrâm el-Ermeni, Talâi 'b. Rûzzik ve Rûzzik b. Talâi' isimli Ermeni vezirlerin Fâtımî Devleti'nin sosyal ve siyasi hayatındaki rollerini incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fâtımîler, Şii, Mısır, Ermeniler, vezir.

Armenian Viziers in the Administration of the Fatimid State and Their Roles in Social-Political Life

Abstract

The Fatimid State contained within itself many people from different ethnic origins and religious beliefs in its wide geography. These communities, under the governance of the Fatimids, participated in ruling the states by taking part in the highest administrative levels. The Armenians, living under the rule of Fatimids also took part in the vizier position, the most authoritative ruling stage after the caliphate, and played an active role in state administration for over 60 years. The Armenian viziers took on significant tasks in the political, military, legal, economic and administrative life of the state and ruled it like a state ruler. Owing to the successful administration of these viziers, the Fatimid State survived the collapse and the lifetime of the state was extended for a century. This period, starting with the taking of Armenian viziers the lead was described as 'Viziers Century'. Seven Armenian viziers took part in the Fatimids in this frame. These viziers fulfilled these tasks while six of them were Shi'i and the other was a Christian. In this study; we will examine the role of the Armenian viziers named Badr al-Jamali, al-Afdal b. Badr el-Jamali, Abu 'Ali Ahmad b. al-Afdal Kutayfat, Abu'l-Fath Yanis al-Armani, Bahram al-Armani, Talai' b. Ruzzik and Ruzzik b. Talai' in the social and political life of the Fatimid State.

Keywords: The Fatimids, Shi'i, Egypt, Armenians, vizier.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.
kasimertas@gmail.com

Giriş

İslam tarihinde ilk Şii halifeliği kuran Fâtımîler, milâdî 10 ila 12. yüzyıl arasında Mısır, Güney Suriye, Kuzey Afrika, Sicilya, Afrika'nın Kızıldeniz sahilleri, Hicaz ve Yemen'i içine alan oldukça geniş bir coğrafyada hüküm sürmüşlerdir. Halife Müstansır-Billâh döneminde (1036-1094) en geniş sınırlarına ulaşan Fâtımî Devleti, zamanla bu topraklarını kaybetmeye başlamış ve kısa bir sürede küçülmüştür. Topraklarının önemli bir kısmını kaybeden Fâtımîler'in devamlı olarak yerleşebildikleri ve onların mümeyyiz vasıflarını taşıyan yegâne yer Mısır olmuştur. Fâtımîler'in Mısır'daki uzun süreli varlıkları da ancak büyük mücadelelerin sonucunda sağlanabilmiştir. Bu bağlamda Halife Müstansır-Billâh döneminde Selçuklular'ın Abbasiler üzerinde hâkimiyet kurarak bölgede etkin olması ve Bizans ile anlaşarak Mısır'a buğday ticaretinin yapılmasını engellemesi Fâtımîler'in büyük bir ekonomik kriz içine girmesine neden olmuştur.¹ Mısır'da yaşanan ekonomik krizin yanı sıra çeşitli askeri gruplar arasında meydana gelen çatışmalar büyük bir iç karışıklığa yol açmıştır. Olayların ciddi boyutlara ulaşması sonucu Halife Müstansır-Billâh, Ermeni asıllı Akkâ Valisi Bedr el-Cemâlî'yi yardıma çağırmak zorunda kalmıştır. Ermeni askerlerden oluşan bir ordu ile 1074 yılında Mısır'a ulaşan Bedr el-Cemâlî, anarşiye son vererek huzur ve emniyeti tekrar tesis etmiştir. Bunun üzerine Halife Müstansır-Billâh, Bedr el-Cemâlî'yi vezir tayin ederek yetkilerini ona devretmiştir.²

Bedr el-Cemâlî'nin yönetime gelmesi, Fâtımî Devleti'nde yeni bir dönemi başlatmıştır. Tarihçiler genellikle Fâtımîler'in Mısır dönemini, Bedr el-Cemâlî'nin yönetime gelmesine kadar geçen dilimini 'Birinci Fâtımîler Asrı', ondan sonraki dönemi ise 'İkinci Fâtımîler Asrı' veya 'Vezirler Asrı' olarak isimlendirmektedirler.³ Bedr el-Cemâlî'den sonra çok sayıda Ermeni vezirin devlet yönetimini ellerinde bulundurmasından dolayı bazı çalışmalarda söz konusu dönem 'Ermeni Vezirler Asrı' olarak da nitelendirilmiştir.⁴ Bedr el-Cemâlî ve

- 1 Mehmet Azimli, "İlk Şii Halife Ubeydullah el-Mehdi ve Fatımi Halifeliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (2005), 60-69; E. Graefe, "Fâtımîler", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul 1977), 524; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul 1995), 231.
- 2 Seyyid, "Fâtımîler", 231.
- 3 Ahmed Muhtâr Abbâdî, *Fi't-Tarihi'l-Abbâsî ve'l-Fâtımî* (Beirut ts.), 305; Aydın Çelik, *Fatımîler Döneminde Kahire Şehri* (Elazığ 2008), 106.
- 4 Bkz. Nihat Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti'nde Türkler* (Ankara 2009), 186.

haleflerinin başarılı yönetimleri sayesinde Fâtımî Devleti çökmekten kurtulmuş ve devletin ömrü bir asır daha uzamıştır.⁵ Biz de buradan hareketle çalışmamızda; Fâtımî Devleti'nin siyasi, askeri, hukuki, iktisadi ve idari hayatında önemli görevler üstlenen ve oldukça geniş yetkilere sahip olup devleti etkin bir şekilde yönetmeleri dolayısı ile bir dönemin 'Vezirler Asrı' olarak nitelendirilmesini sağlayan Ermeni asıllı vezirleri incelemeye çalışacağız. Bu çerçevede Ermeni vezirlerin konumunun daha iyi anlaşılması adına öncelikle Fâtımî Devleti'ndeki vezirlik sistemi hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Fâtımîler'de Vezirlik Sistemi

Müslümanlarca kurulan devletlerde vezir, hükümdardan sonra gelen en yetkili kişidir. İslam tarihinde Abbasiler dönemine kadar kurumsal anlamda bir vezirlik müessesesi bulunmamakla beraber devlet başkanlarına yardımcı olan, onlara danışmanlık yapan ve vezir olarak anılan kişilerin varlığı bilinmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kendisi ile istişare etmede öncelik tanıdığı ve bazen de görüşleri doğrultusunda karar aldığı Hz. Ebû Bekir vezir diye nitelendirilmiştir. Dört halife döneminde de bazı isimler vezir konumunda kabul edilmişlerdir. Aynı şekilde Emeviler döneminde de bazı kişilerin vezir unvanıyla anıldığı bilinmektedir. Muâviye zamanında Ziyâd b. Ebîh; Abdülmelik b. Mervân döneminde ise Ravh b. Zinbâ' el-Cüzâmî vezir unvanı taşıyan isimler olarak zikredilebilir. Ancak İslam toplumunda vezirliğin, usul ve kaideleri belirlenmiş bir müessese olarak ilk defa Abbasiler döneminde ortaya çıktığı ve kurumsal yapısının bu dönemde şekillendiği kabul edilmektedir.⁶

Mâverdi, Abbasilerdeki vezirliği, tefvîz ve tenfiz olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Geniş yetkilere sahip olan tefvîz vezirleri, hilafet mührünü taşımakta ve halifenin nâibi sıfatıyla devletin hemen hemen bütün işlerini yürütmektedirler. Denilebilir ki tefvîz veziri, veliaht tayin etme ve halifenin atadığı kişileri azletme gibi sadece halifenin yetkisinde bulunan işler dışında devletin bütün işlerini yürütme yetkisine sahiptir. Tefvîz vezirine göre yetkileri daha kısıtlı olan tenfiz veziri ise halife ile idareciler ve halk arasında bir vasıta vazifesi görerek halifenin verdiği işleri yürütmekle yükümlüdür. Dolayısıyla tenfiz vezirinin sadece kendisi için belirlenen görev alanlarında yetki sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, aynı anda sadece bir tefvîz veziri bulunabiliyorken, zamana ve işlere bağlı olarak birden fazla tenfiz veziri atanabilmektedir.⁷

Fâtımîler'deki vezirlik sistemi Abbasilerde olduğu gibi tefvîz ve tenfiz vezirliği olarak ikiye ayrılmaktadır. Fâtımîler'deki vezirlik müessesesinin gelişim sürecine bakıldığında Fâtımîler'in İfrikiyede vezirlik sistemine sahip olmadıkları bilinmektedir. Mısır'a geldikten sonra Fâtımîler'in ilk asrında vezirlerin bariz vasfının tenfiz vezirliği, Bedr el-Cemâli'den itibaren ise devletin sonuna kadar bariz vasıflarının tefvîz vezirliği olduğu görülmektedir. Fâtımîler'de vezir tabiri ilk defa 979 yılında Halife Azîz-Billâh'ın, Ya'kûb b. Killîse 'vezirü'l-ecell' unvanını vermesinden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu unvan, Halife Zâhir-Lîlî'zâzîdî'nin 1027 yılında Ebü'l-Kâsım el-Cercerâ'yi tenfiz vezirliğine getirmesi ile resmileştirilmiştir.⁸

5 Graefe, "Fâtımîler", 526; Seyyid, "Fâtımîler", 231.

6 Halil İbrahim Hançabay, "Abbâsiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2016), 35; Fatih Yahya Ayaz, "Vezir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 79-80.

7 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdi (Kuveyt 1989), 30-39.

8 Muhammed Hamdi el-Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ' fi'l-Asri'l-Fâtîmi* (Kahire 1970), 36; İbrâhim Rızkullah Eyyub, *et-Tarihü'l-Fâtîmiyyi's-Siyasi* (y.y., 1997), 116-117; Seyyid, "Fâtımîler", 233.

Fâtımî tarihçisi İbnü't-Tuveyr, Fâtımîler'deki vezirleri mensubiyetlerine göre kalem ehli ve kılıç ehli olarak ikiye ayırmaktadır. Yetkilerine göre ise vezirliği, 'vezâret-i tamme' ve 'vezâret-i vesâta' diye ayırmaktadır. Burada vezâret-i tamme tefvîz vezirliğine, vezâret-i vesâtanın ise tenfîz vezirliğine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. İbnü't-Tuveyr, Halife Müstansır dönemine kadar kalem ehlinin, bu dönemde Bedr el-Cemâlî'nin vezirliğe atanmasından itibaren ise kılıç ehlinin vezaret görevini yürüttüğünü ifade etmektedir.⁹ Memlüklü tarihçisi Kalkaşendî de Fâtımîler'deki vezirliği İbnü't-Tuveyr ile aynı şekilde tasnif etmektedir.¹⁰

Halife Müstansır-Billâh'ın bütün yetkilerini Bedr el-Cemâlî'ye devretmesiyle birlikte Fâtımîler'deki vezirlik sisteminde büyük bir değişim yaşanmıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere daha önce tenfîz vezirliği söz konusu iken Bedr el-Cemâlî ile birlikte Fâtımîler'deki vezirlik, tefvîz vezirliğine dönüşmüştür. Bedr el-Cemâlî'nin vezir olarak tayin edilmesinden itibaren Fâtımîler'de vezir ismi terk edilerek bu makama getirilenlere 'emîrül-cüyüş' unvanı verilmiştir. Bu unvanın yanı sıra Bedr el-Cemâlî'den itibaren bu makama gelen vezirler, makamlarını güçlendirmek için özel bazı lakaplar kullanmışlardır. Askeri ve sivil kurumlarla birlikte yargı ve dini kurumların idaresini de ellerinde bulunduran vezirler, hükümdarlara mahsus 'el-Melikü'l-Efdal' ve 'el-Melikü'l-Mansûr' gibi unvanlar kullanmışlardır.¹¹

2. Ermeni Vezirler ve İdari Hayattaki Konumları

Fâtımîler döneminde Mısır toplumu Kıptilerin yanı sıra Berberiler, Türkler ve Ermeniler gibi değişik etnik unsurlardan oluşmaktaydı. Bedr el-Cemâlî ve ondan sonraki Ermeni vezirler döneminde Mısır'da Ermenilerin sayısı oldukça artmıştır. Öyle ki söz konusu dönemde Kahire ve çevresindeki nüfusun çoğunu Ermeniler teşkil etmiştir.¹²

Bünyesinde farklı etnik kökene ve dini inanca sahip insanları barındıran Fâtımîler, bu çeşitliliği yönetime de yansıtmışlardır. Şii bir karaktere sahip olmakla beraber Fâtımîler, vezirlik gibi devletin en üst düzey makamlarına getirilecek kişilerin Şii olmalarını zorunlu tutacak bir kurala sahip değildiler. Nitekim Fâtımîler'de Sünnî vezirlerin ve hatta çok sayıda Hıristiyan vezirin varlığı, Fâtımîler'in bu konuda oldukça esnek olduklarını göstermektedir. Ayrıca bu tarz tayinlerde belli bir etnik kökeni de ön plana çıkarmadıklarını söyleyebiliriz. Bu çerçevede Ermeni, Kürt vs. farklı etnik kökene sahip vezirlerin varlığı,¹³ Fâtımîler'in etnik köken ve inancı değil, devletin menfaati doğrultusunda liyakati esas aldıklarını göstermektedir. Bu çerçevede Müslüman ve Hıristiyan Ermenilerin, Fâtımîler döneminde devletin askeri ve idari kurumları başta olmak üzere birçok kurumda görev aldıklarına şahit olunmaktadır. Bu noktada Ermeniler, vezirlik gibi devletin en üst düzey idari görevlerini yıllarca etkin bir şekilde yürütmüşlerdir. Hatta -ileride üzerinde detaylı bir şekilde duracağımız üzere- Ermeni vezir Bedr el-Cemâlî, Fâtımîleri yıkılmaktan kurtararak devletin bir asır daha hüküm sürmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Fâtımîler'in, üç asra yakın ömrünün son yüzyılını Ermeni Bedr el-Cemâlî ve kendisinden sonra bu göreve gelen Ermeni vezirlere borçlu olduğunu söyleyebiliriz.

Fâtımîler'de, tespit edebildiğimiz kadarıyla yedi Ermeni vezir görev yapmıştır. Hem

9 İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-Mukleteyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut 1992), 105.

10 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fî Smâati'l-İnşâ* (Kahire 1914), 3: 482-483.

11 Ayaz, "Vezir", 82; Seyyid, "Fâtımîler", 234.

12 Seyyid, "Fâtımîler", 235.

13 Fâtımî vezirlerinin inançları ve etnik kökenleri hakkında geniş bilgi için bkz. Leila S. al-Imad, *The Fatimid Vizierate: 969-1172* (Berlin 1990), 70-71.

klasik İslam tarihi kaynaklarında hem yakın dönem çalışmalarında Bedr el-Cemâli başta olmak üzere, Fâtımîler döneminde görev yapan diğer Ermeni vezirlerden bahsedilirken onların Ermeni kimliğine mutlaka vurgu yapılmaktadır.¹⁴ Söz konusu Ermeni vezirlerden altısı Şii, bir kişi ise Hıristiyan olduğu halde bu makama getirilmiştir. Burada askeri ve sivil kurumların yanı sıra yargı ve dini kurumların idaresini de ellerinde bulunduran bu vezirlerden birisinin Hıristiyan olmasının Müslüman halk tarafından nasıl karşılandığı hususu sorgulanabilir. Hatta Hıristiyan olan Behrâm el-Ermeni'nin, 'Seyfû'l-İslâm'(İslâm'ın kılıcı) lakabını aldığı görülmektedir. Bunun için Ermeni vezirler hakkında detaylı bilgiye geçmeden önce bu hususa ve Müslüman devletlerde gayrimüslimlerin devletin üst düzey idari makamlarında görevlendirilmesi ile ilgili tarihsel sürece kısaca göz atmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, gayrimüslimlerin Müslüman bir devlette vezirlik gibi en üst düzey bir idari göreve gelmeleri genellikle halk tarafından tepkiyle karşılanmıştır.¹⁵ Ayrıca devlet yönetiminde gayrimüslimlerin çalıştırılıp çalıştırılmayacağı hususu fıkıh kitaplarında da geniş yer bulmuş ve genel olarak istihdamlarının uygun olmadığı yönünde bir kanaat ortaya konulmuştur.¹⁶ Fâtımî Halifesi Aziz-Billâh'ın, Hıristiyan olan İshâ b. Nasturus'u vezirliğe tayin etmesi ve Manasah b. Ephraim isminde bir Yahudi'yi Suriye başkâtipliğine getirmesi Müslümanlar arasında hoşnutsuzluğa neden olmuştur. Halife bu hoşnutsuzluğu gidermek için bazı gayrimüslim devlet adamlarını görevden almak zorunda kalmıştır. Söz konusu şahıslar saraydaki nüfuzlarını kullanarak eski mevkilerine dönmüş¹⁷ olsalar bile halktan gelen bu tepkinin halifeyi halkın istekleri doğrultusunda bir karar almaya zorladığı görülmektedir. Bütün bu tepkilere rağmen Fâtımîler, Ehl-i kitaba karşı genel olarak büyük bir hoşgörü içerisinde olmayı sürdürmüşlerdir. Fâtımîler'in özellikle Hıristiyanlara karşı daha fazla hoşgörülü davrandıkları bilinmektedir. Bu hoşgörü, Fâtımîler'in önemli bir özelliği olarak ön plana çıkmaktadır.¹⁸

Fâtımîler'deki durum genel olarak yukarıda zikrettiğimiz çerçevede olmakla beraber, gayrimüslimlerin devletin idari kademelerinde istihdam edilmeleri veya vezir olarak atanmalarının Fâtımîler ile birlikte başlamış bir uygulama olmadığını ifade etmeliyiz.¹⁹ Bunun tarihsel sürecine bakıldığında; Hz. Peygamber döneminde gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştığına dair herhangi bir bilginin bulunmadığı görülmektedir.²⁰ Gayrimüslimlerin devlet kademelerinde istihdam edilmelerine Hz. Ömer (634-644) döneminde başlandığı şeklinde bir görüş olmakla beraber, gayrimüslimlerin devlet kademelerinde etkin

14 Örnek olarak bkz. Makrizî, *İttîâzü'l-Hunefâ bi-Ahbârî'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, nşr. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (Kahire 1996), 2: 329; İbnü's-Sayrafî, *el-İşâre ilâ men Nâle'l-Vizâre*, nşr. Abdullah Muhlis, (Kahire 1923), 55; Zehebi, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut 1984), 19: 81; İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut 1992), 5: 119, 328; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâ'iz-Zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut 1978), 2: 448; Ârif Tâmir, *el-Müstansır-Billâh el-Fâtımî* (Beyrut 1990), 38; Abbâdi, *Fî't-Tarihî'l-Abbâsi ve'l-Fâtımî*, 302; De Lacy O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate* (London&New York 1923), 206, 223, 233.

15 Bkz. Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul 2012), 580.

16 Bu çerçevedeki tartışmalar için bkz. Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, 570 vd.

17 Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara 1999), 1: 272; Nuh Arslantaş, *İslâm Toplumunda Yahudiler* (İstanbul 2011), 233-234; Abdülkerim Özaydın, "Aziz-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 346.

18 Muhammed Cemaleddin Sürûr, *Tarihü'l-Devleti'l-Fâtımiyye* (Kahire 1995), 81-82; Graefe, "Fâtımîler", 524.

19 Gayrimüslimlerin devlet hizmetinde istihdam edilmeleri, Fâtımîler'in yıkılmasından sonra Mısır'da kurulan Eyyübîler ve Memlûkler tarafından da devam etmiştir. Bkz. Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 24; Bahattin Keleş, "Memlûkler Döneminde İdarî Yapı", *Türkler*, c. 5 (Ankara 2002), 312.

20 Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, 569.

bir şekilde yer almaya başlamalarının Emeviler döneminde söz konusu olduğu²¹ ve Abbasi-ler döneminde de gayrimüslim memurların devlet kademelerindeki istihdamında bir artış olduğu saptanmıştır.²² Bu çerçevede Abbasi Halifesi Müttakî-Lillâh'ın Hıristiyan Ebû'l-Alâ Sâid b. Sâbit'i vezir tayin ettiği bilinmektedir.²³

Bu kısa bilgiden sonra Fâtımî Devleti'nin idari hayatında rol alan Ermeni vezirler ve onların başta idari olmak üzere iktisadi ve içtimai hayattaki konumlarını inceleyebiliriz. Bu kapsamda göreve gelmeleri sırasına göre Bedr el-Cemâlî, Efdal b. Bedr el-Cemâlî, Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât, Ebû'l-Feth Yânis el-Ermeni, Behrâm el-Ermeni, Talâi' b. Rüzziik ve Rüzziik b. Talâi' isimli Ermeni vezirleri ele alınacaktır.

2.1. Bedr el-Cemâlî

Arap tarihçilerin, Fâtımîler'in Mısır'daki son yüzyıllık tarihi içerisinde en önemli şahsiyetlerden birisi olarak zikrettikleri Bedr el-Cemâlî, aynı zamanda Fâtımîler'deki ilk ve en ünlü Müslüman Ermeni olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Tam künyesi Emîrû'l-Cüyüş Ebû'n-Necm Bedr b. Abdillâh el-Cemâlî olup, Suriyeli emir Cemâlûddevlî b. Ammâr'ın kölesi olduğu için el-Cemâlî nisbesiyle anılmaktadır.²⁵ Daha çok Emîrû'l-Cüyüş olarak bilinmekle beraber, Seyyidülecell, Seyfü'l-İslâm, Nâsîru'l-İmâm, Kâfilü Kudâtî'l-Müslim, Hâdî Duâtî'l-Müslim gibi lakaplar da kullanan Bedr el-Cemâlî'nin²⁶ 1063 yılında Halife Müstansır tarafından Dımaşk valisi olarak atanmadan önceki hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Dımaşk valiliğine getirilen Bedr el-Cemâlî'nin bu görevi uzun sürmemiştir. Halk ve askerler ile problem yaşayan Bedr el-Cemâlî, ertesi yıl şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Ancak Bedr el-Cemâlî, 1066 yılında tekrar aynı göreve tayin edilmiştir.²⁷

Bedr el-Cemâlî'nin esas olarak tarih sahnesine çıkması ve adından bahsettirmesi, Akkâ valisi olduğu dönemde halife tarafından kendisinden istenilen bir yardım talebinin neticesinde 1074 yılının başında gerçekleştirdiği büyük bir askeri operasyon neticesinde olmuştur. Halifenin yardım talebine olumlu cevap veren Bedr el-Cemâlî, gerçekleştirmiş olduğu askeri operasyonla Fâtımî Devleti'ni yıkılmaktan kurtarmıştır. Bu noktada Bedr el-Cemâlî'nin tarih sahnesine çıkarak adından çokça bahsedilen bir devlet adamı olmasına vesile olan tarihi olayın arka planına bakmak yerinde olacaktır.

Fâtımî Devleti, vaktiyle çok parlak bir dönem yaşamış ve geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştür. Ancak Halife Müstansır döneminde Mısır'da 7 sene süren kıtlık, ülkeyi zayıflatmış, açlık ve hastalık halkı kırıp geçirmiştir. Ülkede refah namına bir şeyin kalmadığı bu iktisadi buhran döneminde, devlet otoritesi de neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Selçuklular Suriye'de ilerlerken Türk kölemen hassa askerleri Mısır'da Zenciler ile çatışmakta ve ülke bu anarşiden doğan karışıklık içerisinde çökmeye yüz tutmuştur.²⁸ İşte böyle bir

21 Geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Zimmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 431.

22 Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, 570-571.

23 Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, 578.

24 Seta B. Dadoyan, *The Fatimid Armenians Cultural & Political Interaction in the Near East* (Leiden 1997), 107.

25 Makrîzî, *İttîâz*, 2: 329; Zehebi, *Siyeru A'âmü'n-Nübelâ'*, 19: 81; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2: 448; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ'*, 270; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 107; C. H. Becker, "Bedrülcemâlî", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul 1979), 447; Abdülkerim Özyayın, "Bedr el-Cemâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 330.

26 İbnü's-Sayrafi, *el-İşâre ilâ men Nâle'l-Vizâre*, 55; Abdülmün'im Mâcid, *Zuhûru Hilâfeti'l-Fâtımiyyîn ve Sukûtuha fi Mısır* (Kahire 1994), 334.

27 Özyayın, "Bedr el-Cemâlî", 330.

28 Becker, "Bedrülcemâlî", 447.

dönemde Halife Müstansır, siyasi kargaşayı bastırarak idareyi ele alıp, ülkeyi içinde bulunduğu çöküntüden kurtarmak amacıyla 1073 yılında Akkâ Valisi Bedr el-Cemâlî'den yardım isteyerek kendisini Mısır'a davet etmiştir. İleri sürdüğü şartların Müstansır tarafından kabul edilmesi üzerine Bedr el-Cemâlî, 100 gemi ve kendisine bağlı Ermeni askerlerden oluşan büyük bir donanmayla Halife Müstansır'a yardım etmek üzere yola çıkmıştır. 1074 yılının başında Kahire'ye giren Bedr el-Cemâlî Türk, Arap, Zenci ve Berberlerden oluşan anarşi unsurlarını bir gecede imha ederek devlet idaresine hâkim olmuştur.²⁹

Bedr el-Cemâlî, Fâtımî Devleti için adeta bir kurtarıcı olup, bütün memlekette bir sükun tesis etmiş ve Fâtımîler'in nüfuzunu yeniden tahkim ederek,³⁰ Fâtımî saltanatını ikinci bir yükseliş devresine kavuşturmuştur.³¹ Bundan sonra Halife Müstansır, Bedr el-Cemâlî'ye 'emirü'l-cüyûş' ve 'seyfü'l-İslâm' gibi unvan ve lakaplar vererek yetkilerini Bedr el-Cemâlî'ye devretmiştir. Dolayısıyla Bedr el-Cemâlî, hem başkumandan hem kâdilkudât hem de dâîd-duât olmuştur. Müstansır ayrıca oğlu Ahmed'i Bedr el-Cemâlî'nin kızıyla evlendirerek Bedr el-Cemâlî ile aralarındaki ilişkileri güçlendirmiştir. Böylece Fâtımî tarihinde 'Vezirler Asrı' olarak nitelendirilen yeni bir dönem başlamıştır. Bedr el-Cemâlî'nin yönetime geldiği bu tarihten sonra, halifenin bayram ve törenlere katılmaktan başka bir yetkisi ve nüfuzu kalmamıştır. Devletin idaresi Bedr el-Cemâlî'ye bırakılarak askeri ve sivil bürokrasi tamamen onun emrine verilmiştir.³² Dolayısıyla bu tarihten itibaren hilafet artık sembolik bir makam konumuna düşmüştür.

Bedr el-Cemâlî, yönetime geldikten sonra çatışmalardan dolayı ihmal edilen ordu ile ilgilenerek ordudaki düzeni sağlamıştır. Bedr el-Cemâlî ile birlikte Fâtımî ordusunda yeni bir unsur olan Ermeni askerlerin istihdamına da başlanmıştır. Bedr el-Cemâlî'nin lakabına istinaden 'el-Cüyûşîye' olarak isimlendirilen bu askeri grup, Bercevan ve Hüseyniye mahallelerine yerleştirilmiştir. Ermeni askerler dinlerini değiştirmeyip Hıristiyan olarak varlıklarını sürdürdükleri için bu askerlere bir patrik de tayin edilmiştir.³³

İslam âleminde fiili hâkimiyet Haremeynde (Mekke ve Medine) adına hutbe okutulan kişiye ait kabul edildiği için Bedr el-Cemâlî, beş yıl aradan sonra 467'de (1074-75) Mekke ve Medine'de tekrar Fâtımîler adına hutbe okutmayı başararak Fâtımîler'in hâkimiyetini ortaya koymuştur.³⁴ Bedr el-Cemâlî, ayrıca Selçuklular tarafından ele geçirilen Dımaşk'ı geri almak için Nâsırüddeve kumandasında gönderdiği bir ordu ile şehri muhasara etmiş ancak Dımaşk'ı almaya muvaffak olamamıştır. Fâtımîler, birçok bölgedeki hâkimiyetlerini Selçuklular'a kaptırdıkları için Bedr el-Cemâlî adeta kendileri için son kale konumunda olan Mısır'ı Selçuklular'dan korumak için büyük bir çaba sarf etmiştir.³⁵ Bedr el-Cemâlî ayrıca 1084 yılında âsiler tarafından ele geçirilen İskenderiye'yi tekrar Fâtımî yönetimi altına

29 Makrizî, *İttîâz*, 2: 311; İbnü'l Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, nşr. Süheyl Zekkâr (Dımaşk 1983), 135; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ'*, 37; İbnü's-Sayrafî, *el-İşâre ilâ men Nâle'l-Vizâre*, 55-56; Sürûr, *Târîhü'd-Devleti'l-Fâtımiyye*, 98-99; Özeydın, "Bedr el-Cemâlî", 330.

30 Makrizî, *İttîâz*, 2: 312; İbnü's-Sayrafî, *el-İşâre ilâ men Nâle'l-Vizâre*, 56; Graefe, "Fâtımîler", 525.

31 Becker, "Bedrülcemâlî", 447.

32 Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ'*, 37; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer ve Câmîü'l-Gurer*, nşr. Selahaddin Müneccid (Kahire 1961), 6: 399; Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti'nde Türkler*, 186; Fatih Yahya Ayaz, "Abbâsiler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012), 135; Seyyid, "Fâtımîler", 231, 330; Abdülkerim Özeydın, "Müstansır-Billâh el-Fâtımî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 120.

33 Sürûr, *Târîhü'd-Devleti'l-Fâtımiyye*, 99; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 117; Çelik, *Fatimiler Döneminde Kahire Şehri*, 126; Nihat Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti Tarihi* (İstanbul 2010), 179-180.

34 Özeydın, "Müstansır-Billâh el-Fâtımî", 120; Seyyid, "Fâtımîler", 230.

35 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 125; Özeydın, "Bedr el-Cemâlî", 330.

almayı başarmıştır.³⁶ Bunun yanı sıra Yukarı Mısır'da da huzuru sağlayan Bedr el-Cemâlî, 1089 yılında Nâsırüddevlle kumandasında gönderdiği bir orduyla Sûr, Sayda, Cübeyl ve Akkâ'yı ele geçirmiştir.³⁷

Bedr el-Cemâlî, Selçuklular'dan gelen saldırılarla mücadele etmenin yanı sıra kendi ailesinden bir ismin isyanı ile de mücadele etmek zorunda kalmıştır. 1084 yılında Bedr el-Cemâlî'nin büyük oğlu el-Evhad, babasına karşı isyan ederek İskenderiye'ye sığınmıştır. Şehre girerek isyanı bastıran Bedr el-Cemâlî, oğlunu boğdurarak cezalandırmıştır.³⁸

Bedr el-Cemâlî, ülkedeki siyasi istikrarı sağlamak ve kaybedilen toprakları geri almak için gerçekleştirdiği operasyonların yanı sıra ülkenin bozulan iktisadi durumunu düzeltmek için de hemen bazı adımlar atmıştır. Bu çerçevede Mısır ekonomisinin temel dayanağı olan ziraatın geliştirilmesine yönelik adımlarla işe başlanmıştır. Öncelikle su kanallarının tamir edilmesi sağlanmış ve çiftçiliğin gelişmesi için üç yıl boyunca çiftçilerden vergi alınmamıştır. Ayrıca ülkede anarşinin son bulup huzur ve güvenin tekrar tesis edilmesi, daha önce anarşi ve huzursuzluk sebebiyle ülkeyi terk etmek zorunda kalan tüccarların da tekrar Mısır'a dönmesini sağlamıştır. Böylece ülkenin ticari hayatı da yeniden canlanmıştır.³⁹ Bu bağlamda Bedr el-Cemâlî'nin başarılı politikaları neticesinde onun döneminde Mısır'ın senelik vergisininin 2 milyon dinardan 3 milyon dinara çıktığı ifade edilmektedir.⁴⁰

Bedr el-Cemâlî'nin kültürel hayata da önem verdiği bilinmektedir. Bu çerçevede onun şair ve ediplere ilgi göstererek onlara ihsan ve bağışta bulunduğu rivayet edilmektedir.⁴¹

Devletin birçok alandaki etkinliğini arttıran Bedr el-Cemâlî, devletin geçirdiği buhranlar neticesinde zayıflamasına paralel olarak etkinliği azalan İsmâiliyye mezhebini güçlendirmek için de bazı uygulamaları yürürlüğe koymuştur. Bu çerçevede olsa gerek ezana, Şiilerce benimsenen 'hayye alâ hayri'l-amef'(amelin hayırlısına geliniz) ibaresini ilave ettirmiştir.⁴²

Bedr el-Cemâlî, imar faaliyetleri ile de yakından ilgilenmiştir.⁴³ Daha önce tuğladan yapılan Kahire surlarının tahrip olması neticesinde Bedr el-Cemâlî, surları taştan imar etmiştir. 1087 yılında inşasına başlanan surların yapımı 1091 yılında tamamlanmıştır. Günümüze kadar ayakta kalan kulelerle takviyeli Bâbünnasr, Bâbülfütüh ve Babü Züveyle gibi kapılar Ortaçağ askeri mimarisinin en güzel örnekleri arasında zikredilmektedir.⁴⁴ Ayrıca Askalân'daki Meşhedür-Re's ve vezaret konağı olarak kullanılan Dârü'l-Muzaffer de Bedr el-Cemâlî tarafından inşa edilmiştir. Bedr el-Cemâlî'nin 1085 yılında üzerinde bir türbe cami yaptırdığı Kahire yakınlarındaki Mukattam Tepesi günümüzde dahi ona nisbetle 'el-Cebelü'l-Cüyüşî' adıyla anılmaktadır.⁴⁵ Bedr el-Cemâlî tarafından 1085 yılında yaptırılan Cüyüşî Cami, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de ayakta kalan eserlerden olup söz konusu dönemde tekke olarak kullanılmıştır.⁴⁶ Bunların yanı sıra Bedr el-Cemâlî'nin, bizzat

36 Özeydın, "Bedr el-Cemâlî", 330.

37 Makrîzî, *İttîâz*, 2: 326.

38 Makrîzî, *İttîâz*, 2: 321; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 126.

39 Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti Tarihi*, 179.

40 Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages* (New York 1901), 151.

41 Özeydın, "Bedr el-Cemâlî", 330.

42 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, 5: 119.

43 Bedr el-Cemâlî'nin yaptırdığı mimari eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 146 vd.

44 Çelik, *Fâtımîler Döneminde Kahire Şehri*, 29-30; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 146; A. Engin Beksaç, "Fâtımîler (Sanat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 239.

45 Özeydın, "Bedr el-Cemâlî", 330.

46 Doris Behrens Abouseif, "Cüyüşî Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 146-147.

maddi destek vererek çok sayıda caminin inşa edilmesini ve onarılmasını sağladığı da ifade edilmektedir.⁴⁷

Bedr el-Cemâlî'nin Kahire'ye gelmesinden sonra buradaki Ermeni nüfusunda büyük bir artış yaşanmıştır. Bu durum doğal olarak kilise ihtiyacını da doğurmuştur. Bedr el-Cemâlî, Ermenilerin kilise ihtiyacına binaen, 1084 yılında Kahire'deki Hendek Kilisesi'ni Ermenilere tahsis etmiştir. Kilise yeniden inşa edilerek Kahire'nin en büyük kiliselerinden birisi haline getirilmiştir. Ancak daha sonraki dönemde Selâhaddîn Eyyûbî'nin söz konusu kiliseyi Ermenilerden alarak Kıptilere verdiği ifade edilmektedir.⁴⁸ Kahire'deki Ermeni nüfusun yoğunluğundan dolayı buradaki kilise sayısında bir hayli artış yaşanmıştır. Hatta söz konusu durumun zaman zaman Müslümanların endişesine yol açtığı ifade edilmektedir.⁴⁹ Bedr el-Cemâlî'nin kiliselerin inşa ve tamarine katkıda bulunması gibi sebeplerden olsa gerek, Ermeni Tarihçi Ghevont Alishan tarafından 'yarı Müslüman yarı Hıristiyan' birisi olarak nitelendirilmesine neden olmuştur.⁵⁰

Heybetli, saygı telkin eden, kendisinden çekinilen cesur bir devlet adamı ve ülkeyi her yönüyle mamur hale getirmeye çalışan birisi olarak nitelendirilen Bedr el-Cemâlî,⁵¹ 21 yıl vezirlik yaptıktan sonra⁵² 1094 yılında yaklaşık olarak 80 yaşındayken vefat etmiştir.⁵³ Bedr el-Cemâlî, Kahire'de Bâbü'n-Nasr'ın dışında defnedilip üzerine görkemli bir türbe yaptırılmıştır.⁵⁴ Bedr el-Cemâlî ölmeden önce oğlu Efdal'i kendisine nâib ve veliaht olarak tayin etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Bedr el-Cemâlî'nin göreve gelmesiyle Fâtımî halifelik makamı sembolik bir konuma düşmüştür. Nitekim Bedr el-Cemâlî'nin ölmeden önce oğlu Efdal'i kendisine nâib ve veliaht olarak tayin etmesi de bu durumu açıkça göstermektedir.⁵⁵ Halife Müstansır, Bedr el-Cemâlî'nin ölümünden sonra oğlu Efdal'i 'Şâhinşâh' unvanıyla vezir olarak tayin etmiştir.⁵⁶

2.2. Efdal b. Bedr el-Cemâlî

Efdal b. Bedr el-Cemâlî, 1066 (458) yılında Akkâda doğmuştur. 1089 yılından itibaren babası Bedr el-Cemâlî'nin yanında devlet işleriyle ilgilenmeye başlayan Efdal, dirayetli bir idareci olarak bilinmektedir. Efdal, babasının vefatından sonra onun sahip olduğu bütün mansıplarla 1094 yılında Halife Müstansır-Billâh tarafından vezir olarak tayin edilmiştir. Tam künyesi, Ebû'l-Kâsım Şâhinşâh el-Melikü'l-Efdal b. Emîrül-Cüyûş Bedr el-Cemâlî olan Efdal b. Bedr el-Cemâlî⁵⁷ ayrıca; Seyyidücell, Seyfü'l-İslâm, Celâlül-İslâm, Nâsîru'l-İmâm, Şerefül-Enâm Kâfilü Kudâti'l-Müslim, Hâdî Duâti'l-Mü'minin ve Nâsîruddin Hali-lu Emîrül- Mü'minin gibi unvan ve lakaplar da kullanmıştır.⁵⁸

Vezirlik görevine gelmesinden birkaç ay sonra halifenin vefat etmesi üzerine Efdal,

47 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 123.

48 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 124.

49 Çelik, *Fatımîler Döneminde Kahire Şehri*, 78.

50 Bkz. Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 129.

51 Özyayın, "Bedr el-Cemâlî", 330.

52 Makrîzî, *İttiâz*, 2: 330; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ'*, 270.

53 Makrîzî, *İttiâz*, 2: 329; Zehebi, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ'*, 19: 83; Sürûr, *Târîhü'd-Devleti'l-Fâtımiyye*, 100; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 127.

54 Özyayın, "Bedr el-Cemâlî", 330.

55 Muhammed Süheyl Takkuş, *Târîhu'l-Fâtımiyyin fi şimali İfrîkiyye ve Mısır ve Bilâdiş-Şâm* (Beirut 2007), 343.

56 Özyayın, "Müstansır-Billâh el-Fâtımî", 120.

57 Abdülkerim Özyayın, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 452.

58 Makrîzî, *İttiâz*, 3: 60; İbnü's-Sayrafî, *el-İşâre ilâ men Nâle'l-Vizâre*, 57; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi Mısır: Tefsîr Cedîd* (Kahire 2007), 219.

Müstansır-Billâh'ın veliahtı olan büyük oğlu Nizâr'ın yerine küçük oğlu Ahmed'i Müsta'li-Billâh lakabıyla halife ilan etmiştir.⁵⁹ Efdal'in, bu makamın meşru varisi olduğu halde Nizâr'ı tercih etmeyip, onun yerine kendi kardeşi Sittülmülk ile evli olan Ahmed'i⁶⁰ halife ilan etmesinin arka planıyla ilgili bir hadise rivayet edilmektedir. Buna göre Nizâr, bir gün sarayın bahçesindeyken, Efdal'in ata binmiş olarak sarayın kapılarından birinden içeri girdiğini görünce Efdal'e 'in aşâğı pis Ermeni'⁶¹ diyerek onu aşağıladığı rivayet edilmektedir. Efdal ile Nizâr arasında yaşanan bu hadiseden sonra iki isim arasında gelişen karşılıklı öfkenin Efdal'in Nizâr'ı tercih etmemesinin sebebi olarak zikredilmektedir.⁶² Ancak bu hadise, söz konusu tercihte bir etken olarak zikredilebileceği gibi Efdal'in aralarında akrabalık bağı bulunan Ahmed'i daha rahat nüfuzu altına alabileceği düşüncesinden hareketle böyle bir tercihte bulunduğu da ifade edilebilir.⁶³

Efdal'in Ahmed'i halife ilan etmesinin üzerine Nizâr, taraftarlarıyla beraber İskenderiyeye kaçarak burada halife ilan edilmiştir. Ancak Efdal, bu girişimi bastırarak Nizâr ve taraftarlarını idam ettirmiştir.⁶⁴ Bu olay, Fâtımî Devleti'nin tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu hadiseden sonra Fâtımî İsmâilîliği, Müsta'liyye ve Nizâriyye olmak üzere birbirine düşman iki gruba ayrılmıştır. Mısır, Suriye, Yemen ve Hindistan'daki İsmâilîler Müsta'li Billâh'ı halife olarak kabul ederken, Hasan Sabbâh'ın liderliğindeki İran İsmâilîleri ise Nizâr'ı halife olarak tanımışlardır.⁶⁵

Müsta'li-Billâh'ın hilafeti uzun sürmemiştir. 1101 senesi Aralık ayında Müsta'li-Billâh'ın zehirlenerek öldürülmesi üzerine Efdal, onun yerine halifenin beş yaşındaki oğlu Mansûr'u, 'Âmir-Biahkâmillâh' lakabıyla halife ilan etmiştir. Efdal böylece 20 yıl boyunca Fâtımî Devleti'nin tek fiili hâkimi olmuştur. Nitekim kendisine verilen 'el-Melikü'l-Efdal' lakabı da onun bu kudretini açıkça göstermektedir.⁶⁶

Efdal'in vezirliği döneminde meydana gelen en önemli hadise olarak Haçlıların Suriye ve Filistin'deki birçok yeri ele geçirmeleri zikredilebilir. Babası Bedr el-Cemâli döneminde Fâtımîler'in yönetimi altındaki Suriye topraklarının hemen hemen tamamı Selçuklular'ın eline geçmiştir. Efdal, Fâtımîler'e ait bu toprakları Selçuklular'dan almak üzere hareket ettiği sırada Haçlı orduları Anadolu'yu geçip Suriye'ye doğru ilerlemişlerdir. Efdal'in, Suriye'ye doğru ilerleyen Haçlı ordularını adeta Selçuklular'a karşı kendisine bir yardımcı kuvvet olarak telakki ettiği iddia edilmektedir. Ayrıca Efdal'in askeri gücünü Haçlılara karşı harekete geçirmek yerine onlara bir elçilik heyeti göndererek Haçlılarla dostane ilişkiler kurmaya çalışması onun Müslümanlar tarafından suçlanmasına neden olmuştur. Ayrıca Efdal, devrin en büyük ordularına sahip olduğu halde Haçlıları Filistin'den çıkarmak için ciddi bir harekâta girişmemekle de itham edilmiştir.⁶⁷

Fâtımîler ile herhangi bir dostane ilişki kurmayan Haçlılar, Fâtımîler'in yönetiminde bulunan yerleri de ele geçirmişlerdir. Nitekim Efdal'in 1098'de büyük bir ordu ile

59 Özeydin, "Efdal b. Bedr el-Cemâli", 452.

60 Nadir Özkuyumcu, "Müsta'li Billâh el-Fâtımî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 115.

61 Bu ifade, İbnü'l-Esir'de 'Ey Ermeni köpeği, attan aşağı in! Ne kadar edepsizsin!' şeklinde geçmektedir. Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târih*, nşr. Muhammed Yusuf Dekkak (Beyrut 1987), 8: 498.

62 İbn Tağrıberdi, *en-Nücumü'z-Zâhire*, 5: 140-141.

63 C. H. Becker, "Efdal", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul 1977), 131; Özeydin, "Efdal b. Bedr el-Cemâli", 452.

64 Becker, "Efdal", 131.

65 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 130; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 272; Özkuyumcu, "Müsta'li Billâh el-Fâtımî", 115.

66 Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 227; Özeydin, "Efdal b. Bedr el-Cemâli", 453; Graefe, "Fâtımîler", 525.

67 Özeydin, "Efdal b. Bedr el-Cemâli", 453.

Artuklular'dan aldığı Kudüs, 15 Temmuz 1099 tarihinde Haçlıların eline geçmiştir.⁶⁸ Efdal, Kudüs'ü kurtarmak için 20.000 kişilik bir ordu ile yola çıkmıştır. Ağustos 1099'da Askalân'a varan Efdal, Haçlılar ile Gazze önlerinde karşılaşmıştır. Haçlılarla yapılan savaşta ordusu büyük bir kayıp veren Efdal, Askalân'a sığınmak zorunda kalmıştır. Haçlılar Askalân'ı kuşatmışlarsa da şehri almaya muvaffak olamamış ve Kudüs'e geri dönmüşlerdir.⁶⁹ Bu savaştan sonra defalarca Haçlılarla karşılaşan Fâtımî ordusu, zaman zaman Haçlıları yenilgiye uğratmıştır. Ancak Fâtımîler'in Haçlılar karşısındaki başarılarında bir süreklilik sağlanamayıp kayda değer bir netice alınamamış ve Fâtımîler yönetimleri altındaki birçok şehri kaybetmiştir.⁷⁰

Bu noktada Efdal'in Haçlı seferleri karşısındaki tutumunu değerlendirecek olursak; onun, Haçlı seferlerinin başladığı ilk zamanlarda, kendi devletinin varlığı için sürekli bir tehdit oluşturan Selçuklular'a karşı, Haçlıları bir denge unsuru olarak gördüğü düşünülebilir. Ancak Haçlılar Fâtımîler'in topraklarını da işgal edince bu sefer Efdal, onlara karşı ciddi bir mücadele içerisine girmiş ancak bunda başarılı olamamıştır. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz üzere Kudüs'ü Haçlılardan almak için yapılan savaşta Fâtımî ordusu çok büyük bir kayıp vermiştir. Bu sebeple Efdal'in dış politikası değerlendirilirken, mezhebi taassupla hareket ederek duygusal bir bakış açısı ile olaya yaklaşmanın sağlıklı sonuçlar vermeyeceğini düşünüyoruz. Dolayısıyla, Efdal'in Haçlılarla ilgili politikasına ve mücadelesine bakarken, zikrettiğimiz bu hususların da dikkate alınmasının daha objektif sonuçlar elde edilmesini sağlayacağını ifade etmek istiyoruz.

Efdal'in dâhili siyasi faaliyetlerine gelince; kaynaklar bu konuda bize çok fazla bilgi sunmamaktadır. Ancak onun da babası gibi, aynı azimle çalışarak devletin işlerini iyi bir şekilde yürütmeyi başardığı ve onun varlığının Mısır halkı için bir nimet olarak kabul edildiği ifade edilmektedir.⁷¹ Bu çerçevede Efdal'in vezirliği döneminde iktâ sistemindeki yolsuzluklarla mücadele ettiği ve onun döneminde ülkenin gelirinin iki kattan daha fazla arttığı kaydedilmektedir.⁷²

Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin devlet işlerinin yanı sıra kültürel hayatla da yakından ilgilendiği bilinmektedir. Bu bağlamda kendisi de şair olan Efdal'in, âlim ve edipleri himaye ettiği, onun döneminde Kahire'nin şair ve ediplerin adeta karargâhı olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Fâtımî devlet adamı, tarihçi ve şair İbnü's-Sayrafi, çeşitli konularda yazdığı edebi risalelerin çoğunu Efdal'e ithaf etmiştir. Bu risalelerden yedi tanesi bir müstensih tarafından 'el-Efdaliyyât' adıyla bir mecmuada toplanmıştır. Ayrıca Efdal'in öldüğünde geride 5.000 ciltten oluşan bir kütüphane bıraktığı rivayet edilmektedir.⁷³

Efdal, kendi döneminde gerçekleştirdiği imar faaliyetleriyle de adından söz ettirmiştir. Bu çerçevede Efdal'in bin bir gece masallarındaki gibi; saraylar, yazlıklar, egzotik bahçeler, sunî göller ve sulama kanalları gibi birçok önemli imar faaliyetinde bulunduğu ifade edilmektedir.⁷⁴ Özellikle yaptırdığı saraylarla ünlü olan Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin bu eser-

68 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 22; Özyayın, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", 453.

69 Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara 1989), 1: 228-229; Yusuf Derviş Gavanime, "El-Efdal b. Bedr'ül Cemâlî ve Birinci Haçlı Seferindeki Rolü", çev. Abdülkerim Özyayın, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 13 (1983-1987), 150; Özyayın, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", 453.

70 Geniş bilgi için bkz. Murat Öztürk, "Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 132 vd.

71 Graefe, "Fâtımîler", 525; Özyayın, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", 453.

72 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 138.

73 Özyayın, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", 453; Seyyid, "İbnü's-Sayrafi, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 201.

74 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 152.

lerine örnek olarak Dârü'z-Ziyâfe, Dârü'l-Vizâreti'l-Kübra ve Dârü'l-Mülûk'u zikredebiliriz.⁷⁵ Bunların yanı sıra Efdal, Mısırlılar ile Suriyeliler arasındaki takvim ihtilafını ortadan kaldırmak için bir rasathane inşa ettirmiştir. Ayrıca Câmîu'l-File, el-Mescidü'l-cüyüşî ve Câmî'ul-Cîze gibi camileri yaptırmış ve Amr b. Âs Camii'ne de bir minare ilave ettirmiştir.⁷⁶

Efdal b. Bedr el-Cemâli, çeyrek asırdan fazla bir süre Fâtımî Devleti'ni bir hükümdar gibi yönetmiştir. Ancak küçük yaşta Efdal'in vesayeti altında halife ilan edilen Âmir-Biahkâmillâh büyüyünce, onun tahakkümünden kurtulmak istemiş ve bir komplo düzenleyerek 12 Aralık 1121 (30 Ramazan 515) tarihinde Efdal'i öldürtmüştür.⁷⁷ İbn Hallikân, Efdal b. Bedr el-Cemâli'nin öldürüldüğü zaman geride misli görülmemiş bir servet bıraktığını kaydetmektedir.⁷⁸ Ancak Halife Âmir-Biahkâmillâh, Efdal'in bu büyük servetini de müsadere ettirmiştir.⁷⁹

2.3. Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât

Bedr el-Cemâli ailesinden Fâtımî yönetiminde rol alan son vezir olan Ebû Ali Ahmed b. Efdal'in hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Efdal b. Bedr el-Cemâli'nin oğlu olan Ebû Ali Ahmed b. Efdal'in vezirlik makamına gelmeden önceki hayatı hakkında fazla bilgi olmamakla beraber, bir yıl gibi kısa bir dönem sürmüş olan vezirlik dönemindeki icraatları ile ilgili kaynaklarda yer alan bilginin, onun şahsiyeti ve devlet adamlığı konusunda genel olarak bir kanaate varmak için yeterli olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Ali'nin babası Efdal b. Bedr el-Cemâli'yi 1121 yılında öldürten Halife Âmir-Biahkâmillâh'ın hilafeti uzun sürmemiştir. Halife, 7 Ekim 1130 (2 Zilkade 524) tarihinde Nizâriler tarafından öldürülmüştür. Bazı kaynaklar halifenin kendisinden sonra bir veliaht bırakmadığı, ancak öldürüldüğü zaman hanımının hamile olduğunu rivayet etmektedirler. Ordunun önde gelen emirlerinden Hezârülmülûk Cevâmerd ile Âdil Bergaş, halifenin ölümünden bir hafta önce gördüğü bir rüyaya dayanarak eşinin erkek çocuk dünyaya getireceğini, Fâtımî ailesinin en yaşlı üyesi olan Abdülmecid'in de bu çocuğun kefilisi olacağına işaret ettiğini ileri sürerek doğumu beklenen çocuğun nâibi kabul ettikleri Fâtımî ailesinin en yaşlı üyesi olan Abdülmecid'e biat ederek onu Hâfız-Lidînillâh lakabıyla halife ilan etmişlerdir. Bunun üzerine Hâfız-Lidînillâh, Hezârülmülûk Cevâmerd'i vezir olarak tayin etmiştir. Ancak Hezârülmülûk Cevâmerd'in vezirliğe tayin edilmesi ordudaki bir kesimin hoşnutsuzluğuna neden olmuştur. Bunun üzerine isyan eden askerler, Âmir-Biahkâmillâh tarafından tutuklanan Ebû Ali Ahmed b. Efdal'i serbest bırakarak 21 Ekim 1130 tarihinde onu vezirliğe getirmişlerdir. Bu isyanda Hezârülmülûk Cevâmerd öldürülmüş, Hâfız-Lidînillâh da, Ebû Ali'nin vezirliğini onaylamak zorunda kalmıştır.⁸⁰

Ordunun gerçekleştirmiş olduğu darbe sonucu yönetime gelen ve 'Küteyfât' lakabıyla anılan Ebû Ali, Fâtımî tarihinde devrim sayılabilecek birçok icraata imza atmıştır. Öncelikle Halife Hâfız-Lidînillâh'ı devletin başından uzaklaştıran Ebû Ali, onu saraydaki bir odada gözetim altına almıştır. Ayrıca halifenin adını hutbelerden de çıkarttırmıştır. Kendisi İmâmiyye mezhebine mensup olan Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât, İsmâilî mez-

75 Geniş bilgi için bkz. Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 152.

76 Özeydın, "Efdal b. Bedr el-Cemâli", 453.

77 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2: 450-451.

78 İbn Hallikân, Efdal'in bu büyük servetinin detaylarına da yer vermektedir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2: 451.

79 Özeydın, "Efdal b. Bedr el-Cemâli", 453.

80 Makrîzî, *İtiâz*, 3: 137; Ahmet Güner, "Hâfız-Lidînillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 108.

hebini Fâtımî Devleti'nin fikrî ve ideolojik sahadaki yegâne dayanağı olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. Bu çerçevede öncelikle İsmâîliyye mezhebine adını veren İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'ın isminin hutbelerde zikredilmesine son vermiştir. Ayrıca ezandan 'Hayye lâ hayri'l-amel, Muhammedûn ve Aliyyûn hayrû'l-beşer' ibaresini de çıkarttırmıştır. On ikinci imam Muhammed el-Mehdî adına davette bulunan Ebû Ali; 1131 yılında Kahire, Fustat ve İskenderiyye'de onun adına sikke darbettirmiş ve bu sikkelerde kendisini onun nâibi olarak ilan etmiştir.⁸¹ Bunların yanı sıra Ebû Ali, her biri kendi mezhebine göre hüküm vermek üzere Şâfiî, Mâlikî, İsmâilî ve İmâmî dört kadı tayin etmiştir. Makrîzî, Ebû Ali'nin bu uygulamasını, İslam coğrafyasında daha önce rastlanmamış bir uygulama olarak nitelendirmektedir.⁸²

İngiliz Şarkiyatçı Stanley Lane-Poole, hem bir vezir oğlu hem de bir vezir torunu olan Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât'tan bahsederken, onun mensubu olduğu ailenin devleti iyi yönetme konusunda güçlü bir geleneğe sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. Poole, Ebû Ali'nin Mısır halkına karşı; adil, yardımsever, hoşgörülü ve cömert olduğunu belirttikten sonra ayrıca onun büyük bir şair aşığı olduğunu da ifade ederek, onun edebi yönüne de dikkat çekmektedir.⁸³ Fâtımî devlet adamı, tarihçi ve şair İbnü's-Sayrafi'nin, Mısır'daki divan yazışmaları ve divanda görev alacak kişilerde bulunması gereken şartları açıkladığı *el-Kânûn fî dîvânî'r-resâ'il (Kânûnû dîvânî'r-resâ'il)* adlı eserini Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât'a ithaf etmesi, onun edip ve şairlerle olan olumlu münasebetlerine örnek olarak zikredilebilir.⁸⁴

Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât, 1 yıl, 1 ay ve 10 günlük vezirliği⁸⁵ döneminde İmâmîyye'nin görüşlerini esas alan bir devlet kurma noktasında önemli adımlar atmıştır. Ancak Ebû Ali'nin bu girişimleri büyük bir rahatsızlığa neden olmuştur. Bu hoşnutsuzluğun neticesinde, Ermeni asıllı Yânis liderliğindeki askerlerin gerçekleştirdikleri bir suikast ile Ebû Ali öldürülmüştür.⁸⁶ Ebû Ali, 8 Aralık 1131 (16 Muharrem 526) tarihinde Kahire'de Bâbülfütûh dışında çevgân oynarken, 10 kişilik bir askeri birliğin saldırısına uğramış ve burada öldürülmüştür. Ebû Ali'nin cenazesi, Bâbünnasr'ın dışında bulunan, dedesi Bedr el-Cemâlî'nin türbesine defnedilmiştir.⁸⁷

2.4. Ebû'l-Feth Yânis el-Ermeni

Fâtımî Devleti'nin idari hayatında etkin rol oynayan Ebû'l-Feth Yânis'in vezirlikten önceki hayatı hakkında çok fazla bilgi elde edemedik. Dolayısıyla onun nerede ve hangi tarihte doğduğu ile ilgili de herhangi bir kayda ulaşamadık. Kaynaklarda, Yânis'in, vezir Abbas es-Senhâcî'nin dedesi Bâdis'in Ermeni asıllı kölesi olup, Bâdis tarafından Efdal b. Bedr el-Cemâlî'ye hediye edildiği kaydedilmektedir. Akıllı, sert, dik duruşlu ve sıkı disiplin sahibi birisi olarak nitelendirilen Yânis,⁸⁸ Efdal'in hizmetinde başarı göstererek emîrlik yapacak dereceye yükselmiştir. Bu çerçevede Yânis, sarayda vezire vekâlet eden görevli ve protokol sorumlusu olarak nitelendirilen Sâhibü'l-Bâb olarak atanmıştır.⁸⁹ Yânis, Şii İsmailî

81 Güner, "Hâfız-Lidîmillâh", 108; Makrîzî, *İttiâz*, 3: 140; Sürûr, *Târihü'd-Devleti'l-Fâtımîyye*, 108-109.

82 Makrîzî, *İttiâz*, 3: 142.

83 Poole, *A History of Egypt*, 167.

84 Seyyid, "İbnü's-Sayrafi, Ebû'l-Kâsım", 201.

85 Makrîzî, *İttiâz*, 3: 144.

86 Güner, "Hâfız-Lidîmillâh", 108.

87 Makrîzî, *İttiâz*, 3: 143-144; Poole, *A History of Egypt*, 167; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 143.

88 Poole, *A History of Egypt*, 168.

89 Makrîzî, *İttiâz*, 3: 145.

olarak bilinmekle birlikte⁹⁰ çağdaş bir çalışmada Hıristiyan olarak kaydedilmektedir.⁹¹ Yânis'in inancı ile ilgili sadece bir çalışmada tesadüf ettiğimiz bu bilginin hangi kaynağa dayandığını tespit edemedik.

Yânis, önceki başlıkta zikrettiğimiz üzere liderliğini yaptığı bir grup asker ile Vezir Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât'ı öldürmüştür. Ardından Ebû Ali tarafından saraydaki bir odada gözetim altında tutulan Hâfız-Lidînillâh kurtarılarak kendisine biat edilmiştir. Bunun üzerine Hâfız-Lidînillâh, kendisinin halife olmasında etkin bir rol oynayan Yânis'i, 8 Aralık 1131 (16 Muharrem 526) tarihinde vezir olarak tayin etmiştir.⁹²

Ebû'l-Feth künyesini kullanan Yânis'in bunun yanı sıra 'Saîd' lakabını da kullandığı bilinmektedir.⁹³ Bundan dolayı bazı çalışmalarda ismi Saîd Ebû'l-Feth Yânis el-Ermeni olarak zikredilmiştir.⁹⁴ Bazı çalışmalarda ise 'el-Rûmî' de ilave edilerek ismi Ebû'l-Feth Yânis el-Rûmî el-Ermeni olarak kaydedilmiştir.⁹⁵ Ebû'l-Feth Yânis, vezirliğe getirildikten sonra Nâsîru'l-Cüyûş Seyfü'l-İslâm lakabını kullanmıştır.⁹⁶

Ebû'l-Feth Yânis, gayretli, kanunları uygulayan, devlet işlerini iyi yürütüp takip eden ve ileri görüşlü birisi olarak tavsif edilmektedir. Bu çerçevede Yânis, yönetime gelir gelmez istikrarı sağlamak için çalışmıştır.⁹⁷ Ancak Vezir Yânis, 'sıbyânü'l-hâs' denilen özel askeri birliklerden korktuğu için ilk başlarda yönetimdeki etkisini çok gösterememiştir. Yânis, söz konusu birlikleri bertaraf ettikten sonra ancak yönetimdeki gücünü hissettirmeye başlamıştır.⁹⁸ Bir yıldan daha az bir süre vezirlik yapan Yânis'in idari uygulamaları hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bilenen en önemli idari uygulaması, daha önce Ebû Ali tarafından Şâfiî, Mâlikî, İsmâilî ve İmâmî olmak üzere her biri kendi mezhebine göre hüküm vermek üzere kadı tayin edilmesi uygulamasına son vermesidir.⁹⁹ Ebû'l-Feth Yânis'in imar faaliyetleri ile ilgili de Mescidü Yânis ve Mescidü'l-Feth adında iki küçük cami inşa ettirdiği bilgisi bulunmaktadır.¹⁰⁰

Ebû'l-Feth Yânis'in, güçlü bir kişiliğe sahip olup ordu üzerinde büyük bir nüfuza sahip olması ve 'Yânisîyye' adlı özel bir birlik meydana getirmesi halifenin kendisinden çekinmesine neden olmuştur.¹⁰¹ Ayrıca Yânis'in kâdilkudât ile dâi'd-duât'ı öldürmesi ve halifeye yakın bir isim hakkında duyduğu bazı olumsuz şeyler üzerine halife ile istişare etmeden söz konusu şahsı yakalatıp başını vurdurması halife ile Yânis arasında iplerin kopmasına neden olmuştur. Bu durumdan rahatsız olan halife, onu öldürtmeye karar vermiştir. Halife Hâfız, Yânis'in abdest (taharet) suyuna zehir kattırarak onu öldürmüştür. Ebû'l-Feth Yânis, geride halifenin himayesine aldığı iki çocuk bırakarak 7 Kasım 1132 (26 Zilhicce 526) tarihinde vefat etmiştir.¹⁰²

90 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 144; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 303.

91 Bkz. al-İmad, *The Fatimid Vizierate*, 169.

92 Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 277; Güner, "Hâfız-Lidînillâh", 108-109.

93 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 145.

94 Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 277.

95 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 143; al-İmad, *The Fatimid Vizierate*, 169.

96 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 145.

97 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 144; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 275, 278.

98 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 145.

99 Şükrü Özen, "Kâdilkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 81.

100 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 153.

101 al-İmad, *The Fatimid Vizierate*, 192; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 144.

102 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 145.

2.5. Behrâm el-Ermeni

Fâtımî Devleti tarihinde tefvîz vezirliğine getirilen ilk Hıristiyan olan Behrâm, aslen Tilbaşarlı¹⁰³ bir Ermeni ailesine mensuptur.¹⁰⁴ İslam tarihi kaynaklarında Behrâm'dan bahsedilirken hem onun etnik kökenine hem de onun Hıristiyanlığına vurgu yapılarak ondan, Behrâm el-Ermeni en-Nasrânî şeklinde bahsedilmektedir.¹⁰⁵ Tilbaşar'dan Kahire'ye gelip devlet hizmetine giren Behrâm, 50 yıldan fazla devlet hizmetinde çalıştıktan sonra Garbiye valiliğine getirilmiş¹⁰⁶ ve daha sonra da vezirlik makamına kadar yükselmiştir. Behrâm'ın kardeşi Patrik Gregoryus da Bedr el-Cemâlî'nin vezirliği döneminde Mısır'a gelip buraya yerleşmiş ve Bedr el-Cemâlî ile Halife Müstansır tarafından iyi bir şekilde karşılanmıştır.¹⁰⁷ Şimdi Behrâm'ı vezirlik makamına getiren siyasi sürece kısaca göz atmak istiyoruz.

Çalışmamızda daha önce de sözü edildiği üzere, Bedr el-Cemâlî'nin vezirliğe gelmesiyle birlikte Fâtımî halifeliği, sembolik bir makam halini almış, vezirler yönetime hâkim olmuştur. Bu bağlamda, 1132 yılında Vezir Yânis'i öldürten Halife Hâfız-Lidînillâh, vezirlerin baskısı ve entrikalarından kurtulmak istemiş, bu sebeple yeni bir vezir tayin etmeyecek oğullarının yardımıyla ülkeyi tek başına yönetmeye başlamıştır. İlerleyen zaman da ise devlet işlerinde kendisine yardımcı olması için oğlu Ebü'r-Rebi' Süleyman'ı vezirlik işlerini yürütmekle görevlendirmiştir.¹⁰⁸ Vezir Süleyman'ın iki ay sonra vefat etmesi üzerine ise Hâfız, en küçük oğlu Ebü Tûrâb Haydere'yi veliaht tayin etmiştir. Ancak bu durum Hâfız'ın ortanca oğlu Hasan'ın tepkisine neden olmuştur. Hasan, veliahtlığı ele geçirmek için 9 Temmuz 1134 tarihinde babasına ve kardeşine karşı büyük bir isyan başlatmıştır. Ordunun bir kısmı Hasan'ın yanında yer alırken bir kısmı ise Haydere'yi desteklemiştir. Bu mücadeleyi Hasan kazanmış ve Hâfız da Hasan'ın veliahtlığını ilan etmek zorunda kalmıştır. Böylece Hasan, devleti ele geçirerek istediği gibi tasarrufta bulunmaya başlamıştır.¹⁰⁹ İdareye hâkim olan Hasan, kendisine bağlı 'sıbyânü'z-zered' ismiyle özel bir askeri birlik oluşturarak önde gelen çok sayıda devlet adamı ve emîri öldürtmüştür. Bu durumdan rahatsız olan askerler sarayın önünde toplanarak Halife Hâfız ve Hasan'ı hal' etmek istemişlerdir. Halife, bu zor durumdan oğlu Hasan'ı Yahudi bir doktora zehirleterek kurtulabilmiştir.¹¹⁰ Hasan bu mücadele sırasında Garbiye Valisi Behrâm'a bir mektup yazarak kendisinden yardım istemiştir. Ancak Behrâm Kahire'ye yaklaştığında Hasan öldürülmüştü. Behrâm, Kahire'ye ulaştığında bu sefer askerler, Behrâm ile birleşerek onun vezirliğe getirilmesi için Halife Hâfız'a baskı uygulamışlardır. Yeni bir fitnenin çıkmasını istemeyen Hâfız, 3 Nisan 1135 (16 Cemâziyelâhir 529) tarihinde Behrâm'ı; Seyyidülecell, Emîrül-Cüyûş Seyfül-İslâm, Tâcül-Hilâfe, Tâcüddevle, Nâsırül-İmâm, Ğeyyâsül-Enâm Ebül-Muzaffer Behrâm el-Hâfızî lakabıyla vezir olarak tayin etmiştir.¹¹¹

Behrâm'ın vezirliğe tayin edilmesi ile Fâtımî Devleti tarihinde bir ilk yaşanmıştır.

103 Yâkût el-Hamevî, Telbaşir (Tilbaşar)'in Halep'in kuzeyinde, Halep'e iki gün mesafede yer aldığını ve halkının Hıristiyan Ermeni olduğunu belirtmektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut 1977), 2: 40. Söz konusu yerleşim birimi günümüzde Gaziantep'in Oğuzeli ilçesine bağlı Gündoğan Köyüdür.

104 Selâm Şafîi Mahmûd Selâm, *Ehlü'z-Zimme fi Mısır fi'l-Asri'l-Fâtımî es-Sânî ve'l-Asri'l-Eyyûbî* (467-648/1074-1250) (Kahire 1982), 49; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 278.

105 Misal olarak bkz. Makrizî, *İttiâz*, 3: 155; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Ebül-Fazl İbrahim (Kahire 1968), 2: 205.

106 Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 260.

107 Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 259-260.

108 Makrizî, *İttiâz*, 3: 146-149.

109 Makrizî, *İttiâz*, 3: 149-150; Güner, "Hâfız-Lidînillâh", 109.

110 Makrizî, *İttiâz*, 3: 151-154. Güner, "Hâfız-Lidînillâh", 109.

111 Makrizî, *İttiâz*, 3: 155; Selâm Şafîi Mahmûd Selâm, *Ehlü'z-Zimme fi Mısır*, 49; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 258-259; Güner, "Hâfız-Lidînillâh", 109.

Fâtımîler'de daha önce Hıristiyan olduğu halde vezirlik makamına getirilen isimler olmuştur. Ancak söz konusu isimler yetkileri sınırlı olan tenfiz vezirliğine getirilirken Behrâm, çok geniş yetkilere sahip tefvîz vezirliğine getirilmiştir. Böylece Fâtımî Devleti tarihinde ilk defa bir Hıristiyan bu makama gelmiştir. Ayrıca Behrâm'ın, Hıristiyan olduğu halde Seyfû'l-İslâm, Tâcü'l-Hilafe gibi lakaplar kullanması da dikkat çekmektedir.

Behrâm, vezirliğe getirildikten sonra, Tilbaşar ve Ermenistan'dan (Ermeniye) ailesini, yakınlarını ve çok sayıda Ermeni'yi Mısır'a getirtmiştir. Bunun neticesinde kısa zamanda Mısır'da 30.000 kişilik bir Ermeni nüfusun oluştuğu rivayet edilmektedir. Ayrıca Behrâm'ın bu dönemde Mısır'da çok sayıda kilise ve manastır inşa ettirdiği de ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra birçok divan başkanlığına Hıristiyanları getirten Behrâm, kardeşi Bâsâk'ı da Kûs valiliğine tayin etmiştir. Ancak Bâsâk'ın halkı iyi idare edemediği ve Müslümanların mallarını müsadere ettiği rivayet edilmektedir.¹¹²

Behrâm'ın Hıristiyanlara yönelik bu politikaları, halkın büyük bir tepkisine neden olmuştur. Bu çerçevede 1137 yılında halk ile bazı devlet adamları Garbiye Valisi Rıdvân b. Velahşi'ye bir mektup göndererek kendilerini Hıristiyan vezirden ve Hıristiyanların hâkimiyetinden kurtarmasını istemişlerdir. Bunun üzerine Rıdvân, halka cihâd çağrısında bulunarak 30.000 kişilik bir ordu ile Kahire üzerine yürümüştür. Behrâm'ın ordusu ile Rıdvân'ın ordusu karşılaştığında Rıdvân'ın ordusundaki askerler mızraklarının ucuna Mushaf takınca Behrâm'ın ordusundaki Müslüman askerler topluca Rıdvân'ın tarafına geçmişlerdir. Rıdvân ile savaşa girmekten korkan Behrâm, Kûs valisi olan kardeşi Bâsâk ile birleşmeye çalışmıştır. Ancak cihâd ilan edildiğini duyan halk Bâsâk'ı öldürmüştür. Behrâm ise, halifenin araya girmesiyle Rıdvân'ın takibinden kurtulmayı başarmıştır.¹¹³

Behrâm, bu hadise üzerine görevi bırakmak zorunda kalmış ve Şubat 1137'de Kahire'ye giren Rıdvân b. Velahşi vezir olarak tayin edilmiştir. Fâtımî Devleti'nde ilk Sünnî vezir olan Rıdvân, devlet kademelerindeki Hıristiyan ortadan kaldırmaya çalışarak Hıristiyanların bulunduğu önemli görevlere Müslümanları tayin etmiştir. Rıdvân ayrıca, Behrâm'ın kadrosunda yer alan Hıristiyanlardan bir kısmının mallarını müsadere etmiş, bir kısmını katletmiş ve bir kısmını da sürgüne yollamıştır. Bunun yanı sıra bir ferman neşrederek Hıristiyan ve Yahudilere yönelik birtakım kısıtlamalar da getirmiştir.¹¹⁴

Behrâm, yaklaşık olarak 2 yıl süren vezirlik görevini Şubat 1137'de bırakmak zorunda kaldıktan sonra kendisini ibadete adanarak, bir rahip olarak hayatını sürdürmüştür. Ancak Behrâm, halifenin sarayında yaşamaya devam etmiştir. Halife Hâfız'ın, bir müddet sonra Behrâm'a tekrar vezirliğe dönmesini teklif ettiği, Behrâm'ın ise kendisini ibadete adadığını, artık bir asker olmadığını belirterek halifenin bu teklifini geri çevirdiği rivayet edilmektedir. Bununla beraber Behrâm'ın herhangi bir yetkisi olmamakla beraber, Halife Hâfız'ın devlet işlerinde Behrâm'a danışmaya devam ettiği bilinmektedir.¹¹⁵

Behrâm el-Ermeni, 3 Aralık 1140 (20 Rebiülâhir 535) tarihinde Halife Hâfız'ın sarayında yaklaşık olarak 85 yaşındayken¹¹⁶ vefat etmiştir. Behrâm'ın vefatı, Halife Hâfız'ı çok üzmüş ve adeta hilafet sarayını matem kaplamıştır. Nitekim halife, Behrâm'ın vefatı dolayısıyla divanların üç gün boyunca kapatılmasını istemiştir. Halife, Ermeni patriğini ça-

112 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 159; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 261; Seyyid, "Fâtımîler", 232.

113 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 159-161; Sürûr, *Târîhü'd-Devleti'l-Fâtımiyye*, 111; Güner, "Hâfız-Lidinillâh", 109.

114 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 161-165. Güner, "Hâfız-Lidinillâh", 109.

115 Makrîzî, *İttîâz*, 3: 175; O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate*, 224; Selâm Şafî Mahmûd Selâm, *Ehlü'z-Zimme fi Mısır*, 64.

116 Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 260.

ğırarak teçhiz işlemlerinin yapılmasını sağlamış ve Behrâm'ın cenazesi Hendek Kilisesi'ne defnedilmiştir. Behrâm'ın cenazesi Hendek Kilisesi'ne götürülürken, Halife Hâfız ve devlet erkânı da cenazeye eşlik etmiştir. Cenaze defnedildikten sonra Halife Hâfız'ın, Behrâm'ın kabri başında oturarak şiddetli bir şekilde ağladığı rivayet edilmektedir.¹¹⁷ Bu durum, Halife Hâfız'ın, yeni bir fitnenin çıkmasına mahal vermemek için Behrâm'ı kerhen vezirlik görevine getirmiş olmakla beraber, zamanla Halife ile Behrâm arasında çok iyi ilişkilerin geliştiğini göstermektedir. Nitekim halifenin Behrâm'ı tekrar vezirliğe getirmek istemesi, onu sarayında ağırlayarak devlet işlerinde zaman zaman kendisine danışması, ölümü üzerine çok üzülmeye ve cenaze töreniyle yakından ilgilenmesi bu durumu açık bir şekilde göstermektedir.

2.6. Talâi' b. Rüzziik

Fâtımîler Devleti'ndeki güçlü vezir geleneğinin son temsilcisi olarak kabul edilen Ebû Gârât Talâi' b. Rüzziik, 1102 yılında Mısır'da dünyaya gelmiştir. Onun Ermenistan'da (Ermeniye) doğduğuna dair bir kayıt bulunmakla beraber¹¹⁸ bunu teyit edecek başka bir bilgi elde edemedik. Ayrıca Makrizî'nin eserinde onun Mağribli olduğuna dair de bir kayıt yer almaktadır.¹¹⁹ Babası Rüzziik, Bedr el-Cemâlî'nin hizmetinde bulunan Talâi', gençlik yıllarında Fâtımî ordusunda görev almış ve kumandanlığa kadar yükselmiştir. Onun, yüksek bir aileye mensup olmamakla beraber, şahsi kabiliyeti sayesinde orduda sıvrilerek en büyük kumandanlar arasına girmeyi başardığı ifade edilmektedir. Talâi' b. Rüzziik, 1143 yılında Buhayre valisi olarak atanmıştır. Talâi' b. Rüzziik daha sonra Üşmüneyn ve Behnesâ valisi olarak görev yapmıştır.¹²⁰

Halife Zâfir'in 1154 yılında öldürülmesi üzerine Vezir Abbas es-Senhâcî, halifenin küçük yaştaki oğlunu 'Fâiz-Binasrillâh' lakabıyla halife ilan etmiştir. Fâiz-Binasrillâh'ın hilafetinin ilk zamanlarında saray entrikaları ve yaşanan bazı siyasi cinayetler üzerine saraya mensup kadınlar Talâi' b. Rüzziik'ten yardım istemişlerdir. Bunun üzerine büyük bir ordu ile Kahire'ye gelen Talâi' b. Rüzziik yönetimi ele almış ve 3 Haziran 1154 (19 Rebiülevvel 549) tarihinde 'el-Melikûs-Sâlih' unvanıyla vezir olarak tayin edilmiştir.¹²¹ Talâi' b. Rüzziik, el-Melikûs-Sâlih unvanının yanı sıra kendi haleflerine benzer olarak; Seyyidülecell, Nâsıru'l-Eimme, Kâşifu'l-Ğımme, Emîrül-Cüyûş, Seyfü'l-İslâm, Ğeyyâsü'l-Enâm, Kâfilü Kudâti'l-Müslim ve Hâdi Duâti'l-Mü'minin gibi unvan ve lakaplar da kullanmıştır.¹²²

Talâi' b. Rüzziik, vezirliğe geldikten sonra öncelikle eski vezir Abbas es-Senhâcî ile işbirliği içerisinde olan saray mensuplarını tasfiye etmiştir. Katı ve acımasız bir karaktere sahip olduğu ifade edilen Talâi' b. Rüzziik,¹²³ çok sayıda saray mensubunu öldürtmüş, bir kısmını da sürgüne göndermiş ve mallarını müsadere etmiştir. Talâi' ayrıca, isyan çıkaran İhmîm ve Asyût Valisi Emîr Evhad b. Temîme karşı bir ordu gönderip isyanı bastırarak valiyi öldürtmüştür.¹²⁴

117 Makrizî, *İttiâz*, 3: 175.

118 Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 285.

119 Makrizî, *İttiâz*, 3: 248.

120 Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 280; Ramazan Şeşen, "Talâyi", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1979), 691-692; Cengiz Tomar, "Talâi' b. Rüzziik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 495-496.

121 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2: 526; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 285; Tomar, "Talâi' b. Rüzziik", 496.

122 Makrizî, *İttiâz*, 3: 218; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 281; Münâvî, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 285.

123 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 162.

124 Tomar, "Talâi' b. Rüzziik", 496.

Talâî' b. Rüz-zîk'in vezirliği döneminde Mısır'da kısmî bir sükûnet sağlandığı gibi, devletin dış düşmanlara karşı kendisini koruyabildiği, hatta düşman topraklarına birtakım saldırılar gerçekleştirdikleri görülmektedir.¹²⁵ Onun döneminde Fâtımî donanması ve kara birlikleri Haçlı topraklarına büyük saldırılar düzenlemişlerdir. Bu çerçevede Sicilya'dan gelen bir Frank donanmasının Tinîs şehrine saldırması üzerine Fâtımî donanması 1155 yılında Haçlıların yönetiminde bulunan Sûr şehrine saldırarak şehri tahrip etmiş ve ganimetler elde etmiştir. Fâtımîler ile Haçlılar arasındaki çatışma 1157 yılından sonra daha da şiddetlenmiş ve Fâtımî ordusu, Haçlıların elinde bulunan Gazze, Askalân, Akkâ, Şevbek ve Beyrut gibi şehirlere saldırılar düzenlemiştir. Fâtımîler 1158'de 4.000 kişilik bir ordu ile Haçlıları Tellülacûl ve Arîş'te iki defa mağlup etmiştir. Fâtımî ordusu daha sonra Kudüs üzerine yürümüştür. Ancak ordu Kudüşe yaklaşınca Haçlılar barış istemek zorunda kalmışlardır.¹²⁶

Haçlılarla mücadele konusunda Talâî' b. Rüz-zîk'in mutaassıp bir Şii olduğu için, koyu bir Sünnî olan Nûreddin Zengî ile parlak bir siyasi münasebet kurmadığı iddia edilse de¹²⁷ onun Haçlılara karşı Nûreddin Zengî ile işbirliği yapmak için girişimlerde bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Talâî', Nûreddin Zengî'nin 1159 yılında Haçlılara karşı gerçekleştirdiği hücum harekâtlarına asker göndererek destek olmuştur.¹²⁸

Vezir Talâî' b. Rüz-zîk, siyasi ve askeri atılımların yanı sıra idari ve iktisadi alanda da birtakım düzenlemeler yapmıştır. Talâî' bu çerçevede, devlet maliyesini ıslah etmek için bölge valilerini hazineye belli bir meblağ vermeleri kaydıyla ve altı ay süre ile tayin etmiştir. Ancak valilerin sık sık değişmesi yüzünden halk yılda iki defa vergi vermek zorunda kalmıştır. Bu durum halkın şikâyetlerinin artmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra Fâtımîler'de son dönemlerde yaşanan siyasi istikrarsızlığın da etkisiyle ekonomik problemler artmış ve tekelciliğe bağlı olarak fiyatların artması Mısır ekonomisini olumsuz etkilemiştir.¹²⁹

Kültürlü bir vezir olduğu ifade edilen Talâî' b. Rüz-zîk'in vezirliği döneminde Mısır, ilim ve sanat bakımından parlak bir dönem yaşamıştır. Onun ilim adamlarını, şairleri ve sanatkârları himaye ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede şair Umâre el-Yemenî'nin onun şairleri himaye ettiğini görünce Yemen'den Mısır'a gelip onun hizmetine girdiği ifade edilmektedir.¹³⁰ Kendisi de şair olan Talâî' b. Rüz-zîk'in bir divanı bulunmaktadır. Eseri, *Dîvânü'l-Vezîri'l-Mısri Talâî' b. Rüz-zîk* ismiyle yayınlanmıştır.¹³¹

İmar faaliyetleriyle de ilgilenen Talâî' b. Rüz-zîk, Suriye bölgesinden gelebilecek saldırılara karşı Bilbis şehrinde bir kale inşa ettirmiştir. Bunun yanı sıra onun Kahire surları dışında Babü Züveyle yakınında 1160 yılında inşa ettirdiği Sâlih Talâî' Cami günümüze kadar ulaşmıştır.¹³² Talâî' ayrıca Kahire dışındaki Karâfede bir cami ve yanına da bir türbe inşa ettirmiştir.¹³³

Talâî' b. Rüz-zîk, Halife Fâiz-Binasrillâh'ın 1160 yılında erkek çocuk bırakmadan ölmesi üzerine Hâfız-Lidînilâh'ın torunu Abdullah'ı, 'Âdîd-Lidînilâh' lakabıyla halife ilan etmiştir. Talâî', ayrıca kızını Âdîd-Lidînilâh ile evlendirerek bütün yetkileri elinde topladı.

125 Şeşen, "Talâî", 693.

126 Tomar, "Talâî' b. Rüz-zîk", 496.

127 Şeşen, "Talâî", 693.

128 Tomar, "Talâî' b. Rüz-zîk", 496.

129 Tomar, "Talâî' b. Rüz-zîk", 496.

130 Şeşen, "Talâî", 693; Tomar, "Talâî' b. Rüz-zîk", 496.

131 *Dîvânü'l-Vezîri'l-Mısri Talâî' b. Rüz-zîk*, nşr. Muhammed Hadi el-Emîni (Kahire 1958).

132 Tomar, "Talâî' b. Rüz-zîk", 496.

133 Şeşen, "Talâî", 693.

mıştır. Talâi' b. Rüzziğ'in bütün yetkileri elinde bulundurması, hem halifeyi hem de saray mensuplarını rahatsız etmiştir. Bunun üzerine halifenin halasının planladığı bir suikast sonucunda Talâi' b. Rüzziğ sarayında saldırıya uğramış ve ağır bir şekilde yaralanmıştır. Ayrıca suikast esnasında yanında bulunan oğlu Rüzziğ de omzundan hafif şekilde yaralanmıştır. Yaralı halde evine taşınan Talâi, halifeden, suikasti tertip edenlerin kendisine teslim edilmesini istemiştir. Bunun üzerine Halife, halası ve İbnü'r-Râi hariç bu olayla bağlantılı olan diğer şahısları Talâi' b. Rüzziğ'e teslim etmiştir. Talâi, söz konusu şahısları öldürterek yönetime hâkim olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Talâi b. Rüzziğ, oğlu Rüzziğ'i 11 Eylül 1161 tarihinde kendi yerine vezir olarak vasiyet ettikten sonra aynı günün gecesi vefat etmiştir.¹³⁴ Talâi' b. Rüzziğ'in cenazesi Karâfe'de inşa ettirdiği caminin yanına yaptırdığı türbeye defnedilmiştir.¹³⁵

2.7. Rüzziğ b. Talâi'

Vezir Talâi' b. Rüzziğ'in oğlu olan Rüzziğ'in hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Ancak Rüzziğ'in bir asker olarak yetiştiği ve babasının vezirliği döneminde Fâtımî ordusunda başkomutan olarak görev yaptığı bilinmektedir.¹³⁶ Daha önce ifade ettiğimiz üzere Talâi', uğradığı suikast sonucu ağır şekilde yaralanıp, 11 Eylül 1161 (19 Ramazan 556) tarihinde ölmüştür. Talâi', vefat etmeden önce oğlu Rüzziğ'i kendisinin yerine vezir olarak tayin etmiştir. Böylece Rüzziğ, 11 Eylül 1161 (19 Ramazan 556) tarihinde 'el-Melikü'l-Âdil' unvanıyla vezir olmuştur.¹³⁷

Rüzziğ b. Talâi' döneminde meydana gelen en önemli hadise, Hüseyin b. Nizâr idaresinde Berberiler'in çıkarmış olduğu isyandır. İsyân, Rüzziğ tarafından bastırılarak Hüseyin b. Nizâr idam edilmiştir.¹³⁸ Vezirliği 1 yıl 4 ay gibi kısa bir süre devam eden Rüzziğ'in idari faaliyetleri hakkında ciddi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak onun da babasının siyasetini devam ettirdiği, insanlara hoşgörü ile muamelede bulunduğu, divanlarda görevli olan önemli kimselerin konumlarını muhafaza ettirdiği ve bazı büyük vergileri kaldırdığı ifade edilmektedir.¹³⁹ Dolayısıyla Rüzziğ'in genel olarak başarılı bir yönetici profiline sahip olduğu ifade edilebilir.

Rüzziğ b. Talâi' vezirliği döneminde Kûs merkez olmak üzere Said bölgesi valisi olan Şâver b. Mücîr'i valilikten azledince Şâver isyan ederek Kahire üzerine yürümüştür. Yapılan savaş sonucunda yenilen Rüzziğ, şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Ancak Rüzziğ yakalanarak 31 Aralık 1162 (22 Muharrem 558) tarihinde öldürülmüştür.¹⁴⁰ Böylece Bedr el-Cemâlî'nin vezirliğe geldiği günden itibaren Fâtımî Devleti'nin yönetiminde etkin bir şekilde rol oynayan Ermeni vezirlerin sonuncusu olan Rüzziğ'in ölümü ile birlikte bu etkinlik son bulmuştur.

Sonuç

İslam tarihinde ilk Şii hilafet devleti olarak kabul edilen Fâtımîler, hükmettikleri geniş coğrafyada farklı etnik köken ve dini inanca sahip insanları bünyesinde barındırmış-

134 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2: 528; Şeşen, "Talâyi", 693; Tomar, "Talâi' b. Rüzziğ", 496.

135 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2: 528; Şeşen, "Talâyi", 693.

136 Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, 167.

137 Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 260; Münâvi, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 287; Tomar, "Talâi' b. Rüzziğ", 496.

138 H. A. R. Gibb, "Rüzziğ", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul 1964), 806.

139 Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye*, 286.

140 Münâvi, *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ*, 287; Cengiz Tomar, "Şâver b. Mücîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 383.

tır. Bu etnik ve dini çeşitlilik devletin yönetim kademelerine de yansımıştır. Bu çerçevede Fâtımî Devleti'nde halifeden sonra en yetkili yönetim kademesi olan vezirlik makamında yedi Ermeni vezir görev almıştır. Ermeni vezirlerden altı kişi Şii, bir kişi ise Hıristiyandır. Söz konusu vezirlerden birisinin Hıristiyan olduğu halde bu makama getirilmesi Fâtımî Devleti tarihinde bir ilk olmuştur. Fâtımî Devleti'nde ilk defa bir Hıristiyan, tefvîz vezirliği görevine getirilmiştir. Askeri ve sivil kurumların yanı sıra yargı ve dini kurumların idaresini de ellerinde bulunduran söz konusu vezirin Hıristiyan olduğu halde Seyfû'l-İslâm, Tâcû'l-Hilafe gibi lakaplar kullanması da ayrıca dikkat çekmektedir.

Ermeni vezirlerin ilki olan ve Fâtımî Devleti'nin Mısır'daki son yüzyıllık tarihi içerisinde en önemli şahsiyetlerden birisi olarak kabul edilen Bedr el-Cemâlî, Fâtımî Devleti'ni yıkılmaktan kurtararak devletin bir asır daha hüküm sürmesini sağlamıştır. Bedr el-Cemâlî'den sonra vezirler Fâtımî Devleti'nin yönetimini ellerinde bulundurduğu için söz konusu dönem, 'Vezirler Asrı' olarak nitelendirilmiştir. Vezirler, iktisadi, idari, mimari ve dini hayat başta olmak üzere her alanda etkin bir şekilde rol oynamışlardır. Bu dönemde halifenin, bayram ve törenlere katılmaktan öteye ciddi bir etkinliğinin olmadığını söyleyebiliriz. Hatta zaman zaman Ermeni vezirlerin halife tayin etmelerine şahit olunması bu durumu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu dönemde artık hilafetin sembolik bir makam konumuna düştüğünü ve Fâtımîler'in son yüz yıllık dönemlerinde, Ermeni vezirlerin 60 yılı aşkın bir süre adeta devletin yegâne hâkimleri olarak hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *Fi't-Tarihi'l-Abbâsi ve'l-Fâtımî*. Beyrut, ts.
- Abouseif, Doris Behrens. "Cüyüşî Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Abû'l-Farac, Gregory. *Abû'l-Farac Tarihi*. Çeviren: Ömer Rıza Doğrul. Ankara 1999.
- al-Imad, Leila S. *The Fatimid Vizierate: 969-1172*. Berlin 1990.
- Arslantaş, Nuh. *İslâm Toplumunda Yahudiler*. İstanbul 2011.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Abbâsilerden Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012): 117-149.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Vezir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 79-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Azimli, Mehmet. "İlk Şii Halife Ubeydullah el-Mehdî ve Fatımî Halifeliliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (2005): 59-73.
- Becker, C. H. "Efdal", *İslâm Ansiklopedisi*. 4: 131-132. İstanbul 1977.
- Becker, C. H. "Bedrülcemâlî". *İslâm Ansiklopedisi*. 2: 447. İstanbul 1979.
- Beksaç, A. Engin. "Fâtımîler (Sanat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Döneminde Kahire Şehri*. Elazığ 2008.
- Dadoyan, Seta B. *The Fatimid Armenians Cultural & Political Interaction in the Near East*. Leiden 1997.
- Eymen Fuâd Seyyid. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Eymen Fuâd Seyyid. "İbnü's-Sayrafi, Ebû'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Eymen Fuâd Seyyid. *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi Mısır: Tefsir Cedid*. Kahire 2007.
- Eyyub, İbrâhim Rızkullah. *et-Tarihü'l-Fâtımiyyi's-Siyasi*. y.y., 1997.

- Fayda, Mustafa. "Zimmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 428-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gavanime, Yusuf Derviş. "El-Efdal b. Bedr'ül Cemâli ve Birinci Haçlı Seferindeki Rolü". Çeviren: Abdülkerim Özaydın. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 13 (1983-1987): 39-154.
- Gibb, H. A. R. "Rüzzik". *İslâm Ansiklopedisi*. 9: 806. İstanbul 1964.
- Graefe, E. "Fâtımîler" *İslâm Ansiklopedisi*. 4: 521-526. İstanbul 1977.
- Güner, Ahmet. "Hâfız-Lidînillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hançabay, Halil İbrahim. "Abbâsiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2016.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. Neşreden: İhsan Abbas. Beyrut 1978.
- İbn Tağriberdî, Cemâleddin Yûsuf. *en-Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Neşreden: Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut 1992.
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddin Ebü Bekr b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-Dürer ve Câmiü'l-Gurer*. Neşreden: Selahaddin Münecid. Kahire 1961.
- İbnü'l Kalânîsî, Ebü Ya'lâ Hamza b. Esed ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. Neşreden: Süheyl Zekkâr. Dımaşk 1983.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmîl fi't-Târih*. Neşreden: Muhammed Yusuf Dekkak. Beyrut 1987.
- İbnü's-Sayrafi, Ebü'l-Kâsım. *el-İşâre ilâ men Nâle'l-Vizâre*. Neşreden: Abdullah Muhlis. Kahire 1923.
- İbnü't-Tuveyr, Ebü Muhammed Abdüsselâm b. Hasan. *Nüzhetu'l-Mukleteyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*. Neşreden: Eymen Fuâd Seyyid. Beyrut 1992.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-A'şâ fi Sınâati'l-İnşâ*. Kahire 1914.
- Keleş, Bahattin. "Memlûkler Döneminde İdarî Yapı". *Türkler*. 5: 309-319. Ankara 2002.
- Lane-Poole, Stanley. *A History of Egypt in the Middle Ages*. New York 1901.
- Mâcid, Abdül Mün'im. *Zuhûru Hilâfeti'l-Fâtımiyyin ve Sukûtuha fi Mısır*. Kahire 1994.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir b. Muhammed. *İttiâzü'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*. Neşreden: Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. Kahire 1996.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Neşreden: Ahmed Mübârek el-Bağdâdî. Kuveyt 1989.
- Münâvî, Muhammed Hamdî. *el-Vizâre ve'l-Vüzerâ' fi'l-Asri'l-Fâtımî*. Kahire 1970.
- O'Leary, De Lacy. *A Short History of the Fatimid Khalifate*. London&New York 1923.
- Özaydın, Abdülkerim. "Aziz-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 346. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bedr el-Cemâli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 330. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim. "Efdal b. Bedr el-Cemâli". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özaydın, Abdülkerim. "Müstansır-Billâh el-Fâtımî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özen, Şükrü. "Kâdilkudât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özkuyumcu, Nadir. "Müstâ'li Billâh el-Fâtımî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 115. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Öztürk, Levent. *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*. İstanbul 2012.
- Öztürk, Murat. "Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Çeviren: Fikret İşıltan. Ankara 1989.
- Selâm Şafîî Mahmûd Selâm. *Ehlü'z-Zimme fî Mısr fi'l-Asri'l-Fâtımî es-Sâni ve'l-Asri'l-Eyyûbi (467-648/1074-1250)*. Kahire 1982.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Hüsni'l-Muhâdara fî Târihi Mısr ve'l-Kâhire*. Neşreden: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire 1968.
- Sürûr, Muhammed Cemaleddin. *Târîhü'd-Devleti'l-Fâtımiyye*. Kahire 1995.
- Şeşen, Ramazan. "Talâyi". *İslâm Ansiklopedisi*. 11: 691-694. İstanbul 1979.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 20-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Takkuş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-Fâtımiyyîn fî Şimâli İfrîkiyye ve Mısr ve Bilâdiş-Şâm*. Beyrut 2007.
- Tâmir, Ârif. *el-Müstansır-Billâh el-Fâtımî*. Beyrut 1990.
- Tomar, Cengiz. "Şâver b. Mücîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 382-383. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tomar, Cengiz. "Talâi' b. Rüzziik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şehabeddin Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut 1977.
- Yazılıtaş, Nihat. *Fâtımî Devleti'nde Türkler*. Ankara 2009.
- Yazılıtaş, Nihat. *Fâtımî Devleti Tarihi*. İstanbul 2010.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ'*. Neşreden: Şuayb el-Arnaûd. Beyrut 1984.

Mâverdi'nin Hilafet Nazariyesinin Siyaset Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi

Mustafa ÖZKAN*

Özet

Mâverdi Kur'an, Hadis, Hulefâ-i Râşidîn Dönemi uygulamaları ve İslam hukukçularının görüşleri çerçevesinde bir hilafet nazariyesi oluşturmuştur. Bu nazariyenin amacı, hükmü, temel yapısı ve işleyişi onun *Ahkâmü's-Sultâniyye* isimli eserinde detaylı bir şekilde açıklanmaktadır. Makalemizde; Mâverdi'nin hilafet nazariyesinin dini değeri/bağlayıcılığı, temel unsurları, işleyişi ve tutarlılığı siyaset felsefesi açısından değerlendirilmekte ve ana hatlarıyla şu tespitler yapılmaktadır: Müellifin, hilafetin hükmü vacip olarak değerlendirilmesi, halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiği ve halefin selefi ataması hususunda icmaın bulunduğu şeklindeki görüş/yaklaşımları İslam'ın siyasetle ilgili temel prensiplerinin yanı sıra siyaset felsefesi açısından problemlili yaklaşımlardır. Ayrıca Mâverdi teoride dinin bir parçası olarak gördüğü Dört Halife Dönemindeki hilafeti savunduğu halde, pratikte, saltanatla yönetilen Abbasiler döneminde kadilkudatlık, halife müsteşarlığı ve diplomatlık gibi üst düzey görevler üstlenmiştir. Bu durum ise bir çelişki oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mâverdi, hilafet, halife, Abbasiler, siyaset felsefesi.

The Evaluation of Mâwardî's Theory of Caliphate in Terms of Political Philosophy

Abstract

Mâwardî has established a caliphate theory within the framework of Qur'an, Hadith applications of the period of Hulefâ-i Râshidîn and the views of the Islamic jurists. The purpose, provision, basic foundation, and functioning of this theory is explained in detail in his work which is *Ahkâm al-Sultaniyya*. I am going to evaluate in this work that religious' significance, essential aspects and coherence of Mâwardî's theory from the point view of political philosophy by making flowing determinations: Mâwardî's thoughts such as accepting the caliphate as a wajip and caliphate must be a member of Quraysh tribe and caliphate must be chosen by predecessor are problematic approaches in terms of political philosophy and the basic politic principles of Islam. In addition, even though Mâwardî defending that the Four Caliphate Periods, which he regarded it in his theory as a part of religion, he had undertaken a high-level task duties such as chief judge, caliphate undersecretary and diplomat in the reign of Abbasids. And this is a contradiction.

Keywords: Mâwardî, the caliphate, the caliph, political philosophy, Abbasids.

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.
b.ozkan02@gmail.com

Giriş

İslam tarihinde siyaset felsefesi alanında yazılan eserlerin sayı bakımından oldukça sınırlı olduğu söylenebilir. Ayrıca bu sahadaki eserlerde orijinal, tutarlı ve uygulanabilirliği olan bir siyaset teorisi yerine daha çok halifelere nasihatler/öğütler yer almaktadır. Sözü edilen kaynakların nitelik ve nicelik olarak istenilen düzeyde olmayışında ise kuvvetle muhtemeldir ki yönetimlerin baskıcı politikaları, dönemin siyaset kültürü ve zaman zaman yaşanan iç çatışmalar gibi konjonktürel faktörler etkili olmuştur.

İslam Tarihinde siyaset teorisiyle ilgili ilk eser yazan kişinin Mâverdî olduğu söylenebilir. Mâverdî, 364/974 yılında Basra'da doğmuştur. Büveyhîler'in (miladî 932-1062) Abbasi (miladî 750-1258) devlet yönetiminde belirleyici oldukları zaman diliminde yaşayan Mâverdî kadılıkatlık görevinde bulunmuş, halife Kadir-Billâh'ın (miladî 991-1031) sarayında müsteşarlık yapmış, halife Kâim-Biemrillâh (miladî 1031-1075) tarafından Büveyhî emirleri ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyette yer almıştır.

Mâverdî Kur'an, Hadis ve Hulefâ-i Râşidîn devrindeki uygulamaların yanı sıra bazı hukukçuların görüşlerini de esas alarak bir hilafet nazariyesini ortaya koymaya çalışmıştır. Sistematik bir yaklaşımla ele alınan ve idealize edilen bu teorinin merkezinde, bir yönetim şekli olarak Dört Halife Dönemindeki hilafet bulunmaktadır. Hilafetin hükmünün ise vacip olduğu belirtilmektedir. Ancak müellif, söz konusu hilafet teorisi sebebiyle bazılarınca ütopik,¹ kimileri tarafından ise -Abbasi zamanında saltanat sistemi temelinde yapılandırılan ve işleyen sistemi savunduğu ve bu dönemde resmî görevler üstlendiği gerekçesiyle-statükocu olarak nitelendirilmiştir.²

Mâverdî'de devlet anlayışı,³ din-devlet ilişkisi⁴ ve hilafet kuramının tarihsel arka planı⁵ gibi konularda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Biz ise makalemizde, spesifik olarak

1 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (London 1966), 220.

2 Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton: New Jersey, 1982), 162-164.

3 Mehmet Birsin, "Mâverdî'nin Devlet Anlayışı" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

4 Osman Zahid Çiftçi, "Mâverdî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012).

5 Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planına Bir Bakış (II)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003). Ayrıca bkz. Cangiz Kallek, "Mâverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 180-186.

Mâverî'nin hilafet nazariyesini siyaset felsefesi açısından değerlendirmeye çalışacağız. Bu çerçevede, sözü edilen nazariyenin dinî değeri/bağlayıcılığı, temel unsurları, işleyişi ve tutarlılığını tartışacağız. Çalışmamızda, müellifin söz konusu teorisini detaylı olarak açıkladığı *Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Diniyye*⁶ isimli eserini ölçü alacağız.

1. Mâverî'nin Hilafet Teorisinin Dinî Değeri/Bağlayıcılığı

Mâverî'nin hilafet nazariyesine dinî bir nitelik kazandırmak için özel bir çaba içerisinde olduğu söylenebilir. Bunun göstergesi ise, söz konusu nazariyenin merkezinde bulunan hilafeti din üzerinden temellendirilmeye çalışmasıdır. Örneğin müellif, "Din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvve halef olarak konulmuş bir kurum" olarak tanımladığı hilafetin hükümünün "icmâen vacip" olduğu; halefin selefi ataması hususunda "icman" bulunduğu;⁷ aynı anda iki kişinin halife olmasının "İslam hukukuna göre" uygun olmadığı⁸ ve emretme yetkisi bulunan halifelere itaatin "farz" olduğunu⁹ belirtmektedir. Ayrıca Mâverî, ilgili konudaki görüşlerini bazı âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmaktadır.

Görüldüğü üzere Mâverî hilafet teorisini oluşturmaya çalışırken, sık sık "vaciptir", "caizdir", "farzdır" ve "İslam hukukuna uygun değildir" gibi fikhî hüküm ifade eden kavramlar kullanmaktadır. Müellifin sözü edilen yaklaşım şeklini dikkate alarak onun hilafeti, dinin emrettiği bir yönetim şekli olarak algıladığı ve dolayısıyla hilafet nazariyesini İslam'ın bir parçası şeklinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Mâverî'nin hilafeti dinin öngördüğü bir yönetim şekli olarak görmesi, kanaatimizce İslam'ın siyasete ilişkin temel felsefesi ve ilkeleriyle örtüşmemektedir. Zira bir din olarak İslam'ın siyasetle ilişkisi ahlâk,¹⁰ şûra, adalet, ehliyet, fikir-ibadet özgürlüğü gibi evrensel bazı temel ilkeler düzeyindedir.¹¹ Dolayısıyla İslam, kendisine inananlara belli bir yönetim şeklini emir/tavsiye etmemiştir.¹² Çünkü evrensel bir din olan İslam; aklî-dünyevî bir nitelik taşıyan, kültür ve dönemseller şartlara göre değişebilen siyaseti ve bu arada yönetim şekillerini tamamen insana bırakmıştır.

Mâverî'nin İslam'ın bir parçası olarak gördüğü hilafetin, her şeyden önce Kur'an ve hadis kaynaklı bir yönetim şekli olmadığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Kur'an'da halife ve türevleri olan hulefâ ve halâif gibi kelimeler geçse de bunlar, siyaset tekniği açısından devlet başkanı¹³ ya da devlet başkanlığı/hilafet anlamında kullanılmamıştır.¹⁴ Ayrıca hilafetin

6 Sözü edilen eserin kim tarafından, ne zaman ve niçin yazdırıldığına ilişkin şu kaynaklara bkz. Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, *el-Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ ve Kitâbühü el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut 1983), 522; Mehmet Erkal, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 555.

7 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî (ö. 1058/450), *Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire 2004), 107-108.

8 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 103-104.

9 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 89-90.

10 Hacı Yunus Apaydın, "Siyasal Hayat," *İslam İlmihali I-II içinde* (Ankara 2014), II, 263-264.

11 Bkz. Ömer Özsoy ve İlhamî Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara 1998), 530-538.

12 Bazıları hilafeti, İslam'ın öngördüğü bir idare şekli olarak değerlendirir. Bkz. Huriye Tevfik Mücahit, *Fârâbî'den Abdühâ Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul 1995), 161; Fehmi Şinnavî, *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*, çev. Sadık Ömeroğlu (İstanbul 1995), 44; Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (İstanbul 31-30, (1967; Fehmi Şinnavî, *Siyasal İslam'a Doğru*, çev. İlyas Aslan (İstanbul 1998), 165; Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübra* (Kahire, ts.), 2: 26-27; Mümtaz Ahmet, *İslam Siyaset Teorisi ve Sorunları*, çev. Halim Sırçalı (İstanbul 1997), 14.

13 Mustafa Aydın, *İlk Dönem Müslüman Toplumun Şekillenmesi* (İstanbul 1991), 221.

14 Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi* (Ankara: TBMM Matbaası, 1924), 6; Thomas Walker Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler (Ankara 1971), 44; İlyas Canikli, "Hilafet Kavramıyla İlgili Hadis-

ismi, mahiyeti ve süresi hakkında bazı haber/hadislerin varlığı söz konusu ise de genel kanaat, bu haberlerin dönemin siyasî ve sosyal gelişmeleriyle bağlantılı olarak sonradan üretildiği yönündedir.¹⁵

Hilafet, Sahâbe'nin bir siyasî icmaı/projesi de değildir. Zira Sahâbiler, Resûlullah'ın vefatından sonra bir araya gelip "Yönetim şeklimiz şu ya da bu olsun" diye tartışmamışlardır.¹⁶ Ashâb'ın yaptığı, İslam öncesi Arap kabile yönetim şeklini almak,¹⁷ onu hilafet olarak isimlendirmek¹⁸ ve daha sonra da İslâmileştirmektir.¹⁹ Dikkat edilirse, yapı ve işleyiş itibarıyla de hilafet ile Arap kabile yönetim biçimi arasında birçok ortak özellik bulunmaktadır.²⁰ Bu da hilafetin kaynağının Kur'an, Hadis ve Sahâbe icmaı değil de İslam öncesi Arap kabile yönetimi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hilafet dine uygun olsa bile dinin kendisi değildir; sadece siyasî bir kurumdur. Siyasî olan ise zaman, mekân, kültür ve değişen şartlara göre değişebilir. Bu açıdan; yerel, kültürel, değişen ve haliyle tarihsel olan yönetim biçimlerini din olarak algılamak, İslam'ın siyasete ilişkin temel ilkeleriyle çelişir diye düşünüyoruz.

Mâverî, hilafetin hükmünün icmaen vâcip olduğunu belirtmektedir. Müellifin mensubu olduğu Şafii'lik Mezhebindeki "vacip" kavramının, Hanefilikteki "farzın" karşılığı olduğu unutulmamalıdır. Bu durumda mezkûr şahsın, hilafeti dinî bakımdan bağlayıcı kılmaya çalıştığı görülmektedir. Halbuki hilafet de kaynağı bakımından monarşi, oligarşi ve cumhuriyet gibi beşerî yönetim biçimlerinden bir yönetim biçimidir. Söz konusu yönetim şeklinin hükmünü vacip olarak değerlendirmek ve dolayısıyla onu bağlayıcı kılmaya çalışmak, kanaatimize doğru değildir. Çünkü bir şeye "din" diyebilmek için, o şeyin hiçbir eksiklik ihtiva etmemesi gerekir. Oysaki hilafetin Dört Halife Döneminde bile çok sayıda çıkmazı/eksiklikleri mevcuttur. Örneğin hilafette devlet başkanının ilelebet olarak/vefat edinceye kadar görevlendirilmesi, bir problemdir. Yaşlanan ve inisiyatif kullanmakta zorlanan Hz. Osman'ın öldürülmesinde, hilafetin bu özelliğinin de etkili olduğu kabul edilmelidir. Aynı şekilde hilafet yönetiminde, suç işlemesi halinde halifenin cezalandırılması ya da görevden azlini (alınmasını) sağlayabilecek bir hukukî düzenleme bulunmamaktadır. Dolayısıyla hilafet, Sahâbe tarafından geliştirilmiş ve miladî 7. yüzyılda ileri derecede bir yönetim tarzı olsa bile bu, sözü edilen yönetim biçiminin mükemmel olduğu ve dinî açıdan bağlayıcı olduğu anlamına gelmemektedir.²¹

lerin Tetkiki" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 22. Ayrıca Kur'an'da geçen halife ve türevlerinin hangi anlamlarda kullanıldığına bkz. Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar* (İstanbul 1998), 135; Mustafa Özkan, *Dört Halife ve Emeviler Döneminde Din-Devlet İlişkisi* (Ankara 2015), 23-30.

15 Bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, "Hz. Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasî İçtimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri", (Doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi, 1967), 45; Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul, 1997), 456; Ziyaüddin Rayyis, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarıçam (İstanbul 1995), 185; İbrahim Sarıçam ve Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara 2008), 88.

16 Özkan, *Dört Halife ve Emeviler Dönemi*, 28.

17 Muhammed Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, çev. İ. Süreyya Sırma (İstanbul 42, (1992; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara 1971), 99-100; Süleyman Uludağ, *Din-Siyaset İlişkileri*, (İstanbul 1998), 81.

18 Ebû Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut 1983), 27; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. Sadrettin Gümüç ve İsmail Yiğit (İstanbul, 1985), 2: 234; Mustafa Fayda, "Hulefâ-i Râşidin," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV. Yay., 1988), 325; Apaydın, *Siyasal Hayat*, 2: 271.

19 Abûlaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul 1991), 90-91; Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi* (İstanbul 1994), 5.

20 Hilafet ile Arap kabile yönetimi arasındaki ortak özellikler için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul 2007), 95-96; İbrahim Sarıçam, "Sosyal ve Kültürel Hayat", *İslam Tarihi* içinde (Ankara 2012), 61.

21 Sahabe'nin icmanın her zaman bağlayıcı olmadığı için bkz. Apaydın, *Siyasal Hayat*, 2: 286; Reşit Rıza, *Hilafet*, çev. Mehmet Çelen (İstanbul 2010), 75; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioglu (Ankara

Ali Abdurrazzık'ın da belirttiği gibi, hilafet din değil de²², siyasî bir yönetim biçimi olup kanun ve zamanın icabıyla ilgilidir.²³ Dikkat edilirse, Hulefâ-i Raşidîn Döneminde hiçbir halife hilafeti din olarak görmemiş ve onun dinî bağlayıcılığında bahsetmemiştir. Hz. Ebû Bekir'in ısrarla "Ben Allah'ın değil Resûlullah'ın halifesiyim."²⁴ şeklindeki uyarısından sonra Müslümanların adı geçen halife için Resûlullah'ın halifesi²⁵ ifadesini kullanmalarını bu bağlamda değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Mâverî'nin hilafet nazariyesinde hilafetin hükmünü vacip olarak açıklaması ve söz konusu yönetim biçimine dinî bir karakter kazandırmaya çalışmasında kuvvetle muhtemeldir ki onun din anlayışı, hukukçuluğu ve dönemsel siyasî-sosyal gelişmeler etkili olmuştur.²⁶

2. Hilafetin Temel Unsurları Olarak Halife ve Seçimler

2.1. Halife Adayının Özellikleri

Mâverî'nin hilafet teorisinde halife, kuşkusuz merkezi bir konuma sahiptir. Sözü edilen teoriye göre halife adayının sahip olması gereken şartlar şunlardır: Adaletli, (göz, kulak ve dil gibi organlar bakımından) sağlıklı, (içtihat yapabilecek kadar) ilim, cesaret sahibi ve Kureyşe mensup olması gerekir.²⁷

Mâverî, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğine ilişkin şunları belirtmektedir: "Benî Sakîfede, Hz. Ebû Bekir Ensar'a karşı Hz. Peygamber'in 'Devlet başkanı yani imam Kureyş-tendir.' hadis-i şerifini delil getirmiş ve Ensar'ın ihtilafı bırakıp Ebû Bekir'e biat etmesini sağlamıştır."²⁸

Mâverî'nin Hilafetin Kureyşliliğini hadis olarak kabul etmesi, ilgili konuda icmân bulunduğunu belirtmesi ve söz konusu düşünceyi savunması, dinî ve tarihî veriler açısından tutarlı/doğru gözükmemektedir. Her şeyden önce, Sakîfede cereyan eden tartışmanın nakledildiği Genel İslam Tarihi kaynaklarında, Hilafetin Kureyşliliği bir hadis olarak nakledilmemektedir. Zaten böyle bir hadis olmuş olsaydı, Sahâbe tarafından bilinecekti ve Ensar-Muhacir arasında bir hilafet tartışması/çekişmesi yaşanmayacaktı.

Hilafetin Kureyşliliği tezi, Kur'an'ın temel ruhu ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla da çelişmektedir. Çünkü İslam, kavimlerden bir kavim olan Kureyşe herhangi bir imtiyaz tanımamış ve dolayısıyla adı geçen kabileye sürekli iktidarda bulunma hakkı vermemiştir.²⁹

1997), 453; Hayrettin Karaman, "Asr-ı Saadette Resûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı," *Asr-ı Saadette İslam* içinde (İstanbul 1995), 1: 484.

22 Ali Abdurrazzık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul 1995), 93.

23 Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim*, 73-76; Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş* (Konya 2012), 20.

24 Ya'kûbî (ö. 897/297), *Tarih* (Necf 1358), 2: 117; Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Uğan (İstanbul 482 :1 ,(1997-1996.

25 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Esemî el-Medenî (ö. 207/822), *Futûhuş-Şam* (Beyrut, ts.) 68.

26 Mâverî'nin hilafet nazariyesini yazdığı ve resmî görevler üstlendiği dönemsel şartlar için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (Ankara: TDV Yay., 1988), 35; İbrahim Sarıçam, "Fâtımiler," *İslam Tarihi* içinde (Ankara 2012), 529 vd.; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kadir-Billâh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24 (Ankara: TDV Yay., 2001), 127; Erdoğan Merçil, "Büveyhiler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6 (Ankara: TDV Yay., 1992), 496-498; Cangiz Kalllek, "Mâverî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 182; Abdülkerim Özyayın, "Kâim-Biemrillah," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24 (Ankara: TDV Yay., 2001), 210-211.

27 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 91-95.

28 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 91-95.

29 Mehmet Said Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Faakültesi Dergisi* 18 (1978): 172-185; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul

Ayrıca Hz. Ebû Bekir Benî Sakîfede Hilafetin Kureyşliliğini bir hadis olarak değil de karşı tarafı ikna için bir tespit/tez olarak dile getirmiştir.³⁰ Amacı da Müslümanların bu dönemde ancak Kureyşli birisinin yönetimi altında toplanabileceğini hatırlatmak ve tehlikeli bir boyut almaya başlayan mevcut siyasî problemi, Hilafetin Kureyşliliği ara formülü ile çözüme kavuşturmak.³¹

Hilafetin Kureyşliliğinin bir hadis olarak algılanıp gündeme gelişini tartışan Câbirî, bu ifadenin, siyasî rakipleri karşısında kendisini savunmak için ilk defa Muâviye b. Ebî Süfyân tarafından dile getirildiğini belirtmektedir.³² Câbirî'nin belirttiği üzere Hilafetin Kureyşliliği ifadesinin hadis olma ihtimali zayıftır. Hadis olsa bile, İbn Haldun'un belirttiği gibi bu hadisi, tarihsellik çerçevesinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.³³ Ayrıca bu konuda icman olduğunu söylemek de zordur. Çünkü Hilafetin Kureyşliliğini hadis olarak kabul etmeyenler, edenlerden daha fazladır ve söz konusu şartı hadis kabul etmeyenlerin delilleri tarihi veriler ve İslam'ın temel ilkeleri açısından daha tutarlıdır. Bu durumda şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Hz. Ebû Bekir'in Müslüman toplumu bir arada toplamanın formülü olarak dile getirdiği Hilafetin Kureyşliliğini Mâverî neden hadis olarak kabul etmiş ve bunu halife olmanın en önemli şartlarından birisi olarak görmüştür?

Mâverî'nin hilafetin Kureyşliliğini hadis olarak değerlendirmesi ve ısrarla savunmasının iki önemli nedeni olabilir: Birincisi, Şafîî-hadis ekolü geleneğinde gelen Mâverî'nin hadis konusundaki anlayış ve yaklaşım tarzıdır. İkincisi ise müellifin yaşadığı dönemin siyasî şartlarıdır. Bilindiği gibi Mâverî'nin yaşadığı dönemde, imamın nasla tayini fikrini savunan, hilafetin Ali'nin soyundan gelenlerin hakkı olduğu tezini işleyen ve hilafeti Abbasiler'den almak için yoğun faaliyet gösteren Fâtümiler Devleti vardı. Mâverî, Hilafetin Kureyşliliğini, Fâtümilerin tezlerini çürütmek ve Abbasi hilafetini korumak amacıyla savunmuş olabilir. Ayrıca Mâverî'nin Hilafetin Kureyşliliğini, "gerekli şartları taşıyan her müslüman halife olabilir, halifenin Kureyşe mensup olmasına gerek yoktur." şeklindeki görüşü dile getiren Hâricîlere karşı savunmuş olması da muhtemeldir. Çünkü ilgili zaman diliminde Hâricîler, fikir ve tutumlarıyla Abbasi iktidarının aleyhinde çalışıyorlardı. Toplumsal bütünlüğü savunan ve bu anlamda Müslümanların maslahatını düşünen Mâverî'nin, Hâricî anlayışın siyasî anlamda bir kaosa sebep olabileceğini düşünmesi ve buna engel olmanın bir yolu olarak Hilafetin Kureyşliliğini savunmuş olması imkân ve ihtimal dâhilindedir.

Mâverî'nin halife olmanın şartları bağlamında zikrettiği "halife adayı bilgili olmalıdır." şeklindeki şartın da problemleri olduğu söylenebilir. Acaba müellifin şart koştuğu bilgi nedir, hangi alanlarla ilgilidir? Bilgili olmak acaba sadece dinî alana ilişkin bilgileri mi kapsamaktadır? Şayet bilgi ile sadece dinî konular kast ediliyorsa, bir devlet başkanının siyaset, ekonomi ve sosyoloji gibi alanlarda bilgi sahibi olmaması bir problem teşkil etmez mi? Ayrıca bir insanın bilgili/âlim olup olmadığını belirleyen bir sistem/ölçü var mıdır, varsa müellif neden bunu belirtmemiştir?

2.2 Halifenin Görevleri

Mâverî'ye göre halifenin görevleri şunlardır: Dinî korumak, toplumdaki ihtilafları

1980), 2: 1183.

30 Muhammed Tavit Tanci, "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994): 15.

31 Azimli, *Halifelik Tarihi*, 38.

32 Câbirî, *Siyasal Akıl*, 270-271.

33 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 494.

İslam'a göre çözüme kavuşturmak, toplumun can, mal ve namus gibi değerlerini korumak, bu değerlere kastedenlerle mücadele etmek, şeriatı aynen uygulamak, vergileri toplamak, meşrû sınırlar (israfa kaçmadan) içerisinde ihsanda bulunmak, İslamiyet'in bütün dinlerden üstün olduğunu ispat etmek ve Allah'ın hakkının ayakta kalması için davete rağmen Müslüman olmayanlara karşı İslamiyete girinceye (ilgili ifade şöyle geçer: Hatta yuslime) veya zimmiliği kabul edinceye kadar savaşmak.³⁴

Dikkat edilirse Mâverî dini korumayı, İslam'ın bütün dinlerden üstün olduğunu ispatlamayı ve tebliğe rağmen Müslüman olmayanlarla İslam oluncaya kadar savaşmayı, halifenin temel görevleri arasında saymaktadır. Öncelikle belirtmek durumundayız ki, İslam bir Müslüman için zaten üstün bir dindir, bu dinin diğer dinlerden üstün olduğunu ispata gerek var mıdır, varsa nasıl olacaktır? Ayrıca davete rağmen İslam'ı kabul etmeyenlere savaş açmak, Kur'an'ın ilgili âyetiyle (Bkz. Bakara 2/256) çelişmez mi? Mâverî'nin devlet başkanının görevleri olarak zikrettiği hususların Abbasiler döneminde uygulanma imkân ve ihtimali var mıydı? Şayet söz konusu görevlerin Abbasi halifeleri tarafından yerine getirilmesi imkân ve ihtimal dâhilinde değilse müellif neden bunları zikretme gereği duymuş olabilir?

Kanaatimizce Mâverî, Dört Halife Dönemindeki hilafetin yapısını dikkate alarak, halifenin görevlerinin ne olduğunu ya da olması gerektiğini belirlemeye/tespit etmeye çalışmıştır. Müellif, tespit ettiği devlet başkanlarının görevlerini belirtmekle, kendi dönemi için kısa ve uzun vadede şunları amaçlamış olabilir: Abbasiler döneminde saltanata dönüşürülen mevcut hilafetin İslam'a uygun olarak yapılandırılmasını sağlamak, daha sonra ise devlet başkanlarını dine uygun hareket etmeye zorlamak.

2.3. Seçmenler ve Özellikleri

Mâverî, halifeyi seçecek seçmenler için Ehlul-hal ve'l-akd ifadesini kullanır. Ona göre Ehlul-hal ve'l-akd grubunda bulunan/bulunacak olan seçmenlerin özellikleri şunlardır: Her yönüyle âdil ve bir halifede bulunması gereken şartları bilecek kadar bilgi sahibi (âlim) olmak.³⁵

Kanaatimizce Mâverî, ilk Dört Halifeyi seçen/onaylayan seçmenlerin özelliklerini dikkate alarak, seçmenlerde bulunması gereken şartları belirlemeye çalışmıştır. Ancak bu konuda şu soruların cevabını bulamıyoruz: Bir, sözü edilen seçmenlerin adil ve bilgili oldukları nasıl tespit edilmiştir? İki, Dört Halifeyi seçen seçmenler kimlerdir, bunların sayıları kaçtı ve anlatıldığı gibi bunların halifeyi uyarma ve gerektiğinde görevden alma gibi bir durumları olmuş mudur? Sayıları, özellikleri ve görevleri tamamen dönemsel ve kültürel şartların bir parçası olan Ehlul-hal ve'l-akd grubunu sayı ve nitelik olarak idealize etmek ve büyük oranda siyasi olan bu durumu din olarak değerlendirmek ne kadar doğru olur? Kanaatimizce müellifin yerel ve dönemsel siyasal kültürün bir parçası olan seçmenlerin sayı ve niteliklerini din olarak algılanması ve bunu her dönem için geçerli kılmaya çalışması, İslam'ın siyaset anlayışının yanı sıra siyaset felsefesiyle de çalışmaktadır.

3. Mâverî'nin Siyaset Nazariyesinin İşleyişi

3.1. Selefin Halefi Ataması

Mâverî, mevcut halifenin, kendisinden sonraki halifeyi tayin edebileceğini ve bu

34 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 123-125.

35 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 90.

uygulamanın meşrûiyeti konusunda icmanın bulunduğunu belirtir.³⁶ O, ilgili uygulamanın meşrû olduğuna dair iki örnek verir: Birinci örnek, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i halife adayı olarak göstermiş olması ve dönemin Müslümanlarının da bunu kabul etmiş olmalarıdır. İkinci örnek ise Hz. Ömer'in kendisinden sonraki halife seçimini, belirlemiş olduğu altı kişilik şûra heyetine bırakmış olmasıdır.³⁷

Mâverdi, mevcut halifenin kendisinden sonra gelecek olan halife adayı/adaylarını atamasını meşrulaştırmak için Emevî ve Abbasiler dönemindeki şu uygulamaları özet olarak nakletmektedir:

Mevcut devlet başkanı, kendisinden sonraki veliahtları sırasıyla “önce X, sonra Y daha sonra ise Z halife olsun” diyerek tayin edebilir ve bu, caizdir. Buna ilişkin uygulamalar Emevî ve Abbasiler döneminde yaşanmıştır. Örneğin Emevîler’de halife Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz’i veliaht tayin etmiş, ondan sonra da Yezid b. Abdilmelik’i veliaht göstermiştir. Abbasiler’de ise Harun Reşid, oğullarından önce Emin, sonra Me’mun ve daha sonra da Mu’temin’i veliaht olarak tayin etmiştir. Emevîler’de bu uygulamayı yapan Süleyman’ın mutlaka bir delili vardı; sağlıklı bir delili olmamış olsaydı dönemin Tabiûn âlimleri bu duruma tepki göstereceklerdi. Ayrıca Abbasi halifesi Harun Reşid üç oğlunu sıra ile veliaht tayin ederken bunu kendi dönemindeki büyük âlimlere danışarak/onların olurlarını alarak tayin etmiştir.³⁸

Mâverdi’nin, Süleyman b. Abdülmelik ve Harun Reşid’in yukarıdaki tasarruflarını dinî-siyasî teamüllere uygun görmesi ve bu konunun yasal olduğu hususunda “icmanın bulunduğunu” söylemesini, onun kendi dönemindeki veraset sistemine meşruiyet kazandırmaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Burada müellif ya bilinçli olarak Dört Halife Dönemindeki hilafet ile Abbasiler dönemindeki saltanat yönetim şeklini aynı göstermeye çalışıyor ya da iki dönemdeki yönetim şekilleri arasındaki farkı bilmiyor. Her şeyden önce Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kendi yerlerine, akrabalarından olmayan ve aynı zamanda mevcut toplumda hilafet için en uygun adayı atamış/aday göstermişlerdir. Dolayısıyla bunların söz konusu tasarrufları hiçbir şekilde veliahtlık/saltanatla ilişkilendirilemez. Emevî ve Abbasiler’de ise halife tayininde ehliyet değil de belli bir aileye mensubiyet ölçü alınmıştır. Ayrıca Dört Halife zamanında siyasal iktidarın dinî-siyasî meşrûiyet kaynağı toplum idi.³⁹ Bunun göstergesi ise halifelerin mevcut toplumun temsilcileri tarafından seçilmeleri, Kur’an ve Sünnete uymaları şartıyla halktan biat almış olmalarıdır.⁴⁰

Abbasiler’de ise saltanat sistemi vardı ve doğal olarak halifenin meşruiyet kaynağı, belli bir kabileye mensubiyet ve sefeli tarafından atanmış olması idi. Böyle olunca Abbasiler’de halife olmanın yasal ölçüsü, Abbasoğulları’na mensup olmaktır. Haliyle, Abbasiler’de topluma düşen, atanan halifeye kayıtsız-şartsız biat ve itaat etmektir. Dolayısıyla dayandıkları hâkimiyet felsefesi, yapı ve işleyiş itibarıyla hiç örtüşmeyen Dört Halife ile Abbasiler Dönemindeki yönetim şeklini aynı görmek, tarihî bilgi ve mantık kurallarıyla bağdaşmamaktadır.

Mâverdi’nin saltanat yönetim biçimini savunması ve bu sistemin işlediği devlette resmî görev alma hakkı vardı ve bu, doğaldı. Çünkü saltanat da nihayetinde bir yönetim

36 Mâverdi, *Ahkâmû’s-Sultâniyye*, 107.

37 Bkz. Mâverdi, *Ahkâmû’s-Sultâniyye*, 107 vd.

38 Mâverdi, *Ahkâmû’s-Sultâniyye*, 107.

39 Mustafa Fayda, “Hulefâ-i Râşidin,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yay., 1988), 331.

40 Mustafa Özkan, “Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2008): 115.

şeklidir ve bu yönetim tarzının geçerliliğinin söz konusu olduğu bir çağ ve siyasi kültür vardır. Ancak doğal olmayan şudur: Birincisi, müellifin, savunduğu ve dinileştirmeye çalıştığı hilafet teorisiyle çelişen Abbasiler'deki veliahtlığı savunması; ikincisi ise Abbasilerdeki veliahtlığı Hulefâ-i Râşidin zamanındaki yönetim biçimiyle özdeşleştirmesi ve dolayısıyla mevcut yönetim şekline meşruiyet kazandırmaya çalışmasıdır.

Mâverî, Emeviler döneminde Süleyman b. Abdülmelik'in vefatından önce yerine iki kişiyi veliaht olarak tayin ettiğini, bunun muhakkak bir delilinin olduğunu ve sağlıklı bir delili olmamış olsaydı dönemin Tabiûn âlimlerinin buna tepki göstereceklerini belirtmektedir. Müellifimiz şunu ya görememiş ya da görmek istememiştir: Süleyman b. Abdülmelik'in akrabalarından iki kişiyi veliaht olarak tayin etmesi, saltanatı⁴¹ ise dine aykırı olduğu gerekçesiyle Abdullah b. Ömer,⁴² Abdullah Abbas⁴³ gibi Sahâbi âlimlerin yanı sıra Hasan-ı Basrî⁴⁴ gibi Tabiûn bilginleri tarafından eleştirilmiştir.⁴⁵ Dolayısıyla "Emeviler'de bu (selefin halefi ataması şeklindeki) uygulamayı yapan Süleyman'ın mutlaka bir delili vardı; sağlıklı bir delili olmamış olsaydı dönemin Tabiûn âlimleri bu duruma tepki göstereceklerdi..." şeklindeki yorum, kanaatimizce zorlama bir yorumdur ve yapılamaz meşruiyet kazandırma çabasıdır.

Mâverî'nin, "Halife Harun Reşid üç oğlunu sırayla veliaht tayin ederken bunu, büyük âlimlere danışarak yapmıştır." şeklindeki tespiti de tutarlı gözükmemektedir. Her şeyden önce Abbasiler iktidarı ele geçirme mücadelesi sürecinde⁴⁶ ve yönetimleri döneminde hilafetin kendi hakları olduğu ve dini temsil ettikleri şeklindeki tezi savunmuşlardır.⁴⁷ Devlet yönetimini de büyük oranda Abbasoğulları'na tahsis etmişlerdir.⁴⁸ İktidarın kendi ailesinin hakkı olduğuna inanan bir devlet başkanının "veliaht tayin ederken" iktidar karşıtı âlimlere danışması mümkün müdür? Ayrıca Harun Reşid'in danıştığı söylenen yönetime yakın âlimlerin söz konusu uygulama için "caiz değildir" demeleri beklenebilir mi?

Abbasiler Döneminde farklı fikrî akımlara karşı izlenen baskıcı politika⁴⁹ ve Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılmışlığı) konusunda bile iktidardan farklı düşünen Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin başına gelenler, dönemin ulemâsının halifelerin veliaht tayinine karşı çıkmalarının oldukça zor olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla son derece zeki, bilgin, tecrübeli, nerede ne yapacağını ya da söyleyeceğini çok iyi bilen Mâverî'nin bunları bilmemesi düşünülemezdi. Ancak görünen o ki Mâverî, bilinçli bir şekilde, ideal yönetim biçimi olarak Dört Halife Dönemini göstermiş, halifelerin sahip olmaları gereken

41 İzzuddin İbnü'l-Esir (ö. 1232/630), *el-Kâmil fi't-Tarih* (Kahire 1348), 3: 263; Hasan İbrahim Hasan, *en-Nüzûmu'l-İslâmiyye* (Kahire 1970), 50-51; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan* (Ankara 2001), 183 vd.

42 Halife b. Hayyât (ö. 852/240), *Târîhu Halîfe b. Hayyat* (Riyad 1985), 214-217; el-Belâzurî (ö. 892/279), *el-Ensâbu'l-Eşrâf* (Beirut 1996), I-V, 313-314; İbn Asem (ö. 314/926), *el-Fütûh* (Beirut 1986), III-IV, 347-348; İbn Abdîrabbîh (ö. 939/327), *el-İkdu'l-Ferid* (Beirut 1965), 4: 371; Ebû'l-Fida (ö. 1331/732), *el-Muhtasar fi Ahbârî'l-Beşer* (Beirut 1967), 1: 260-261; İbn Kesîr (ö. 1345/746), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beirut 1978), 8: 79-80; Zehebî (ö. 1374/748), *Târîhu'l-İslâm ve'l-Vefeyat* (Beirut 1998), 3: 149.

43 İbn Kesîr, *Bidâye*, 8: 150-151; İbn Haldun, *Mukaddime*, 3: 20; Muhammed Faruk en-Nebhân, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev. Servet Armağan (İstanbul 1980), 75.

44 İbnü'l-Esir, 3: 242; Ebu'l-Fida, 1: 259; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Kahire 1952), 206.

45 Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 103-108.

46 Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali* (Ankara 1999), 73 vd.

47 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Muluk* (Beirut ts.), 7: 425-425; Nahide Bozkurt, *Abbasiler* (İstanbul 2013), 41.

48 Bozkurt, *Abbasiler*, 51.

49 Küçükaççı, "Kadir-Billâh", 128; Bozkurt, *Abbasiler*, 64-75.

dinî-siyasî özellikleri hatırlatmış fakat mevcut sistemin dayandığı temel felsefe ve işleyişi direkt olarak eleştirmemiştir. Muhtemelen o, kısa vadede mevcut sistemin değişmeyeceğini görmüş, sistemle çatışma yerine onu idare etme ve uzun vadede düzeltme stratejisini uygulamıştır. Tüm bunlardan sonra diyebiliriz ki müellifimiz siyaset nazariyesinde ideal olanı savunmakla birlikte, yaşadığı dönemdeki dinî ve siyasî gelişmeleri/çatışmaları dikkate alarak, teorisiyle örtüşmeyen mevcut sistemi din, toplum ve devletin bekası açısından gerekli görmüş ve savunmuştur. Mâverdi'nin idealleştirdiği siyaset teorisiyle örtüşmeyen bu duruşunu, bir zihniyet/mevcut yönetimi benimseme olarak değil de bir strateji olarak görmek, tarihî verilere göre daha uygun görünmektedir.

3.2. Halife Tarafından Atanan Kişiyi Biat ve İtaatın Hükümü

Halife tarafından atanan kişiyi biat etmenin hükümü hakkında Mâverdi'nin görüşleri özetle şu şekildedir: Veliht tayin edilene tayin edenin biatı, imam (devlet başkanı) olması için yeterlidir. Burada seçmenler heyetinin rızasını aramak uygun düşmez. Çünkü Hz. Ömer'e yapılan biatta Ashâbın rızası ve muvafakatına dayanmamıştır. Fakat veliaht, oğlu ya da babası olursa ona biat edip etmemenin hükümü konusunda üç ayrı çözüm yolu vardır: Birincisi, seçmenler heyetinin ne düşündüğüdür. Onlar atanana uygun görmezlerse, oğlu ya da babasına halifenin biat etmesi doğru değildir. İkinci yol: Halifenin oğlunu ya da babasını veliaht tayin etmesi durumunda ona biat etmemek doğru olur. Çünkü halifenin emri, topluluğun iyiliğine ve kötülüğüne olan hususlarda geçerlidir. Makam nisbeten daha üstündür. Yüklenmiş olduğu emaneti, hilafet görevini kötüye kullanma hakkı yoktur. Üçüncü yol: Babasına yapılan biat akdinden ayrılmak caizdir; oğluna yapılan biat akdinden ayrılmak caiz değildir. Zira oğula olan temayülün babaya olan temayülden daha fazla oluşu fitratın icabıdır.⁵⁰

Mâverdi bilinçli bir şekilde Hulefâ-i Râşidîn Dönemindeki hilafetin, Abbasiler zamanındaki hilafetten farklı olduğuna dikkat çekiyor. Dikkat çekmekle kalmıyor, aynı zamanda Dört Halife Dönemindeki yönetim şeklini savunuyor. Ancak o, saltanata dönüşen Abbasi hilafetinin meşrûyetini tartışmak ve ilgili konudaki düşüncelerini belirtmek yerine, bu hususta başkalarının görüşlerini aktarmakla yetiniyor. Mâverdi'nin tartışmaya açtığı ve dolayısıyla doğru bulmadığı Abbasi hilafetini eleştirmemesi ve hatta o dönemde yönetim yanlısı bir çizgi takip etmesi ise onun –siyaset konusunda- pragmatizme dayalı anlayış ve tutumuyla ilgili bir durum olsa gerektir.

Mâverdi'ye göre devlet başkanı, kendisi için belirlenen görevleri yerine getirdiği müddetçe halkın ona itaat etmesi ve yardımcı olması vaciptir. Çünkü bu (halkın ona itaat etmesi), halifenin topluluk üzerindeki haklarından. Ancak durumunu değiştiren (yani görevlerini yerine getirmeyen) devlet başkanını hilafet makamından düşüren iki şart vardır: Adaletten ayrılma (nefsinin arzularına uyma ve şüphe çekici işler yapması) ve bedeninde bir takım noksanlıkların (beş duyusunda ve aklındaki noksanlıkları kastetmektedir) baş göstermesidir.⁵¹

Mâverdi'nin devlet başkanına itaati, onun görevlerini yerine getirmesi şartına bağlanması, dikkate değer bir durumdur. Burada Mâverdi, halifeyi dine uygun hareket etmeye zorlamakta ve ölçü olarak dini belirleyici kılmaya çalışmaktadır. Ayrıca Mâverdi'nin, halifeyi makamından düşüren iki sebepten bahsetmesi, onun dolaylı olarak halifenin azlını

50 Mâverdi, *Ahkâmû's-Sultâniyye*, 107-108.

51 Mâverdi, *Ahkâmû's-Sultâniyye*, 125-130.

gündeme getirme şeklinde değerlendirilebilir. Söz konusu dönemin şartları dikkate alındığında, bir âlimin halifenin azlinden bahsetmesi kuşkusuz büyük bir cesarettir.

3.3. Eş Zamanlı Olarak İki Halifenin Bulunması Durumu

Mâverî'nin, aynı anda iki halifenin bulunması durumuyla ilgili yorumu kısaca şu şekildedir: Bir devlette iki kişinin birden halife seçilmesi halinde ikisinin de hilafeti gerçekleşmiş/teessüs etmiş sayılmaz. İslam Hukukuna göre Müslüman bir toplumda aynı anda iki kişinin halife olması mümkün değildir. Doğrusu şudur: Kim önce halife seçilmişse onun hilafeti yasaldır. Sonradan halife seçilen/atanan kişi halife sayılmaz ve kendinden öncekine itaat etmesi gerekir. Çünkü imamı (devlet başkanı) tespit Müslüman topluluğunun tamamının hakkıdır. Kısaca burada ölçü, kişinin seçmenlerce seçilmesi ve önce seçilenin meşrû halife olduğudur. Hatta iki aday arasında kura çekmek bile akdi esas alan hilafet felsefesine aykırıdır ve burada kura çekilmez.⁵²

Mâverî, iki halifenin olması durumunda nasıl hareket edilmesi gerektiğine ilişkin düşüncelerini şu şekilde sürdürmektedir: Seçmenler heyeti toplanır ve seçilecek halife adayın özelliklerini belirler. Belirlenen özellikler mevcut adayların hangisinde varsa ona biat edilir ve halkın da ona biat etmesi sağlanır. Seçmenler heyetinden biri halife olacaksa, görev kendisine teklif edilir, o da kabul ederse halife olur ve tüm halk seçilene uymak zorundadır. İki halife adayın özellikleri eşitse yaşlı olanı tercih edilir, ancak her zaman yaşlı seçilir diye bir kaide de yoktur.⁵³ Halife adaylarından biri çok bilgili diğeri ise çok cesursa şartlara bakılır: İlgili dönemde iç isyan, çatışma ve huzursuzluk varsa cesuru/güçlü olanı; cehalet, bida't ve zararlı akımlar varsa bunları düzeltmesi için âlim olanı seçilir. İki halife aday arasında çekişme varsa, seçmenler heyeti en üstün olanı tercih eder ve ona bağlıklarını bildirirler. Kendiliğinden hilafete gelen birisinin hilafeti teessüs etmiş olmaz. Çünkü hilafet rıza ve seçimle teşekkül eder.⁵⁴

Mâverî'nin iki halifenin hilafetinde bahsettiği dönem kuşkusuz Abbasiler dönemidir. Çünkü bu dönemde Abbasi ile Fatimiler arasında bir hilafet mücadelesi söz konusudur. Dolayısıyla müellifin yukarıda dile getirdiği problem ve bu problemin çözümüne ilişkin ileri sürdüğü formül, hilafet kavgası veren Abbasi-Fâtımî halifelerinin hukukî durumlarını izah etmek içindir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu dönemde Abbasiler ile Fatimiler arasında dünya Müslümanlarının imamı/devlet başkanı olma hakkı kimindir? tartışması ve çekişmesi yaşanıyordu.

Mâverî'nin halife seçme yöntemlerine ilişkin söyledikleri hakkında ana hatlarıyla şunlar söylenebilir: Birincisi, Mâverî, halife adayının dini anlamda bir takım sıfatlara sahip olması ve her ne olursa olsun seçmenler tarafından seçilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu, müellifin saltanata ilke olarak karşı çıktığı ve devlet başkanının göreve gelmesinde seçmenleri belirleyici kılmaya çalıştığı şeklinde değerlendirilebilir. İkincisi, istenilen sıfatlara sahip olmayan ve seçmenler tarafından seçilmediği halde hilafeti zor kullanarak ele geçirenlerin hilafetini yasal/meşru kabul etmiyor. Burada müellif, hilafete gelmede gücün değil de liyakatin esas alınması gerektiğini savunuyor. Üçüncüsü, zamanın ihtiyaç ve şartlarını dikkate alarak halife adaylarından uygun olanın seçilmesi gerektiğine dikkat çekiliyor. Bu da Mâverî'nin siyaset teorisinde dönemsel şartları önemsedini gösteriyor. Görünen o ki Mâverî, devlet başkanının seçiminde ve iktidarın işleyişinde

52 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 103-106.

53 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 98.

54 Mâverî, *Ahkâmü's-Sultâniyye*, 98-102.

seçmenleri ve dini belirleyici kılmaya ve bu anlamda idealleştirdiği siyaset nazariyesini uygulamaya koymaya çalışıyor.

Mâverdi'nin, aynı anda iki halifenin hilafeti konusunda söyledikleriyle, Fâtımîler'in hilafet taleplerini din dışı göstermeye, Büveyhîlerin muhtemel halifelik girişimlerini önlemeye, Abbasîlerin ise hilafetini meşrû göstermeye çalıştığı söylenebilir.⁵⁵ Çünkü müellifin ilgili konuda belirlediği kurallar, Abbasî hilafetini dinî-siyasî olarak yasal, rakiplerini ise gayr-ı meşrû kılacak niteliktedir. Müellifi bu anlayışı savunmaya/stratejiyi izlemeye götüren tarihî arka plan ise, zikredilen dönemde İslam Dünyası'nda yaşanan dinî ve siyasî çekişmelerdir. Mâverdi böyle bir dönemde tercihini, istikrar ve bütünlüğün garantisi olarak gördüğü Abbasî hilafetini/yönetimini meşrû görme ve gösterme yönünde kullanmıştır. Dolayısıyla Mâverdi'nin bazı fikir ve tutumlarının tarihî arka planını bilmeyen kimi müsteşriklerin,⁵⁶ adı geçen müellifi devletin yanında yer alan ve sürekli mevcut siyasal yapıyı korumaya çalışan statükocu birisi olarak değerlendirmeleri, kanaatimizce sağlıklı bir değerlendirme değildir. Çünkü Mâverdi duyarlı bir Müslüman olarak din, devlet ve toplum geleceğini düşünmüş ve sağduyulu olarak hareket etmeye çalışmıştır. Aynı zamanda o, eş zamanlı olarak iki halifenin bulunmasını İslam Dünyası'nın birliği açısından bir tehlike/kaos nedeni olarak algılamış ve bu tehlikeyi bertaraf etmek için istikrarı yani mevcut yapıyı savunmuştur.

Sonuç

Mâverdi, hilafeti merkeze aldığı bir siyaset teorisi geliştirmeye çalışmıştır. O, teorisini Kur'an, Sünnet ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminin yanı sıra, sonraki halifelerin ve hukukçuların görüş ve uygulamalarını esas almak suretiyle temellendirmeye çalışmıştır. Söz konusu teoride hilafetin hükmü icmâen vâcip, amacı ise dinin korunması, yayılması ve Müslüman toplumun birlik-beraberliğinin muhafazası olarak açıklanmaktadır.

Mâverdi hilafet teorisini temellendirmeye çalışırken "vaciptir", "caizdir", "farzdır", "İslam hukukuna uygun değildir", "icma vardır" gibi fikhî hüküm ifade eden kavramlar kullanmanın yanı sıra nazariyesini âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmıştır. Müellifin bu anlayış ve yaklaşım tarzı, onun siyasî nazariyesini dinin bir parçası olarak gördüğü ve dinî açıdan bağlayıcı kılmaya çalıştığını göstermektedir. Söz konusu anlayış ve yaklaşım ise siyaset felsefesi ve İslam'ın siyasete ilişkin temel ilkeleriyle çelişmektedir. Zira bir din olarak İslam'ın siyasetle ilişkisi ahlâk, şûra, adalet, ehliyet, fikir-ibadet özgürlüğü gibi evrensel bazı temel ilkeler düzeyindedir. Dolayısıyla İslam kendisine inananlara belli bir yönetim şeklini emr/tavsiye etmemiştir. Çünkü bir din olan İslam; akli/dünyevî bir nitelik taşıyan, kültür ve dönemsel şartlara göre değişebilen siyaseti ve bu arada yönetim şekillerini tamamen insana bırakmıştır.

Mâverdi'nin Hilafetin Kureyşliliği konusunda icmanın bulunduğunu söylemesi ve Hilafetin Kureyşliliği tezini bir hadise dayandırması, dinî ve tarihî veriler açısından tutarlı görünmemektedir. Her şeyden önce, Sakîfede cereyan eden tartışmanın geçtiği Genel İslam Tarihi türü kaynaklarında, Hilafetin Kureyşliliği bir hadis olarak nakledilmemektedir. Zaten böyle bir hadis olmuş olsaydı, Sahâbe tarafından bilinecekti ve Ensar-Muhacir arasında bir hilafet tartışması yaşanmayacaktı. Ayrıca Hilafetin Kureyşliliği Kur'an'ın ruhu ve Hz. Peygamberin uygulamalarıyla da çelişmektedir. Çünkü İslam, kavimlerden bir kavim olan Kureyşe bir imtiyaz tanımamıştır. Zaten Hz. Ebû Bekir de Sakîfede Hilafetin Kureyşliliğini

55 Kallek, "Mâverdi", 182.

56 Gibb, 141-165; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge 1958), 27-51.

bir hadis olarak değil de, mevcut siyasî problemi “Hilafetin Kureyşliliği” ara formülü ile çözmek ve bu konuda Ensar’ı ikna etmek için dile getirmiştir.

Mâverâdî'nin hilafet teorisinin bir paçası olarak üzerinde durduğu halifenin özellikleri, seçiliş şekli, seçmenlerin sayısı, iki halifenin aynı anda bulunmasının hükmü, devlet başkanına biatın şartı gibi siyasî teknik konulara ilişkin bilgi ve delilleri, tarihsel bağlamda değerlendirmek gerekir. Çünkü müellif, dönemsel şartların beraberinde getirdiği problemlere bir cevap olan siyasî çözümleri, mutlak doğru hatta dinin kendisiymiş gibi ele almaktadır. Oysaki bu anlayış ve yaklaşım tarzı, her şeyden önce din ve siyaset felsefesi açısından oldukça problemi bir durumdur.

Mâverâdî'nin ideal ile gerçek arasında kaldığı ve zaman zaman sağduyuyu esas alarak pratik değeri olanı tercih ettiği bir vakıadır. Müellifin ideal ile gerçek arasında bir ikilem yaşaması ve kendisi açısından bir çelişki olarak değerlendirilen bu duruşu, büyük oranda dönemin şartlarından kaynaklanmıştır. Bilindiği gibi Mâverâdî, Abbasiler üzerinde belirleyici olan Büvehîlerin Şiîliği yaymaya çalıştığı ve Abbâsî yönetimini tanımayan Fâtımîlerin tüm Müslümanları Hz. Ali'nin soyundan gelen birisinin otoritesi altında toplamak için mücadele verdiği dönemde yaşamıştır. Sözü edilen zaman diliminde hilafetin merkezine “masum imam” teorisini koyan Şiî gruplar ve Hilafetin Kureyşliliğini kabul etmeyen Hâricîler, imâmet anlayışlarıyla Abbâsî yönetimi açısından bir tehlike oluşturuyorlardı. Kuvvetle muhtemeldir ki Mâverâdî, bahsi geçen dinî-siyasî yapıların güçlenmesini din, toplum ve devletin geleceği açısından bir kaos sebebi olarak değerlendirmiştir. O, bu yüzden Sünnîliği destekleyen ve devlet otoritesini güçlendirmeye çalışan Abbâsî yönetiminin varlığını umûmî maslahat bakımından gerekli görmüş ve desteklemiştir. Bu destek de, müellifin bürokraside kadilkudatlık, müşavirlik ve diplomatlık gibi üst düzey görevler üstlenme şeklinde olmuştur.

Mâverâdî idealleştirdiği Dört Halife dönemindeki hilafeti savunmuş, ancak kendi dönemindeki saltanat yönetim biçimini eleştirmemiştir. Muhtemelen o, kısa vadede mevcut yönetim biçiminin değişmeyeceğini görmüş, sistemle çatışma yerine onu idare etme ve uzun vadede düzeltme stratejisini izlemiştir. Diyebiliriz ki Mâverâdî siyaset nazariyesinde ideal olanı savunmakla birlikte, yaşadığı dönemdeki dinî ve siyasî gelişmeleri/çatışmaları dikkate alarak, teorisıyla örtüşmediği halde mevcut sistemi din, toplum ve devletin bekası açısından gerekli görmüş ve savunmuştur. Mâverâdî'nin idealleştirdiği siyaset teorisine bağdaşmayan bu duruşunu da, bir zihniyet/mevcut yönetimi benimseme olarak değil de bir strateji olarak değerlendirmek, tarihî verilere göre daha uygun görünmektedir.

Kaynakça

- Ali Abdurrazık. *İslam'da İktidarın Temelleri*. Çeviren: Ömer Rıza Doğrul. İstanbul 1995.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Siyasal Hayat”. *İslam İlmihali*. 2 cilt. Ankara 2014.
- Arnold, Thomas Walker. *İntişar-ı İslam Tarihi*. Çeviren: Hasan Gündüzler. Ankara 1971.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*. Ankara 2001.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem Müslüman Toplumun Şekillenmesi*. İstanbul 1991.
- Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş*. Konya 2012.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892). *Ensâbu'l-Eşrâf*. 13 cilt. Beyrut 1996.
- Bozkurt, Nahide. *Abbasiler*. İstanbul 2013.
- Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*. Ankara 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. Çeviren: Vecdi Akyüz. İstanbul 1997.

- Canikli, İlyas. "Hilafet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara 1971.
- Duri, Abülaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. Çeviren: Hayrettin Yücesoy. İstanbul 1991.
- Ebû Ya'la el-Ferra, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. Beyrut 1983.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Çeviren: Osman Keskiöğlü. Ankara 1997.
- Ebu'l-Fida, İmamuddin İsmail (ö. 732/1331). *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*. 2 cilt. Beyrut, 1967.
- Erkal, Mehmet. "Ahkâmu's-Sultâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 555-556. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Eymen Fuad es-Seyyid. "Fâtımiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Hulefâ-i Râşidin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 324-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton: New Jersey, 1982.
- Halife b. Hayyât (ö. 240/852). *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Riyad, 1985.
- Hamidullah, Muhammed. *İlk İslam Devleti*. Çeviren: İhsan Süreyya Sırma. İstanbul 1992.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. Çeviren: İhsan Süreyya Sırma. İstanbul 2007.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çeviren: Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul 1980.
- Hasan, Hasan İbrahim. *en-Nüzûmu'l-İslamiyye*. Kahire 1970.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Siyasî, Dinî, Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. Çeviren: Sadrettin Gümüş ve İsmail Yiğit. 6 cilt. İstanbul 1985.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "Hz. Peygamberin Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri". Doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi, 1967.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1978): 172-185.
- Huriye T. Mücahit. *Farabi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. Çeviren: Vecdi Akyüz. İstanbul 1995.
- İbn Asem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314/926). *el-Fütûh*. Beyrut 1986.
- İbn Abdırabbih, Ahmed b. Muhammed (ö. 327/939). *el-İkdul-Ferid*. 7 cilt. Beyrut 1965.
- İbn Haldun (ö. 808/1406). *Mukaddime*. Çeviren: Zakir Kadiri Ugan. 3 cilt. İstanbul 1996-1997.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ (ö. 746/1345). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 cilt. Beyrut 1978.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan (ö. 630/1232). *el-Kâmil fi't-Târih*. 9 cilt. Kahire 1348.
- Kalllek, Cangiz. "Mâverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 180-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Karaman, Hayrettin. "Asr-ı Saadet'te Resûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı". *Asr-ı Saadette İslam*. İstanbul 1995.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Müesseseleri Tarihi*. İstanbul 1994.
- Küçüktaşçı, Mustafa Sabri. "Kadir-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Malcolm H. Kerr. *Islamic Reform: The Political and Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. London 1966.

- Merçil, Erdoğan. "Büvehiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mevdûdî, Ebû A'lâ. *İslam'da Hükümet*. Çeviren: Ali Genceli. İstanbul 1967.
- Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris. *el-Kadî Ebû Yalâ el-Ferrâ ve Kitâbühû el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Beyrut 1983.
- Muhammed Tavit Tanci. "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu". Çeviren: Ethem Ruhi Fıglalı. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994): 439-483.
- Mümtaz Ahmet. *İslam Siyaset Teorisi ve Sorunları*. Çeviren: Halim Sırçalı. İstanbul 1997.
- Nebhân, Muhammed Faruk. *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*. Çeviren: Servet Armağan. İstanbul 1980.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kâim-Biemrillah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara 2015.
- Özkan, Mustafa. "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2008): 113-128.
- Özkan, Mustafa. *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara 2015.
- Özsoy, Ömer ve İlhami Güler. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara 1998.
- Rayyis, Ziyauddin. *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*. Çeviren: İbrahim Sarmış. İstanbul 1995.
- Reşit Rıza. *Hilafet*. Çeviren: Mehmet Çelen. İstanbul 2010.
- Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge 1958.
- Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara 2008.
- Sarıçam, İbrahim. "Fâtımiler". *İslam Tarihi*. Ankara 2012.
- Sarıçam, İbrahim. "Sosyal ve Kültürel Hayat". *İslam Tarihi*. Ankara 2012.
- Seyyid Bey. *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*. Ankara 1924.
- Suyûtî. *Târîhu'l-Hulefâ*. Kahire, 1952.
- Şinnavî, Fehmi. *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*. Çeviren: Sadık Ömeroğlu. İstanbul 1995.
- Şinnavî, Fehmi. *Siyasal İslam'a Doğru*. Çeviren: İlyas Aslan. İstanbul 1998.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Umem ve'l-Muluk*. 11 cilt. Beyrut, ts.
- Taha Hüseyin. *el-Fitnetü'l-Kübra*. Kahire, ts.
- Uludağ, Süleyman. *Din-Siyaset İlişkileri*. İstanbul 1998.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822). *Futûhu's-Şam*. Beyrut, ts.
- Vecdî, Akyüz. *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul 1998.
- Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (ö. 297/897). *Tarih*. 2 cilt. Nefes, ts.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 31-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374). *Târîhu'l-İslam ve'l-Vefeyat*. 22 cilt. Beyrut 1998.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Bursalı Mehmed Tahir: Hayatı, Eserleri ve Bibliyografya Üzerine Düşünceleri*

Ahmet Yasin TOMAKİN**

Özet

Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925), Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yetmiş önemli bir bibliyografya âlimidir. Bibliyografya ilmine önem verilmeyen bir dönemde konu üzerine yoğunlaşmış ve bu ilmin önemini vurgulamaya çalışmıştır. Onu geleneksel *şekâik* ve *tezkiye* yazıcılığının sürdürücüsü olarak düşünmek yanlış olur. Tahir Bey yaptığı uzun soluklu araştırma ve tetkiklerle bu çalışmaların muhtevasına genişlik kazandırmış ve modern bilim anlayışına uygun biçimde bibliyografya ilmini sağlam bir temele oturtmaya çalışmıştır. Bu makalede Tahir Bey'in hayatı özetlenmekte, en son yapılan yayınları da kapsayacak şekilde eserleri hakkındaki bilgiler güncellenmekte ve kendi yazılarından hareketle bibliyografya ilmine dair düşünceleri ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, biyografi, bibliyografya.

Bursalı Mehmed Tahir: His Life, Works and Thoughts on Bibliography

Abstract

Bursalı Mehmed Tahir (d. 1925) is a significant bibliographer, brought up in the last period of the Ottoman Empire. He focused on bibliography at a time when it was ignored, and endeavored to emphasize the importance of this science. It would be wrong to consider him as a maintainer of traditional *shaqâiq* and *tadhkirah* writing because Tahir Bey enriched the contents of these studies with his long-term researches and examinations, and tried to constitute the science of bibliography on a sound basis, in accordance with modern scientific understanding. In this article, Tahir Bey's life is summarized, the information about his works is updated including their recent publications, and his thoughts about bibliography are discussed based on his own writings.

Keywords: Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri (Ottoman Writers), biography, bibliography.

* Bu çalışma "Bursalı Mehmet Tahir ve Tarihle İlgili Eserleri" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.
a.y.tomakin@gmail.com

Giriş

Osmanlı coğrafyasında ilim anlayışının temelden değiştiği ve yeniden yapılandığı XIX. yüzyılda, bibliyografya ilmi de ihmal edilemez bir ilim haline gelmiştir. Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925), Osmanlı aydını arasında bu ilmin önemini ilk idrak eden Ahmed Midhat Bey ve Ahmed Muhtar Paşa gibi birkaç kişiden biri olmuştur. Onu diğerlerinden ayıran durum ise bu ilmin sadece önemini kavramakla kalmamış, hayatının 20-25 senelik bir dilimini bu ilmi ihya yolunda sarf etmiş olmasıdır.

Muallim Vahyî'nin kaleme almış olduğu kitaptan¹ başka, Tahir Bey'in yaşamı ve kişiliğine dair derli toplu bilgi veren birinci el bir kaynak bulunmamaktadır. Ancak birkaç gazete ve dergi yazısında hayatıyla ilgili bazı bilgilere rastlanabilmektedir.² Diğer taraftan yakın dönemde konu üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, Tahir Bey'in hayatını çeşitli yönleriyle ortaya koyar mahiyettedir.³ Bu makale kapsamında Tahir Bey'in hayatı özet olarak verildikten sonra, asıl onun eserleri ve bibliyografya ilmine dair görüşleri üzerinde durulacaktır. Tahir Bey'in çoğunluğu biyo-bibliyografik çalışmalar olmak üzere; tasavvuf, edebiyat ve dini ilimler üzerine yirmiyi aşkın eseri bulunmaktadır. Son 25-30 yıl içerisinde bu eserler üzerine yapılan çalışmaların sayısında dikkat çekici bir artış gözlemlenmektedir. Bu çalışmalar genel olarak, eski harflerle mevcut olan eserleri yeni harflere çevirme veya sadeleştirme şeklindedir. Adem Ceyhan, Tahir Bey'in eserleri üzerine kapsamlı bir makale yayımlamıştır.⁴ Ancak bu çalışma özellikle yakın dönemde yapılmış bazı çalış-

- 1 Muallim Vahyî, *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlar: Bursalı Tâhir Bey* (İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1334).
- 2 Örnek olarak bkz. Mehmed Fuad Köprülü, "Bursalı Tahir Bey", *Türk Yurdu* 46 (1329/1913): 408-409; Yusuf Akçura, *Türk Yılı* (İstanbul: Türk Ocakları Matbaası, 1928).
- 3 Tahir Bey'in hayatı hakkında bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931), 328-330; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 2: 1078; Fatma Korkmaz, *Bursalı Mehmed Tahir'in Hayatı ve Eserleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2003); Ahmet Yasin Tomakin, "Bursalı Mehmet Tahir ve Tarihle İlgili Eserleri" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 4-71; Mustafa Tatcı ve Burak Anılır, "Bursalı Mehmed Tahir Bey", *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye* içinde, XV-XXVII (İstanbul: H. Yayınları, 2014), XV-XIX; Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 452-461.
- 4 Adem Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 2 (2010): 1-16.

maları içermemektedir. Bu alanda oluşan ihtiyaca binaen, Tahir Bey'in eserlerini ayrı bir başlık altında ele aldık. Öte yandan, neşir çalışmalarında görülen artış ile kıyaslandığında, Tahir Bey'in bilimsel yönü ve fikri yapısı hakkındaki çalışma sayısının pek fazla olmadığı dikkati çekmektedir. Bu anlamda Tahir Bey'in biyografisi ve bibliyografya ilimleri hakkındaki görüş ve düşüncelerini ortaya koymanın faydalı olacağı düşüncesinden hareketle konu, bizzat kendi yazıları ele alınarak, ayrı bir başlık altında incelenmiştir.

1. Hayatı

Muallim Vahyî'nin verdiği bilgilere göre; Tahir Bey'in baba tarafından dedesi yine aynı ismi taşıyan Tahir Paşa'dır. Onun da babası Üsküdar'da bir camide imamlık yapan Seyyid Mehmed Emin Efendi'dir. "Seyyid" unvanından, ailenin toplum içinde belli bir statüye sahip olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'da yaşamaya devam ederlerken, kumandan olarak Kudüs'te bulunduğu sırada Tahir Paşa felç geçirmiş, Bursa'daki kaplıcalar hastalığına iyi gelir ümidiyle aile hep birlikte buraya taşınmıştır. Tahir Bey'in babası Rifat Bey ise bir müddet askerlik yapmış, sonra ticaretle meşgul olmuş ve nihayet Bursa'da memur olarak hayatını devam ettirmiştir. Tarih, teracim-i ahval, şiir ve tasavvufa ilgi duyan Rifat Bey; çocuklarını da bu yönde yetiştirmeye gayret etmiştir.⁵

Tahir Bey 22 Kasım 1861 tarihinde Bursa'da, böyle bir aile ortamında dünyaya gelir. İlk tahsilini bitirdikten sonra Mülkiye Rüşdiyesi'ne girer. Aynı esnada Haraççioğlu Medresesi'nde de klasik eğitim alır. 1876'da Rüşdiye'den mezun olduktan sonra asker olması istendiği için Askerî İdadî'ye verilir. Bu sırada Tahir Bey'in babası Rifat Bey Ruslarla savaşmak üzere gönüllü asker olarak yazılır ve sefere katılır. Tahir Bey on beş-on altı yaşlarında iken babası, Plevne yakınlarındaki bir çatışmada şehit düşer.⁶

Tahir Bey 1880 senesi Eylülünde İdadî'yi birincilikle bitirir ve İstanbul Harbiye Mektebi'ne gitmeye hak kazanır. Böylelikle Tahir Bey Bursa'dan ayrılır ve İstanbul'a geçer. Harbiye Mektebi'ne devam eden Tahir Bey, bir yandan da manevi bir arayış içerisine girer. Uzun arayışlar sonunda Melâmilîği seçer ve *Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik* yazarı Kemaleddin b. Aburrahman Harîrîzâde'ye intisab eder.⁷ Aynı zamanda bir tasavvuf bibliyografisi olan bu kişinin *Tarikatler Kamusu* adında bir çalışması da vardır.⁸ Bir bakıma Tahir Bey, bibliyografisini bu hocasına borçludur.⁹ Ne var ki müşridi ile birlikteliği fazla uzun sürmez. Harîrîzâde 1299/1882'de beklenmedik bir şekilde vefat eder.¹⁰ Müşridinin vefatından bir yıl sonra Tahir Bey Harbiye'den mezun olur ve aynı yıl Manastır'a tayin edilir. Burada Mülkiye Rüşdiyesi ve Mülkiye İdadîsi'nde tarih ve hitabet dersleri vermeye başlar.¹¹

Harîrîzâde'nin vaktisiz kaybına çok üzülen Tahir Bey'in Manastır'a tayini onun açısından çok iyi olur ve gelişinin birinci yılında Harîrîzâde'nin Üsküp'te ikamet eden şeyhi Nûru'l-Arabî'yi ziyaret ederek ona intisab eder. İki yıl sonra gerçekleştirdiği ikinci ziyare-

5 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 8-13.

6 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 16-17; Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 452.

7 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 20; Gölpinarlı, *Melâmilik*, 328.

8 Harîrîzâde ve eserleri hakkında bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli* (İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm ve Askerî, 1316), 52-53; a.mlf., *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 155-157; Gölpinarlı, *Melâmilik*, 326-327; Yakup Çiçek, "Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-10 (1989-1995): 407-484; a.mlf., "Harîrîzâde", *DİA*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 192-193.

9 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 27.

10 Çiçek, "Harîrîzâde, Tıbyânü Vesâilî'l-Hakaik fi Beyanı Selâsîlî't-Tarâikâ Göre Bektaşilik", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 07-09 Mayıs 2010* (Çorum 2011), 1: 532; a.mlf., "Harîrîzâde", 193.

11 Gölpinarlı, *Melâmilik*, 328; Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 453.

tinde de Manastır'daki "ihvân" a sohbet yapmak üzere kendisinden icazet alır. Mektepteki derslerinde benimsediği farklı metoduyla kendini belli eden Tahir Bey, Melâmîlik yolundaki faaliyetleri ile de kısa sürede çevrede tanınan birisi olur. Öyle ki, 1888'de şeyhinin vefatından sonra artık bölgede Melâmîliğin önde gelen isimlerinden birisi olarak görülmektedir.¹²

Tahir Bey Manastır'da on dört sene görev yaptıktan sonra 20 Kasım 1897'de Üsküp Askerî Rüşdiyesi coğrafya öğretmenliğine atanır. Terfi etmesi üzerine kısa bir zaman sonra yine Manastır Askerî Rüşdiyesi'ne, bu sefer müdür olarak tayin edilir (26 Eylül 1898). Manastır'da altı yıl daha kaldıktan sonra da Selanik Askerî Rüşdiyesi müdürlüğüne getirilir (7 Eylül 1904) ve ertesi yıl da rütbesi binbaşılığa yükseltilir. Selanik'te şöhreti daha da artan Tahir Bey, burada eski talebelerinden bir kısmı ve ilim erbabından önemli kişilerle bir araya gelme imkânı elde eder.

II. Meşrutiyet'in ilanından önce Tahir Bey'in Selanik'teki gizli siyasi cemiyetlerle münasebet kurduğu bilinmektedir. O dönemde Selanik'teki cemiyetlerin durumu ve Tahir Bey'in bunlarla ilişkileri hakkında çok farklı iddialar¹³ olmakla beraber, onun 1906 yılı Eylülünde kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin kurucu üyelerinden olduğu bilgisi en doğru olanıdır.¹⁴ On kişi olan bu kurucu üyelerin listesinde Tahir Bey'in ismi ilk sıraya yazılmıştır. Bunun sebebi ise rütbece diğerlerinden üstün olmasıdır.¹⁵ Bu gibi etkinlikleri ve Melâmî faaliyetleri dolayısıyla üzerine şüphe çeken Tahir Bey, kısa bir müddet sonra rüşdiye müdürlüğü vazifesinden alınır (31 Ocak 1906).¹⁶

Müdürlük görevinden azledilmesiyle birlikte Tahir Bey için öğretmenlik hayatı da son bulur. Önce Yemen veya Irak'a gönderilme kararı çıksa da, İstanbul'daki dostlarının çabaları sonucu Manisa, Alaşehir'e tayin edilir. Beş-altı ay sonra da Alaşehir ile irtibatı devam etmek şartıyla İzmir'de görevlendirilir. Burada Divan-ı Harp azalığı ve ona bağlı olarak çalışan tahkik memurluğu görevlerinde çalışır.¹⁷ Önceleri Tahir Bey sürgün edildiği için üzülmüşse de burada aldığı tahkik memurluğu gibi bir görev bu üzüntüsünü gidermiştir. Zira görevi icabı bölgede yaptığı geziler sonucunda yörede yetişmiş olan ilim adamları hakkında birçok bilgi toplayabilmiş ve bunları bir kitap haline getirmiştir.¹⁸

1908'de meşrutiyetin ilanından sonra Tahir Bey, İttihat ve Terakki Partisi tarafından

12 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 29; Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 453.

13 Farklı iddialar için bkz. Ahmed Bedevî Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler* (İstanbul: Tan Matbaası, 1945), 256-257; a.mlf., *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki* (İstanbul 1948), 243; Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 98, 114; Fethi Tevetoğlu, *Ömer Naci* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yay., 1973), 75-78; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 62; Ali Fuat Cebesoy, *Sımf Arkadaşım Atatürk* (İstanbul: Temel Yay., 2000), 116; Afet İnan, "Atatürk'ü Dinlerken; Vatan ve Hürriyet", *TTK Belleten*, 2 (1937), 298; a.mlf., "Atatürk'ü Dinlerken; Mukaddes Tabanca", *TTK Belleten*, 3-4 (1937), 609; Hüseyin Sami Kızıldoğan, "Vatan ve Hürriyet=İttihat ve Terakki", *TTK Belleten*, 3-4 (1937), 622, 625; Ahmed Emin Yalman, "Büyük Millet Meclisi Reisi ve Başkumandan Mustafa Kemal Paşa ile Bir Müakat", *Vakit*, nr. 1468 (10 Kanunusâni 1922), aktaran: Faik Reşit Unat, "Atatürk'ün İkinci Meşrutiyet İnkılabının Hazırlanmasındaki Rolüne Ait Bir Belge", *TTK Belleten*, 102 (1962), 341-342. Ayrıca bilgilerin genel bir değerlendirmesini görmek için bkz. Tomakin, "Bursalı Mehmed Tahir ve Tarihle İlgili Eserleri", 38-44.

14 Ayrıntılı bilgi için bkz. Kazım Nami Duru, *İttihat ve Terakki Hatıralarım* (İstanbul: Sucuoğlu Matbaası, 1957), 13; Mithat Şükrü Bleda, *İmparatorluğun Çöküşü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), 21; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), 1: 21.

15 Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 453.

16 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 70-71; Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 453-454.

17 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 72.

18 Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etlbânın Terâcim-i Ahvâli*, - (İzmir: Keleşyan Matbaası, 1324).

Bursa'dan aday gösterilir ve 17 Aralık 1908'de açılan Meclis-i Mebusân'da vekil olur. Yine Cemiyet tarafından, meşrutiyet konusunda halkı bilinçlendirme çalışmaları yapmak üzere, daha çok Orta ve Batı Anadolu'daki çeşitli şehirlere gönderilir.¹⁹ Muallim Vahyî'nin ifadesine göre Tahir Bey kendi isteği ile değil, cemiyetin bu husustaki kararı ve Bursalı hemşerilerinin ısrarı üzerine vekil olmuştur. Bizzat kendisi; bir siyaset adamı değil, bir ilim ve irfan adamı olduğunu söylemiş, siyasetin mizacına uygun olmadığını ifade etmiştir.²⁰ Meclisin 1911 yılı sonundaki fesih kararı ile kapanan birinci faaliyet devresinden sonra da vekillikten ayrılmıştır.²¹ Abdülbaki Gölpinarlı bu ayrılışın sebebi olarak; Tahir Bey'in melâmî ihvanına dayanarak İttihat ve Terakki'den bir grup ayırmaya kalkışması ve başarısız olmasını gösterir.²²

Askeri özlük hakları korunduğu için Tahir Bey, 27 Nisan 1911'de gönüllü redif alayı kaymakamlığına yükselir. 1912'de Harp Dairesi Divânı-ı Harb üyesi, Ekim 1912'de Muha-kemat Dairesi üyesi ve Mart 1913'te tekrar Divân-ı Harb üyesi olur. Bu görev üzerindeyken de yarbaylıktan emekli edilir (24 Ocak 1914).²³

Emekliye ayrıldıktan sonra İstanbul Çengelköy'de ikamet eden Tahir Bey, ilmi çalış-malarına, dost sohbetlerine ve talebeleriyle görüşmeye devam eder. Tahir Bey için bu yıl-ların maddi bakımdan geçim sıkıntısı içinde geçtiği de ifade edilmektedir.²⁴ Tahir Bey'in son zamanlarında hafızası zayıflamış, bu nedenle bir müddet Üsküdar Zeynep Kamil Hastanesi'nde, bir müddet de Cerrahpaşada tedavi görmüştür.²⁵ Bu tedavi esnasında Zey-nep Kamil Hastanesi'nde vefat etmiştir.²⁶ Vefat tarihi hakkında 1921'den 1929'a kadar farklı rivayetler bulunmakla birlikte çoğunun hicri, rumi ve miladi tarihlerin birbirine karıştırıl-masından kaynaklanmış olduğu tahmin edilmektedir. Dönemin *Cumhuriyet Gazetesi*'nde yayınlanan vefat haberinden de açıkça anlaşıldığına göre Tahir Bey, 28 Ekim 1925'te vefat etmiştir.²⁷ Kabri Üsküdar'da, Aziz Mahmud Hüdâî Hazretleri Dergâhı'nın haziresindedir.

2. Eserleri

Tahir Bey Manastır'da bulunduğu süre içerisinde yapmış olduğu araştırma ve çalışma-ların neticesi olarak yazı hayatına girmiş ve hayatının sonuna kadar bu etkinliğini sürdür-müştür. On dokuzu basılmış olmak üzere toplam yirmi dört telif eseri, bir tercümesi ile gazete ve dergilerde yayınlanan pek çok yazısı bulunmaktadır. Bu eserlerin büyük çoğunluğu biyo-bibliyografik çalışmalardır. Bunlardan biri olan Osmanlı Müellifleri bir başyapıt nite-liğindedir. Bunun dışında Tahir Bey'in İslam dini meseleleri, tasavvuf, tarih ve edebiyata duyduğu ilgi ile bu alanlarda da eser verdiği görülmektedir. Bu başlık altında Tahir Bey'in eserleri, ilgi alanlarına göre sınıflandırılıp mümkün mertebe kronolojik bir sıra dâhilinde incelenecektir. Pek çoğu daha sonra risale ve kitap şeklinde yayınlanmış olan makaleleri ayrı olarak ele alınmamış, ilgili yerlerde işaret edilmekle yetinilmiştir.

19 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 76-77; Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 454.

20 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 75.

21 Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 454.

22 Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 328.

23 Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 454.

24 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 96-97.

25 Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 328.

26 Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 454.

27 Farklı tarihlerle ilgili bkz. Akçura, *Türk Yılı*, 369; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 328; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 2: 1078; Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen, "Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Hayatı", *Osmanlı Müellifleri* içinde (İstanbul: Meral Yay., ts.), 1: 4; Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 455; *Cumhuriyet*, sy. 25 (10 Rebülâhîr 1344/29 Teşrinievvel 1341/1925).

Biyografi-Bibliyografya: 1. *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314 [1897], 42 sayfa; İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1327 [1909], 47 sayfa). Tahir Bey'in kaleme almış olduğu ilk eserdir. Önce *İkdâm Gazetesi*'nde yayınlanmış sonra kitap haline getirilmiştir. Eserde, Osmanlılardan önce ve Osmanlı coğrafyası dışında yaşamış olan Türk asıllı âlimlere yer verilmiştir. Türk âlimlere hasredilmiş olması bakımından eser bir ilk olma özelliği taşımaktadır. İhtisas alanlarına göre tertip edilmiş on bölüm altında 185 isme yer verilmiştir. Bunlar dışında 90 kadar âlimin de isminden biyografilerine yer verilmeksizin söz edilmiştir. Bu isimler arasında dokuz kadın bulunmaktadır. Biyografiler genel olarak kısa tutulmuştur. Eserin önsözünde Tahir Bey, Osmanlı dönemi ve coğrafyasında yaşamış olan ilim adamlarının, "Osmanlı Erbâb-ı Kemâl ve Maârifi" adında üç ciltlik ayrı bir çalışma halinde hazırlanmakta olduğunu ifade eder.²⁸ Yıllara yayılmış olan bu çalışma, daha sonra *Osmanlı Müellifleri* isimli hacimli eserin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde eserin bir yazması mevcuttur (nr. 1848). Eser Yavuz Unat-Remzi Demir ve Said Öztürk tarafından yeni harflere çevrilerek ve sadeleştirilerek ayrı ayrı yayınlanmıştır.²⁹

2. *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî* (İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm ve Askerî, 1316 [1898-1899], 56 sayfa; İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1329 [1911], 47 sayfa). Tahir Bey'in ikinci eseridir ve bu eseri yine Manastır'da kaleme almıştır. Tahir Bey, çocukluğundan itibaren İbnü'l-Arabî'ye ilgi duymuş ve onu anlamaya çalışmıştır. Eserini ise daha çok İbnü'l-Arabî'yi haksız yere itham edenlere karşı yazmıştır.³⁰ Tahir Bey eserinde, İbnü'l-Arabî karşısında takınılan tutumları üçe ayırmıştır: Birinci gruptakiler İbnü'l-Arabî'yi yüceltir, ikinci gruptakiler onun hakkında hüküm vermekten çekinerek susar, üçüncü gruptakiler ise ya onun sözlerini anlayamadıklarından ya da başka büyük zatların onun hakkındaki görüşlerini yanlış anladıklarından onu tekfir ederler. Tahir Bey eserin birinci faslında İbnü'l-Arabî'nin kısa bir biyografisini verdikten sonra, ikinci faslında ilim erbabından ileri gelenlerin onun hakkındaki düşüncelerini inceleyerek İbnü'l-Arabî hakkındaki olumsuz kanaatleri gidermeye çalışır. Eserin üçüncü faslında ise İbnü'l-Arabî'nin eseri *Füsûsu'l-Hikem'e* yapılmış olan şerhler liste halinde verilmiş, ayrıca müellife ait dört yüzu aşkın eserin isimleri sıralanmıştır. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde eserin bir yazması bulunmaktadır (nr. 1113). Tahir Galip Seratlı eseri sadeleştirerek yayınlamıştır.³¹

3. *Manastıra Mensup Meşâyih, Ulemâ ve Şuarânın Terâcim-i Ahvâli. Osmanlı Müellifleri*'ni ortaya çıkaracak olan çalışmaların öncüsü mahiyetinde bir eserdir. Manastır çevresinde yetişmiş olan müelliflere tahsis edilmiştir. Bir yazmasının Manastır Kütüphanesi'ne verildiği ifade edilmektedir.³² Ancak eserin bugün nerede olduğu bilinmemektedir.

4. *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli* (İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm ve Askerî, 1316 [1898-1899], 56 sayfa). Tahir Bey önsözde, daha önce makale olarak yayınladığı bazı biyografileri bir araya getirmek suretiyle bu eseri oluşturduğunu ifade eder.

28 Bursalı Mehmed Tahir, *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1327), 5-6.

29 Bursalı Mehmed Tahir, *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, haz. Yavuz Unat ve Remzi Demir (Ankara: TDV Yay., 1995, 1996); a.mlf., *Türkler'in Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*, haz. Said Öztürk (İstanbul: Kitabevi Yay., 1996).

30 Bursalı Mehmed Tahir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1329), 3-4.

31 Bursalı Mehmed Tahir, "Tercüme-i Hal ve Fezail-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî", *İbn Arabî Hazretleri* içinde, haz. Tahir Galip Seratlı, 13-90 (Konya: Kardelen Yayınları, 2011).

32 Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", 460.

Eserde yer verilen on iki isim şu şekildedir: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Abdurrahmân Bistâmî, Cemâl-i Halvetî, Sofyalı Bâlî, Aziz Mahmûd Hüdâî, Niyâzî-i Mısırî, Bursalı İsmâîl Hakkı, Karabaş Velî, Salâhî Uşşâkî, Harîrîzâde ve Murtazâ Zebîdî. Bu on iki isimden Zebîdî hariç hepsi tasavvuf ehlidir. Zebîdî ise ilim ehlidir. Bu durum da Tahir Bey'in tasavvufa duyduğu ilgiyi açık şekilde göstermektedir. Genel olarak çalışmada, söz konusu şahısların biyografilerine ve liste halinde eserlerinin isimlerine yer verilmiştir.

5. *Meşâyih-i Osmâniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli* (İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm ve Askerî, 1318 [1900-1901], 48 sayfa). Eserde yer verilen tasavvuf erbabı sekiz isim şu şekildedir: Şemseddin Sivâsî, Bosnalı Ali Dede, İznikli Ali Çelebi, İsmâîl Ankaravî, Abdullah Bosnevî, Abdül'ehad Nûrî, Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddin, Bursalı Gazzîzâde Abdüllatîf. Tahir Bey yaptığı bu çalışmadaki amacının sözü edilen şahısların menkıbelerini ve olağanüstü hallerini aktarmak olmadığını, daha ziyade ilim dünyasına bırakmış oldukları eserlerini tanıtmak olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan şahısların hayat hikayeleri kısa verilirken eserleri hakkında doyurucu bilgi verilmeye çalışılmıştır.

6. *Ulemâ-i Osmâniyyeden Altı Zâtın Terceme-i Hâli* (İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, 1321 [1903-1904], 39 sayfa). Eserde yer verilen altı isim şu şekildedir: Muhammed Muhyiddin Kâfiyecî, Kemâleddin İbrâhîm Dede Cöngî, Birgivi Mehmed, Mehmed Aysî, Yüsufzâde Abdullah Hilmi Efendi, Mehmed Ebû Said el-Hâdimî. Müellif bu çalışmasında da hal tercümelerini kısa tutup söz konusu şahısların eserleri üzerine yoğunlaşmıştır.

7. *Müverrihîn-i Osmâniyyeden Âli ve Kâtip Çelebi'nin Terceme-i Hâlleri* (Selanik: Hamîdiye Mekteb-i Sınâyî Matbaası, 1322 [1904-1905], 47 sayfa). Gelibolulu Âli ve Kâtip Çelebi'nin tanıtıldığı çalışmanın büyük kısmı Kâtip Çelebi'ye ayrılmıştır. İki şahsın eserleri hakkında verdiği bilgilerin kendi araştırmalarına dayandığını ifade eden Tahir Bey, Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Keşfü'z-Zunûn* üzerine kaleme almış olduğu bir yazısını da olduğu gibi aktarmıştır. Ayrıca Tahir Bey'in, Avrupa dillerine çevrilen eserlere dair hazırlanmış olduğu ve çalışmasının sonuna eklediği tablo ilgi çekicidir. Tabloda kırk dört esere yer verilmiş; eserlerin adı, yazarı ve çevrildiği dil belirtilmiştir. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde eserin bir yazması bulunmaktadır (nr. 1810).

8. *Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli* (İzmir: Keşişyan Matbaası, 1324 [1906-1907], 186 sayfa). Tahir Bey'in Osmanlı Müellifleri'nden sonra kaleme almış olduğu en kapsamlı çalışmasıdır. Eserde 139 kişinin biyografileri ile birlikte eserlerine yer verilir. Tahir Bey çalışmasını Aydın çevresinde yapmış olduğu araştırmalarla desteklemiştir. Bu bakımdan söz konusu şahıslar hakkında başka kaynaklarda yer almayan bilgiler bulmak mümkündür. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda eserin bir yazması mevcuttur (nr. 4229). Hayal Dağ eser üzerine yaptığı bitirme tezinde, eserin transkripsiyonunu yapıp dizin eklemiştir.³³ Ayrıca eser, M. Akif Erdoğan tarafından yeni harflerle ve indeks eklenerek yayımlanmıştır.³⁴ Ancak Erdoğan tarafından yapılmış olan çalışmanın fahiş okuma hataları içerdiği

33 Hayal Dağ, "Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli (İnceleme, Çeviriyazı, Dizin)" (Bitirme tezi, Ege Üniversitesi, 1986-87).

34 Bursalı Mehmed Tahir, *Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, haz. M. Akif Erdoğan (İzmir: Akademi Kitabevi, 1994).

görülmektedir. Bu konuda Zeki Arıkan bir tenkit yazısı yazmış,³⁵ Atabey Kılıç da Türkçe, Arapça ve Farsça okuma hatalarını gösteren bir yazı kaleme almıştır.³⁶

9. *Ahlâk Kitaplarımız* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1325 [1907-1908], 44 sayfa). Tahir Bey bu çalışmasında ahlâk ilmine dair klasik dönemde ve modern çağda kaleme alınmış eserleri derlemeyi hedeflemiştir. Bu anlamda çalışmada; eski eserlerden 108, modern dönemde yazılanlardan da 99 eserin bilgisi yer almaktadır. Genel olarak eserlerin yazarları, dönemleri, basılmışsa baskı tarihleri ile ilgili bilgiler verilmiştir. Çalışma, belli bir ilmi disipline hasredilmiş olmasıyla dikkat çekmektedir. Çalışma müstakil olarak basılmadan önce *Sırât-ı Müstakim* dergisinde “Eski ve Yeni Ahlak Kitaplarımız” başlığıyla yayınlanmıştır.³⁷ Eser Mahmut Kaplan tarafından yeni harflere çevrilmiş ve bazı notların ilavesiyle basılmıştır.³⁸ Yine Mehmet Kasım Özgen eseri sadeleştirmiş ve makale halinde yayınlamıştır.³⁹

10. *Hacı Bayram Velî* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1329 [1911]; İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1331 [1912-1913]; İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1341 [1925], 14 sayfa). Eserde Hacı Bayram Velî'nin hayatı ve şahsiyeti ile Bayrâmiyye tarikatı hakkında bilgiler derlenmiştir. Akün bu çalışmanın, Hacı Bayram Velî hakkında o zamana kadar yapılmış olan çalışmaların en kapsamlısı olduğunu ifade eder.⁴⁰ Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde esere ait bir yazma bulunmaktadır (nr. 1398). Eser H. Rahmi Yananlı tarafından sadeleştirilmiş ve yayınlamıştır.⁴¹

11. *Mevlânâ e-ş-Şeyh İsmail Hakkı el-Celvetî (Kuddise Sırruh) Hazretlerinin Muhtasarın Terceme-i Hâllerıyla Matbû' ve Gayr-ı Matbû' Âsârını Hâvî Risâledir* (İstanbul: Matbaa-i Bahriye, r. 1329 [1913], 9 sayfa). Çalışmada İsmail Hakkı el-Celvetî tarafından yazılmış olan, 26'sı matbû olmak üzere toplam 106 eser liste halinde verilmiştir. Matbû olanların yanına “mîm” harfi konmuş ve ismi verilen eserlerden sadece altısı hakkında ilave açıklama yapılmıştır.

12. *Siyasete Mûteallik Âsâr-ı İslâmiyye* (İstanbul: Kader Matbaası, 1330 [1911-1912] ve 1332 [1913-1914], 24 sayfa). Tahir Bey'in, *Ahlak Kitaplarımız*'da olduğu gibi, müstakil bir ilim dalında hazırlamış olduğu ikinci çalışmasıdır. Çalışmada; yazarı, dili, basılıp basılmadığı veya hangi kütüphanede bulunduğu ile ilgili bilgilerle beraber 172 eserin ismi sıralanmıştır. Tahir Bey, daha önce *Sebilürreşâd*'da yayınlanmış olan bu çalışmayı,⁴² Osmanlı

35 Zeki Arıkan, “Bursalı Mehmed Tahir bin Rifat, Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli (Hazırlayan M. Akif Erdoğan), İzmir (Akademi Kitabevi) 1994, IX+123 s.”, *Tarih ve Toplum*, sy. 135 (1995): 60-61.

36 Atabey Kılıç, “Bursalı Mehmed Tahir Bin Rifat, Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli [(Hazırlayan M. Akif Erdoğan), Akademi Kitabevi, İzmir 1994, XI+125 s.] Hakında”, *Türk Kültürü İncelemeleri (The Journal of Cultural Studies)*, sy. 14 (2006): 185-192.

37 Bursalı Mehmet Tahir, “Eski ve Yeni Ahlak Kitaplarımız”, *Sırât-ı Müstakim* 1, sy. 13 (24 Şevval 1326/6 Teşrinisâni 1324): 201-203; a.mlf., “Eski ve Yeni Ahlak Kitaplarımız”, *Sırât-ı Müstakim* 1, sy. 15 (9 Zilkade 1326 /20 Teşrinisâni 1324): 229-232.

38 Bursalı Mehmed Tahir, *Ahlâk Kitaplarımız*, haz. Mahmut Kaplan (Malatya 2002).

39 Mehmet Kasım Özgen, “Bursalı Mehmet Tahir'in Ahlak Kitaplarımız Adlı Eseri”, *Bilimname* 18, sy. 1 (2010): 251-264.

40 Akün, “Bursalı Mehmed Tâhir”, 457.

41 Bursalı Mehmed Tâhir, “Hacı Bayram Velî”, sad. H. Rahmi Yananlı, *Hacı Bayram Velî* içinde, haz. M. Ali Aynî, 201-214 (İstanbul: Akabe Yay., 1986). Ayrıca Tahir Bey'in eseri hakkında yapılmış bir kitap tanıtımı için bkz. Ercan Alkan, “Bursalı Mehmed Tahir b. Rifat, *Hacı Bayram-ı Velî*, Dersaadet: Orhaniye Matbaası, 1341/1925, 14 s.”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 30 (2012): 218-220.

42 Bursalı Mehmed Tahir, “Siyasete Mûteallik Âsâr-ı İslâmiyye”, *Sebilürreşâd* 9, sy. 231 (31 Kanûnusâni 1328): 400-401; a.mlf., “Siyasete Mûteallik Âsâr-ı İslâmiyye”, *Sebilürreşâd* 9, sy. 238 (21 Mart 1329): 69.

ulemasının daima sarf, nahiv, mantık, fıkıh gibi ilimlerle meşgul oldukları, buna karşılık idare, siyaset ve toplumbilime dair eser kaleme almadıkları iddiasını çürütmek üzere yaptığını ifade eder.⁴³ Eser, sırasıyla Şefaettin Severcan,⁴⁴ Hikmet Akpur⁴⁵ ve Gürbüz Deniz⁴⁶ tarafından yayınlanmıştır.

13. *Kâtip Çelebi* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1331 [1913], 30 sayfa). Daha önce kaleme alınmış olan *Müverrihîn-i Osmâniyyeden Âlî ve Kâtip Çelebi'nin Terceme-i Hâlleri* isimli esere kıyasla bu çalışmada, Kâtip Çelebi hakkında daha kapsamlı bilgiler verildiği görülmektedir. Tahir Bey, İstanbul'a geldikten sonra yaptığı araştırmalar sonucunda elde ettiği bazı bilgileri önceki çalışmaya eklediğini ve yanlış olduğunu düşündüğü birtakım bilgileri de çıkardığını önsözde ifade etmektedir.⁴⁷ Eser yayımlandığında, Kâtip Çelebi'nin ilmi derinliğini ortaya koyan ve eserleri hakkında doyurucu bilgi veren bir çalışma olarak takdir edilmiştir.⁴⁸

14. *Menâkıb-ı Harb* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık, 1333 [1914-1915], 23 sayfa; İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1333 [1914-1915], 30 sayfa). Çalışmanın temeli Tahir Bey'in öğretmenlik yıllarında tarih dersleri için tuttuğu notlara dayanmaktadır. İçeriği; Osmanlı tarihinden bazı kahramanlık menkıbeleri, cihad ile ilgili bazı vecizeler, cihadın faziletine dair bir makale ve cihad ile ilgili Osmanlı müellifleri tarafından yazılmış olan eser ve müelliflerinin zikredilmesinden oluşmaktadır.

15. *İdâre-i Osmâniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, r. 1335 [1919], 38 sayfa). Çalışmada, Kırmılı 44 müellifin, eserleriyle birlikte biyografilerine yer verilmiştir. Eser basılmadan önce *Kırım Mecmuası*'nda yayınlanmıştır.⁴⁹ Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bir yazması mevcuttur (nr. 1380). Eser 1990 yılında, Mehmet Sarı tarafından herhangi bir sadeleştirmeye gidilmeden yeni harflere çevrilmiş ve bu çalışmanın 2015'te yeni bir baskısı yapılmıştır.⁵⁰

16. *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye* (İstanbul: H Yayınları, 2014, 144 sayfa). Daha önce yayınlanmamış olan eser Mustafa Tatcı ve Burak Anılır tarafından neşre hazırlanmış ve yayınlanmıştır. Tahir Bey'in müşidi Muhammed Nûru'l-Arabî'nin hayatı ve eserleri hakkında kaleme almış olduğu biyo-bibliyografik bir eserdir. Melâmilik hakkında da bazı bilgilerin verildiği eser, dört fasıl ve bir hâtmeden oluşmaktadır.⁵¹ Eserin Konya Mevlana Müzesi, Sıdkî Hüseyin Dede bölümünde (nr. 1630) ve Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda (nr. 3699) yazmaları mevcuttur. Tatcı ve Anılır, eseri yayına hazırlarken

43 Bursalı Mehmed Tahir, "Siyâsete Mûteallik Âsâr-ı İslâmiyye Mukaddimesi", *Bursalı Tahir Bey* içinde, haz. Muallim Vahyî (İstanbul: Matbaa-i Orhâniye, 1334), 106-108.

44 Şefaettin Severcan, "Bursalı Mehmet Tahir Efendi ve Siyasete Mûteallik Asar-ı İslamiyyesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1990): 585-595.

45 Bursalı Mehmed Tahir, *Siyasete Dair İslami Eserler (Siyasete Mûteallik Asar-ı İslamiyye)*, haz. Hikmet Akpur (İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 1994).

46 Gürbüz Deniz, "Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmet Tahir Bey ve Siyaset'e Mûteallik Âsâr-ı İslamiye Adlı Risalesi", *İslâmî Araştırmalar* 12, sy. 1 (1999): 58-64.

47 Bursalı Mehmed Tahir, *Kâtip Çelebi* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1331), 3.

48 Bkz. Köprülü, "Kâtip Çelebi", *Tasvir-i Efkâr*, sy. 781 (3 Receb 1331/26 Mayıs 1329/8 Haziran 1913).

49 Bursalı Mehmed Tahir, "Kırım Müellifleri", *Kırım Mecmuası* 1, sy. 16 (12 Kanunuevvel 1334/1918): 288-292; a.mlf., "Kırım Müellifleri", *Kırım Mecmuası* 2, sy. 17 (3 Kanunusânî 1335/1919): 302-309.

50 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, haz. Mehmet Sarı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990); a.mlf., *İdâre-i Osmâniyye Zamânında Yetişen Kırım Müellifleri*, haz. Mehmet Sarı (Afyon: Kocatepe Akademik Yayınevi, 2015).

51 Muallim Vahyî, *Bursalı Tahir Bey*, 34.

beş yazma nüshasından yararlandıklarını ifade etmelerine rağmen bu yazmaların yerlerini belirtmemişlerdir.⁵²

17. *Osmanlı Müellifleri* 1. cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 [1915], 406 sayfa); 2. cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338 [1919-1920], 510 sayfa); 3. cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342 [1923-1924], 328 sayfa). 1928'te Ahmed Remzi Akyürek eserde adı geçen isimleri ve kitapları sayfalarına göre gösteren iki ayrı fihrist hazırlamış ve önce ayrı basılan⁵³ 177 sayfalık bu fihrist, sonradan üçüncü cildin sonuna eklenmiştir. Matbaa-i Âmire tarafından farklı tarihlerde basılan eser, 1971'de Gregg International Publishers tarafından tıpkıbasım olarak üç cilt halinde yayınlanmıştır. Ali Fikri Yavuz ve İsmail Özen eseri sadeleştirmişlerdir. İkinci cilt 1972, üçüncü cilt 1975'te basılmıştır. Birinci cildin baskı tarihi bulunmamaktadır. Bizim Büro Basımevi fihrist ile birlikte tek cilt halinde eserin yeni tıpkıbasımını gerçekleştirmiş, aynı yayınevi eseri yeni harflerle yine tek cilt halinde yayınlamıştır.⁵⁴ Eser üzerine en son çalışmayı M. Ali Yekta Saraç yapmış ve üç ciltlik külliyatı, sadeleştirmeye gitmeden yeni harflere çevirmiştir. Çalışma, 2016 yılında Türkiye Bilimler Akademisi tarafından üç cilt halinde yayınlanmıştır. Esere ait farklı yazmalar mevcuttur.⁵⁵

Osmanlı Müellifleri'nin vücuda gelmesi 25-30 sene gibi uzun bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Tahir Bey'i böyle bir çalışmaya iten sebep; o zamanlar batıda dile getirilmekte olan, Türklerin tarih boyunca ilim ve düşünceye katkıda bulunmadıkları iddialarıdır. Araştırmaları Balkanlar'da başlayan ve zaman geçtikçe hedefini büyüten Tahir Bey; XIV. yüzyıl ile XX. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan zaman diliminde, Osmanlı coğrafyasında yaşamış "erbâb-ı kemâl ve maârif"i tespit etmeye çalışmıştır. Eserini, her biri bir ilim dalına tahsis edilmiş yedi bölüm halinde tertip etmeyi planlamıştır. Buna göre eserin bölüm başlıkları; meşâyih (tasavvuf erbabı), ulemâ (şer'i ve filolojik ilimlerle uğraşanlar), şuarâ ve üdebâ (şair ve edipler), müverrihûn (tarihçiler), etibbâ (tıpçılar), riyâziyyûn (riyazi ilimlerle uğraşanlar) ve coğrâfiyyûn (coğrafyacılar) şeklindedir. Ne var ki Tahir Bey, ömrünün son döneminde sağlığının el vermemesi nedeniyle ancak altı bölümünü vücuda getirmeye muvaffak olabilmiş, coğrafyacılar bölümünü yazamamıştır. Bunun yerine Necip Asım Bey'in konuyla ilgili hazırlamış olduğu bir makale ve tabloyu birkaç değişiklik ve eklemelerle eserin sonuna ilave etmiştir. Bu tabloda coğrafyaya dair 171 eser ve müellifinin ismi bulunmaktadır. Bu ilave ile birlikte toplam olarak eserde, iki bine yakın müellif ve dokuz binin üzerinde de eser adı geçmektedir.

Tahir Bey biyografisine yer verdiği şahsın, en azından doğum ve ölüm tarihlerini vermeye özen göstermiştir. Bu konuda doğru bilgiye ulaşabilmek için de zaman zaman mezarları incelemeye koyulmuştur. Diğer taraftan şahısların biyografisinden çok eserlerini önemsemiş ve çalışmalarını bu alanda derinleştirmiştir. Kendi gayreti ile elde ettiği bilgiler dışında, daha önce yazılmış eserlerden de istifade etmiştir. *Osmanlı Müellifleri*'nin birinci cildinin başında, faydalandığı eserlere dair bir liste bulunmaktadır.

Eser yayınlanmaya başladığı 1915 yılından itibaren ilim çevrelerinde yankı uyandırmış ve takdirle karşılanmıştır. Eser hakkında dönemin çeşitli basın yayın organlarında ma-

52 Tatçı ve Anılır, "Önsöz", XIII.

53 Ahmed Remzi Akyürek, *Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi* (İstanbul 1346/1928).

54 Bursalı Mehmed Tahir ve Ahmed Remzi Akyürek, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, der. Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000, 2003); a.mlf., *Osmanlı Müellifleri I-III ve Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi* (Ankara: Bizim Büro, 2009).

55 Esere ait yazmaların bulunduğu yerler ve numaraları şu şekildedir: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi nr. 1459; Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi nr. 5208, 5209, 5627, 6906, 6907, 6908, 6909, 6910, 6911, 6934, 6935.

kaleler çıkmıştır. Yurt içindeki ilginin ötesinde Tahir Bey Avrupa'da da adını duyurmuş ve zamanının en büyük Türk bibliyografya âlimi olarak anılmaya başlamıştır. Aldığı takdirler yanında Osmanlı Müellifleri, ilim çevrelerinden ciddi eleştiriler de almıştır. Bu eleştiriler; metotsuzluk, yüzeysel kalma ve kaynaklardan yeteri kadar istifade etmeme gibi hususlarda gelmiştir. Diğer taraftan yazma eserlerin buldukları kütüphanelerdeki numaralarının belirtilmemiş olması, basılmış eserlerin baskı yer ve tarihlerinin verilmemiş olması, birden fazla branşta eser yazmış olan müelliflerin Tahir Bey'in tutmuş olduğu usul sebebiyle belli ilim dalına ait bölümde yazılmak durumunda kalması da eleştirilen durumlardandır.⁵⁶ Ayrıca eser için bir indeks hazırlanmamış olması da istifadeyi zorlaştıran bir durum olmuştur. Bu eksiklik, yukarıda adı geçen Ahmed Remzi Akyürek tarafından sonradan giderilmiştir.

Dini İlimler: 1. *Nazar-ı İslâm'da Fakr* (İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1330 [1911-1912], 14 sayfa). Tahir Bey'in tasavvufi yönünü yansıtan bir çalışmadır. Eserde, hadislerden ve mutasavvıfların şerhlerinden yola çıkılarak, İslâm'daki *fakr*ın yoksulluğun ötesinde ne anlam ifade ettiği açıklanmaya çalışılmıştır. İsa Çelik eseri, sadeleştirerek ve gerekli gördüğü yerlerde tasavvuf konularıyla ilgili geniş açıklamalar yaparak yayımlamıştır.⁵⁷

2. *Delîl-i Tefâsîr: İlm-i Tefsîr ve Müfredât-ı Kur'ân'a Dair Ma'lûmât-ı İcmâliyye* (İstanbul: Hilâl Matbaası, 1324 [1906-1907], 63 sayfa; İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1325 [1907-1908], 63 sayfa). Tefsir tarihi ve usulüne dair bazı bilgilerin özlü bir şekilde derlenmiş olduğu eser, aynı zamanda bibliyografik bir çalışmadır. Zira Tahir Bey bu çalışmasında, tarih boyunca yazılmış tefsir eserlerini ve tefsir ilmine yardımcı olması için hazırlanmış sözlükleri bibliyografik listeler halinde vermeye çalışmıştır. Yapılmış olan baskılardan ayrı olarak Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bir yazması mevcuttur (nr. 1149).

3. *Fezâil-i İmam Ali Hakkında Şeref-vârid Olan Ehâdis-i Şerîfe ve Tercümelere*. Hz. Ali'nin fazileti hakkında rivayet edilen hadisleri ve tercümelerini içerdiği anlaşılmaktadır. Gölpinarlı çalışmanın zeylinde Muaviye aleyhinde hadislerin de yer aldığını ifade etmektedir.⁵⁸ Makedonya kütüphanelerindeki Türkçe yazma eserler için hazırlanmış bir katalogta eserin Narodna i Univerzitetska Biblioteka Skopje Manuscripts Turks II/307 vr. 59b-68b'de bulunduğu belirtilmektedir.⁵⁹

4. *Hasaneyn Hakkında Şeref-vârid Olan Ehâdis-i Şerîfe ve Tercümelere*. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında rivayet edilen hadisleri ve tercümelerini konu edindiği anlaşılmaktadır. Muallim Vahyi eserin ismini, Tahir Bey'in basılmamış eseri arasında vermektedir.⁶⁰ Daha sonra bu eserin ne olduğu hakkında ayrıca bir bilgiye ulaşılamamıştır.

5. *Mecmûa-i Tahir*. Tasavvuf, kelâm, ahlâk ve tarih gibi alanlarla ilgili güncel ve güncel olmayan çeşitli meseleler hakkında derleme ve telif ile oluşturulmuş bir eserdir.⁶¹ Muallim

56 Eleştiriler için bkz. Osman Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi* (İstanbul: İstanbul Belediyesi, 1937), 450; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi: Başlangıcından Bugüne Kadar Türk Edebiyatı Tarihi, Tahli ve Tenkid* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964), 753-754; Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", 459-460.

57 İsa Çelik, "Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla 'Nazar-ı İslâm'da Fakr'", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 22 (2003): 192-206.

58 Gölpinarlı, *Melâmîlik*, 329.

59 Yaşar Aydemir ve Abdülkadir Hayber, *Makedonya Kütüphaneleri Türkçe Yazma Eserler Kataloğu* (Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı [TİKA], 2007), 148-149.

60 Bkz. Muallim Vahyi, *Bursalı Tahir Bey*, 194.

61 Eser hakkında bkz. Muallim Vahyi, *Bursalı Tahir Bey*, 34; Gölpinarlı, *Melâmîlik*, 329.

Vahyî bu eseri de, Tahir Bey'in basılmamış eserleri arasında zikretmektedir.⁶² Eserin akıbeti hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

Edebiyat: 1. *Müntehabât-ı Mesârî ve Ebyât* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1328 [1910]). Türk şiirinin güzel örneklerinden derlenmiş antolojik bir eserdir. Tezkireler, Biyografi eserleri, başka müntehabat çalışmaları ve yüzü aşkın divanın taranmasıyla seçilmiş beyit ve şiirlerden oluşmaktadır. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde esere ait iki yazma nüsha bulunmaktadır (nr. 1869, nr. 6596). Kemal Tavukçu tarafından yeni harflere çevrilmiş ve metinle birlikte neşredilmiştir.⁶³

2. *Müntehab-ı Durûb-i Emsâl-i Arabiyye ve Fârisiyye*. Arapça ve Farsça veciz sözlerden seçme suretiyle derlenmiş bir eserdir.⁶⁴ Eser mevcut değildir.

Tercüme: *el-Ehâdisü'l-Münife fî Fazlî's-Saltanatî's-Şerife Tercümesi*. Suyûtî'nin İslâm ahlakı üzerine kaleme almış olduğu eserinin Tahir Bey tarafından yapılmış tercümesidir. Topkapı Sarayı Müzesi'nde (Mehmed Reşad, nr. 915) ve Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları bölümünde (Hadîsi Türki Talat, nr. 2) mevcuttur. Bu yazmaların varlığından yakın zamanda haberdar olunmuştur. Nitekim 1992 yılında ilgili ansiklopedi maddesini kaleme alan Akün, eserin yazması hakkında herhangi bir bilgi bulunmadığını ifade etmektedir.⁶⁵ Ayrıca tercümeden söz eden kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında Suyûtî'ye ait olan eser adının "Ehâdisü's-Şerife fî Saltanatî'l-Münife" şeklinde yanlış kaydedilmiş olduğu dikkati çekmektedir.⁶⁶

3. Bibliyografya İlmi Üzerine Düşünceleri

Tahir Bey'e ait olan bibliyografik eserler, her şeyden önce onun bu ilim dalı ile ilgili yaklaşımını gösterir niteliktedir. Burada onun çalışma yöntemi üzerinde durulacak ve bizat kaleme almış olduğu yazılarından hareketle, bibliyografya ilmine dair görüş ve yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tahir Bey; babasının geçmişte yaşamış büyük şahsiyetlerin hayatlarına duyduğu ilginin doğal bir uzantısı şeklinde, bu gibi şahsiyetlerin hayat hikayelerini ondan dinleyerek yetişmiştir. Harbiye yıllarında İstanbul'da, biyografi ve bibliyografya içerikli eserleri olan ve bu konunun önemine vurgu yapan Harîrîzâde'ye intisap etmesi ise onun bu yöndeki ilgisi- ni teşvik edici olmuştur. Tahir Bey ilk olarak Manastır'da, geçmişte yaşamış mutasavvıflar üzerine çalışmaya başlamıştır; kısa zamanda çalışma alanını genişletmiş, şair ve âlimleri de kapsayacak şekilde biyografi ve bibliyografya çalışmalarının içine girmiştir.⁶⁷ Her okuduğunu değerlendirmeye çalışan Tahir Bey, elde ettiği bilgileri karşılaştırmış, aralarında bağ-

62 Muallim Vahyî, *Bursalı Tahir Bey*, 194.

63 Bursalı Mehmed Tahir, *Müntehabât-ı Mesârî ve Ebyât*, haz. Orhan Kemal Tavukçu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1997).

64 Bursalı Mehmed Tahir'in bütün eserleri hakkında bilgi için bkz. Muallim Vahyî, *Bursalı Tahir Bey*, 193-194; Gölpinarlı, *Melâmilik*, 329; Ceyhan, "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Eserleri", 1-16; Tatcı ve Anılır, "Bursalı Mehmed Tahir Bey", XXIII; Tomakin, "Bursalı Mehmet Tahir ve Tarihle İlgili Eserleri", 72-95; Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", 456-461.

65 Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", 460.

66 Bkz. Muallim Vahyî, *Bursalı Tahir Bey*, 194; Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", 460; <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/el-ehad%C3%AEes-ser%C3%AEfe-f%C3%AE-saltanatil-mun%C3%AEfe/90046>; <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/terceme-i-ehad%C3%AEes-i-ser%C3%AEfe-f%C3%AE-saltanat%C3%AEI-mun%C3%AEfe/113896> (Erişim tarihi: 09.09.2017).

67 Akün, "Bursalı Mehmed Tahir", 453.

lantılar kurmuş ve belli tasnifler yaparak notlar almıştır. Notların günden güne birikmesi onda, bunları kitap veya risale şeklinde kaleme alma düşüncesini oluşturmuştur.⁶⁸

Tahir Bey yapmış olduğu ilk çalışmalarından sonra zihninde kurguladığı büyük eserin oluşturulma çabasına, öncelikle daha önce yazılmış olan terâcim-i ahvâl kitaplarını inceleyerek başlamıştır. Ancak onun usulü terâcim-i ahvâl kitaplarını sadece şekli bir düzenleme ile yeniden ele almak olmamış; bu eserlerde adı geçsin veya geçmesin bütün müellifleri doğum yeri ve tarihi, ölüm yeri ve tarihi, eserlerinin isimleri ve eserlerine ait genel bir malumat ile ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu sebeple Tahir Bey, araştırması kapsamında bizzat müelliflerin kabirlerine gitmiş, hatta bazen mezar taşını ortaya çıkarmak için küçük çaplı kazılar dahi yaptırmıştır. Bu çalışması sayesinde ortaya çıkmış olan bazı kabirler de söz konusudur. Diğer taraftan Tahir Bey, konuya ilgi duyan ilim erbabı kimselerle de temasa geçmiş, yüz yüze veya mektup vasıtasıyla elde etmiş olduğu bilgileri değerlendirmiştir.⁶⁹

Meşrutiyetin ilanından sonra mebus olan ve İstanbul'a gelen Tahir Bey, kitap ve kütüphaneler üzerine çalışmaya devam etmiş; konuya ilgi duyan kimselerle irtibat halinde olmuştur. Hatta İstanbul'da bulunmanın onun için yeni ufuklar açmış olduğu ifade edilebilir. Zira burada Tahir Bey; Bağdatlı İsmail Paşa, Diyarbakırlı Ali Emiri Efendi, Hafız-ı Kütüb Hoca İsmail Efendi, İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl Bey ve Tevhid Bey gibi bibliyografya ilmine ilgi duyan zatlarla sık sık bir araya gelmiş ve onlarla bilgi alışverişinde bulunmuştur. Mebusluğun da sağladığı imkânlarla Tahir Bey, araştırması doğrultusunda çeşitli yerlerden bilgi talep etmiş ve gelen malumatı da kesin belgeye dayanması şartıyla kabul edip değerlendirmiştir. Yine burada da Tahir Bey, kabristanlardaki araştırmalarını sürdürmüştür. Zaman geçtikçe siyasi ve hatta tasavvufi çevreden uzaklaşmış, bütün vaktini bibliyografya ilmine ve bu ilimle ilgilenenlere ayırmıştır.⁷⁰

İstanbul'a geldikten sonra Tahir Bey daha önce yaptığı çalışmalarını risaleler şeklinde bastırmaya ve Meşrutiyetin ilanıyla birlikte sayıları artan çeşitli yayın organlarına yazılar vermeye başlamıştır. Biyografi ve bibliyografya konulu yazılarını; *Sırât-ı Müstakim*, *Sebilürreşâd*, *Ceride-i Sûfiyye*, *Kelime-i Tayyibe*, *Türk Derneği*, *Türk Yurdu*, *Bilgi Mecmuası*, *İslâm Mecmuası*, *Kırım Mecmuası* gibi dönemin gazete ve dergilerinde sıklıkla görmek mümkündür. Kaleme almış olduğu yazılar ilim çevrelerince merakla beklenmiş ve hüsn-i kabul ile karşılanmıştır.⁷¹ Tahir Bey, *Hüdavendigâr Gazetesi*'nde yayınlanmış olan "İlm-i Ahvâl-i Kütüb"⁷² başlıklı makalesi ile *Ulemâ-i Osmâniyyeden Altı Zâtın Terceme-i Hâli*⁷³ ve *Ulemâ-i Osmâniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*⁷⁴ adlı eserlerine yazmış olduğu mukaddimelerde biyografi ve bibliyografya ilimleri üzerinde durmuştur. Bu yazılarından hareketle, konu hakkındaki görüşleri özetlenmeye çalışılacaktır.

En başta ifade etmek gerekirse Tahir Bey, biyografi (terâcim) ve bibliyografya (kitâbiyât/ilm-i ahvâl-i kütüb) ilimlerini birbirinden ayrı düşünmemiş; birini ötekinin tamamlayıcısı olarak değerlendirmiştir. Esasında *Osmanlı Müellifleri* incelendiğinde de onun bu yaklaşımı açık bir şekilde görülmektedir. Şahıslara göre ele alınmış ve tercüme-i hal

68 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 81.

69 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 84-85.

70 Muallim Vahyî, *Bursalı Tâhir Bey*, 88-90.

71 Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 454.

72 Bursalı Mehmed Tahir, "İlm-i Ahvâl-i Kütüb", *Hüdavendigâr Gazetesi: Kitap Şeklinde Donanma Özel Sayısı* içinde (Bursa 1325), 36-42.

73 Bursalı Mehmed Tahir, *Ulemâ-i Osmâniyyeden Altı Zâtın Terceme-i Hâli* (İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, 1321), 3-6.

74 Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli* (İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm-İbrahim Hilmi, 1318), 4-6.

şeklinde tertip edilmiş olması, ilk bakışta biyografik bir çalışma olduğu izlenimini doğurursa da; çalışmanın sadece eser sahibi olanlara hasredilmiş olması ve müelliflerin hayatlarından ziyade eserlerinin tanıtılmış olması çalışmaya biyo-bibliyografik bir mahiyet kazandırmıştır.

Tahir Bey, bir ilim erbabının gerçek değerinin bibliyografya sayesinde anlaşılacağı kanaatinde. Ona göre sadece bu ilim ile “erbâb-ı ilim ve kemâlin” kıymeti bilinebilir. Yüksek bir ilme sahip olduğu düşünülen ilim erbabının aslında vasat bir seviyede olduğu ve adı unutulmuş bazı dâhi zatların da gerçek mertebeleri ancak bu sayede ortaya çıkarılabilecektir. Diğer taraftan bir milletin bilimdeki seviyesi de yine bibliyografya ilmi sayesinde hakkıyla anlaşılabilir. Buradan da anlaşıldığı üzere Tahir Bey, bu ilmin genel ve özel olmak üzere iki faydası olduğunu dile getirmektedir. Özel çerçevede bu ilim, eserleri ile tanıttığı her ilim sahibinin gerçek kıymetini ortaya koyarken; genel çerçevede de bütün olarak bir milleti, sahip olduğu eserler ile diğer milletlere tanıtmakta ve milletler muvazenesindeki seviyesini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Tahir Bey *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye* ve zeylleri ile şura tezkirelerini de değerlendirmiş ve onların çabalarını şükranla anmakla birlikte eksik yönlerini vurgulamıştır. Buna göre söz konusu eserlerde biyografileri verilen kişilerin tedris hayatları ve mertebeleri gibi konular hakkında uzun uzun malumat verilirken, eserlerinin sayılmasına ve tanıtılmasına önem verilmediği görülmektedir. Bu durum ise büyük bir âlim ile orta derecedeki bir âlimin birbirinden ayrılmasını zorlaştırmakta, yine büyük bir şair ile pek yetenekli olmayan bir “müteşair”i ayırmak için ayrıca bir araştırmaya ihtiyaç bırakmaktadır. Daha önceki çalışmaların eksiklerini bu şekilde ifade eden Tahir Bey, benimsemiş olduğu usulü de ortaya koyar. Buna göre Tahir Bey, konu ettiği şahısların biyografilerini kısa tutarken eserleri hakkında ise imkân olduğu ölçüde malumat vermeyi tercih etmektedir. Zira menakıp tarzında yazılan biyografilerde söz konusu edilen harikulade hallerin marifet ve ilim adına bir şey ifade etmediğini, sadece zatına duyulan hürmeti artırabileceğini ifade eder. Buna karşılık gerçek kemâlâtlarının, asıl yadigârları olan eserlerinin bilinmesi ve tanınması ile tam olarak anlaşılacağı vurgular.

Mehmet Zeki Pakalın da bir makalesinde, hocası olduğunu ifade ettiği Tahir Bey'in bu konudaki tutumuna dikkat çekmiştir. Pakalın'ın aktardığına göre bir defasında Tahir Bey'e, biyografileri verilen bazı zatlar hakkında “şu seneye doğru öldü” gibi kapalı bırakılmış olan bazı bilgilerin tahkikinin mümkün olduğunu ifade etmiş; hocası ise “Eserimle müellifleri değil müellefâtı tanıtmak gayesi güdüyorum. Tercüme-i hal bence ikinci derecedir” şeklinde cevap vermiştir.⁷⁵ Bu ifadeler de Tahir Bey'in benimsemiş olduğu usulü açık bir şekilde göstermektedir.

Diğer taraftan Tahir Bey, bibliyografya ilmini ihmal etmenin ne tür durumlara sebebiyet vereceğini de açıklar. Ona göre dönemin ilim erbabı ve araştırmacıları tarafından ortaya konan eserlerin gelişme göstermemesi ve başlangıç seviyesinde kalmış olması; bibliyografya ilmine önem verilmemesi, dolayısıyla daha önce yazılmış olan eserlerin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Dahası milletçe, sahip olunan eserlere karşı mevcut olan ilgisizliği ve bunun sonucunda pek çok kıymetli eserin Avrupa'ya götürülmüş olmasını da bu alandaki eksikliğe bağlamaktadır. Buradan hareketle Tahir Bey, Osmanlı ilim hayatındaki en büyük ihtiyacın, mevcut “hürriyet dönemi”ne yakışır bir Osmanlı bibliyografyası oluşturmak olduğunu savunur.

Tahir Bey, o zamana kadar yaygınlaşmış olan ve kitap meraklıları tarafından sık sık başvuru alan kitapçı fihristlerine de değinmeden geçmez. Tahir Bey'in düşüncesine göre ki-

75 Mehmet Zeki Pakalın, “Bibliyografya Tarihine Bir Bakış”, *Akademi*, 3 (1946), 28.

tapçı fihristleri, duyuru amaçlı oluşturulmuş ve tabii olarak hazırlanmasında ticari bazı kaygılar güdülmüş olan dökümanlardır. Dolayısıyla bu tür fihristler eser hakkında yanlış bilgiler içerebilmektedir. Bu sebeple kitapçı fihristleri ya da kataloglar bibliyografyaya dair bir çalışma sayılamazlar. Tahir Bey bu düşüncelerini söylerken elbette bu fihristleri hazırlayan kimselerin çok araştırmadan ve belki ehil olmadan bu işi yaptıklarına da vurgu yapmak istemektedir. Zira ona göre bibliyografya yazacak kimsenin bazı niteliklere sahip olması gerekmektedir. Buna göre bir bibliyograf; kuvvetli bir ilmi ihataya, tarafsız ve isabetli bir muhakemeye sahip olmalıdır ki, hakkında bilgi vereceği eserlerin gerçek kıymetlerini ortaya koyabilsin. Bunun da oldukça zor bir iş olduğunu dile getiren Tahir Bey; bu ilimde şahsi mesele, garaz ve bencillğe yer olmadığını, bilakis çalışmanın samimiyet ve ihlâs ile yapılması gerektiğini söyler. Ayrıca Tahir Bey, şahsi çabaların bu tür büyük çalışmaları gerçekleştirmede yetersiz kalacağını da ifade eder. Rusçuklu Ali Efendi'nin İstanbul kütüphanelerindeki eserleri toplayarak *el-Kütübü'l-Âsâru'l-'Aliyye fi'l-Hazâ'in* adlı bir eser tertip etmeye başlamış ancak bu çalışmasını tamamlayamamış olmasını da bu düşüncesine delil olarak sunar.

Sonuç

Osmanlı'nın son döneminde adını duyurmuş bir bibliyograf olarak Tahir Bey'in hayatı hakkında yeterli derecede birinci el kaynak bulunmamaktadır. Bununla beraber yakın dönemde konu üzerine yapılan araştırmalar, Tahir Bey'in hayatını etrafı bir şekilde ortaya koyar mahiyettedir. Diğer taraftan yayınlandıkları dönemde ses getirmiş olan pek çok eserinin sonraki dönemlerde ilgi görmemiş olduğu dikkati çekmektedir. Daha küçük çaplı olan bu eserlerin *Osmanlı Müellifleri* gibi bir başyapıtın gölgesinde kaldıkları da düşünülebilir. Ancak ifade etmek gerekir ki, aradan geçen uzun yıllar içerisinde *Osmanlı Müellifleri* de kıymetine yakışır ölçüde ele alınmamıştır ve yakın dönemi saymazsak üzerine yapılan çalışmalar 1970'lerde gerçekleştirilen ve erbabı tarafından hatalarla dolu olduğu ifade edilen bir sadeleştirmeden ibarettir. Son otuz yıl içerisinde ise Tahir Bey'in eserlerinin yeniden dikkat çektiği ve bazen sadece yeni harflere çevrilerek bazen de sadeleştirilerek yayımlandığı görülmektedir. Özellikle M. Ali Yekta Saraç'ın *Osmanlı Müellifleri* üzerine yapmış olduğu çalışmanın Tahir Bey'i tekrar ilgi odağı haline getirmesi ve yeni çalışmaların öncüsü olması kuvvetle muhtemeldir.

Osmanlı son döneminde modern bibliyografya ilminin temellerini atan en önemli birkaç kişiden biri olan Tahir Bey, hem bibliyografya yazıcılığının nasıl olması gerektiği konusunda kafa yormuş hem de düşüncelerini pratiğe geçirmek için gayret sarf etmiştir. Benimsemiş olduğu çalışma usulüyle Şekâik ve tezkire yazıcılığının muhtevasını genişletmiş ve büyük şahsiyetlerin hayat hikayelerini vermekten ziyade eserlerinin tanıtılmasını ön plana çıkarmıştır. Bunu yaparken de ikinci üçüncü elden bilgilerle yetinmek yerine; konu edilen müelliflerin doğrudan doğruya eserlerini incelemeye, kütüphaneleri dolaşıp tek tek kitapları görmeye çalışmıştır. Kendisinden önce bu işe dikkat çeken ilk kişiler olan Ahmed Midhat Efendi ve Ahmed Muhtar Paşa'nın ardından biyografi ve özellikle bibliyografya çalışmalarına değer ve genişlik kazandırmaya çalışan Tahir Bey; bu gayretleri ve ortaya koyduğu eserleri ile de kendisinden sonra gelen Bağdatlı İsmail Paşa, Ali Emiri Efendi ve İbnülemin Mahmud Kemal gibi biyografi ve bibliyografya uzmanlarının öncüsü olmuştur. Bu anlamda Tahir Bey'in, biyografi ve bibliyografya ya da terâcim ve kitabiyât ilimlerinde klasik dönem ile modern dönem arasında bir köprü vazifesi yapmış olduğu düşünülebilir.

Kaynakça

- Akçura, Yusuf. *Türk Yılı*. İstanbul: Türk Ocakları Matbaası, 1928.
- Akşin, Sina. *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Akün, Ömer Faruk. "Bursalı Mehmed Tahir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 452-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Akyürek, Ahmed Remzi. *Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*. İstanbul 1346/1928.
- Arıkan, Zeki. "Bursalı Mehmed Tahir bin Rifat, Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli (Hazırlayan M. Akif Erdoğan), İzmir (Akademi Kitabevi) 1994, IX+123 s.". *Tarih ve Toplum*, sy. 135 (1995): 60-61.
- Aydemir, Yaşar ve Abdülkadir Hayber. *Makedonya Kütüphaneleri Türkçe Yazma Eserler Kataloğu*. Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı [TİKA], 2007.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Bleda, Midhat Şükrü. *İmparatorluğun Çöküşü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314 [1897].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*. İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm ve Askerî, 1316 [1898-1899].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*. İstanbul: Kitâbhâne-i İslâm-İbrahim Hilmi, 1318 [1900-1901].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Ulemâ-i Osmâniyye'den Altı Zâtın Terceme-i Hâli*. İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, 1321 [1903-1904].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Müverrihîn-i Osmâniyye'den Âli ve Kâtip Çelebi'nin Terceme-i Hâlleri*. Selânik: Hamîdiye Mekteb-i Sınâyi' Matbaası, 1322 [1904-1905].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*. İzmir: Keşişyan Matbaası, 1324 [1906-1907].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Delilü't-Tefâsîr: İlm-i Tefsîr ve Müfredât-ı Kur'ânâ Dair Ma'lûmât-ı İcmâliyye*. İstanbul: Hilâl Matbaası, 1324 [1906-1907].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Ahlak Kitaplarımız*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1325 [1907-1908].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Müntehabât-ı Mesâri' ve Ebyât*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1328 [1910].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Hacı Bayram Velî*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1329 [1911].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1329 [1911].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Nazar-ı İslâm'da Fakr*. İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1330 [1911-1912].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Siyasete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye*. İstanbul: Kader Matbaası, 1330 [1911-1912].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Kâtip Çelebi*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1331 [1912-1913].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Mevlânâ eş-Şeyh İsmail Hakki el-Celveti (Kuddise Sırruh) Hazretlerinin Muhtasaran Terceme-i Hâlleriyle Matbû' ve Gayr-ı Matbû' Âsârını Hâvi Risâledir*. İstanbul: Matbaa-i Bahriye, r. 1329 [1913].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Menâkıb-ı Harb*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1333 [1914-1915].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Kırım Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Orhâhiye, r. 1335 [1919].
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342 [1915-1924].

- Bursalı Mehmed Tahir. *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmîyye*. İstanbul: H Yayınları, 2014.
- Bursalı Mehmed Tahir. "İlm-i Ahvâl-i Kütüb". *Hüdavendigâr Gazetesi: Kitap şelinde donanma özel sayısı* içinde, 36-42. Bursa 1325 [1907-1908].
- Cebesoy, Ali Fuat. *Sınıf Arkadaşım Atatürk*. İstanbul: Temel Yayınları, 2000.
- Ceyhan, Adem. "Biyografi ve Bibliyografya Âlimi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in Eserleri". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 2 (2010): 1-16.
- Cuhuriyet*, sy. 25 (10 Rebiülâhîr 1344/29 Teşrinievvel 1341/1925).
- Çelik, İsa. "Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla 'Nazar-ı İslâm'da Fakr'". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 22 (2003): 187-207.
- Çiçek, Yakup. "Harîrizade Mehmed Kemaleddin Efendi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-10 (1989-1995): 407-484.
- Çiçek, Yakup. "Harîrizade, Tıbyanü Vesaili'l-Hakaik fi Beyani Selasili't-Taraikâ Göre Bektaşılık". *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 07-09 Mayıs 2010* içinde. 1: 527-552. Çorum 2011.
- Çiçek, Yakup. "Harîrizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 192-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Dağ, Hayal. "Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şüerâ, Müverrihîn ve Etıbbanın Terâcim-i Ahvâli (İnceleme, Çeviriyazı, Dizin)". Bitirme tezi, Ege Üniversitesi, 1986-87.
- Deniz, Gürbüz. "Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmet Tahir Bey ve Siyasete Mütteallik Âsâr-ı İslamiye Adlı Risalesi". *İslâmî Araştırmalar* 12, sy. 1 (1999): 58-64.
- Duru, Kazım Nami. *İttihat ve Terakkî Hatıralarım*. İstanbul: Sucuoğlu Matbaası, 1957.
- Ergin, Osman. *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*. İstanbul: İstanbul Belediyesi, 1937.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmilik ve Melâmiler*. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931.
- İnan, Afet. "Atatürk'ü Dinlerken: Vatan ve Hürriyet". *TTK Belleten*, 2 (1937): 289-298.
- İnan, Afet. "Atatürk'ü Dinlerken: Mukaddes Tabanca". *TTK Belleten*, 3-4 (1937): 605-617.
- Kılıç, Atabey. "Bursalı Mehmed Tahir Bin Rifat, Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etıbbânın Terâcim-i Ahvâli [(Hazırlayan M. Akif Erdoğan), Akademik Kitabevi, İzmir 1994, XI+125 s.] Hakkında". *Türk Kültürü İncelemeleri (The Journal of Cultural Studies)*, sy. 14 (2006): 185-192.
- Kızıldoğan, Hüsrev Sami. "Vatan ve Hürriyet=İttihat ve Terakkî". *TTK Belleten*, 3-4 (1937): 619-625.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi: Başlangıcından Bugüne Kadar Türk Edebiyatı Tarihi, Tahlihi ve Tenkidî*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1964.
- Korkmaz, Fatma. *Bursalı Mehmed Tahir'in Hayatı ve Eserleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2003.
- Köprülü, Mehmed Fuad. "Bursalı Tahir Bey". *Türk Yurdu* 46 (1329/1913): 408-409.
- Köprülü, Mehmed Fuad. "Kâtip Çelebi". *Tasvîr-i Efkâr*, sy. 781 (3 Receb 1331/26 Mayıs 1329/8 Haziran 1913).
- Kuran, Ahmed Bedevî. *İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*. İstanbul: Tan Matbaası, 1945.
- Kuran, Ahmed Bedevî. *İnkılâp Tarihimiz ve İttihat ve Terakkî*. İstanbul 1948.
- Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.
- Muallim Vahyî. *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan Brûsalı Tahir Bey*. İstanbul: Matbaa-i Orhâniye, 1334 [1915-1916].

- Özgen, Mehmet Kasım. "Bursalı Mehmet Tahir'in Ahlak Kitaplarımız Adlı Eseri". *Bilimname* 18, sy. 1 (2010): 251-264.
- Pakalın, Mehmed Zeki. "Bibliyografya Tarihine Bir Bakış". *Akademi* 1, sy. 13 (1946): 28.
- Ramsaur, Ernest Edmondson. *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Severcan, Şefaettin. "Bursalı Mehmet Tahir Efendi ve Siyasete Müteallik Asar-ı İslamiyyesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1990): 585-595.
- Tatçı, Mustafa ve Burak Anılır. "Bursalı Mehmed Tahir Bey". *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye* içinde, XV-XXVII. İstanbul: H. Yayınları, 2014.
- Tevetoğlu, Fethi. *Ömer Naci*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, 1973.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiyede Siyasal Partiler*. 3 cilt. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984-1989.
- Yalman, Ahmed Emin. "Büyük Millet Meclisi Reisi ve Başkumandan Mustafa Kemal Paşa ile Bir Müakat". *Vakit*, sy. 1468 (10 Kanunusânî 1922). Aktaran: Faik Reşit Unat. "Atatürk'ün İkinci Meşrutiyet İnkılabının Hazırlanmasındaki Rolüne Ait Bir Belge". *TTK Belleten*, 102 (1962): 339-349.
- Yavuz, Ali Fikri ve İsmail Özen. "Bursalı Mehmed Tahir Bey'in Hayatı", *Osmanlı Müellifleri* içinde. 1: 1-17. İstanbul: Meral Yay., ts.

Keşşâf'ta Ayetin İfade İhtimallerinin Değerlendirilip Elenmesi

Muhammed ERSÖZ*

Özet

Zemahşerî, tefsirinde Kur'an'ın edebi güzelliklerini ve ayetle alakalı şahsi görüşlerini ortaya koyarken, ayette geçen kelimenin, terkin ve kullanılan üslubun muhtemel bir şeklini zikretmektedir. Sonra bu muhtemel ifadelerin kullanılmamış olmasının gerekçesini ortaya koymakta ve şahsi kanaatini bunun üzerine bina etmektedir. Başlıkta geçen "ayetin ifade ihtimallerinin değerlendirilip elenmesi" ifadesinden kastımız, Zemahşerî'nin "Allah ayette şöyle demedi de böyle dedi" ve "Allah bu ayette şu kelimenin yerine bunu kullandı" tarzında ayetin muhtemel ifade şekillerini zikretmesidir. Zemahşerî sonra bu iki ifadeyi ve bu ifadelerin yorumlarını karşılaştırmakta ve ikincisini elemektedir. Çalışmamız, Zemahşerî'nin tefsirinde sıklıkla karşımıza çıkan bu durumu incelemeyi, muhtemel ifadeler arasındaki farklılıkların mahiyetini ortaya koymayı ve bunu yaparken tercihlerine etki eden unsurları belirlemeyi hedeflemektedir. Zemahşerî'nin böyle bir metodu benimsemesinde onun dil alanına olan özel ilgisinin payı büyüktür. Ayrıca benimsediği düşünce sisteminin görüşlerini temellendirme konusunda bu metodu ustalıkla kullandığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, münezzel, belâgat, Keşşâf, Zemahşerî.

Evaluation and Elimination of the Possibilities of the Verse in Keshshaf

Abstract

While Zamahshari reveals the literary beauty of the Qur'an and his personal views on the verse in his tafseer he also refers to a possible shape of the verse, the composition and the style used. Then he puts forward the reason that this possible term has not been used and builds his personal conviction on it. We mean from the phrase "evaluating the possibilities of the expression of the verse" in the title Zamahshari's mentioning the possible form of expression his sayings in the style of "God did not say like this but he said so" and "Allah used this word instead of that word". Zamahshari then compares these two expressions and their interpretations and eliminates the latter. Our work is aimed at studying this style which is frequently confronted in Zamahshari's commentary, identifying the nature of the differences between possible expressions and determining the elements that influence Zamahshari's preferences in doing so. Zamahshari's use of such a method has a large share of his special interest in the field of language. In addition, it can be said that he used this method masterfully to base the opinions of the system of thought which he belongs.

Keywords: Qur'an, munazzal, rhetoric, Keshshaf, Zamahshari.

* Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.
mersoz84@gmail.com

Giriş

Her ne kadar Zemaşşerî (ö. 538/1143) önemli bir mütekellim olsa da müfessirlik yönü daha ön plandadır. Dil konusundaki üstün meziyeti kelâmi konularda kendisiyle aynı fikirde olmayanlar tarafından bile takdir edilmiş; hatta bunun ötesinde ayetlerin edebi yönünü ortaya koyma konusunda taklit edilmiştir. Zemaşşerî, tefsirinde Kur'an'ın nazım ve edebi güzelliğini ortaya koymuş; bunun yanında da kelâm ilmine dair görüşlerini tefsirine ustalıkla yansıtmıştır.¹

Zemaşşerî, Kur'an yorumuna dair görüşlerini ortaya koyarken ayetteki ifadeyi bazen küçük değişikliklere tabi tutarak, bazen de kelimeleri değiştirerek muhtemel ifadeler sunmaktadır. Zemaşşerî bu şekilde hem Kur'an'ın edebi güzelliklerini ortaya koymakta, hem de görüşlerini destekleyecek yorumlar yapacak imkâna kavuşmaktadır. Sahâbe sözlerine bakıldığında da ayetin ifade ihtimaline dair birtakım şeyler zikredildiği görülür. Akabinde bu muhtemel ifadelerin, ayetin nazmına ve anlam açısından siyakına uygun olmadığı ifade edilip Kur'an'ın kullandığı ifadenin en uygun ifade olduğu vurgulanır. Takdir edilir ki Kur'an'ın barındırdığı belâgî güzellikleri şüphesiz nüzul döneminde yaşayanlar daha iyi bilmekteydi. bundan dolayı da kelimenin yerli yerince kullanılıp kullanılmadığını ve kelimenin siyaka uygun seçilip seçilmediğini fark edebiliyorlardı. Bu bağlamda makale konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için birkaç örnek zikretmek istiyoruz.

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الرَّارِعُونَ “Ektiğinizi gördünüz mü? Onu siz mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz?” (el-Vâkıa, 56/63-64) ayetinden yola çıkarak Ebû Hureyre, “Hiç kimse ‘حَرَّثْتُ’ demesin ‘زَرَعْتُ’ desin” demiştir. Bunun sebebi sorulduğunda ise Ebû Hureyre bu ayeti kastederek “Siz ‘أَفَرَأَيْتُمْ’ ayetini görmediniz mi?” şeklinde cevap vermiştir.² Yani Ebû Hureyre bir kişinin “زَرَعْتُ” ifadesini kullanması ihtimaline karşı daha uygun bir ifade olan “حَرَّثْتُ” ifadesini zikretmiştir.

Benzer bir örnek “Size (Kur'an ve Sünnet

1 Mehmet Dağ, “Zemaşşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezili Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddin Bâbertî Örneği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 90.

2 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23: 139; Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. Abudurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4: 464.

diye şahadet edecek şahitlerinizi getirin!...” (el-En'âm, 6/150) ayetini yorumlarken muhtemel ifade olarak “قُلْ هَلْ مِنْكُمْ شَهِدَةٌ أَنْ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا” (De ki: Allah şunu yasak etti, diye şahadet edecek şahitleri getirin!...) ifadesini sunmaktadır. Sonra “وَأَيُّ قَرْبَىٰ بَيْنَهُ وَيَبَىٰ الْمَنْزَلِ” (münezzel ile bu ifadenin arasındaki fark nedir?) ifadesini kullanarak ayeti yorumlamaktadır.⁸

Ayetin ifade ihtimalinin değerlendirilmesine kısaca değindikten sonra Zemahşeri'nin, tefsir ettiği ayetin ifade ihtimallerini elde ederken kelime veya cümle öbeklerinde hangi hususları göz önünde bulundurduğuna değinmek istiyoruz. Bunu yaparken Zemahşeri'nin muhtemel ifade olarak zikrettiği ifade ile Kur'an'daki ifade (münezzel) karşılaştırılacak ve bu örnekler dilsel farklılık açısından gruplandırılacaktır. Akabinde Zemahşeri'nin bu yöntemi kullanarak ulaştığı yorumlar değerlendirilecektir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Zemahşeri'nin tefsirinde buna dair örneklerin sayısı oldukça fazladır. Çalışmanın makale sınırları içerisinde kalması için örnekleri inceleyip gruplandırdıktan sonra her başlık için birkaç örneğe yetineceğiz.

1. Marifelik-Nekralık

Zemahşeri ayetin ifade ihtimalini verirken bir kelimenin marife ve nekra olma ihtimallerini değerlendirip elemektedir. Örneğin “سِزْدَنْ هَرْ كِمْ هَاسْآ يَاحُوتْ يَوْلُكْ أَوْلَسْآ (tutamadığı günler kadar) diğər günlerde kaza eder...” (el-Bakara, 2/183-184) ayetinde “فَعِدَّةٌ” denilmiş, “فَعِدَّةُ الْيَأْمِ الْمَعْدُودَاتِ” anlamında “فَعِدَّتْهَا” denilmemiştir. “فَعِدَّةٌ” kelimesi “الْمَعْدُودُ” (sayılan) manasındadır. Allah tutulmayan oruçların yerine sayılı günler oruç tutmayı emretmiştir. Zemahşeri, kullanımın “فَعِدَّةٌ” şeklinde olduğu zaman ayetin tutulmayan gün kadar oruç tutmayı emrettiği ve gün adedinin değişmesine herhangi bir etkisi olmayacağı için “فَعِدَّتْهَا” şeklinde zafetli bir şekilde kelimenin marife yapılmasına gerek kalmadığını ifade etmektedir.⁹

Râzi de buna değinmiş ve “Buna göre Allah, bu ifade ile sayılı günler yerine oruç tutmayı emretmiştir. Ayetin zahiri, ancak bu sayılı günlerin mislini ifade etmektedir. Böylece bu, zafet sebebiyle meydana gelen marifeliliğini yerini tutmuş olmaktadır” ifadelerini kullanmaktadır.¹⁰

Buna dair bir örnek de “وَأَخْلَلْتُ مِنْ لِسَانِي” (Dilimden düğüm çöz) (Tâhâ, 20/27) ayetindeki “عُقْدَةٌ” kelimesinin nekra olarak gelmesidir. Zemahşeri bu ayette “عُقْدَةٌ لِسَانِي” değil de “عُقْدَةٌ لِسَانِي” denmesinde değinmektedir. Zemahşeri'ye göre eğer ifade “عُقْدَةٌ لِسَانِي” (dilimin bağı) şeklinde olsaydı Hz. Musa'nın, rabbinden tam bir şekilde fesâhat istemiş olduğu anlamı çıkacaktır. Hâlbuki Hz. Musa sadece güzel bir şekilde anlaşılabilmesi için dilindeki problemin bir kısmının ortadan kaldırılmasını istemiştir. Burada “عُقْدَةٌ لِسَانِي” ifadesi “عُقْدَةٌ” kelimesinin sıfatıdır. Sanki “عُقْدَةٌ مِنْ عُقْدٍ لِسَانِي” (dilimin düğümlerinden bir düğüm) denmiştir.¹¹

Buna dair zikredebileceğimiz bir örnek de “وَلَتَجِدُنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاتِهِ” (Onları (Yahudileri) yaşamaya insanların en düşkünü olarak bulursun) (el-Bakara, 2/96) ayetindeki “عَلَىٰ حَيَاتِهِ” ifadesidir. Bu ayetin tefsirinde Zemahşeri “عَلَىٰ حَيَاتِهِ” değil de “عَلَىٰ حَيَاتِهِ” şeklinde nekra geldiğine dair sorunun cevabını arar. Buna göre Yahudilere kendileri için daha özel ve kendi isteklerine uygun bir hayat istemişlerdir. O da gönüllerince yaşayabilecekleri uzunca bir hayattır. Bundan dolayı Zemahşeri “عَلَىٰ حَيَاتِهِ” şeklinde nekra okuyuşu Übey b. Ka'b'ın “عَلَىٰ

8 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 74.

9 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 252.

10 Fahrüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997) 5: 245.

11 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 63.

”الشَّيْءِ“ şeklindeki kıraatından daha etkili görür ve tercihinin buna göre yapar.¹² Kelimenin marife okunması halinde önceden belirlenmiş ve söz konusu Yahudilerin zihinlerine uymayan bir hayattan bahsediliyormuş zannı uyanmaktadır. Ancak kelimenin nekra gelmesi söz konusu Yahudilerin içlerini kendilerinin doldurduğu ve onlardan her bir bireyin hayattaki amaçları ve eğilimlerine uygun bir hayatı ifade edeceği için Zemahşeri'nin uygun bulduğu ifade vakıya daha uygun düşmektedir.

2. Kelime Tercihi

Zemahşeri ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu kelime seçimidir. Buna dair birçok örneğe rastlanmaktadır. Bunu yaparken birbirine yakın anlama sahip kelimeleri karşılaştırmakta ve yorumu bunun üzerine bina etmektedir.

Örneğin “Eğer bu kişi onu boşarsa, (her iki taraf da) Allah'ın sınırlarını muhafaza edeceklerini zannettikleri takdirde, birbirlerine dönmelerinde bir beis yoktur...” (el-Bakara, 2/230) ayetinde “إِنْ ظَنَّ أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ” ifadesi yerine “إِنْ ظَنَّ أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ” ifadesinin kullanılması ihtimalini değerlendirir. Ayette geçen “إِنْ ظَنَّ أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ” ifadesi “onların zanlarında evlilik hukuklarını koruyacakları varsa” anlamındadır. Hâlbuki burada Allah “إِنْ عَلِمَا أَنَّهُمَا يُقِيمَانِ” (evlilik hukuklarını koruyacaklarını kanaat getirirlerse) dememiştir. Çünkü yakın bilgi eşlere göre gayb konumundadır ve bunu da Allah'tan başka kimsenin bilmesi mümkün değildir. Zemahşeri burada “zan” kelimesini “ilim” şeklinde tefsir eden kimsenin, hem mana hem de lafız yönünden hata ettiğini ifade etmektedir. Çünkü insan yarın ne olacağını bilmez, sadece ne olacağı yönünde zanda bulunur.¹³

Buna dair diğer bir örnek “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ بَخْلَةٍ فَوَالِ طَبِّئِ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا” “Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin; eğer gönül hoşluğu ile o mehrin bir kısmını size bağışlarsa onu da afiyetle yiyin.” (en-Nisâ, 4/4) ayetindeki “فَوَالِ طَبِّئِ” ifadesidir. Zemahşeri bu ayette “فَوَالِ طَبِّئِ” veya “فَوَالِ طَبِّئِ” denilmediğine, bunun yerine “فَوَالِ طَبِّئِ” ifadesinin işaret etmiştir. Diğer muhtemel ifadelerden farklı olarak “فَوَالِ طَبِّئِ” ifadesi kadının nefsinin gönüllü ve hoşnut bir şekilde kendisine hediye edilen şeyden uzaklaşmasını ifade etmektedir. Zemahşeri'nin bu ayette zikrettiği diğer bir muhtemel ifade “فَوَالِ طَبِّئِ لَكُمْ” ifadesi demek yerine “فَوَالِ طَبِّئِ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ” denmiş olmasıdır. “عَنْ شَيْءٍ” ifadesi eklenmek suretiyle hediye edilen şeyin kadınlar tarafından azımsanmasına bir gönderme yapılmaktadır. Yani bu ikisi bir arada düşünüldüğünde “فَوَالِ طَبِّئِ” ifadesiyle kadının evlenirken kocası tarafından kendisine verilen mehirden gönül hoşnutluğunun yanı sıra artık gönlünün mehirden iyice uzaklaşması ve gözünün olmaması kastedilmiş olmaktadır. Aynı şekilde “عَنْ شَيْءٍ” ifadesinin eklenmesi de mehrin kadının gözünde oldukça değersiz ve gözden çıkarılacak bir hale büründüğünü ortaya koymaktadır. Bu da kadının mehirden vazgeçmesi konusunda şartları ağırlaştırmaktadır. Nitekim Leys b. Sa'd (ö. 175/791) kadının mehrin ancak basit bir kısmından vazgeçmesinin caiz olacağını söyler. Evzâi de (ö. 157/774) kadının mehirden vazgeçmesinin çocuk dünyaya getirmediği veya kocası ile bir sene evde oturmadığı müddetçe caiz olmayacağı kanaatindedir. Zemahşeri bu görüşleri nakletmekte ve ayetin muhtemel ifadelerini eleyip zikrettiği görüşlerle irtibatı kurmaktadır.¹⁴

Zemahşeri ayetin tarihsel bağlamına bakıldığı zaman “فَوَالِ طَبِّئِ” ifadesinin uygun olduğuna da dikkat çekmektedir. Nitekim zikrettiği rivayette Hz. Peygamber'e bu ayet sorulmuş o da buna cevaben: “(Kadın) Eğer isteyerek ve kendisini zorda hissetmeyerek kocasına ba-

12 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 193.

13 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 304.

14 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 501-502.

ğışlarsa siz(erkekler)in mehirle alakalı aleyhinize hüküm verilmez ve Allah ahirette sizi sorguya çekmez” demiştir.¹⁵ Çünkü Cahileye’de insanlar hanımına verdiği şeylerden bir şeyin geri dönmesini günah sayıyorlardı. Allah ise bu ayetle eğer gönül hoşluğu ile herhangi bir zorlama ve hile olmadan kadın hediyeleri geri verirse eski kocanın bunları afiyetle yiyebileceği hükmünü koymuş olmaktadır.¹⁶ Ancak “فَرَانُ طَيِّبٌ” ifadesinin tercih edilmiş olması hediyelerin geri dönmesi ihtimalini oldukça güç bir duruma getirmektedir. Çünkü şart “فَرَانُ طَيِّبٌ” denilerek gönül hoşnutluğu (طَيِّبُ النَّفْسِ) üzerine bina edilmiştir.¹⁷

Zemahşeri’nin ayetin ifade ihtimalini değerlendirirken kelime seçimine dikkat ettiği konulardan biri de kıssalardır. Örneğin فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوَآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ “Nihayet ondan yediler. Bunun üzerine kendilerine ayıp yerleri göründü. Üstlerini cennet yaprağı ile örtmeye çalıştılar. (Bu suretle) Âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırıldı.” (Tâhâ, 20/121) ayetinde Allah “زَلَّ آدَمُ” ve “أَخْطَأَ آدَمُ” dememiş de “وَعَصَى آدَمُ” demiştir. Zemahşeri küçük hata ve basit bir aşırılık ifade eden bir ifadenin değil de, nitelik olarak çok daha büyük suçta delalet eden “وَعَصَى آدَمُ” ifadesinin kullanılmış olmasının değerlendirilmektedir. Zemahşeri’ye göre bu, günahtan vazgeçirmenin en etkili ifadesi ve bütün mükellefleri kapsayan bir öğüttür. Çünkü insanları kendisinden nefret ettirecek bir günah olması hariç, ancak küçük günahlar yapması caiz olan ve günahlardan korunmuş olan bir peygambere bu küçük günah, çirkin lafızla sıfatlandırılmıştır. Bunun için mükelleflere, büyük günahlara dalmak bir tarafa, küçük günahlar işleyerek gevşeklik göstermemeleri yönünde bir mesaj verilmiş olmaktadır.¹⁸

Buna dair zikredebileceğimiz bir örnek de وَأَنْتَ الْحَقُّ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْوَادِي “Nuh Rabbine dua edip dedi ki: “Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vâdin ise elbette haktır. Sen hâkimler hâkimisin.” (Hûd, 11/45) ayetidir. Zemahşeri’ye göre bu ayette Hz. Nûh “مَنْي” dememiş de “مِنْ أَهْلِي” demiştir. Yani çocuğu kendisine değil annesine nispet etmiştir. Zemahşeri bunu değerlendirir ve böyle denmesinin sebebine dair iki ihtimal üzerinde durur. Birincisi Hz. Nûh’un, onun üvey babası olmasıdır. Tıpkı mü’minlerin annesi Ümmü Seleme’nin Hz. Peygamber’den önce Ebû Seleme ile olan evliliğinden olan Ömer b. Ebî Seleme’nin Hz. Peygamber’in üvey oğlu olması gibi. Zemahşeri’ye göre “مِنْ أَهْلِي” şeklinde kullanımın zihinde uyandırdığı diğer bir ihtimal de, çocuğun sahil bir nikâhtan dünyaya gelmemesi ihtimalidir. Ancak Zemahşeri bunu peygamberler büyük günahlardan korunmuş olduğu için kabul etmemektedir.¹⁹ Zemahşeri sadece lafzın zahirinin gerektireceği bu anlam ihtimalini vaktiye uygun düşmemesi sebebiyle kabul etmemektedir.

Zemahşeri, ayetin ifade ihtimallerini değerlendirirken tarihsel gerçekliği de göz önünde bulundurmaktadır. Örneğin “Ey Hâmân! Haydi benim için çamur üzerine ateş yak, bana bir kule yap ki Musa’nın ilahına çıkayım...” (el-Kasas, 28/38) ayetinde Firavun’un “اطْبِخْ لِي الْأَجْرَ وَأُخِذْهُ” (benim için tuğla pişir ve onu kule edin) demeyerek “فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطَّيْنِ” demesinin gerekçesini ortaya koymaya çalışır. Hâlbuki Zemahşeri’den önce bazı müfessirler tarafından bu ifade “اطْبِخْ لِي الْأَجْرَ” şeklinde yorumlanmıştır.²⁰ Ancak Zemahşeri bu ifadenin tarihsel bir gerçekliği içermediği için muh-

15 Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 11.

16 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 502.

17 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 501-502.

18 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 94.

19 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 375.

20 İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim* (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 9: 2979; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Salebi, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabi, 2002), 7: 250; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Beğavi, *Meâlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed

temel ifade olarak zikredip elemektedir. Buna göre “فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ” ifadesi Firavun’un ilk defa pişirilmiş tuğlayı yapan kimse olduğuna delalet etmektedir. Zemaşşerî’ye göre Firavun, Hâmân’a kule yapımını öğretmek için bu üslubu kullanmıştır. Zemaşşerî buna dair bir de rivayet zikretmiştir. Buna göre Hz. Ömer Şam’a sefere gittiği sırada ve pişirilmiş tuğla ile güçlendirilmiş sarayları görünce “Firavun’dan başka pişirilmiş tuğla ile bina inşa eden bir kimse bilmiyorum” demiştir.²¹

Zemaşşerî’nin ayetin ifade ihtimallerini değerlendirirken tarihsel gerçekliği göz önünde bulundurmasına dair diğer bir örnek de peygamberlerin sözleridir. Örneğin Zemaşşerî “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا” Hatırla ki, Meryem oğlu İsa: Ey İsrailoğulları!...” (Saff, 61/6) ayetinde Hz. İsa’nın İsrailoğulları’na seslenirken “يَا قَوْمِ” ifadesini kullanmayıp onun yerine “يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ” ifadesini kullandığına değinir. Bunu ifade ederken Hz. Musa ile Hz. İsa’nın hitap şekillerini karşılaştırır. Bunun gerekçesini de Hz. İsa’nın, İsrailoğulları’nın nesillerinden olmamasına bağlamaktadır.²²

Buna dair bir örnek de, Zemaşşerî’nin “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا” Andersun ki bir Nuh, u kavmine gönderdik. O da onların içinde bin yıldan elli sene eksik kaldı...” (el-Ankebût, 29/14) ayetindeki “أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا” ifadesini karşılamak için muhtemel ifade olarak “تِسْعِينَ أَلْفًا وَخَمْسِينَ سَنَةً” (dokuz yüz elli sene) ifadesini zikretmesidir. Zemaşşerî bu iki ifade arasında önemli bir fark olduğunu ve siyaka uygun muhkem ifadenin “أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا” ifadesi olduğunu söylemektedir. Çünkü muhtemel ifadede (تِسْعِينَ أَلْفًا وَخَمْسِينَ سَنَةً) dinleyici söz konusu dokuz yüz elli sayısının daha fazlasını anlama yönünde bir vehme kapılması mümkün olmaktadır. Ayette geçtiği şekliyle ifade eksiksiz fazlasız dokuz yüz elli sayısını karşılamaktadır. Bunun yanında Zemaşşerî’ye göre tam da Hz. Nuh gibi kavminden türlü eziyetler çekmiş bir peygamberden bahsedilen bağlamda sayının bu şekilde ifade edilmesi Hz. Peygamber’e bir teselli olarak da değerlendirilebilir. Çünkü öncelikle kendisinden daha büyük sayı olmayan baş bir sayının (re’sü’l-aded) öncelikle zikredilmesi sözün vermek istediği anlama ulaştırmaya daha uygun ve daha etkili olmaktadır. Böylece dinleyici Hz. Nuh’un sabrettiği süreyi daha fazla önemseyecektir.²³

Zemaşşerî ayetlerin ifade ihtimallerini değerlendirirken mezhep aidiyetinin etkisiyle değerlendirmeler yapmaktadır. Örneğin “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَكَانَ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...” (el-Arâf, 7/143) ayetinde Cenâb-ı Hakk’ın neden “لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ” değil de “لَنْ تَرَانِي” dediğini değerlendirmektedir.²⁴ Zemaşşerî’nin mastarı “رُؤْيَةٌ” olan “لَنْ تَرَانِي” fiilinin yerine muhtemel ifade olarak mastarı “نَظْرٌ” olan “لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ” ifadesini zikretmesi Zemaşşerî’nin “رُؤْيَةٌ” ile “نَظْرٌ” kelimelerini birbirinden farklı gördüğünü ortaya koymaktadır. Onun burada “لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ” ifadesini muhtemel ifade olarak zikretmesi ve bu ifadeyi elemesi mezhep aidiyetinden kaynaklanmaktadır. Kelâmî bir konu olan ru’yetullahı kabul etmeyen Mu’tezile mezhebine mensup olan Zemaşşerî, bakmak ile görmenin birbirinden bağımsız iki eylem olarak yorumlamış; dolayısıyla da ru’yetullahın gerçekleşmeyeceği yönünde görüş bildirmiştir.²⁵

Abdullah en-Nemr (Riyâd: Dâru Taybe, 1998), 6: 208.

21 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3: 419.

22 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 525.

23 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3: 449-450.

24 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 144.

25 Ömer Pakiç, “Ru’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezili Okuma Biçimi (Kadı Abdülcebbar ve Zemaşşerî Örneği)” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 2 (2001): 71-72; Süleyman Narol,

Buna karşın Râzî “نَظَرَ” fiilini “رُؤْيَةً” fiilinin mukaddimesi olarak görmektedir.²⁶ Zemahşerî’ye göre “نَظَرَ” beraberinde idrak olmayan bakış iken “رُؤْيَةً” idrak ederek görmeyi ifade etmektedir. Hz. Musa “ارِنِي” (bana göster) derken Cenâb-ı Hak’tan “Beni idrak demek olan görmeye (الرؤْيَةَ) yetenekli hale getir” demek istemiştir. Çünkü Hz. Musa’nın talep ettiği şey, beraberinde idrak olmayan bakış olan nazar değil, ru’yet olmaktadır.

3. İsmın Formu

Zemahşerî ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu kelimenin formudur. Çünkü kelimenin sarf açısından tabi tutulacağı küçük bir değişiklik mana ve yorumda önemli farklılıkları beraberinde getirecektir.

Örneğin “Ey kavmin! Bende herhangi bir sapıklık yoktur; fakat ben, âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim” dedi” (el-Arâf, 7/61) ayetinde Zemahşerî muhtemel ifade olarak “حَدَّالٌ” kelimesini zikretmiştir. Bu ayette “حَدَّالٌ” kullanılmamış, onun yerine “حَدَّالَةٌ” kullanılmıştır. Hâlbuki bu cümle önceki ayet olan قَالِ الْمَلَائِكَةُ “Kavminden ileri gelenler dediler ki: Biz seni gerçekten apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz!” (el-Arâf, 7/60) ayetinde Hz. Nuh’un, kavminin ileri gelenleri tarafından sapıtılmış olmakla itham içeren cümlelerine cevap sadedinde gelmiştir. Onlar “حَدَّالٌ” kelimesini kullanırken Hz. Nûh (a.s) “حَدَّالٌ” ifadesini kullanmamış, onun yerine “حَدَّالَةٌ” ifadesini kullanmıştır. Bunun sebebinin Zemahşerî şöyle açıklar: “حَدَّالَةٌ” kelimesi ‘حَدَّالٌ’ kelimesinden daha hususî bir anlama sahiptir. Bu, kendisini ‘حَدَّالٌ’ içinde olmak ithamından uzaklaştırma konusunda en belîğ ifadedir. Sanki اِنَّكَ مُرٌّ (yanında herhangi bir hurma var mı?) diyen kimseye “مَا لِي تَمْرَةٌ” (yanımda bir hurma bile yok) diyormuş gibi (bende sapıklıktan en küçük bir şey yoktur) demiştir.²⁷ Görüldüğü gibi Zemahşerî, aynı kökten gelen, fakat farklı formlara sahip iki kelimeyi muhtemel ifade içerisinde değerlendirmiştir.

Buna dair bir örnek de “Üstlerinde kanatlarını aç-kapata uçan kuşları (hiç) görmediler mi? Onları (havada) Rahman olan Allah’tan başkası tutmuyor. Şüphesiz O her şeyi görmektedir.” (el-Mülk, 67/19) ayetinde geçen “وَيَقْبِضْنَ” ifadesidir. Zemahşerî burada muhtemel ifade olarak “وَقَابِضَاتٍ” kelimesini zikretmektedir. Cenâb-ı Hak “وَقَابِضَاتٍ” dememiş de “وَيَقْبِضْنَ” demiştir. Görüldüğü üzere iki kelimenin kökü (قَبِضَ) aynı olmasına rağmen formları farklıdır. Zemahşerî bunu uçma eyleminin tabiatı üzerinden gerekçelendirmektedir. Uçma eyleminde asıl olan kanatların kapalı olması (وَيَقْبِضْنَ) değil açık olması (وَقَابِضَاتٍ) dır. Dolayısıyla asıl olan ismi fâil formunda (وَقَابِضَاتٍ); tâli olan ise (وَيَقْبِضْنَ) muzâri fiil formunda gelmiştir.²⁸

4. Müfred-Tesniye-Cemi

Zemahşerî ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu da kelimenin delalet ettiği sayının farklı olmasıdır. Örneğin اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعِيْنَ حِطَّ اَلْاُذُنَيْنِ “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payını iki misli (miras vermenizi) emreder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler, ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarındır.” (en-Nisâ, 4/11) ayetinde Cenâb-ı Hak “فَاِنْ كَانَتْ اِمْرَاَةً” dememiş de onun yerine “فَاِنْ كُنَّ نِسَاءً” demiştir. Zemahşerî bu şekilde kullanımdan amacın onların sadece kız kardeşler olduğunu yani içinde erkek olmadığını ifade etmek olduğunu söylemektedir.

Mezhebi Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eşariyye ve Mu'tezile Örneği) (Ankara: Fecr Yay., 2016), 287-302.

26 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14: 358

27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 108.

28 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 585.

Çünkü “لَذَكَّرَ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَىٰ” sözünde zaten kız kardeşlerin erkek kardeşlerle birlikte mirasçı olduklarında ortaya çıkan hüküm zikredilmiştir.²⁹

Buna dair diğer bir örnek de يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْخَرُوا قَوْمًا مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ “Ey müminler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almayın. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almayın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler.” (el-Hucurât, 49/11) ayetidir. Bu ayette Cenâb-ı Hak kelimeleri müfred şekilde “قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ ، وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ” dememiş de “رَجُلٌ مِّنْ رَّجُلٍ ، وَلَا امْرَأَةٌ مِّنْ امْرَأَةٍ” demmiştir. Zemahşerî bunun gerekçesini açıklarken insanları alaya alma eyleminin toplumsal açıdan zemin bulmadan yaygınlaşmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü alay eden kişi, onun söyledikleriyle eğlenen ve onun sözüne gülenlerden ayrı düşünülemez. Zemahşerî devamla “Yanıdakiler de onun bu yaptığına karşı herhangi bir yadırgama ve engelleme göstermezler. Böylece bu kişi alaycının ortağı olur ve günahı da beraber yüklenmiş olurlar. Ona kulak veren sözcükleri güzel görüp onunla gülen de onun gibi olur. Durum böyle olunca bunu bir kişi bile yapmış olsa alaycının çoğalmasında ve kavim haline dönüşmesine yol açar”³⁰ ifadelerini kullanmaktadır.

Zemahşerî muhtemel ifade olarak kelimenin müfred ve tesniye ihtimallerini de değerlendirmektedir. Örneğin “فَاتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ” “İkiniz Firavun’a gidin ve ‘biz âlemlerin rabbinin elçisiyiz’ deyin” (eş-Şuarâ, 26/16) ayetinde Zemahşerî “فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّ الْعَالَمِينَ” şeklinde “رَسُول” kelimesinin tesniye şeklinde okunması ihtimalini değerlendirmekte ve bu kelimenin ayette müfred kullanımının gerekçesini bazı yönlerden izah etmektedir. Buna göre “رَسُول” kelimesi “الرِّسَالَةُ” ve “المُرْسَلُ” anlamlarına gelebilir. Eğer “الرِّسَالَةُ” anlamına geldiği göz önünde bulundurulursa bu kelime mastar olacağı için müfred, tesniye ve cemi olması arasında bir fark olmayacaktır. Nitekim Zemahşerî’nin zikrettiği Küseyyir İzze’ye (ö. 105/723) ait لَقَدْ كَذَّبَ الْوَأَشُونَ مَا فَهَّتْ عِنْدَهُمْ بَسْرٌ وَلَا أَرْسَلْتَهُمْ بِرَسُولٍ (*Andolsun ki Ben onlara bir mesaj (الرِّسُول) göndermediğim halde laf taşıyıcılar, yanlarında gizlice söylediğimi yalanladılar*) beytinde³¹ “الرِّسُول” kelimesi “الرِّسَالَةُ” anlamında kullanılmıştır. Buna göre ayetin manası “Biz, âlemlerin rabbinden gelen bir elçilik (sahibi kimseler)iz” şeklinde olmaktadır.³²

“الرِّسُول” kelimesinin “المُرْسَلُ” anlamı esas alınıp tesniye kullanılmayıp müfred kullanımının gerekçesi Zemahşerî’ye göre iki kardeş olan Hz. Musa ve Hz. Harun’un aynı şeriat üzere birbirleriyle dayanışma içinde olmaları olabilir. O kadar ki iki kardeş tek bir elçi gibi birlik içerisinde risalet görevlerini yerine getirmişlerdir.³³

Zemahşerî’nin bu bağlamda değindiği bir konu da cemi kelimenin cem-i killet mi yoksa cem-i kesret mi olduğudur. Örneğin “وَإِجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ” “(Ve o kullar): Rabbimiz! Bize gözümüzü aydınlatacak eşler ve zürriyetler bağışla ve bizi takvâ sahiplerine önder kıl! derler.” (el-Furkân, 25/47) ayetinde Cenâb-ı Hak “عِيُونَ” kelimesini değil de “أَعْيُنُ” kelimesini kullanmıştır. Muhtemel ifade olan “عِيُونَ” kelimesi çokluk (kesret) ifade eden cemi kelime iken “أَعْيُنُ” kelimesi azlık (killet) ifade kelimedir. Zemahşerî bunun sebebini, burada kastedilen gözlerin müttakilerin gözleri olması ve müttakilerin gözlerinin diğer gözlere göre daha az bulunması olarak göstermiştir.³⁴

Zemahşerî bazen zamirin râci olduğu kelimenin müfred değil, cemi kelime olduğunu

29 Zemahşerî, el-Keşşâf, 1: 512.

30 Zemahşerî, el-Keşşâf, 4: 370.

31 Henri Pius, *Şerhu Divâni Küseyyir İzze* (Hizânetü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1930), 3: 249.

32 Zemahşerî, el-Keşşâf, 3: 310.

33 Zemahşerî, el-Keşşâf, 3: 310.

34 Zemahşerî, el-Keşşâf, 3: 302.

kabul ederek muhtemel ifadeyi değerlendirmek suretiyle yorumu gitmektedir. Örneğini *وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ أَنْ يَقُولُوا ذُرِّيَّتِي خَيْرٌ مِمَّا خُلِقُوا لَكِنَّمَا أَخَذْنَا مِنْهُمُ الْوَعْدَ لِيُذَكَّرُوا* (el-Câsiye, 9/54) ayetinde “أَخَذَهُ” yerine “أَخَذَهَا” denildiğini ele almaktadır. Eğer ayette “أَخَذَهُ” şeklinde gelmiş olsaydı zamir “شَيْئًا” kelimesine râci olacaktı ve anlam “(O) âyetlerimizden bir şey öğrendiği zaman o şeyle alay eder” şeklinde olacaktı. İfade “أَخَذَهَا” olduğu için zamir “آيَاتٍ” kelimesine râci olmaktadır ve anlam “âyetlerin tamamıyla alay eder” şeklinde olmaktadır. Zemahşeri bunu, söz konusu inkârcının Allah'ın âyetlerine karşı olan genel tutumuyla açıklamaktadır. Çünkü işittiği küçük bir şeyin Allah'ın, Hz. Muhammed'e (s.a.v) indirdiği âyetlerin cümlesinden olduğunu hissettiği zaman bütün âyetler ile alay etmeye başlamakta; sadece kendisine ulaşan kadarını alaya almak ile yetinmemektedir.³⁵ Bu durum inkârcıların, Allah'ın âyetlerini yalanlamayı hayatlarının merkezine koymalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü âyetler üzerinde düşünüp en azından âyetlerin bir kısmını kabul etmeleri beklenirken, bir âyeti öğrenip okuyup öğrenmediği diğer âyetlerle alay etmeleri, ancak onların inkârcı psikolojilerinin bir sonucu olmalıdır.

5. Cümlelerin Akışı ve Üslubu

Zemahşeri'nin, ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu cümlelerin akışı ve üslubudur. Buna dair örnek *اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ* “Allah, kimine binirsiniz diye sizin için hayvanları yaratandır. Kiminden de yersiniz. Onlarda sizin için daha nice faydalar vardır. Ve gönüllerinizdeki bir arzuya ulaşmanız için. (onları yaratandır) Onların ve gemilerin üstünde taşınırsınız.” (el-Mü'min, 40/79-80) ayetidir. Zemahşeri bu ayette sadece bir kelimeyi değil cümlelerin akışına dair iki ihtimali zikretmektedir. Buna göre Cenâb-ı Hak cümlelerin akışının gerektirdiği şekilde “لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَتَأْكُلُوا مِنْهَا وَتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ” veya “لِتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَتَأْكُلُوا مِنْهَا وَتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ” dememiştir. Bunun yerine “لِتَرْكَبُوا مِنْهَا” ve “لِتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ” ifadeleri ta'lil bildiren ifade “لِ/لَامٍ” ile gelmiş; “وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ” ve “وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ” ifadeleri ise yalın bir şekilde gelmiştir. Yani bineğe binmek (لِتَرْكَبُوا مِنْهَا) ve gönüldeki bir arzuya ulaşmak (لِتَبَلَّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ) aynı üslup ile gelirken yemek (وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ) ve birtakım menfaatlere ulaşmak (وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ) aynı üslupla gelmiştir. Zemahşeri farklı üslupta gelmiş bu ifadeleri kendi içerisinde gruplandırır ve dini açıdan zorunluluk hiyerarşisine tabi tutar. Buna göre bineğe binmek hac ve savaşta yapılacak bir fiildir. Gönüldeki arzuya ulaşmak ise dini ikame etmek veya ilim talep etmek için bir belveden bir beldeye hicret etmektir. Zemahşeri bunların dini gereklilikler olduğunu, dolayısıyla da ta'lil bildiren “لِ/لَامٍ” ile gelmesinin daha uygun olduğunu yorumunu yapmaktadır. Buna karşın Zemahşeri yemek yeme ve menfaat elde etmek mübah alanda yer aldığı için normal cümle yapısı ile geldiği kanaatinde.³⁶

Zemahşeri'nin, cümlelerin akışı ve üslubunu temel alarak muhtemel ifadeyi değerlendirdiğine dair diğer bir örnek... *قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...* “Bedeviler “İnandık” dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama “Boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi...” (el-Hucurât, 49/14) ayetidir.

Zemahşeri'ye göre kelâmın gerektirdiği nazma göre ifade “قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا” (De ki iman ettik demeyin teslim olduk deyin) veya “قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ أَسْلَمْتُمْ” (De ki iman etmediniz sadece teslim oldunuz) şeklinde olması beklenmektedir. Ancak ifade her iki şekilde de gelmemiş “قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا” (De ki: Siz iman etmediniz, ama “teslim olduk” deyin) şeklinde gelmiştir. Zemahşeri, bu üslubun, mevcut durumu en iyi şekilde ortaya koyan ve

35 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 290.

36 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 186.

edebe en uygun anlatım olduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü cümlenin bu şekilde dizilişi onların iddialarını yalanlamak ve onların benimsedikleri düşüncelerin, hakikat olmadığını ifade etmek için gelmiştir. Bundan dolayı da “قل لم تؤمنوا” (De ki: “Siz iman etmediniz”) demiştir. Zemahşerî'ye göre bu ayette onların yalancı olduklarını ifade etme kastı vardır. Ancak yalanlama ifadesinin açık bir şekilde zikredilmemesi edebe daha uygun olmaktadır. Bundan dolayı da “كذبتم” dememiştir. Onun yerine iddia ettikleri şeyi ortadan kaldırır mahiyette “لم تؤمنوا” getirilmiştir. Bu, onların yalancı olduğuna dair gizli bir göndermedir. Zemahşerî, ayetin söz konusu bedevilere, onların yalancı oldukları mesajını iletme amacı taşıdığına delil olarak da, sonraki ayetin gerçek anlamda iman edenlerden ve onların özelliklerinden bahsettikten sonra “أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ” ifadesi ile bitmesini görür.³⁷ Devamla Zemahşerî “لا تقولوا آمنا” demek yerine “لم تؤمنوا” cümlesinin getirilmesinin gerekçesine değinmekte ve bu ifadenin iman kelimesini (آمنا) söylemeyi engellemeye yol açacak bir lafız ile hitap etmeye yol açacağını ve hoş olmayacağını söylemektedir. Aynı şekilde “ولكن أسلمتم” yerine “قولوا أسلمنا” ifadesinin kullanılma gerekçesine de değinmekte ve söz konusu bedevilerin teslim oldukları durumunun iddia ve zan konumunda olduğunu ortaya koymak olarak göstermektedir.³⁸

Ayet müslümanların güçlendiği dönemde sosyal yardımlardan faydalanmak isteyen ve iman ettiklerini iddia eden bedevilerin gerçekten iman etmediklerini ortaya koymaktadır. Ancak her ne kadar iman etmemiş olsalar da ileride iman etme potansiyelleri olduğu için Cenâb-ı Hak onları doğrudan yalancılıkla suçlamamıştır. Eğer Zemahşerî'nin muhtemel ifade olarak zikrettiği şekilde ayetler inmiş olsaydı, daha işin başında bedevilerin kaybedilmesi durumuyla karşı karşıya kalınabilirdi. Bu da Kur'an'ın nazmının ne kadar eşsiz olduğunu ve ayetler indirilirken hassas dengelerin gözetildiğini ortaya koymaktadır.

6. Kelimenin Hazfedilmesi

Zemahşerî ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu diğer bir konu, kelimenin hazfedilmesi konusudur. Örneğin “(Ona) قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ‘Cennete gir’ denildi. ‘Keşke, kavmim bilseydi!’ dedi.” (Yâsîn, 36/26) ayetinde “قِيلَ لَهُ ادْخُلِ الْجَنَّةَ” denilmemiş de “قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ” denmiştir. Yani “له” ifadesi kullanılmayıp hazfedilmiştir. Zemahşerî'ye göre bu ayette hitap edilen kimsenin kim olduğu bilinmektedir. Ancak Kur'an'ın muhataplarının, bu ayette söz konusu edilen kimsenin kimliğinden öte söylenen söze ve sözün anlam içeriğine yoğunlaşması için kelime hazfedilmiştir.³⁹

Muhtemel ifadeden kelimenin hazfedilmesine dair diğer bir örnek de قَالَ الْمَلِكُ التَّوْبِي بِهِ فَلَمَّا رَأَى يَهُدَى قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ “Kral, ‘Onu bana getirin!’ dedi. Elçi, Yusuf'a geldiği zaman, (Yusuf) ‘Efendine dön de ona ellerini kesen o kadınların durumu neydi diye sor’ dedi.” (Yûsuf, 12/50) ayetindeki “فَاسْأَلُهُ مَا بَأْسَ النَّسْوَةِ” ifadesinden “أَنْ يُفْتَشَّ” ifadesinin hazfedilmesidir. Hz. Yusuf bir nevi “سَلِ الْمَلِكَ عَنْ حَالِ النَّسْوَةِ” (krala kadınların halini sor) demiş “سَلُهُ أَنْ يُفْتَشَّ عَنْ سَائِرِ” (kadınların durumlarını soruşturmasını iste) dememiştir. Hz. Yusuf, kralın olayı soruşturmak için bazı kimseleri yetkilendirmek yerine bizzat olayın arka planını araştırma işini kralın yapmasını ister şekilde cümle kurmuştur. Zemahşerî'ye göre Hz. Yusuf burada hakkın batıldan ayrılması ve kendisinin suçtan tam anlamıyla kurtulmasını

37 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 379.

38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 379.

39 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 14.

temin etmek için kıssanın hakikatini ve olayın ayrıntılarını araştırılması konusunda azami gayretini ortaya koyması için soruyu böyle sormayı istemiştir.⁴⁰

Buna dair bir örnek de مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَهْلَ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا “Cennet ehli cehennem ehline: Biz Rabbimizin bize vadettiğini gerçek bulduk, siz de Rabbinizin size vadettiğini gerçek buldunuz mu? diye seslenir” (el-A'râf, 7/44) ayetidir. Zemahşeri'ye göre ayetin akışına göre “مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا” (Rabbimizin bize vadettiği) denildiği gibi “مَا وَعَدَكُمْ رَبُّكُمْ” (Rabbimizin size vadettiği) denilmesi gerekirken “مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ” (Rabbimizin vadettiği) denilmiştir. Yani “وَعَدَ” fiilinin mef'ûlü olan “كُم” kelimesi hafzedilmiştir. Bundan dolayı “مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ” (Rabbimizin vadettiği) ifadesi “مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا” (Rabbimizin bize vadettiği) ifadesinden daha mutlak bir ifadedir ve kapsamı daha geniştir. Zemahşeri “مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ” (Rabbimizin vadettiği) ifadesinin mutlak bir ifade olduğu için, Allah'ın vadettiği ancak onların yalanladıkları yeniden diriltme, hesap, sevap, azap ve diğer kıyamet ahvalini içerebileceğini söylemektedir. Zemahşeri'ye göre bu mutlak ifade, Cennet ehline vad edilen nimetleri de kapsamaktadır.⁴¹ Çünkü inanmayanlara hitaben “Rabbimizin vadettiğini buldunuz mu?” şeklinde ifade sadece inanmayanlara vad edileni değil müminlere vad edileni de içine almaktadır. Müminlere vad edilen nimetleri inanmayanların biliyor olmaları ancak bunun yanında bu nimetlere onların ulaşamayacak olmaları onların azabını daha da artıracaktır.

7. Kelimeye Râci Zamir Yerine Aşlının Zikredilmesi

Zemahşeri ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu da ayette geçmiş kelimenin, ayetin devamında yeniden zikredilmesi ve ona râci bir zamir kullanılmamasıdır. Örneğin وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ اللَّهُ لَهُمْ وَتَوَّابًا رَحِيمًا “Biz her peygamberi -Allah'ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileseler, Resûl de onlar için istiğfar etseydi Allah'ı ziyadesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı.” (en-Nisâ, 4/64) ayetinde “وَاسْتَغْفَرَتْ لَهُمْ” yerine “وَاسْتَغْفَرَ اللَّهُ لَهُمْ الرَّسُولُ” demiştir. Zemahşeri'ye göre Hz. Peygamber'in şanını yüceltmek için ve onun yapacağı istiğfarın şanını tazim etmek için “الرَّسُولُ” kelimesi açıkça zikredilmiştir.⁴²

Kelimenin yerine geçecek zamirin yerine kelimenin bizzat kendisinin zikredilmesi, bazen tahkir ve bazı şahısların kötü özelliklerine vurgu yapma amacıyla kullanılmaktadır. Örneğin وَإِذَا تَنَالَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرٍ وَقَالَ الَّذِينَ يَبْغُونَ كُفْرًا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ “Onlara apaçık âyetlerimiz okunduğu zaman demişlerdi ki: Bu, sizi babalarınızın taptığı (putlardan) çevirmek isteyen bir adamdan başkası değildir. Ve yine bu (Kur'an) da uydurulmuş bir yalandan başka bir şey değildir, dediler. Hak kendilerine geldiğinde onu inkâr edenler de: Bu, apaçık bir büyüden başka bir şey değildir, dediler.” (Sebe, 34/43) ayetinde Cenâb-ı Hak “وَقَالُوا” demek yerine “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا” demiştir. Yani zamir yerine “inkâr edenler” (الَّذِينَ كَفَرُوا) ifadesi açıkça gelmiştir. Zemahşeri'ye göre bu ifadenin açıkça gelmesi onların söyledikleri “إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ” (Bu, apaçık bir büyüden başka bir şey değildir) cümlesini büyük bir öfke ile ve inkâr psikolojisiyle söylediklerinin bir delilidir. Dolayısıyla Zemahşeri'ye göre bu ifade ile kastedilen anlam “İnatçı kâfirler Allah'a karşı cüretli olmaları ve apaçık hakikate karşı kibirlenmeleri sebebiyle onu (hakikati tanıyıp için-

40 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 451.

41 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 101-102.

42 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 559.

Eğer Kur'an indirilirken onları sorarsanız size açıklanır..” (el-Mâide, 5/102) “سَالٌ” fiilleri “عَنْ” harfiyle kullanılmıştır.⁴⁶

Zemahşerî bunu izah ederken “هـ” zamirinin raci olduğu kelime üzerinde durur. Zemahşerî devamla “سَالٌهَا” ifadesindeki zamir “أَشْيَاءٌ” kelimesine raci değildir ki “عَنْ” harfi ile müteaddî yapılsın. “لَا تَسْأَلُوا” ifadesinin delalet ettiği ve “سَالٌ” fiilinin mastarı veya mef’ûlü bihi olan “مَسْأَلَةٌ” kelimesine râcidir. Bu durumda anlam önceliklerden bir kavim bu meseleyi sor-du ve bu mesele sebebiyle kâfir oldular demektir⁴⁷ ifadelerini kullanmaktadır.

9. Harf Ziyade Edilmesi

Zemahşerî ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu harfin ziyade edilmesidir. Örneğin “يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ” “Ey kavmimiz! Allah’ın davetçisine uyun. Ona iman edin ki Allah da sizin günahlarınızın bir kısmını bağışlasın ve sizi acı bir azaptan korusun.” (el-Ahkâf, 46/31) ayetinde “ذُنُوبِكُمْ” yerine “ذُنُوبِكُمْ” denmesinin sebebine değinir. Zemahşerî “مِنْ” harfinin ziyadesiyle söylenmesinin amacının ba’ziyye anlamı vermek olduğunu söylemektedir. Buna göre anlam “sizin günah-larınızın bir kısmını bağışlasın” şeklinde olmaktadır. Çünkü zulüm ve benzeri bazı günah-lar gibi imanla bağışlanmayan günahlar vardır.⁴⁸

Zemahşerî burada “مِنْ” harfinin kullanılmasıyla elde edilen “günahlarınızın bir kıs-mını bağışlasın” anlamdan yola çıkarak iman etmesine rağmen kişinin bazı günahlarının bağışlanmayacağı yorumuna gitmektedir. İbnü’l-Müneyyir (ö. 683/1284) Zemahşerî’yi bu konuda eleştirmekte ve imanın, mezâlim türünden günahları bağışlatmayacağı yönündeki genellemesinin doğru olmadığını söylemektedir. İbnü’l-Müneyyir’e göre bir savaşçı korun-muş malları çalmış olsa veya bazı kimselerin kanını akıtmış olsa, sonra da güzel bir şekil-de müslüman olsa, şüphesiz İslam onun geçmiş günahlarını siler. Kur’an’da iman ettikleri takdirde inanmayanların günahlarının bağışlanmasından bahsederken ancak ba’ziyye ifade eden ifadeler görülmektedir.⁴⁹ Örneğin “يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ” “Peygamberleri dedi ki: Göklere ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var? Hâlbuki O, sizin günahlarınızdan bir kısmını bağışlamak ve sizi muayyen bir vakte kadar yaşatmak için sizi (hak dine) çağırıyor.” (İbrâhîm, 14/10) ve “أَنْ اِعْبُدُوا اللَّهَ فَكَيْفَ يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ” (Hz. Nuh) Dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin için açık bir uyarıcı-yım. Allah’a kulluk edin; O’na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. Ki Allah bir kısım günahlarınızı bağışlasın...” (Nûh, 71/2-4) ayetlerinde hâlihazırda müslüman olmayan kim-selere hitaben müslüman olmaları halinde günahlarının bir kısmının bağışlanacağı ifade edilmektedir. İbnü’l-Müneyyir Zemahşerî’nin sadece “مِنْ” harfinden yola çıkarak mutlak bir sonuca ulaşmasını doğru bulmamaktadır.

10. Fiilin Formu

Zemahşerî ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu fiilin formudur. Zemahşerî fiilin gerek zaman yönünden gerekse de fiilin failinin ma’lûm ve meçhul olması yönünden formuna göre değerlendirmeler yapmaktadır. Örneğin “كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” “Azîz ve hakîm olan Allah, sana ve senden öncekilere işte

46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 717.

47 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 717.

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 316.

49 Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed İbnü’l-Müneyyir el-Mâlikî, *el-İntisâf Fimâ Tedammenehû’l-Keşşâfu mine’l-İ’tizâl* (el-Keşşâf tefsirinin hamışinde) (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1430), 1016.

böyle vahyeder.” (Şûrâ, 42/1-3) ayetinde “يُوحِي إِلَيْكَ” fiilini “Allah ‘أُوْحِي إِلَيْكَ’ demedi de muzari lafız ile ‘يُوحِي إِلَيْكَ’ dedi” ifadeleri ile muhtemel ifadeyi zikretmektedir. Zemahşerî’ye göre söz konusu fiilin mazi değil de muzari şekilde gelmesi, vahyetme eyleminin Allah’ın âdeti olduğuna delalet etmektedir.⁵⁰ Çünkü mazi fiil, olmuş bitmiş bir olayı ifade ederken, muzari fiil tekrarlanabilen ve sonraki süreçte devam etme ihtimali olan fiili ifade etmektedir.

Buna dair diğer bir örnek Sûr’a üfürüldüğü gün, -Allah’ın diledikleri müstesna-, göklerde ve yerde bulunanların hepsi korktu.” (en-Neml, 27/87) ayetindeki “فَرَعَ” fiilinin formudur. Zemahşerî “neden Allah ‘فَرَعَ’ değil de ‘فَرَعُ’ dedi dersin” ifadesiyle bu muhtemel ifadenin kullanılmama nedenine değinir. Zemahşerî bunun bir anlam inceliğine sahip olduğunu düşünmektedir. Buna göre fiilin mazi kullanılması (فَرَع) sûra üflendiği zaman meydana gelecek korkunun şüpheye mahal bırakmayacak şekilde gerçekleşeceğine delalet etmektedir. Çünkü mazi fiil, fiilin kesin olarak varlığını ve meydana geleceğini ifade etmektedir.⁵¹

Buna dair bir örnek “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ” “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin.” (el-Bakara, 2/23) ayetindeki “نَزَّلْنَا” değil de “نَزَلْنَا” olarak kullanılmasıdır. Bunu değerlendiren Zemahşerî “نَزَلٌ” fiilinin tef‘ıl babında olduğu zaman tencim ile yani tedricen indirme anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁵² Dolayısıyla fiilin bu formda gelmesi, Kur’an’ın diğer kutsal kitaplardan ayrılan yönüne yani tedrici olarak vakıalar üzerine inmesine delalet etmektedir.

Zemahşerî’nin muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken fiilin formunu göz önünde bulundurduğuna dair bir örnek de “وَإِنْ يَكْذُوبُونَ كَذَبًا فَكَذَّبْتَ قَوْلَهُمْ قَوْلَ نُوْحٍ وَعَادٍ وَنُوحٍ وَابْرَاهِيمَ وَقَوْمَ لُوطٍ وَأَصْحَابَ... مَدْيَنَ وَكَذَّبَ مُوسَى...” (el-Hac, 22/42-44) ayetindeki “وَكَذَّبَ مُوسَى” ifadesidir. Cenâb-ı Hak “وَكَذَّبَ مُوسَى” (Musa da yalanlanmıştı) demiş “وَكَذَّبَ قَوْمُ مُوسَى” (Mûsa’nın kavmi de yalanlamıştı) dememiştir. Yani yalanlama fiilinin faili zikredilmemiş ve fiil meçhul formda gelmiştir. Zemahşerî’ye göre Hz. Musa’yı, kavmi olan İsrailoğulları değil de Kiptiler yalanladığı için “وَكَذَّبَ قَوْمُ مُوسَى” ifadesi buraya uygun düşmeyecektir.⁵³ Zemahşerî diğer peygamberlerin yalanlandığından bahsederken ma‘lûm fiil ile gelirken, Hz. Musâ’dan bahsedilirken fiilin meçhul şekilde gelip failin zikredilmemesinin diğer bir anlam inceliğine değinmektedir. Buna göre ayette zikredilen ve yalanlanan peygamberler arasında Hz. Musâ’nın farklı bir yeri vardır. Zemahşerî bunun “tüm kavimlerin, peygamberlerini yalanlaması zikredildikten sonra aynı şekilde mucizelerinin açık ve büyük olmasına rağmen Hz. Musa bile yalanlandığına göre Hz. Musâ’nın dışındaki peygamberlerin kavimlerinin tavırlarını bir düşün!” şeklinde bir mesaj içerebileceği kanaatinde-dir.⁵⁴

11. Umûm İfade Kullanma

Zemahşerî ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu da, husus bildiren kelimenin yerine umum ifade eden bir kelimenin kullanılmasıdır. Örneğin “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حُدْرَ الْمَوْتِ” “Ölüm korkusundan dolayı parmaklarını kulakları-

50 Zemahşerî, el-Keşşâf, 4: 213.

51 Zemahşerî, el-Keşşâf, 3: 391.

52 Zemahşerî, el-Keşşâf, 1: 127.

53 Zemahşerî, el-Keşşâf, 3: 162.

54 Zemahşerî, el-Keşşâf, 3: 162.

na tıkarlar.” (el-Bakara, 2/19) ayetinde Zemahşerî “أَنَا مَلَهُمْ” ifadesi yerine “أَصَابِعُهُمْ” ifadesinin kullanılmasının sebebine değinir ve kulağı kapatan parmak uçları olduğu halde, parmağın tamamının kullanılmasının Araplar arasında oldukça yaygın bir kullanım olduğunun bilgisini verir. Kulağa tıkanan sadece parmak uçları olduğu halde parmakların zikredilmesi mübalağa amaçlıdır.⁵⁵

Buna ilaveten kulağı kapatan parmak belli ve özel bir parmak olmasına rağmen kelime “أَصَابِعُهُمْ” (parmakları) şeklinde umum ifade eder şekilde gelmiştir. Zemahşerî bunun sebebinin Kur'an'ın edep kurallarına uyması olarak göstermektedir. Çünkü insan kulağını sebbâbe/السَّبَابَةِ (söven) parmağı ile kapatmaktadır. Cenâb-ı Hak bunu zikretmeyi uygun bulmamıştır. Zemahşerî bunu gerekçelendirirken günümüzde işaret parmağı şeklinde isimlendirdiğimiz parmağın sonraki dönemlerde isminin değiştiğinden bahseder. Nitekim önceleri “sebbâbe/السَّبَابَةِ” ismi verilen bu parmağa hoş karşılanmadığı için sonraları “tespîh eden” anlamında “müsebbiha/المُسَبِّحَةُ” ve “sebbâha/السَّبَابَةُ”; “tehlil getiren” anlamında “mühellile/المُهَلِّلَةُ” ve “çokça dua eden” anlamında “de'âe/الدَّعَاءُ” şeklinde isimler verildiğini eklemektedir.⁵⁶

12. Cümlelerin İsim Cümlesi veya Fiil Cümlesi Olması

Zemahşerî bazen cümlelerin farklı yapılarını muhtemel ifade içinde değerlendirip elemektedir. Örneğin “وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءَ عَلَيَّكُمْ أَدْعَاؤُهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ” (el-A'râf, 7/193) ayetinde Zemahşerî muhtemel ifade olarak “أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ” ifadesinin isim cümlesi olması yerine fiil cümlesi şeklinde “أَمْ صَمْتُمْ” (em samettüm) ifadesini zikreder ve “isim cümlesi fiil cümlesinin yerine konulamaz mıydı?” ifadesini kullanır. Burada muhtemel ifadeyi değerlendirirken ayeti yorumlama şekli oldukça belirleyicidir. Zemahşerî'nin yorumuna göre ayetin meâli “Putları doğru yola çağırırsanız size uymazlar; (Siz ey müşrikler!) Putlara dua etseniz de, (dua etmeyip) sukût etseniz de sizin için birdir. (onlar sebebiyle kurtuluşunuz mümkün değildir)” şeklinde olmaktadır. Bunu da söz konusu müşriklerin Allah'a kulluk etmekteki istikrarsızlıklarıyla ve gevşeklikleriyle izah etmektedir.⁵⁷

Bu kimseler “وَإِذَا مَسَّ النَّاسُ ضُرًّا دَعَا رَبَّهُمْ مُبِينِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا آذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ” İnsanların başına bir sıkıntı gelince, Rablerine yönelerek O'na yalvarırlar. Sonra Allah, katından onlara bir rahmet (nimet ve bolluk) tattırınca, bakarsınız ki onlardan bir gurup yine Rablerine ortak koşuyorlar.” (er-Rûm, 30/33) ayetinde anlatıldığı üzere kulluklarında samimiyet eksikliği vardır ve bazı gelişmelere göre tavırları değişmektedir. Bazen şirk koşarken, bazen sadece Allah'a dua etmektedirler. Yani kullukta istikrarlı ve sürdürülebilir bir tutum ortaya koyamamaktadırlar. Zemahşerî “أَدْعَاؤُهُمْ” (o putlara dua etseniz) ifadesinin fiil cümlesi gelmesindeki hikmete değinmektedir. Buna göre söz konusu kimselerin putlara bile dua etme konusunda samimiyetsizlikleri bu ifadenin fiil cümlesinden ortaya çıkmaktadır. Buna karşın “أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ” ifadesinin isim cümlesi gelmesi onların genel tavırlarının duadan uzak olduklarına delalet etmektedir. Yani Zemahşerî'ye göre “أَدْعَاؤُهُمْ” ifadesinin fiil cümlesi halinde gelmesi müşriklerin putlara dua etme konusunda çok da samimi olmadıklarına ve putlara olan kulluklarının süreklilik arz etmeyen bir tavır olduğunu ortaya koymaktadır. Duayı terk ederek suskun kalmalarını ifade eden “أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ” ifadesinin isim

55 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 118.

56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 118.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 177.

cümlesi gelmesi ise müşriklerin putlara bile dualarının zannedilenin aksine çok da devamlı olmadığına delalet etmektedir.⁵⁸

13. Harf Tercihi

Zemahşerî ayette muhtemel ifadeyi değerlendirip elerken üzerinde durduğu bir konu harf seçimidir. Bunu yaparken ayet içerisinde kullanılması muhtemel harfleri karşılaştırmakta ve yorumu bunun üzerine bina etmektedir.

Örneğin “Hani Musa, ailesine şöyle demişti: Gerçekten ben bir ateş gördüm. (Gidip) size oradan bir haber getireceğim yahut bir ateş parçası getireceğim, umarım ki ısınırsınız!” (en-Neml, 27/7) ayetinde Zemahşerî “و” harfi değil de “و” harfi gelme ihtimalini değerlendirir. Zemahşerî’ye göre Hz. Musa bu duasında her iki isteği bir arada yerine gelmezse bile en azından bir tanesinin yerine gelmesini talep etmiştir. Yani Hz. Musa yolculuğu esnasında kendisini gideceği yere ulaştıracak bir yol ve ısınacakları bir ateş bulmayı istemektedir. Ancak bunlardan her ikisini bir arada elde etme imkânı bulamazsa en azından bir tanesini elde etmeyi arzu etmiştir. Zemahşerî’ye göre Hz. Musa bu talebi Cenâb-ı Hak’a sunarken Allah’ın, kulunu iki şeyden bir anda mahrum etmemeyi kendisine adet edindiğine güvenerek iletmiştir.⁵⁹

Zemahşerî’nin ayetin ifade ihtimallerini değerlendirirken değindiği bir konu da cümlelerin şart cümlesi mi yoksa te’kid ifade eden bir cümle olduğu konusudur. Bunu da yaparken muhtemel ifadeyi harf seçimine göre belirlemektedir. Buna dair bir örnek “إِنْ تُعَذِّبُهُمْ” (Hz. İsa Ey Rabbim!) Eğer kendilerine azap edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır (dilediğini yaparsın). Eğer onları bağışlarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin (dedi)” (el-Mâide, 5/811) ayetinde geçen “وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ” (Eğer onları bağışlarsan) ifadesi için muhtemel ifade olarak “إِنَّكَ تَغْفِرْ لَهُمْ” (Sen onları bağışlarsın) ifadesini değerlendirmesidir. Yani “إِنْ” harfi yerine “إِنَّ” harfi gelme ihtimalini değerlendirir. Zemahşerî burada bu değerlendirmeyi kâfirler için mağfiretin söz konusu olup olmayacağı bağlamında ele almaktadır. Önceki ayette bahsedilen kimselerin kâfirler olduğu varsayımı ile Zemahşerî mağfiretin kâfirler için asla meydana gelmeyeceğinden dolayı “وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ” (Eğer onları bağışlarsan) ifadesinin meydana gelebilme ihtimali olan bir olaydan bahsedilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zemahşerî bu bağlamda “mağfiret kâfirler için söz konusu olmaz da nasıl “وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ” (Eğer onları bağışlarsan) dedi?” sorusunun cevabını arar. Zemahşerî’ye göre Cenâb-ı Hak “إِنَّكَ تَغْفِرْ لَهُمْ” (Sen onları bağışlarsın) dememiş, şart cümlesi kullanmıştır. Bu da kâfirler için mağfiretin meydana geleceği anlamına gelmemektedir.⁶⁰ Zemahşerî te’kid ifade eden “إِنْ” harfini şart ifade eden “إِنْ” harfini yerine muhtemel ifade olarak zikrederken kâfirler için mutlak anlamda mağfiretin söz konusu olma ihtimalinin önünü kapatma amacıyla zikretmektedir. Ehl-i sünnete göre Allah’ın kâfirleri bağışlaması ve müminlere azap etmesi aklen mümkündür. Şart anlamı ifade eden “إِنْ” harfi buna işaret etmektedir. Zemahşerî ise bunun aklen güzel olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Zemahşerî’ye göre eğer Allah onlara azap ederse adaletinin gereği azap etmiş olacaktır. Eğer inkârlarına rağmen onları bağışlarsa mağfiretin hikmeti ortadan kalkmayacaktır. Çünkü neticede bağışlama tüm günahlar ve günahkârlar için güzeldir. Hatta günah ne kadar büyük olursa olsun o günahı bağışlamak ondan da güzel olacaktır. Zemahşerî

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 177.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 354.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 728.

burada kâfirler için ahirette bağışlanmanın aklen güzel olduğunu ifade ederek aklen bunun mümkün olmadığını söyleyen Kaderiyye'den ayrılmaktadır. Aynı zamanda aklen mümkün olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet ile de bir görüş ayrılığı içerisinde dir.⁶¹

14. Bedel ile Kelime Tekrarı

Zemahşeri'nin ifade ihtimallerini değerlendirdiği bir konu da aynı kelimenin bedel olarak tekrar edilmesidir. Örneğin "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ "Bizi doğru yola ilet" (el-Fâtiha, 1/ (6 ve ...صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ... "Nimet verdiklerinin yoluna..." (el-Fâtiha, 1/7) ayetlerinde tekrar eden ve zikredildiği ikinci yerde bedel olan "صِرَاطَ" kelimesine değinmekte ve devamla "bedelin fâidesi nedir? 'اهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ' denilseydi olmaz mıydı?" ifadelerini kullanmaktadır. Zemahşeri bir kelimenin iki kere zikredilmesi ve tekrarı ile anlamın te'kid edilmesinin amaçlandığını söylemektedir. Bunun yanında bu tekrar ile birlikte doğru yolun, müslümanların yolu olduğunu açıklamaktadır. Bu suretle de müslümanların yolunu en belîğ ve vurgulu şekilde en doğru yol olduğunu açıklamış olmaktadır.⁶²

Zemahşeri'nin kelimenin bedel olarak tekrar edilmesi ve muhtemel ifade olarak bedel olan kelimenin zikredilmemesi konusuna değindiği diğer bir örnek de وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي مِصْرًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى "Firavun: 'Ey Hâmân, bana yüksek bir kule yap; belki yollara erişirim. Göklerin yollarına erişirim de Musa'nın ilahını görürüm!'" (Gâfir, 40, 36-37) ayetlerinde geçen "أَسْبَابَ" kelimesidir. Zemahşeri burada muhtemel ifade olarak "لَعَلِّي" yerine "لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ" yeterli olmaz mıydı? sorusunun cevabını arar. Zemahşeri'ye göre "لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ" ifadesiyle "أَسْبَابَ" kelimesi müphem bırakılmış sonra da "أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ" ifadesiyle açıklanmıştır.⁶³

Zemahşeri'ye göre bir şeyin önce müphem bırakılması sonra da açıklanması söz konusu şeyin şanını yüceltme amacı taşımaktadır. Çünkü önce müphem bırakılan şeye dinleyici daha bir meraklanmakta ve açıklanacak şeye daha çok önem vermektedir. Firavun'un dilinden aktarılan bu ifadede Firavun, ulaşmak istediği yollara Hâmân'ın iyice dikkatini cezbetmek için önce müphem bırakmış sonra da onu açıklamıştır.⁶⁴

Sonuç

el-Keşşâf tefsirinde ayetin muhtemel ifadesinin sıklıkla zikredilmesinde Zemahşeri'nin dilci bir kimliğe sahip olmasının payı büyüktür. Zemahşeri bunu yaparken ayette geçen kelimenin morfolojik yapısında, cümlenin anlamına etki eden kelime ve harf tercinde, cümle içi kelimelerin diziminde, kelimenin marife ve nekra kullanımında küçük değişiklikler yaparak muhtemel ifadelere ulaşmaktadır. Dil kurallarına vakıf olduğu için Zemahşeri tefsirinin birçok yerinde ayetin bağlamına uygun gelebilecek muhtemel ifade için birçok örnek görmek mümkündür.

Kur'an'ın nazmına oldukça önem veren Zemahşeri, muhtemel ifadeyi zikrederek Kur'an'da geçen ifade ile karşılaştırma işlemini daha çok Kur'an dilinin edebi güzelliklerini ortaya koyma amacıyla yapmaktadır. Nitekim incelediğimiz örneklerde ağırlıklı olarak

61 Bkz. Sâlih b. Garm el-Gâmidi, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsiri'z-Zemahşeri fî Davi Mâ Verade fî Kitâbi'l-İntisâf li İbn Müneyyir* (Dârü'l-Endelüs: 1998), 399-402.

62 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 58.

63 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 172.

64 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 172.

Kur'an'a ait ifadenin daha uygun, daha etkili ve daha belîğ olduğunu vurgulamış olması bunun en önemli göstergesidir.

Zemahşerî'nin zikrettiği muhtemel ifadeler incelendiğinde, ayetin nazmına da uygun olması için bazen muhtemel ifade ile Kur'an'daki ifade arasındaki fark oldukça sınırlı tutulmaktadır. Dolayısıyla muhtemel iki anlam arasında çok büyük uçurumlar olmamakta; ancak zikretmeye değer anlam incelikleri elde edilmektedir. Kelimelerin farklı morfolojik yapılarının muhtemel ifade olarak zikredildiği yerler bu grupta değerlendirilebilir.

Zemahşerî muhtemel ifadeyi zikrederken sadece Kur'an'ın nazmını ortaya koymayı amaçlamamıştır. Bunun yanında bir yorumu eleştireceği zaman söz konusu yoruma ulaşmaya sebep olacak muhtemel ifadeyi zikretmiş ve ayette bu ifade geçmediği için eleştirdiği yoruma ulaşmanın mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Bunu yaptığı yerler daha çok mezhep aidiyetini ön plana çıkardığı ve katılmadığı görüşlerin delillerini çürütme kastıyla yorum yaptığı yerlerdir. Rü'yetullah, iman etmeden önce işlenen günahlar için yapılan tevbenin kabulü ve mürtekib-i kebirenin durumu gibi konulara delil olarak sunduğu ayetler Zemahşerî'nin bu üslubu kullandığı yerlerdendir.

Zemahşerî kıssalarda da muhtemel ifade zikrederek yoruma gitmektedir. Bu şekilde kıssanın tarihsel gerçekliğini aramakta ve bunları rivayetlerle desteklemektedir. Bunun yanında zikrettiği muhtemel ifadeler ile Kur'an'daki ifadeyi karşılaştırdığında Kur'an'daki ifadenin, kıssanın anlatılma hikmetine daha uygun olduğunu ve insanların kıssadan gereken mesajı almaları için daha etkili olduğunu vurgulamaktadır.

Zemahşerî'nin ahkâm ayetlerini ele alırken muhtemel ifade zikretmesindeki amacı Kur'an'daki ifadenin söz konusu meselenin hüküm detaylarına daha net delalet ettiğini ortaya koymaktır. Bunun yanında diğer bir amacı ayetlerin insan unsurunu göz önünde bulundurduğunu ve realiteden kopmadan hükümler belirlediğini vurgulamaktır. Bunu yaparken ulaştığı yorumun gerek Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere gerek geçmiş fıkıh birikimine uygunluğu gözetmiştir. Bu gibi yorumlardan sonra fıkıh kitaplarından aynı paraleldeki görüşler zikretmesi de bunu desteklemektedir.

Kaynakça

- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-Tenzil*. Tahkik: Muhammed Abdullâh en-Nemr. 8 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- Dağ, Mehmet. "Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezili Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddin Bâbertî Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 67-91.
- Gâmîdî, Sâlih b. Garm. *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî fî Davi Mâ Verade fî Kitâbi'l-İntisâf li İbn Müneyyir*. Hâil: Dâru'l-Endelüs, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Nesr ve't-Tevzî, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. 10 cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbnü'l-Müneyyir, Nâsirüddin Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *el-İntisâf Fimâ Tedammenehû'l-Keşşâfu mine'l-İ'tizâl* (el-Keşşâf tefsirinin hamışinde). Beyrut: Dâru'l-Marife, 1430.
- İsbehânî, Ebu'l-Ferec. *el-Eğânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 5141.
- Narol, Süleyman. *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri, Eşariyye ve Mu'tezile Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Pius, Henri. *Şerhu Divâni Küseyyir İzze*. Hizânetü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1930.

- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997. Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. Tahkik: Abudurrezzâk el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Osmanlı Dönemi Arap Dili Çalışmalarında Kaynak ve Yöntem: Gölpararlı Mehmed Selim Efendi Örneği

Murat SULA*

Özet

Bu çalışmada, XVIII. yüzyıl Osmanlı dil bilginlerinin, kullandıkları kaynaklar ile uyguladıkları yöntemlerden hareketle Arap dili alanına sağladıkları katkıının tespiti hedeflenmektedir. Bu amaçla Gölpararlı Mehmed Selim Efendi'nin hayatı ele alınmış ve eserlerinden şiir zarureti ile kaside şerhi konulu olanları kaynak ve yöntem bakımından incelenmiştir.

Mehmed Selim Efendi, kesin olmamakla birlikte, 1661-1665 yılları arasında İstanbul'da doğmuştur. Kaynaklarda, babasının haricindeki aile fertleri hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. İlk tahsilini, babasından, aldığı tahmin edilmektedir.

İyi bir eğitimden geçmiş olan Mehmed Selim Efendi, 1690-1722 tarihleri arasında III. Ahmed Kütüphanesi'ndeki des-i ammlık görevinin haricinde İstanbul'da farklı medreselerde muhtelif unvanlarla müderris olarak çalışmıştır. Bunun haricinde nişancılık/tuğrakeşlik, mektupçuluk, kadılık ve fetva emniyeti gibi vazifeleri de yerine getirmiştir.

Mehmed Selim Efendi, ikisi şerh olmak üzere beş eser kaleme almış olup bunlardan üçü günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri, Âmilî'nin (ö. 1031/1662) matematik konulu eserinin yüzölçümü bölümünün şerhi diğerleri ise bu çalışmada ayrıntılı olarak incelenecek olan Köprülüzâde Abdullah Paşa (ö. 1148/1735) tarafından Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) için kaleme aldığı kasidenin şerhi ile şiir zarureti içerikli olmaktadır.

Çalışma, giriş kısmı ile müellifin hayatının muhtasaran ele alındığı birinci, eserlerinin muhteva, kaynak ve yöntem yönünden ayrıntılı olarak tanıtıldığı ikinci bölüm ile değerlendirmenin yapıldığı sonuçtan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gölpararlı Mehmed Selim Efendi, Düreru'l-ferâid ve ğureru'l-fevâid, şiir zarureti, Edirne Vak'ası, III. Ahmed.

* Doç. Dr., Karadeniz Teknik Ü., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati A. B. D. muratsula@gmail.com

Sources and Methods at the Works of Arabic Language During the Ottoman Period (Gölpazarlı Mehmed Selîm)

Abstract

This article aims to determine the contributions of Ottoman Arabic Language scholars to era Arabic Language and Rhetoric by explaining resources and methods of their works. Therefore, we has been told about life of Gölpazarlı Mehmed Selîm Efendi and discussed his Arabic Language and Rhetoric books in terms of sources and methods.

Mehmed Selîm Efendi was born et the İstanbul. But his date of born, according to information providing by Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi (d. 1156/1743) is 1072/1661 and to Şeyhî Mehmed Efendi (d. 1144/1731) is 1075/1664. The sources haven't gotadequate information about his family except his father. He took his first training from him father between 1072/1662-1080/1670 when he removed from his office, in İstanbul.

He worked as a müderris at the different Ottoman schools between 1091/1680-1134/1722 in İstanbul. The most remarkable in this period of this time is his teaching duty at the Library of Sultan Ahmed III. He has spent more than thirty years as a teacher. In addition to, he made different important task as secretariat of sultan, Nişacılık/tuğra writing/Tuğrakeşlik, Mektupçuluk/postman and Fetva emniyeti.

He wrote five books at the different sciences but three of them day to day. Two of them are interpretations, the others are compilations. In this study we have been described two books of them in terms of sources and methods. The first book is a kind of commentary and it is focused the description of the poem written by Köprülüâde Abdullah Pasha (d. 1148/1735) for his father-in-law Şeyhülislam Fezullah Efendi (d. 1115/1703).

The subject of second book is illegal practices in poetry /zaruratuş-şî'riyye. It consists of different information on this subject compiled from different sources and classified in an original way.

This article consists of introduction, two chapters and conclusion. In the first section have been talk about life of Mehmed Selîm Efendi; in the second section have been introduced all his books and discussed two books in different directions. In the conclusion presented the results obtained in the study.

Keywords: Gölpazarlı Mehmed Selîm, Dürrerü'l-ferâid ve ğurerü'l-fevâid, ez-zarûratuş-şî'riyye, Edirne Vak'ası, III. Ahmed.

Giriş

Yaşayan diller arasında önemli bir yere sahip olan ve ekseriyetle Müslüman toplulukların dili addedilen Arap diline, Kur'an dili olması nedeniyle farklı hassasiyet gösterilerek dilin her yönüyle alakalı araştırma ve incelemeler yapılmıştır. Osmanlı döneminde gerek Anadolu coğrafyasında gerekse diğer ülkelerde yetişen bilginler bu amaca binaen telif, şerh, hâşiye ve talik türü çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Bu çalışmaların gün yüzüne çıkarılması ve Osmanlı âlimlerinin sahaya katkılarının tespit için farklı tür ve hacimlerde ürünler ortaya konmuş ve bu yöndeki çabalar hâlâ devam etmektedir. Bu amaçla gerçekleştirilen araştırmaların çoğu, Arap diline sağlanan katkının tespitine yönelik olduğu göze çarpmaktadır. Ancak bu katkının nasıl gerçekleştirildiğinin belirlenmesi, yazılan eserlerde ne tür materyallerin kullanıldığı, hangi yöntemlerin takip edildiği ve bilgi kaynaklarının neler olduğunun ortaya konması ayrı bir öneme sahiptir.

İşte bu makalede, 18. yüzyıl Osmanlı Anadolu coğrafyası âlimlerinden olup, uzun süre müderrislik görevlerinin yanında farklı önemli vazifeleri de ifa ederek hayatını İstanbul'da idâme ettiren Gölparazlı Mehmed Selim Efendi'nin günümüze ulaşan eserlerinden Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) için kaleme alınan kasidenin şerhi ve şiir zarûreti konulu eserlerinde yer verdiği kaynaklar ile uyguladığı yöntemlerin çözümlenmesi hedeflenmektedir.

Çalışma, giriş kısmının yanı sıra müellifin hayatının ele alındığı birinci, eserlerinin tanımlandığı ve sözü edilen Arap dili ile şiir zarûreti muhtevalı olanların içerik, kaynak ve yöntem açılarından incelendiği ikinci bölüm ile sonuçtan oluşmaktadır.

1. Hayatı

Kaynaklarda zikredilenler ile kendisinin verdiği bilgilere göre adı Mehmed, mahlası Selim olan müellifin tam künyesi, Mehmed¹ Selim b. Hüseyin b. Abdülhalim şeklindedir.²

- 1 *Hat ve Hattâtân* (Kostantiniyye 1306) isimli eserin yazarı Habîb, müellifin adının Muhammed [محمد] olduğunu şeddeli yazarak belirtmiştir. Bkz. s. 135.
- 2 Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-fuzalâ*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul 1989), 3: 612; Fatîm, *Hâtimetü'l-eşâr: Fatîm Tezkiresi*, haz. Ömer Çiftçi (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, e-kitap), 228; Mustafa Safâî, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, haz. Pervin Çapan (Ankara 2005), 290; Bursalı Mehmed Tahîr, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul 69 :3 ,(1914/1333; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul 55 :3 ,(1311; Şemseddin Samî, *Kamûsu'l-a'lâm* (İstanbul 2614 :4 ,(1311; Mirzazâde Mehmed Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, haz. Adnan İnce (Ankara 2005), 405; İsmail Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr li zeyli Zübedeti'l-eşâr*, haz. Abdülkerim Abdulkadriroğlu (Ankara 1998), 163;

Babası Hüseyin Efendi (ö. 1083/1673, Bursa'nın Gölpazar mahalline izafetle Gölbâzârî, son kadılık görevi nedeniyle Bosna Kadısı ve son müderrislik yaptığı medresesine nispetle de Murad Paşa-yı 'Atik Medresesi Müderrisi olarak tanınmaktadır.³

Gerek tezkire ve tabakât türü kaynaklarda gerekse Mehmed Selim Efendi'nin eserlerinde, ilk görev aldığı tarihe kadarki döneme dâir herhangi bir malumat yer almamaktadır. Bunun bir sonucu olmalıdır ki, onun doğumunu, Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1144/1731), babasının Sakız kadılığına atandığı 1072/1661'e;⁴ Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi (ö. 1156/1743) ise, Sakız kadılığından azl edildiği 1075/1664'e⁵ tarihlendirmektedir.

Mehmed Selim Efendi, ilk tahsilini, 1072/1662-1080/1670 tarihleri arasında İstanbul'da ikâmet eden babasından almış olduğu tahmin edilmektedir.

Mehmed Selim Efendi'nin, öğrencilik yıllarından itibaren çalışkan ve başarılı olduğu ve hayatı boyunca da bu özelliğini devam ettirdiği dikkat çekmektedir. Zira henüz on sekiz-on dokuz yaşlarında iken, Muharrem 1091/Şubat 1680 tarihinde Kudüs kadılığı mülâzımı olmuş⁶ ve Kırklı Medresede göreve başlamıştır.⁷ Bu tarihten itibaren otuz yıldan fazla sürdürdüğü müderrislik ile diğer görevleri kronolojik sıraya göre şöyledir:

10 Rebiulevvel 1099/14 Ocak 1688'de Havas Paşa Medresesi'ne,⁸ 29 Ramazan 1106/13 Mayıs 1695'te Enbar Gazi Medresesi'ne,⁹ 23 Rebiulevvel 1107/11 Kasım 1695 tarihinde Cafer Paşa Medresesi'ne¹⁰ atanan¹¹ Mehmed Selim Efendi, aynı tarihte mûsıla-i sahn ile İsmihan Sultan Medresesi'ne,¹² 2 Safer 1110/10 Ağustos 1698'de Sahn-ı Semân müderrisliğine,¹³ 14 Şevval 1112/24 Mart 1701'de Kasım Paşa Medresesi'ne,¹⁴ 11 Cemâziyevvel 1114/3 Ekim 1702'de Hâkâniyye-i Vefâ Medresesi'ne tayin edilmiştir.¹⁵

1114/1702 tarihinden itibaren Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin mektupçuluğunu da yürütürken¹⁶ meydana gelen Edirne Vak'ası (1703) nedeniyle açığa alınan ve medresesi Vardarizâde Şeyhzâde Mehmed Efendi'ye verilmesi¹⁷ nedeniyle bir müddet müderrislikten uzak kalan Mehmed Selim Efendi, Receb 1117/Kasım 1705 tarihinde mûsıla-ı sahn derece-

Sadık Ekrem, *Râmiz ve Âdâb-ı zurağâsı* (Ankara 1994), 163; Gölpazarlı, *Düreru'l-ferâ'id ve ğureru'l-fevâ'id*, Topkapı Sarayı, Emanet Hazinesi, nr. 1605, 1b; Muhammed Selim b. Hüseyin b. Abdilhalim, *Mevâridü'l-besâir li-ferâ'idü'd-darâir*, thk. Hâzım Said Yunus, (Ürdün 1420/2000), 53; Gölpazarlı Mehmed Selim Efendi, *Şerhu'l-Hulâsa fi'l-hisâb*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2981, 1b. Sâyinuddin, Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Mefâhis*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. K4280, 119a; Ankarâvî Mehmed Efendi, *Fetâvây-ı Ankaravî*, Devlet Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Ef., nr. 1472, 482b.

3 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Şeyhî, *Vekâyi'u'l-fuzalâ*, 1: 45-46; Uşşakizâde İbrahim Efendi, *Zeyli Şekâik*, haz. Hans Joachim Kissling (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1965), 386-387, 397; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 69.

4 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 612.

5 Mirzazâde, *Tezkire*, 405.

6 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 612 Mirzazâde, *Tezkire* 405 (Sâlim Efendi, tarihi 1090 olarak vermektedir).

7 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 612; Mirzazâde, *Tezkire*, 405.

8 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 612.

9 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 612.

10 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 612.

11 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 2: 355.

12 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 612.

13 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

14 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

15 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

16 Gölpazarlı, *Düreru'l-ferâ'id*, 1b; Ekrem, *Râmiz*, 163.

17 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

siyle Molla Gürani Medresesi'ne müderris olmuş¹⁸ ve 26 Zilkade 1118/1 Mart 1707'de ikinci defa Sahn medreselerinde göreve başlamıştır.¹⁹

Mehmed Selim Efendi, 10 Safer 1119/13 Mayıs 1707'de Şeyhülislam Yahya Efendi Medresesi'ne,²⁰ 6 Zilkade 1120/17 Ocak 1709 tarihinde Bursa Muradiye Medresesi'nde²¹ müderris olmuştur. Ardından tarihe Lale Devri (1703-1730) olarak geçen dönemde açılan III. Ahmed Kütüphanesi'ne ilk ders-i 'âmm olarak atanmış²² ve Şaban 1134/Mayıs 1722 tarihine kadar bu görevini sürdürmüş ardından da Galata Mevleviyeti'ne getirilmiştir.²³

Uzun süre müderrislik yapmış olan Mehmed Selim Efendi'nin rahle-i tedrisinden sayısız öğrencinin geçtiği düşünülmele birlikte kaynaklarda iki tanesinden bahsedilir. Bunlarda biri Fındıklılı İsmail Efendi'nin (ö. 1322/1904) "*Küberâ-yı fudalâ-yı müderrisinden Mehmed Selim Efendi'den nüseh-i kütüb-i mürettebe ve müdevveneyi okudu*" sözleriyle tanıttığı Bursa âlimlerinden müderris Abdîzâde İbrahim Efendi (ö. 1164/1750)²⁴ diğeri ise Şeyhî Mehmed Efendi'nin, "... *İstanbul'a hicret ettikten sonra, 'ulemâ-yı kirâma hizmet ile Mehmed Selim Efendi'nin mûsıla-i sahn medreseleri îâdelerinden ihrâz-ı şeref-i mülâzemet eyleyip ...*"²⁵ cümleleriyle kendisinden bahsettiği ve İstanbul'a geldikten sonra Mehmed Selim Efendi'den mülâzemet aldığı anlaşılan Nişancı Ahmed Paşa Camii imamı Galatalı Mehmed Efendi'dir (ö. 1135/1722).

Mehmed Selim Efendi'nin kadılık görevlerinde de bulunduğunu, tabakât ve tezkire kitaplarında görmekteyiz. O, ilk olarak Şehid Ali Paşa (ö. 1128/1716) tarafından ordu kadılığı görevine²⁶ ikinci olarak, dönemin şeyhülislamı Ebû İshâk İsmail Efendi'nin (1716-1718) girişimleriyle Mevleviyet payesiyle Üsküdar Kadılığı'na atanmış²⁷ ve Rebiülevvel 1130/Şubat 1717 tarihinde bu görevinden azledilmiştir.²⁸ Selim Efendi, ardından sırasıyla Zilkade 1135/Ağustos 1723 yılında Galata,²⁹ Şevval 1137/ Haziran 1725'te Şam³⁰ ve son olarak Recep 1138/Mart 1726 tarihinde Mekke-i Mükerrreme kadılıklarına getirilmiştir.³¹

Vazifelerindeki üstün başarılarından dolayı kendisine tevcih edilen Mekke-i Mükerrreme Kadılığı'na, hastalığı nedeniyle gidememesine rağmen Fetva Eminliği görevini sürdüren Selim Efendi, 11 Zilhicce 1138/ 10 Ağustos 1726 günü 66 yaşında iken vefat etmiş ve Karaca Ahmed Mezarlığı'nda, babasının kabrine yakın bir mevkide, Kâmî Mehmed Efendi'nin (1136/1724) yanına defnedilmiştir.³²

18 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

19 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

20 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

21 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613. Mirzazâde, atamanın 1122/1710 olduğunu belirtirken (bkz. Mirzazâde, *Tezkire*, 405) Müstakimzâde, yine tarih vermeksizin Yıldırım Han Medresesi'ne (Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Tuhfe-i hattâtin* (İstanbul 1928), 404) Râmiz ise Yeşil İmarat Medresesi'ne yapıldığını (Ekrem, Râmiz, 163) belirtmektedir.

22 Mirzazâde, *Tezkire*, 405; Safâyi, *Tezkire*, 290.

23 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613; Safâyi, *Tezkire*, 290.

24 Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmilâtü'ş-Şekâik*, *Tekmilâtü'ş-Şakâik fi hakkı ehli'l-hakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul 1989), 161-192.

25 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 543.

26 Müstakimzâde, *Tuhfe*, 404.

27 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 535-537, 613. Mirzazâde'ye göre yazar, bu göreve 1128/1716 tarihinde atanmıştır (Mirzazâde, *Tezkire*, 405).

28 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

29 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 544-545.

30 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 613.

31 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 614.

32 Şeyhî, *Vakâyi'u'l-fuzalâ*, 3: 614; Fatin, *Hatime*, 202; Ekrem, Râmiz, 163; Belîğ, *Nuhbe*, 163; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 69.

2. Eserleri

Mehmed Selim Efendi, şiir, gramer, belâgat, geometri ve tarih alanlarında; ikisi şerh olmak üzere beş eser kaleme almıştır. Ancak bunlardan üçü günümüze ulaşmıştır. Bu eserleri şunlardır:

1- Bahru'z-zehhâr ve'z-zarrâr

Mirzazâde'nin, "husûsan fenn-i edebiyatta **Bahr-ı zehhâr ve zarrâr** nâmıyla müsemmâ olan fenn-i nahvde mecmu'a-i latâifi 'âmme-i cihâna nâfi' bir tuhfe-i yâdigârdır."³³ sözleriyle tanıttığı bu eser, dil ve edebiyat içerikli bir çalışmadır. Kütüphane kayıtlarında her hangi bir nüshası tespit edilememiştir.

2- Târihu fethi İstanbul/ Târih-i feth-i İstanbul

Yalnızca Bursalı Mehmed Tâhir'in zikrettiği bu eser, İstanbul'un fethini konu aldığı anlaşılmaktadır. Arapça veya Türkçe olarak kaleme alınmış olduğu düşünülen bu eserin günümüze ulaştığı konusunda herhangi bir malumata rastlanmadığı gibi kütüphane kayıtlarında da tespit edilememiştir.

3- Şerhu'l-Hulâsa fi'l-hisâb

Bahâüddin Muhammed b. Hüseyin el-Hârisî el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) matematik konulu eserinin misâhe/yüzölçümü ve geometri bölümleri üzerine yapmış olduğu şerhtir. Müellif, bu çalışmasına eserde zikredilen tarihe göre³⁴ Enderun Kütüphanesi'nde müderris iken, 1133 tarihinde, başlamış ve aynı yılın Receb ayında tamamlamıştır.³⁵

Tuğrakeş/nişancılık görevinden iyi bir hattat olduğu anlaşılan Mehmed Selim Efendi, kitap istinsah işiyle de meşgul olmuştur. O, Bursa Muradiye Medresesi'nde müderris iken talik hattıyla Sâyinuddin Ali b. Muhammed b. Muhammed'in (1098/1687) tasavvufi-felsefesi konulu *el-Mefâhis*'i³⁶ ile 10 Safer 1119/13 Mayıs 1707 tarihinde başlayıp aynı yılın Rebiulevvel ayının başlarında tamamladığı Şeyhülislam Mehmed Efendi Ankaravî'nin (ö. 828/1425) *Fetâvâ-yı Ankaravî'sini*³⁷ istinsah etmiştir.

4- Düreru'l-ferâid ve ğureru'l-fevâid

a) Muhtevası

Mehmed Selim Efendi, bu eserini, mûsıla-i Süleymaniye derecesiyle Hâkâniye-i Vefâ Medresesi'ne atandıktan sonra 25 Şevval 1702 Pazartesi günü yazmaya başlamış ve aynı yılın 21 Cemaziyelevvel Pazartesi tarihinde tamamlamıştır.³⁸ Eserin muhtevasını, Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın (ö. 1148/1735), kayınbabası Erzurumlu Feyzullah Efendi (1115/1703) için kaleme aldığı kasidenin şerhi oluşturmaktadır

33 Mirzazâde, *Tezkire*, 406.

34 *Şerhu'l-Hulâsa fi'l-hisab*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2981, 2a.

35 Eserin Nuruosmaniye Ktp., nr. 2981 ile Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revan Köşkü, nr. 1721/2'de iki nüshası bulunmaktadır.

36 Eserin, müellif tarafından olan nüshası Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. K4280'de diğer nüshalarından biri Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 626'da, diğeri Esad Efendi, nr. 1731 üçüncüsü ise Şehid Ali Paşa, nr. 1411'de kayıtlıdır.

37 Eserin tespit edilebilen tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1472'de kayıtlıdır.

38 Gölpazarlı, *Düreru'l-ferâid*, 2b.

b) Kaynakları

Mehmed Selim Efendi, *Dürru'l-ferâid*'i hazırlarken kullandığı kaynak eserlerin seçiminde, alanında birinci derecede olanlardan olmasına özen göstermiştir. Zira müellifin mürâcaat kaynakları arasında Arap dili grameri ile ilgili elimizdeki birincil kaynak olan Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitabı*'nın yanında günümüzde dahi sıkça kullanılan sözlüklerden Firûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhîf*'i de yer almaktadır.

Müellif, kelimelerin sözlük anlamları için kullandığı (yirmi dört yerde eserin ismini verdiği) Firûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-muhîf*'i birinci, Cevherî'nin (ö. 393/1003) *Tâcu'l-lüğa'sı* (yirmi yerde ismi geçmektedir) ikinci, Feyyûmî'nin (ö. 770/1368) *el-Mısbâhu'l-münir*'i ise üçüncü sırada gelmektedir. Bunun yanında kelimelerin mecâzi manaları için, alanın ilk çalışması kabul edilen, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsü'l-belâğa'sından* bolca yararlanan Selim Efendi, bunların haricinde adlarını zikretmedikleri de dâhil olmak üzere, istifâde ettiği eserler şunlardır:

İbn Abbas'ın (ö. 68/688) *Tefsir*'i, İbn Cinnî'nin (ö. 391/1002) *el-Muhteseb*'i, Se'âlibî'nin (ö. 429/1037) *Fikhu'l-lüğa'sı*, Meydânî'nin (ö. 539/1144) *Mecma'u'l-emsâl*'i, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm'u*, İbn Ya'îş'in (ö. 643/1245) *Şerhu'l-Müfassa'lı*, Ebû Ali Muzaffer el-Alevî'nin (ö. 656/1258) *Nazratü'l-iğrid*'i, İbn Malik'in (ö. 672/1274) *Teshilü'l-fevâid*'i, Şerif er-Radî'nin (ö. 686/1287) *Şerhu'l-Kâfiye*'si ile İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Evdahu'l-mesâlik*'i.

Mehmed Selim Efendi, metni işlerken konuyla ilgili farklı görüşlere yer vermiş böylece konunun bilgi bakımından zenginleşmesini sağlamıştır. Bu amaçla müellifin, çalışmasında görüşlerini zikrettiği şahıslar kronolojik sıraya göre şunlardır:

İbn Mesûd (ö. 32/653), İbn Abbas (ö. 68/688), Ebû Amr b. el-'Alâ' (ö. 154/771), Hamza el-Küfî (ö. 156/773), Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 170/786), Ahfeşu'l-ekber (ö. 177/793), Sibeveyhi (ö. 180/796), Kisaî (ö. 198/805), Ebû Zekeriyya el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebu'l-Hasan el-Lihyânî (ö. 207/822), Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), Ahfeşu'l-evsat (ö. 215/830), Asma'î (ö. 216/831), İbnü'l-Arâbî (ö. 231/846), Ebû Temmâm et-Taî (ö. 231/846), Ebû Muhammed et-Tevvezî (ö. 233/847), Ebu'l-'Ameysel (ö. 240/855), İbnü's-Sikkî (ö. 244/858), Salih b. İshak el-Curmî (ö. 255/840), Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Müberrid (ö. 285/898), Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), İbn Dürüsteveyh (ö. 347/957), Ebû Sa'îd es-Sirâfî (ö. 367/979), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Cevherî (ö. 393/1003), İbn Cinnî (ö. 393/1003), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Hatib et-Tebrizî (ö. 502/1109), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Hişâm el-Lahmî (ö. 577/1181), Ebû Musa el-Cezûlî (ö. 607/1210), İbnü'd-Dâî (ö. 680/1281), İbn Harûf en-Nahvî (ö. 609/1213), Nâsiruddîn el-Mutarrizî (ö. 610/1213), Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî (ö. 616/1219), Ebû Yakub es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Ebû'l-Fadl et-Tiflîsî (ö. 629/1232), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Cemâleddîn İbn 'Amrûn en-Nahvî (ö. 649/1252), Ebû Ali Muzaffer el-'Alevî (ö. 656/1258), Kasım el-Endelüsî (ö. 661/1263), İbn 'Uşfûr (ö. 669/1271), Şerif er-Radî (ö. 686/1287), Hatib el-Kazvînî (ö. 739/1337), Ebû Ali eş-Şevlebin (ö. 745/1247), İbn Hişâm el-Ensârî (ö. 761/1360), İbn Malik el-Endelüsî (ö. 762/1247), Teftâzânî (ö. 793/1390), Firûzâbâdî (ö. 817/1415), İbn Hucce el-Hamevî (ö. 837/1433) ve Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703).

Eserde şiirlerine yer verdiği şâirlerin hayatları incelendiğinde, bunların, Câhiliyye döneminden hicrî VIII. asrın son çeyreğine kadar uzanan tarih diliminde yer aldıkları görülmektedir. Bunları aşağıdaki şekilde gruplandırmak mümkündür:

Cahiliyye döneminde vefat edenler: Madâd b. Amr el-Curhumî (ö. ?), Müseyyib b.

'Ales (ö. ?), Müzerrid b. Dırar ez-Zübyânî (ö. ?), Sa'd b. Malik el-Bekrî (ö. ?), Abd b. Kays el-Burcumî (ö. ?).

Hicretten önce vefat edenler: Mühelhil b. Rebî'a (ö. 100/525), Teebbeta Şerren (ö. 80/540), İmruülkays (ö. 80/544), Tarafa b. el-'Abd (ö. 60/563), Lakit b. Zurâre (ö. 53/571), Mürakkışu'l-asgar (ö. 50/570), Hâtim et-Tâî (ö. 46/578), Câbir b. Huneyy el-Tağlibî (ö. 40/560), Adî b. Zeyd el-'İbâdî (ö. 35/590), Burc b. Müshir et-Tâî (ö. 30/595), 'Alkametü'l-Fahl (ö. 20/603), Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 13/609), Muhammed b. Ka'b el-Ganevî (ö. 10/612), Nâbig ez-Zübyanî (ö. 18/604), Evs b. Hacer (ö. 2/622).

Hicretten sonra vefat edenler: İbn Ebî's-Salt (ö. 5/626), Aşâ (ö. 7/609), Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Düreyd b. es-Simme (ö. 8/630), Âmir b. Tufeyl (ö. 11/632), Ebû Hiraş el-Hüzeli (ö. 15/636), Rabî'a b. Makrûm ed-Dabbî (ö. 16/637), Abbas b. Mirdâs es-Sülemî (ö. 18/639), Amr b. Ma'dikerib (ö. 21/642), Ka'b b. Züheyr (ö. 26/645), Ebû Züeyb el-Hüzeli (ö. 27/648), Ebu't-Tamahan el-Kayniyy (ö. 30/650), Mütemmim b. Nüveyre (ö. 30/650), Nâfî' b. el-Esved el-Kindî (ö. 37/657), Lebîd b. Rabî'a el-'Amirî (ö. 41/661), Hutay'e (ö. 45/665), Nehşel b. Harî (ö. 45/665), Zibrikân b. el-Bedr (ö. 45/665), Nâbiga el-Ca'dî (ö. 50/670), Hassan b. Sabit (ö. 54/647), Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkürî (ö. 60/683), Sühaym b. Rüseyl (ö. 60/680), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 61/680), Ma'n b. Evs (ö. 64/684), Kays b. el-Mülevvih (ö. 68/688), Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 75/695), Cemil b. Abdillâh el-Uzrî (ö. Büseyne) (ö. 80-2/701), 'Accâc, Abdullah b. Rû'be (ö. 90/708), Ebû Cendel er-Ra'î (ö. 90/709), Adî b. er-Rikâ' (ö. 95/714), Fadl b. el-Abbâs b. Atebe (ö. 95/714), Merrâr b. el-Munkız el-'Adevî (ö. 100/718), Ziyadu'l-acem (ö. 100/718), Ebû Sa'îd Umeyr b. Şüeyym el-Kutamî (ö. 101/719), Abdurrahman b. Hassân (ö. 104/722), Ahvas el-Ensârî (ö. 105/723), Küseyyir Azze (ö. 105/723), Yezid b. el-Hakem es-Sekafî (ö. 105/723), Cerîr (ö. 110/728), Ferazdak (ö. 110/729), Sa'd b. Nâşib el-Mâzinî (ö. 110/728), Zü'r-Rumme (ö. 117/735), Abdullah b. Amr el-'Arcî (ö. 120/738), Tırimmâh b. Hakîm (ö. 125/743), Halid b. Abdillâh el-Kasrî (ö. 126/743), Kümeyt el-Esedî (ö. 126/744), Abdullah b. ed-Dümeyne el-Has'amî (ö. 130/747), Ebû'n-Necm el-İclî (ö. 130/747), Ru'be b. el-Accâc (ö. 145/762), İbn Meyyâde (ö. 149/766), İbn De'b el-Leysi (ö. 171/876), Ebû'l-'Atâ es-Sindî (ö. 180/796), Ebû Hayye en-Numeyrî (ö. 183/800), Abdülmelik el-Hârisî (ö. 190/805), Ebû'l-Velîd el-Harisî (ö. 190/805), Abbas b. el-Ahnef (ö. 192/808), Ebû Nüvâs (ö. 198/814), Ebû'l-Hasan el-Lihyânî (ö. 207/822), Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), Fak'asî: Muhammed b. Abdülmelik el-Esedî (ö. 210/825), Ebu'l-'Atâhiyye (ö. 210/826), Asma'î (ö. 216/831), İbn Vuheyb (ö. 225/840), İbnü'l-'Arâbî (ö. 231/845), Arîbu'l- Me'mûniyye (ö. 277/890), İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896), Velid b. Ubeyd el-Buhturî (ö. 284/898), Ebu'l-Abbas Ahme er-Râzi-Billâh (ö. 329/941), Ebu't-Tayyib el-Mütenebbi (ö. 354/965), Bedî'uzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008), Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî (ö. 449/1057), Ebû Muhammed b. el-Cübeyr (ö. 518/1124), Abdulcelil b. Vehbûn (ö. 539/1139), Nâsihuddîn el-Errecânî (ö. 544/1149), Reşidüddîn el-Vatvat (ö. 573/1177), İbnü'l-Fârid (ö. 632/1235), Süleyman b. Abdülmecid el-'Acemî (ö. 656/1258), Ebû Abdillâh el-Büsîrî (ö. 696/1296) ve Burhaneddîn el-Kîrâtî (ö. 781/1379) ile vefat tarihi belli olmayanlardan Ba'îs b. el-Hureys, Cez' b. Riyâh el-Bâhilî, Cündüb b. Ammâr, Ebû Kebîr el-Hüzeli, Eclah b. Kâsıt ed-Dabâbî, Enes b. el-Abbâs b. Mirdâs el-Sülemî, Fîrâs b. Rebî' b. Dubay' el-Fezârî, Gayalân b. Şucâ' en-Nehşeli, Gâvi b. Zâlim, Halid b. Züheyr el-Hüzeli, İkal b. Hişâm, Katade b. Müslime el-Hanefî, Kays b. 'Ayzâre el-Hüzeli, Leylâ, Mücâşî'i, Osman b. Lebîd el-Uzrî, Reşîd b. Rumejd el-'Anzî, Şemir b. Amr el-Hanefî, Ebû Cündeb el-Hüzeli ve Emevi şairlerinden Ukayşir el-Esedî.

c) Yöntemi

1- Şerh Yöntemi

Şerh türü çalışmaların başlangıcı konusunda kesin bir tarih belirlemek mümkün değildir. Sadece yazılı metinlere münhasır bir eylem olmadığı düşünüldüğünde insanlık tarihi kadar eski olduğu kabul edilebilen bu tür şerh faaliyetlerin İslâmî bilimler için ilk örneklerinin hayata dair birçok meselede kendisine mürâcaat edilen Hz. Peygamber ile başladığı söylenebilir. Ancak bilginin sistemleşmesinden sonra bu tür faaliyetlerin yazılı olarak devamında kimi eserlerin yoğun bilgi ile telif edilmesinin yanında öğretim üsûlünün de önemli payı olduğu söylenebilir. Bu konuya değinen Katip Çelebi (ö. 1067/1657), bunun nedenlerini şöyle özetler:

-Yazarın edebî yeteneği ve zihin yapısının güçlü olması nedeniyle, zihnindeki bilgileri çok özlü sözlerle ortaya koyması ve bu sözlerin istenilene delâleti, müellifçe yeterli görülmesine karşılık bu ibarelerin bilgi düzeyine erişmemiş olanların, bunları anlatmakta zorlanmaları.

- Metnin açıklığı düşünülerek bazı fasıllarda ve örneklerde daraltma yapılması ve bazı meselelerin sebepleri üzerinde durulmamasına karşılık şârihin, ihmal edilen bu fasılları zikretme lüzümünü görmesi ve bilgilerdeki daralmayı gidermeye çalışması.

- Şârih tarafından eserde te'vil içeren ifâdelerin haricinde unutmaya, hafif veya tekrar gibi hataların tespit edilmesi ve bundan hareketle müellifin maksadını ve hedeflediği anlamı açıklamaya gayret etmesi ve bunları telâfi etme yoluna gitmesi.³⁹

Kâtib Çelebi'nin altını çizdiği sebepler, genel geçer nedenler olarak algılanabilir. Burada üzerinde durulması gereken ve daha özel bir nedenselliği yansıtan durum ise, Osmanlı âlimlerini bu tür çalışmalara iten düşüncenin, Arapçanın, o günkü eğitim sistemindeki fonksiyonu olmalıdır. Zira eğitim dili Türkçe olan bu sistemde düşüncelerin Arapça olarak ifâde edilmesi ya da günlük hayatta kullanması gibi pratiğe yönelik hedefler yer almamış aksine temel amaç, Arapça yazılmış eserlerin anlaşılması olmuştur. Bundan hareketle yukarıda Kâtib Çelebi'nin şerh nedenlerini sayarken aynı zamanda üzerinde şerh çalışma/larının gerçekleştiği eser/lerin özelliğinin de altını çizdiği niteliğe sahip çalışmaları öğrencinin anlayacağı basitliğe veya açıklığa kavuşturmak, aynı konuda yeni bir eser kaleme almaktan daha öncelikli amaç hâline gelmiştir, denebilir. Burada bazı müelliflerin, şerhi zorunlu kılacak eserler kaleme almalarının nedenlerini tahkik etmenin, sahaya dair önemli bir boşluğu dolduracağını ve böylece şerh türü çalışmalarda yukarıda işaret edilen sebeplerin hâricindeki sâiklerin neler olduğu hususunda daha doğru bilgiye ulaşılmasını sağlayacaktır.

Bir dönemdeki eserlerin ekseriyetinin, şerh veya diğer türlerden olması o tarihi süreçte bilginin durağanlaştığı anlamına gelmemelidir. Zira bir şârihin, her hangi bir eseri şerh edebilmesi, bilgi yönünden asgarî olarak, ilgili eserin müellifi ile aynı düzeyde olmasını, yani eserin yazıldığı dönemin fikir yapısını bilmesini, dolayısıyla o dönemin bilgi kodlarını çözümlenecek donanıma sahip olmasını zorunlu kılar. Şerh, hâşiye veya talik nev'inden çalışmalar, ilgili eserin müellifi tarafından görülen eksikleri gidermek amacıyla matuf olabileceği gibi özel bir istek doğrultusunda kitabın yazarı veya bir başkası tarafından da kaleme alınmış olabilir.⁴⁰

39 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: MEB, 1941), 1: 37.

40 Bu konuda yeterli bilgi için bazı kitapların mukaddimelerine müracaat etmek yeterli olacaktır.

Şerh türü çalışmalarda bir konunun açıklanması, eserin ilk bölümlerinde detaylı yapılırken, ilerleyen kısımlarda daha kısa hatta özet halinde olması, benzer konuların tekrarı durumunda, geçmişe atıfta bulunularak sorunun haliyle çözümlenmesiyle açıklanabilir.

Şerh çalışmalarında takip edilen yöntem, eserin içeriğine, hitap ettiği şahıs veya kitleye göre farklılık göstermekle birlikte genel hatlarıyla aralarında önemli benzerliklerin bulunduğu bilinen bir husustur.

İslâmi bilimler alanında gerçekleştirilen bu tür çalışmalar, umûmen benzer amaçlarla gerçekleştirildiği için benzer özellikleri taşıdıkları kolayca fark edilmektedir.

Mehmed Selim Efendi'nin söz konusu kitabı tetkik edildiğinde, klasik şerh anlayışını yansıttığını; yani kelimenin sözlük anlamı, bu anlamlardan metne uygun olanın tercihi, lafızların gramer açısından değerlendirilmesi, beytin genel manasının verilmesi, ardından beyitte yer verilen belâgat konularının zikredilmesi şeklinde özetlenebilecek temel kuralların uygulamasından ibaret olduğu söylenebilir. Bu genel özelliklerin dışında eserdeki şerh metodunun ayrıntılarıyla ilgili şunlar da söylenebilir.

Yazar, geçmiş benzer konulara ⁴³ وقد عرفت كل واحد منها فيما سبق , ⁴² وقد سبق نظيره , ⁴¹ وقد أشرنا إليه , ⁴⁴ وقد ذكرناه gibi ifadelerle atıfta bulunarak konu tekrarından kaçınmaya önem vermiştir. Buna ek olarak daha sonra açıklamayı planladığı konuya ise ⁴⁵ وسيأتي الكلام عليها cümlesiyle dikkat çekmiştir.

Beyitteki bir kelimenin, önce sözlük manasını âyet, şiir, az da olsa hadîs ve emsâl ile delillendirerek izahına çalışmış, ardından ilgili kelimenin gramer bakımından cümledeki görevini belirtmiştir. Bu açıklamaları yaparken, kullandığı delillerde anlamı kapalı sözcükler var ise bunları da kimi zaman aynı yöntemle izâh etmiştir. Açıklanan bir kelime, ikinci bir defa geçiyor ise, konuyla ilgili önceki bilgilere ⁴⁶ وقد مر الكلام , ⁴⁷ وقد بيناه , ⁴⁸ وقد سبق نظيره veya ⁴⁹ cümleleriyle yönlendirmiştir.

Müellif, çalışmasında bazen konular üzerinde kendi görüşünü belirtmiştir. Bu çerçevede beyan edilen fikrin tutarlı olmadığını ⁵⁰ ليس بصحيح cümlesiyle değerlendirirken kelimenin açıklanan anlamlarından içeriğe uygun olanına vurgu yapmayı da ihmal etmemiştir.⁵¹

Sözlük, gramer ve bedi sanatları bakımından izah edilen beyitten anlaşılması gereken anlam, birkaç cümle halinde de olsa ⁵² معنى البيت , ⁵³ حاصل معنى البيت ve ⁵⁴ المعنى gibi kelime ve ifadelerden sonra özet olarak verilmiştir.

Yazar, cümle bilgisinin yanında bazı kelimelerin ilâh aşamalarına değinerek lafızların sarfi yapılarını kimi zaman ele almıştır.⁵⁵

41 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 31a, 49a, 57b.

42 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 26a.

43 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 35a.

44 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 21a, 54b, 78a.

45 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 19a.

46 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 71a.

47 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 73b.

48 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 50a.

49 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 26b.

50 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 29a, 36b.

51 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 49a, 74a.

52 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 11b, 16a, 48b.

53 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 41b.

54 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 62a-b, 63b, 76b.

55 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 55b, 70b.

Mehmed Selim Efendi, metinde geçen meânî ve beyan terimleri ile bedî' sanatlarının tanımlarını vermiş⁵⁶ buna bağlı olarak belâğat ilmi bakımından şiirde hoş karşılanamayacak uygulamalara da işaret etmiştir.⁵⁷

Bilginin kaynağını, genellikle müellifin ya da eserin adını zikrederek belirtmeyi prensip edinen yazar, bir iki yerde müellif adı zikretmeden ... صاحب kelimesiyle bilginin kaynağını belirtmiştir.⁵⁸ Buna ilaveten, bir konudaki farklı görüşleri veya farklı uygulamaları da zikretmeye önem vermiştir.⁵⁹

Tefsirle ilgili konuları ele alırken İbn Abbas'ın⁶⁰ tefsiri ile Zemahşeri'nin *Keşşâf*'ını⁶¹ kaynak olarak kullanmıştır.

Kaynaklardan aktarmış olduğu bilginin özet olduğunu, paragrafın sonunda ملخصا kelimesiyle⁶² ve aktarılan metnin sona erdiğini انتهى fiili⁶³ ile belirten Mehmed Selim Efendi, üzerinde düşünülmesi gerektiğini inandığı mevzulara ise تأمل⁶⁴ veya تدبر⁶⁵ emir kipleriyle dikkat çekmiştir.

Bir konuda görüş, bilgi ya da yorumun kime ait olduğu belli değil ise bunu ya gruplara işaret eden⁶⁹ الجمهور⁶⁸, محققون⁶⁷, بعضهم⁶⁶, جماعة⁶⁶ ve أهل الحجاز⁷⁰ gibi ifadelerle veya بصريون⁷¹ ve كوفيون⁷¹ gibi ekol isimleri ile ya da بعض علماء البديع⁷³ şeklinde bilim adına izafe ederek belirtmiştir.⁷²

Günümüz araştırmalarında üzerinde durulan ve bir konudaki değişikliğin tarihi seyri- ni takipte önemli yeri olan kaynakların kronolojik sıraya göre kullanımı açısından *Dürru'l-fevâid*'i incelediğimizde, müellifin, Cevherî'den önce Firûzâbâdî'yi zikretmesi,⁷⁴ döneminde bu konuya gerekli ihtimamın gösterilmediğine işaret etmektedir. Müellif, herhangi bir beyti açıklarken istisnalar dışında,⁷⁵ konuya uygun başlıklara yer vermemiştir.

2- İstîşâd Yöntemi

Başlangıçtan günümüze kadar İslami bilimler alanındaki yazılı ve sözlü açıklamalarda âyet, şiir, hadîs ve emsal istîşâd amacıyla başvuru kaynaklardır. Kur'an'ı Kerim, metnin mevsûkiyeti hususunda hiçbir tereddüdün bulunmaması ve Câhiliyye toplumunun dil yapısının özelliklerini en iyi yansıtmaya yönüyle kendisine en çok mürâcaat edilen kaynak olacağı akla gelmektedir. Ancak bu konuda Arap dili ekollerinin âyetlere karşı tutumları

56 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 13b, 21a, 27a, 40a-b, 50a, 53a, 56a, 57b.

57 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 69b.

58 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 9a, 22a.

59 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 4b.

60 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 41b.

61 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 20b, 39a, 55a, 58a, 61a.

62 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 63b.

63 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 5a, 7a, 17a, 20b, 22a, 26a, 32a, 38b, 39a, 40b, 43a, 44b, 48b, 50b, 53b, 57b, 61a, 61b, 64b, 65b, 67b, 73b, 74b.

64 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 11b, 20b, 28b, 44a, 51a, 57b, 60b, 62b, 68b.

65 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 78a.

66 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 8a, 17a, 20a.

67 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 6b, 7b, 8a, 14a (kâilî bilinmeyen şiir için kullanılmıştır), 21a, 27b, 41a, 53b, 55a, 57a.

68 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 10a.

69 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 29b, 32b, 42a.

70 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 37b, 44b, 55b.

71 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 30a.

72 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 6b, 46a.

73 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 52b.

74 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 45a, 50b.

75 Gölpazarlı, *Dürru'l-ferâid*, 48b, 55b.

farklılık göstermektedir. Kûfeliler, Basralılara göre âyetlerin te'viline gitmeden zahiri ile işlem yaparken diğerleri, istişhâdın en önemli kaynağı olduğuna kâni olmalarına rağmen âyetleri değil de kıyas yöntemini ve belirledikleri kuralları daha fazla kullanmayı prensip edinmişlerdir.⁷⁶ Bu anlayış, asırlar boyu hâkim olmuş ve ele alınan eserlerde takip edilen yöntemlerde etkisini hep hissettirmiştir.

Nitekim *Düreru'l-ferâ'id*'de, Mehmed Selim Efendi'nin de aynı hassasiyetle hareket ettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira yazar, eserinde, bu dört istişhâd türünden iki yüz otuz iki beyte, yüz altmış altı âyete, altmış bir hadise ve altı mesele yer vermiştir.

Cahiliye döneminden itibaren Arap milleti nezdinde şiirin önemi bilinen bir gerçektir. Çünkü şiir, İbn Reşik'in (ö. 456/1064) işaret ettiği gibi, onların divani, tarihlerinin ve İslâm öncesi yaşantılarının sicilleri olması nedeniyle ezberledikleri, rivâyet ettikleri ve hatta birbirlerine üstünlük vesilesi olarak gördükleri temel delillerin en önemlilerinden- di.⁷⁷ Bu nedenledir ki, Arap dilinin kuralları belirlenirken, nahiv âlimlerinin kabul ettikleri menba, ekollerin benimsedikleri ilkeler nedeniyle kullandıkları şevâhidin farklılığına rağmen, şiir idi. Zira onlar, şiiri, kuralların tesisi ile hükümlerin tesbitinde temel dayanaklardan birinci kaynak olarak görmüşlerdir. Bu amaçla nahiv bilginleri, istişhâdın kaynağının güvenilirliğini sağlamak için şiiri ile istişhâd edilecek kişi ile yaşadığı dönemine, çevresine ve şiirine taalluk eden birtakım şartlar belirlemiştir. Bu tür kuralların belirlenmesinde, Arap toplumunun yabancı unsurlarla bir arada yaşamaya başlamalarından sonra dillerinde görülen lahnın önemli bir payı bulunmaktadır. Bu nedenle âlimler, şâirleri, yaşadıkları dönemlere göre; Câhiliyyûn, Muhadramûn, İslâmiyyûn ve Müvelledûn/Muhdesûn şeklinde dört grupta ele almışlardır. Son tabakanın şiiriyle kesinlikle istişhâd edilemeyeceği⁷⁸ ve şiiriyle delil getirilen en son kişi de, genel kabule göre hicri 176 tarihinde vefat eden İbrahim b. Herme'dir.⁷⁹

Bu zaviyeden Mehmed Selim Efendi'nin çalışmasında şiirlerine yer verdiği şâirler incelendiğinde onları h. II-XIV. asırlar arasında yaşayanlardan oluştuğu görülmektedir. Bu şâir şunlardır:

Ebû'l-'Atâ es-Sindî (ö. 180/796), Ebû Hayye en-Numeyrî (ö. 183/800), Ebû'l-Velid Abdülmelik el-Hârisî (ö. 190/805), Abbas b. el-Ahnef (ö. 192/808), Ebû Nüvâs (ö. 198/814), Ebû'l-Hasan el-Lihyânî (ö. 207/822), Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), Fak'asî: Muhammed b. Abdilmelik el-Esedî (ö. 210/825), Ebu'l-'Atâhiye (ö. 210/826), Asma'î (ö. 216/831), İbn Vuheyb (ö. 225/840), İbnü'l-'Arâbi (ö. 231/845), Arîbu'l- Me'mûniyye (ö. 277/890), İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896), İbn Meyyâde (ö. 149/766), Velid b. 'Ubeyd el-Buhturî (ö. 284/899), Râzibillâh (ö. 329/941), Ebu't-Tayyib el-Mütenebbi (ö. 354/965), Bed'uzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008), Ebû'l-'Alâ el-Ma'arri (ö. 449/1057), Ebû Muhammed b. el-Cubeyr (ö. 518/1124), Abdulcelil b. Vehbûn (ö. 539/1139), Nâsihuddîn el-Errecânî (ö. 544/1149), Reşidüddin Vatvat (ö. 573/1177), İbnü'l-Fârid (ö. 632/1235), Süleyman b. Abdülmecid el- 'Acemî (ö. 656/1258), Ebû Abdullah el-Bûsirî (ö. 696/1296), Burhaneddin el-Kirâtî (ö. 781/1379).

76 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir* (Muhakkikin notu, I. Kısım I. Fasil), 29.

77 Ebû Ali el-Hasan b. Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbih ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Suriye 1401/1981), 1: 19-30.

78 Abdülkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire 1418/1997), 1: 5-6.

79 Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-Nahv*, şrh. Mahmud Süleyman Yakut (Daru'l-Marifeti'l-câmiyye, 1426/2006), 38; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe*, 1: 8. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü* (İzmir 57-48 ,2006).

Şiirle istişhâdda yazarın uyguladığı yöntemler şöylece özetlenebilir:

Hiçbir şiirin bahrinin belirtilmemiş olmasının yanında başvuru kaynağına sadık olarak konuyla ilgili zikredilen delil üzerinde tasarrufta bulunulmadan şiiri olduğu şekliyle vermiştir. Bunun sonucu olarak yazar, mürâcaat kaynağında şâiriyle zikredilen şiirleri aynı şekilde verirken kâilleri belirtilmemiş olanları ise ⁸² قال الشاعر ⁸¹, قول الآخر ⁸⁰ veya قال ⁸⁰ قوله ⁸⁰ şeklinde verirken kâilleri belirtilmemiş olanları ise ⁸² قال الشاعر ⁸¹, قول الآخر ⁸⁰ veya قال ⁸⁰ قوله ⁸⁰ ifâdeleri ile ya da inşâd edene isnâd ederek ⁸⁴ ... وأنشد ⁸⁴ cümlesi ile aktarmıştır. Bazen de ⁸³ قال الشاعر ⁸³ in uyandıracağı belirsizliği veya şüpheyi gidermek amacıyla “otoriter âlimler tarafından kullanılan şâhidlerindendir”⁸⁵ şeklinde değerlendirmede bulunması ise güvenilir bilgiye verdiği önemin mühim bir işareti kabûl edilebilir.

Bazı yerlerde beytin sadece bir mısrasının delil olarak kullanmış olmasıdır. Mesela, geçişliliğini harf-i cerle sağlayan fillerden hangisinin tercih edilmesi gerektiğine, beytin sadece ⁸⁶ وبات على النار الندى والمعلق ⁸⁶ ve ⁸⁷ ولبق كاسمى ⁸⁶ ve ⁸⁸ ولبق كاسمى ⁸⁶ acûz bölümünü⁸⁹ zikretmiştir.

Selîm Efendi'nin istişhâdda başvurduğu kaynaklardan biride Kur'anı Kerim'dir. Yazar'ın sayı bakımından ikinci sıradaki âyetlere de, diğerleri gibi, farklı amaçlar için yer verdiği anlaşılmaktadır. Zira o, ﴿إِنِّي وَجِئْتُ وَجِيئِي﴾⁹⁰, ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾⁹¹ ve ⁹² ﴿أَرْزَقَتِ الْآرْزَقَةَ﴾⁹² âyetlerini, tecnis-i muğayire örnek vererek bedî alanında; aslında merfû olması gereken bir fiilin hafiflik amacıyla sâkin okunabileceğine Ebû Amr'in (ö. 444/1053) ﴿يَأْمُرُكُمْ﴾⁹³ şeklindeki kırâatını delil göstererek gramer ve İbn Mesûd'un (ö. 32/652) ﴿وَيَذَرُكَ وَالْأَهْتَكُ﴾⁹⁴ okuyuşuna⁹⁵ müracaat etmek suretiyle de morfoloji konusunda kullanmıştır.

Gölpazarlı'nın, hadisle istişhâd yöntemini incelediğimizde, onun bu hususta âyet ve şiire göre daha temkinli davrandığını görmekteyiz. Metindeki şâhid çeşitliliği ile ilgili rakamsal bilgiler (eserde toplam dokuz hadîse yer vermiştir) hadîsin delil olarak kullanımının diğerlerine nispetle daha az olduğunu ispatlar mahiyettedir. Selîm Efendi kitabında. Hadîsin, istişhâd alanında beklenen yeri elde edememesinin arkasındaki en önemli nedenin, “hadislerin Hz. Peygamber'den lafzıyla rivâyet edilmemiş olmasının dışında bazı râvîlerin Arapçayı sonradan öğrenmiş olmalarının”⁹⁶ etkisiyle önceliklerin benimsemiş oldukları prensibin kabulü olduğu akla gelmektedir.

Mehmed Selîm Efendi'nin delil kullanımı noktasında göze çarpan başka bir husus, bir

80 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 30b, 61a, 63a, 66a, 70b, 74a, 79a.

81 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 42b.

82 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 6a, 15a, 16b, 17b, 19a, 20a, 23a, 23b, 24a, 26b, 29b, 30a, 34a, 37b, 46b, 49b, 52a, 53b, 54a, 64b, 69a, 72b, 74a, 75a, 77a, 78b.

83 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 4b, 7a, 8a, 9a, 15a, 17a, 22a, 32b, 39a, 42a, 46b, 54a, 57a, 63b, 72a, 77a, 77b.

84 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 8b, 23a, 27a, 51a, 56b, 61a, 63a, 70a, 80a.

85 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 24b.

86 Ebû Bişr Amr b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı 1408/1988), 3: 24.

87 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 7a.

88 *Divanü'l-Aşâ'l-kebir*, thk. Muhammed Hüseyin (İskenderiyye 225 ,(1950.

89 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 7a.

90 en-Neml 27/44.

91 el-Enâm 6/79.

92 en-Necm 53/57.

93 el-Bakara 2/67, 268.

94 el-Ârâf 7/127.

95 Gölpazarlı, *Dürrerü'l-ferâid*, 66b.

96 Suyutî, *el-İktirâh*, 89; Hadice el-Hadîsî, *Mevkifu'n-nuhât mine'l-ihicâci bi'l-hadîs* (Irak 1981), 21.

konudaki delilin çeşitliliğidir. O, fi/[ق] harf-i cerrinin ta'lil manâsında kullanılabileceğine, hem âyetten hem de hadisten şahid getirmiştir.⁹⁷

5-Mevâridü'l-besâir fî ferâ'idi'z-zarâir

Mehmed Selim Efendi'nin, şiir zarûreti konusunda hacimli eseridir.⁹⁸ Yazar, eserini kaleme alma amacına dair bilgi vermemektedir. Ancak şiir zarûreti konusundaki eserleri yeterli görmemesi, öğrencilerin konuyla ilgili gereksinimini karşılayabilecek bilgileri derli toplu biçimde ihtiva eden bir kitabın mevcut olmaması veya özel bir talep doğrultusunda böyle bir çalışma yapma ihtiyacını hissetmiş olması muhtemel nedenler olarak görülebilir.

Ferağ kaydındaki bilgiye göre, 5 Rebiulâhîr 1117/27 Temmuz 1705 tarihinde müellif tarafından temize çekildiği anlaşılırken eserin mukaddimesindeki bazı ifadelerinden⁹⁹ müellifin, kitapla ilgili ön hazırlıklarını önceden yapmış olduğu ve Edirne Vakası sonrası açığa alındığında ise eserini kaleme almış olduğunu düşündürmektedir.

a) Muhtevası

Şiir zarûretinden oluşan bu eseri, önsöz, giriş, içindekiler, dokuz bölüm ve sonuç şeklinde düzenleyen müellif, giriş kısmında şiir zarûretinin teorik yönü üzerinde durmuş; Sibeveyhi, Ahfeşu'l-evsat (ö. 215/830), İbn Cinnî (ö. 391/1002), İbn 'Usfûr (ö. 669/1271), İbn Mâlik (ö. 672/1274), Ebû Hayyân en-Nahvî (ö. 745/1344) ile İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) konuyla ilgili görüşlerini özetlemiştir.¹⁰⁰

Çalışmanın ana gövdesini oluşturan bölümlerde: -1 ez-Ziyâde; -2 en-Nuksân ve'l-hazf; -3 el-İbdâl; -4 et-Takdîm ve't-te'hîr ve vaz'u'l-kelâm fî gayr-ı mevzî'ih; -5 Tağyîru'l-îrâb min cihetih; -6 Tezkîru'l-müennes ve te'nîsü'l-müzekker; -7 el-Kelimâtu'l-vâride 'alâ hilâfî'l-kıyâs li'z-zarûre; -8 el-Cem' beyne'l-ivaz ve'l-mu'avvaz minhu zarûraten; -9 Ba'z min mu'âvedeti's-şâ'iri ilâ'l-asli'merfûz¹⁰¹ konularını ele alan Selim Efendi, sonuç kısmında yirmi başlık açmış ve buralarda farklı yapı ve kullanımlar hakkında bilgi vermiştir.¹⁰²

Eser, şiir zarûretine konu olan yapıların klasik kaynaklardan tespit edilerek özel bir tasnif ile bir araya getirilmiş olması, dilci ve eleştirmenlerin konu ile ilgili görüş ve yorumlarını inceleyerek özlü bir şekilde sunması yönüyle özgün bir çalışma hüviyetini taşımaktadır.¹⁰³

b) Kaynakları

İçerik bakımından zengin muhtevaya sahip olan *Mevâridü'l-besâir*'in telifinde Selim Efendi, alanın birinci derecedeki temel eserlerini kaynak olarak kullanmıştır. Müellifin müracaat ettiği kaynaklardan istifade etme yöntemi incelendiğinde bunun doğrudan veya

97 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 5a.

98 Safâî, *Tezkire*, 290; Küçükçelebizade, *Tarih*, 6: 401; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 69; el-Ensârî, *en-Nevâdir fî'l-lüğa*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed (Beyrut 1401/1981), 613.

99 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 53.

100 Gölpazarlı, *Mevâridü'l-besâir*, 60-62.

101 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 54-58.

102 Gölpazarlı, *Dürrü'l-ferâid*, 489-513.

103 Eserin tanıtımı hakkında bkz. Eyyüp Tanrıverdi, "Mehmed Selim Efendi ve "Mevârid el-Besâir li ferâ'id ed-darâir" Adlı Eseri" (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 57.

Not: Eserin müellifinin adında Mehmed/Muhammed şeklinde görülen farklılık, eser üzerinde gerçekleştirilen çalışmalarda kullanılan isimlerden kaynaklanmaktadır.

dolaylı olarak yapıldığını görüyoruz. Bundan hareketle çalışmada kullandığı kaynakları iki grupta ele alabiliriz.

1- Doğrudan istifade ettiği kaynaklar: Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'i, Ebû 'Ubeyde'nin (ö. 209/824) *Kitâbu'l-Mecâz*'i, Ebû Temmâm'nin (ö. 231/846) *el-Vahşiyât*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Edebu'l-kâtib*'i, İbn Abdırabbihî'nin (ö. 327/939) *el-'İkdu'l-ferid*'i, İbnu'n-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Şerhu'l-Mu'allakât*'i, Ebû Ali Kâli'nin (ö. 356/967) *en-Nevâdir*'i, Sîrâfî'nin (ö. 368/979) *Şerhu'l-Kitâb*'i, Ebû 'Ali en-Nahvî'nin (ö. 377/988) *et-Tezkire*'si, *et-Tekmilê*'si ve *el-Mesâilü'l-âskeriyyât*'i, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *Sirru sinâti'l-i'râb*'i, *el-Mulûk* ve *Muhtasaru'l-ârûz*'u, Cevherî'nin (ö. 393/1003) *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*'si, Temmâm b. Gâlib'in (ö. 433/1042) *el-Mû'ib*'i, Betalyevsî'nin (ö. 521/1128) *el-Hulel fî şerhi ebyâti'l-Cüme'lî*, Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufassal*'ı ve *Esâsü'l-belâğa*'sı, İbn Yes'ün eş-Şensî'nin (ö. 542/1147) *Şerhu ebyâti'l-İdâh*'i, İbn Ya'îş'in (ö. 643/1245) *Şerhu'l-Mulûk*'ü, Ebû Ali el-Muzaffer'in (ö. 656/1258) *Nadratu'l-ığrid ve nusratü'l-karîd*'i, İbn 'Uşfûr'un (ö. 669/1271) *el-Mukarrib*'i, *Şerhu'l-Cüme'lî* ve *Şerhu'l-İdâh*'i, İbn Mâlik'in (ö. 673/1274) *et-Teshîl*'i ve *Şerhu'l-Kâfiye*'si, İbn Umme Kâsım el-Murâdî'nin (ö. 749/1348) *Şerhu'n-Nazm ve'l-insâf*'ı, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Mevfûr*'u, *et-Tekrib*'i ve *et-Tedrib*'i, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *el-Muğni*'si, *et-Tavdih*'i, *Şerhu Katri'n-nedâ*'sı ile *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*'i, İbn 'Akil'in (ö. 769/1367) *Şerhu Elfiyyeti'bni Mâlik*'i, Demâmî'nin (ö. 827/1424) *Şerhu'l-Muğni*'si, Bedreddîn el-'Aynî'nin (ö. 855/1451) *Şerhu-ş-şevâhidi's-suğrâ*'sı, Takıyyüddin eş-Şümünî'nin (ö. 872/1468) *el-Münstf mine'l-keâm 'alâ Muğni'bni Hişâm*'ı ve Hâlid Ezherî'nin (ö. 905/1499) *Şerhu't-Tasrih*'i ile *Şerhu't-Tavdih*'i.

Yukarıda belirtilen eserlerden yapılan nakillerin oranlarına bakıldığında; Ebû Hayyân et-Tevhidî yüz yirmi beş nakille birinci, İbn Hişâm yüz bir nakille ikinci, Cevherî doksan üç nakille üçünü sırada gelirken bunları sırasıyla Sîrâfî, Sibeveyhi ve diğerleri takip etmektedir. Bunların arasında kendisinden tek bir nakilde bulunduğu müellif ise Şümünî'dir.¹⁰⁴

Selîm Efendi, konuları işlerken muteber kaynaklara müracaat etmiş, ihtiyaç duyduğunda ise tanınan ve sahasında otorite kabul edilen dilcilerin görüşlerine de yer vermiştir. Çoğu yerde ekollerin konuyla ilgili görüşlerini Basra, Küfe ve Bağdat gibi yer isimlerine izafetle verirken birkaç yerde “kimi eski dilciler” veya “bazı dilciler” şeklinde genel ifadelerle aktarmıştır¹⁰⁵ Eserinde görüşlerine yer verdiği şahıslar kronolojik sıraya göre şunlardır:

Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) İsa b. Ömer es-Sekâfî (ö. 149/766), Ebû 'Amr b. el-'Alâ (ö. 154/771), Halil b. Ahmed el-Ferahidî (ö. 170/786), Sibeveyhi, Yunus b. Habîb (ö. 182/798), Kisâî (ö. 189/805), Kutrub (ö. 206/812), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Ahfeşu'l-evsat (ö. 215/830), Asma'î (ö. 216/830), İbnu'l-Arâbî (ö. 231/845), İbnu's-Sikkît (ö. 244/858), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 248/862), Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Sâlih b. İshak el-Curmî (ö. 255/868), Ebû Sa'îd es-Sükkerî (ö. 275/888), Müberrid (ö. 286/899), Ebu'l-Hasan Sa'leb (ö. 291/904), İbn Keysân (ö. 299/912), Zeccâc (ö. 311/923), Ahfeşu'l-asgar (ö. 315/927), Ebû Bekr es-Serrâc (ö. 316/928), İbn Abdırabbihî (ö. 328/940), İbnü'l-Enbarî (ö. 328/940), Ebû Bekr es-Sülî (ö. 335/947), Zeccâcî (ö. 337/949), Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950), Ebû Ali el-Kâli (ö. 356/967), Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/968), Sîrâfî (ö. 368/979), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 391/1002), Cevherî (ö. 391/1003), Ebu'l-Hasan el-Vâhidî (ö. 468/1076), Şentemerî (ö. 476/1084), Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), İbnu't-Tarâve (ö. 528/1134), Zemaşşerî (ö. 538/1144), İbn Ya'sûn es-Şensî (ö. 542/1147), İbnu'l-Enbarî

104 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 23; Tanrıverdi, *Mehmed Selim Efendi*, 59-60.

105 Tanrıverdi, *Mehmed Selim Efendi*, 59, 60.

(ö. 577/1181), İbn Melkûn (ö. 581/1186), Kâsım b. Hüseyin el-Harizmî (ö. 616/1220), Batalyevsî (ö. 637/1240), İbn Habbâz (ö. 639/1241), İbn Ya'îş (ö. 643/1245), İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), Ebû Ali Muzaffer el-'Alevî (ö. 656/1258), İbn 'Ufûr (ö. 669/1271), İbn Mâlik (ö. 672/1274), Şâtibî, (ö. 684/1285), Ebû Hayyân en-Nahvî (ö. 745/1344), İbn Hişâm (ö. 761/1306), İbn 'Akîl (ö. 769/1367), Demâmîni (ö. 827/1424), Bedreddin el-'Aynî (ö. 855/1451), Hâlid el-Ezherî (ö. 905/1499) ve Şemseddin et-Tûsî (?).¹⁰⁶

Mehmed Selim Efendi'nin, çalışmasında yer verdiği bilgilerin tamamını elindeki kaynaklardan aktarmadığı izlenimini vermektedir. Zira bilginin mahiyeti incelendiğinde, bazı görüşlerin, başka kaynaklar vasıtasıyla sahiplerinden verildiği anlaşılmaktadır. Bu yolla görüşlerine müracaat edilenlerden Ferrâ ilk sırada gelirken onu Ebû 'Ubeyd Ma'mer b. el-Müsennâ, Ahfeşu'l-evsat, İbnu'l-Enbarî ile diğerleri izlemektedir.¹⁰⁷

c) Yöntemi

1- Konuyu İşleme Yöntemi

Herhangi bir konuda vücuda getirilen bir çalışma, ilk olma özelliğini taşıyor veya nev-i şahsına münhasır ise onun diğerleriyle benzerliğinin olmadığı iddiasında bulunmak mümkündür. Ancak bir niteliği yok ise konusuna, ele alınıp yöntemine ya da amacına göre benzerlik veya farklılık gösterebilir. Mehmed Selim Efendi'nin *Mevâridü'l-besâir*'i, bu yönden değerlendirildiğinde, konuların tasnifinde, başlangıçta Sıbeveyhi tarafından oluşturulan daha sonra İbn 'Ufûr ve Ebû Hayyân gibi dilciler tarafından geliştirilip genişletilen tasnif sistemini esas almış olduğu ancak bu sistemin temel başlıkların altını ihtiyaç duyduğu alt konularla genişleterek doldurduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ Bunun yanında eserin genel şemasını bu şekilde oluşturan yazar, konuları işlerken takip ettiği yöntem hakkında dikkat çeken hususiyetler şöylece özetlenebilir:

- Müellif, eserindeki malumatın ekserisini kaynaklardan doğrudan naklettiği bilgilerden oluşturmuş ve bu tür bilgileri رأيت¹⁰⁹ veya وجدت¹¹⁰ fiilleriyle belirtmiştir.

- Konuyu büyük ölçüde örnekler üzerinden açıklamayı tercih ederek okuyucuyu konuyla baş başa bırakmayı amaçlayan müellif, bazı yerlerde mevzuyla teorik olarak giriş yapmış, daha sonra örneklerle açıklama yoluna gitmiştir.¹¹¹

- Üzerinde tasarrufta bulunduğu ibarelerde geçen şahidleri zikretmezken kimi zaman da ihtiyaç duyduğu bilgiyi özetleyerek eserine almış ve bunu çoğunlukla alıntının sonunda انتهى ملخصا¹¹² cümlesiyle belirtmiştir.

- Nakledilen bilgi, müellifin daha önce üzerinde durduğu bir konu ise bilginin kaynağına¹¹³ صرح به أبو حيان veya كلام الزمخشري¹¹⁴ cümleleriyle işaret etmekle yetinmiştir.

- Meşhur olmayan yazarları eseriyle birlikte¹¹⁵ كذا فسرہ خالد الأزهری في شرح التصريح şeklinde bilinen-

106 Tanrıverdi, *Mehmed Selim Efendi*, 59, 60-61.

107 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir* (Muhakkikin notu, I. Kısım, I. Fasıl), 23-24.

108 Tanrıverdi, *Mehmed Selim Efendi*, 58.

109 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 389.

110 Gölpazarlı, *Düverü'l-ferâid*, 238.

111 Tanrıverdi, *Mehmed Selim Efendi*, 58.

112 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 415, 454.

113 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 234, 312.

114 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 314.

115 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 229.

leri sadece yazarını zikrederek ¹¹⁶ انتهى كلام الجوهرى şeklinde kaydederken zaman zaman bunlara ilaveten bilginin babına veya kitabına¹¹⁷ dair bilgileri de vermiştir.

- Görüş sahibini belirterek başladığı bir metnin sona erdiğini ¹¹⁸ انتهى كلامه ile diğer durumlarda ise ¹¹⁹ انتهى كلام سيويه gibi ifadelerle bildirmiştir.¹²⁰

-Bazı bilgileri ¹²¹ بعض شروح المفصل veya ¹²²قال من تصدى لشرح البيت gibi belirsiz kişi ya da yazarlara isnâd ederek verirken bir yerde, aslında İbn Ya'îşe ait olan sözü İbn Cinnî'ye söyleterek müellifleri,¹²³ başka bir yerde de Ebû Hayyan el-Endelüsî'nin *Tekribu'l-mukarrabi*'nden nakilde bulunurken "İbn 'Uf'ûr *el-Mukarrib*'de şöyle demiştir" diyerek¹²⁴ eserleri karıştırmıştır.

- Kullandığı kaynakların muhtelif nüshalarına müracaat etmeyi ihmal etmeyen yazar, tespit ettiği nüsha farklılıklarına ¹²⁵ كتاب سيويه veya ¹²⁶ ورايت في هامش كتاب سيويه هكذا وجدته ملحقاً في آخر بعض نسخ كتاب سيويه cümleleri ile işaret etmesi onun doğru bilgiye ulaşmadaki ihtimamının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Müellifin bu ilave notları, bu tür eserlerin bugün elimizde olmayan nüshalarının varlığı ile elimizde matbu olanların birtakım bilgileri ihtiva etmediğini gösteriyor olabilir. Bundan hareketle Sibeveyhi'nin eserinin elimizdeki matbû nüshasının, Mehmed Selim Efendi'nin çalışmasında zikrettiği bazı şiirleri de ihtiva etmemesi¹²⁷ dikkate alındığında, yeniden tahkikinin gerekliliği düşüncesini taşıdığımızı ifade etmeliyiz.

- Tekrardan kaçınmak amacıyla daha önce geçen beyt/ler için ¹²⁸ وقد ذكرنا البيت في بابه، واستوفينا أو ¹²⁹ وقد ذكرناه veya ¹³⁰ شرحه هناك için ¹³¹ وسيجيء الكلام على حذف التنوين لانتقاء الساكنين في محله إن شاء الله تعالى gibi referanslara yer vermiştir.

- Bazı kelimelerin sözlük bilgisini veya nahiv yönünden durumunu ya da bazı zor ve garip sözcüklerin açıklamasını konunun akışı içinde değil de ¹³² شرح ما في الأبيات في هذا الفصل من الغرائب ¹³³ veya ¹³¹ شرح ما في هذا الفصل من الغرائب gibi başlıklar altında açıklamıştır.

- Üzerinde durduğu konuyu, okuyucuyu bıktırmamak için, özet olarak aktardığını; ¹³⁴ وفي كل ما ذكرناه من تفاسير الألفاظ اختلافات، إلا أنا تركناها مخافة ¹³⁵ ارتفاع: دهر أبحاث جلية، إلا أنا ندع اغترافها كراهية لطول الكتاب ¹³⁶ cümleleriyle belirtirken herhangi bir mevzuda yeterli bilginin ilgili kaynaklarda olduğunu ise ¹³⁷ وأحكام الوقف كثيرة، إلا إني اقتصر على ما له معونة في اتضاح المقام gibi kayıtlarla vurgulamıştır.

116 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 232

117 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 402.

118 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 210.

119 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 201.

120 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 139.

121 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 249.

122 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 354.

123 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 491.

124 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 61, 250.

125 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 237

126 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 389.

127 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 221, 237.

128 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 495.

129 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 310.

130 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 236.

131 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 144.

132 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 495.

133 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 466.

134 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 99.

135 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 446.

136 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 79.

137 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 29

2- Şâhid Kullanım Yöntemi

Mehmed Selim Efendi, çalışmasında, âyetleri delil olarak kullanırken konunun durumuna göre bir âyetin tamamına¹³⁸ veya bir bölümüne yer verirken¹³⁹ kimi zaman da bir konuda birden fazla âyet zikretmiştir. Bu husustaki amaçları; kelimenin mânasını açıklamak, konu veya kelime ilgili kural(lar)ı tespit etmek, kelimelerin cümledeki nahvî konumunu açıklamak veya kurallar arasında tercihe imkân vermek şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁴⁰

İstişhâd konusunda Mehmed Selim Efendi'nin müracaat ettiği ikinci kaynak hadîs-i nebevîdir. Selim Efendi'nin bu konudaki tutumu, seleflerinkinden farklı değildir. Zira müellif, şiir zarûreti konulu hacimli eserinde yer verdiği hadis sayısı beşi geçmemektedir. Onun, hadisleri istişhadındaki hedefinin örneklendirme gayesine matuf olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü istiâre amaçlı bir ismin başka bir ismin yerine kullanımı,¹⁴¹ şart ve cevap cümlelerinde fiillerin tercihi,¹⁴² nahiv ekolleri arasında tercih¹⁴³ ve hukukî bir durumu beyan için¹⁴⁴ verdiği örnekler bunu göstermektedir.

İstişhâd konusunda en fazla müracaat edilen kaynaklardan biri, şiiirdir. Bu durum yazarımızın eserinde de fark edilmektedir. Zira o Muhelhil'den (ö. 525) Mütenebbî'ye (354/965)¹⁴⁵ kadar uzanan tarih dilimindeki şâirlerin bin¹⁴⁶ kadar şiirine eserinde yer vermiştir. Onun bu konudaki metodu şöyle özetlenebilir:

İnşâd edene nisbet ederek verdiği az sayıdaki şiirleri¹⁴⁷ bir tarafa bıraktığımızda şiirlerin kâillerine nisbet edilmesine önem verdiği anlaşılmaktadır. Bununla bağlantılı olarak eğer şairi hakkında herhangi bir şüphesi bulunuyor ise bunu Ev/[ج] harfi ile¹⁴⁸ veya şiirin nisbeti konusundaki farklı görüşlerin olduğuna işaret eden kelimelerle¹⁴⁹ belirtmiştir.

Ayrıca şiirlerin bahirlerini¹⁵⁰ hatta bazen aruzlarını ve darbelerini belirten Mehmed Selim, aynı zamanda zihâf¹⁵¹ ve illetler bakımından bunlarda meydana gelen değişiklikler üzerinde de durmaya kimi zaman özen göstermiştir.¹⁵²

Bunun haricinde Mehmed Selim Efendi, şiirde geçen anlamı kapalı kelimeleri genellikle açıkladığı¹⁵³ gibi zaman zaman nahiv yönünden de değerlendirerek¹⁵⁴ irâbî konularına işaret etmiştir.¹⁵⁵

Müellifin çalışmalarında genel yöntemini yansıtan başka bir uygulaması ise bazen

138 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 236.

139 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 226, 240.

140 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 186, 260.

141 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 349.

142 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 289.

143 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 463.

144 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 510.

145 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 170, 241.

146 Tanrıverdi, *Mehmed Selim Efendi*, 61.

147 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 65, 158, 159.

148 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 177.

149 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 400.

150 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 100, 170, 208.

151 Zihaf: Aruz vezinlerinin aslı tef'ilelerinde meydana gelip fer'î tef'ileleri ve fer'î vezinleri oluşturan değişikliklere denir. İsmail Durmuş, "Zihaf ve illet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 402-405.

152 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 92.

153 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 140, 171, 189.

154 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 98, 103, 200, 216.

155 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 99, 228, 380.

beytin genel manasını¹⁵⁶bütün değerlendirmelerinin akabinde bir veya birkaç cümle halinde vermiş olmasıdır.

Sonuç

Çalışmaya konu edilen Mehmed Selim Efendi, 18. yüzyıl Anadolu coğrafyasında yetişmiş ve hayatını İstanbul'da geçirmiş olan bir Osmanlı bilginidir. Otuz küsur yıllık eğitim hizmetini İstanbul ve Bursa'da ifa etmiş olan Selim Efendi, şerh ve telif türünden beş eser kaleme almış olup bunların üçü günümüze ulaşmıştır.

Araştırmaya konu edilen kitaplarında takip ettiği yöntem esas itibarıyla aynı olmakla birlikte detaya dair fakların eserlerin içeriklerinden kaynaklandığı görülmektedir.

Selim Efendi, İslami bilimlerde mütekaddimin tarafından belirlenen ve kabul gören prensiplere uymada seleflerinden ayrılmadığı anlaşılmıştır. Bu bağlamda istişhâd hususunda eserlerinde en fazla yer verdiği delil türünün şiir olduğu görülmüştür.

Müellif eserlerinde, konunun özüne yoğunlaşmasını esas alıp okuyucuyu sıkılmamak ve bıktırmamak için bilgiyi sahanın temel ve ilgi gören kaynaklarından mülahhas olarak aktarmaya özen göstermiştir.

Yazar, eserin hacmini şişirmemek ve büyük ihtimalle yukarıda işaret edilen prensibi dikkate alarak tekrardan kaçınmış ve bu amaçla her konuyu yeri geldiğinde ele almış veya açıklamıştır.

Bilginin kaynaklarını belirtmede azami ihtimam gösteren Selim Efendi, şiirlerin kâillerine, nispetine özen gösterdiği gibi yer yer bahirlerini dahi belirtmiştir.

Mehmed Selim Efendinin yapmış olduğu çalışmalar, bize, onun farklı alanlara ilgi duyduğu ve bu derinlemesine araştırma yaptığının ipuçlarını vermektedir. Bunun bir sonucu olarak müracaat ettiği kaynaklardan hareketle bugün elimizde mevcut olmayanlar tespit edilebildiği gibi hali hazırda kaynak olarak kullanılan bazı eserlerin birtakım bilgileri de ihtiva edip etmediğinin izleri de sürülebilmektedir.

Kaynakça

- Ankaravî, Mehmed Efendi. *Fetâvây-ı Ankaravî*. Devlet Beyazıt Kütüphanesi. Veliyyüddin Efendi, nr. 1472.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*. Tahkik: Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire 1418/1997.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul 1333 [1914].
- Dîvanü'l-Aş'a'l-kebir*. Tahkik: Muhammed Hüseyin. İskenderiyye 1950.
- Durmuş, İsmail. "Zihaf ve İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ekrem, Sadık. *Râmiz ve Âdâb-ı zurafâ'sı*. Ankara 1994.
- Ensâri, Ebû Zeyd. *en-Nevâdir fi'l-lüğa*. Tahkik: Muhammed Abdülkadir Ahmed. Beyrut 1401/1981.
- Fatîm, *Hâtimetü'l-eş'âr: Fatîm Tezkiresi*. Hazırlayan: Ömer Çiftçi. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ts. (e-kitap).
- Fındıklılı, İsmet Efendi. *Tekmiletü's-Şakâik fi hakkı ehli'l-hakâik*. Hazırlayan: Abdülkadir Özcan. İstanbul 1989.

156 Muhammed Selim, *Mevâridü'l-besâir*, 95, 96, 97, 281.

- Gölpazarlı, Mehmed Selim Efendi. *Düreru'l-ferâidve ğureru'l-fevîd*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. Emanet Hazinesi, nr. 1605.
- Gölpazarlı, Mehmed Selim Efendi. *Şerhu'l-Hulâsa fi'l-hisâb*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2981.
- Habîb. *Hat ve Hattâtân*. Kostantiniyye 1306.
- Hadîsî, Hadice. *Mevkıfu'n-nuhât mine'l-ihcâcî bi'l-hadîs*. Irak 1981.
- İsmail Belîğ. *Nuhbetü'l-âsâr li zeyli Zübedeti'l-eş'âr*. Hazırlayan: Abdülkerim Abdulkadiroğlu. Ankara 1998.
- Kâtib Çelebi, Muhammed b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: MEB, 1941.
- Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasan b. Reşîk. *el-'Umde fi mehâsiniş-şî'ri ve âdâbih ve nakdih*. Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Suriye 1401/1981.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul 1311.
- Mirzazâde, Mehmed Sâlim Efendi. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. Hazırlayan: Adnan İnce. Ankara 2005.
- Muhammed Selim b. Hüseyin b. Abdulhalîm. *Mevâridü'l-besâir li-ferâidi'd-darâir*. Tahkik: Hâzîm Sa'îd Yunus. Ürdün: Amman, 1420/2000.
- Müstakîmzâde, Süleyman Sadeddin Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. İstanbul 1928.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşît. *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir 2006.
- Safâyi, Mustafa. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. Hazırlayan: Pervin Çapan. Ankara 2005.
- Sâyinuddin, Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mefâhis*. Süleymaniye Kütüphanesi. Aya-sofya, nr. K4280.
- Sibeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Kanber. *el-Kitab*. Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-Nahv*. Şerh eden: Mahmud Süleyman Yakut. Daru'l-Marifeti'l-câmiyye, 1426/2006.
- Şemseddîn Samî. *Kamûsu'l-a'lâm*. İstanbul 1311.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-fuzalâ*. Hazırlayan: Abdülkadir Özcan. İstanbul 1989.
- Tanrıverdi, Eyyüp. "Mehmed Selim Efendi ve "Mevârid el-Besâir li ferâ'id ed-darâ'ir" Adlı Eseri". Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- Uşşakızâde, İbrahim Efendi. *Zeyl-i Şekâik*. Hazırlayan: Hans Joachim Kissling. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1965.

الحاجة إلى تفسيرٍ جماعيٍّ (الأسباب والآليات)

Abdulsalam YOUSSEF*

الملخص

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، وبعد:

فإن أمر التفسير جليلٌ عظيمٌ؛ فهو الرواية عن الله سبحانه، ولذا لم يكن التفسير ميسراً لكلِّ أحدٍ، بل له شروطه وضوابطه التي ينبغي التسلح بها قبل الشروع فيه. وإن قراءةً سريعةً لتراجم المفسرين تُرينا الأهمية الكبيرة لهذه الشروط في هذا العمل الكبير، فالمفسرون كانوا يجمعون في شخصيتهم العلمية بين جميع العلوم الشرعية والعربية، إلى جانب العلوم الكونية والعلمية... ومع هذا فإنها - التفاسير - لم تسلم من الأخطاء العلمية، في جانبٍ ما أو أكثر من جانب، وهذه طبيعة الإنسان التي تأتي أن تصل به إلى الكمال. وإذا كان الأمر هكذا في السابق، فكيف بنا اليوم! في عصرٍ كُتت فيه الهممُ وخارت القوى وصُعقت العزائم، وتوجه العلماء إلى حقل التخصصات العلمية الشرعية، من فقهٍ وحديثٍ وعقيدةٍ وتفسيرٍ، وكذلك الأمر في علوم الآلة، من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ... وبقية العلوم التي تتعلق بالقرآن الكريم من قريبٍ أو بعيدٍ. كل هذا ونحن نشهد ثورةً علميةً كبيرةً، شملت جميع مناحي الحياة، كانت نتاج العلوم التجريبية، سواءً منها ما يتعلق بالإنسان أو بالكون من حوله، بما فيه من حيوانٍ ونباتٍ وجمادٍ.

من هنا كانت الحاجة إلى تفسيرٍ تجتمع عليه العقول الكثيرة في غابة الأهمية. فالقرآن العظيم يخاطب الإنسان دائماً، وهو - القرآن - الذي لا تنقضي عجائبه أبداً. ولن يكون بمقدور عالمٍ واحدٍ الإحاطة بكل العلوم التي لها علاقة بالقرآن الكريم، هذا... إن أردنا تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم، يكون نتاج العصر، ووثيقة علميةً لمدى الفهم البشري لكتاب ربه في هذه الفترة التاريخية.

فما معنى التفسير الجماعي، وما التخصصات التي ينبغي توفرها، وكيف هي آلية العمل؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سوف يحاول البحث الإجابة عنها، بإذن الله سبحانه.

الكلمات الافتتاحية: التفسير، التفسير الجماعي، المؤسسي، الحاجة، جميع التخصصات

Kollektif Tefsirin Gerekliliği (Nedenleri ve İmkânı)

Özet

Hiç şüphesiz Tefsir ilmi, değerli ve büyük bir iştir. Zira bu iş, bir anlamda Yüce Allah'tan nakilde bulunmaktır. Bu sebeple tefsir, herkesin kolaylıkla başvurduğu bir alan olmamıştır. Aksine bu alana girmeden önce, elde edilmesi gereken birtakım şartlar ve kaideler mevcuttur. Müfessirlerin hayatlarına özet bir şekilde bakılması, bizlere bu önemli konuda ileri sürülen şartların ne kadar önemli olduğunu gösterecektir. Çünkü müfessirler, ilmi kişiliklerinde tabiat ve fen bilimleri yanında hem şer'î ilimleri, hem de Arapça'yla ilgili ilimleri toplamaktaydılar. Bununla birlikte tefsir kitapları, ister herhangi bir konuda ister değişik konularda ilmi hatalardan korunamadılar. Bu durum, kendisiyle mükemmele ulaşma imkânı bulunmayan insan tabiatının kaçınılmaz bir sonucudur. Geçmişte iş bu minvalde idiye bugün

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D. drabdusselam99@gmail.com

nasıl olabilir ki? Hâlbuki gayretlerin azaldığı, kuvvet ve çabaların zayıfladığı öyle bir çağdayız ki âlimler fıkıh, hadis, itikad ve tefsir gibi şer'i-ilmî alanlarda uzmanlaşmaya yöneldiler. Nahiv, sarf, belağat ve Kur'an'la yakından veya uzaktan ilgisi bulunan diğer araşsal ilimler için de durum bundan farklı değildir. Tüm bunlarla birlikte bizler, deneye dayalı ilimlerin bir sonucu olan ve hayatın bütün alanlarını kapsayan büyük bir ilmi sıçrama görmekteyiz. Bu ilimler ister insanla ilgili olsun, isterse insanın yaşadığı çevrede bulunan hayvanlarla, bitkilerle ve cansızlarla ilgili olsun durum aynıdır.

İşte buradan hareketle, pek çok aklın beraberce üzerinde çalıştığı bir tefsire olan ihtiyaç kaçınılmazdır. Hem Kur'an-ı Kerim'in insanlara olan hitabı devam etmektedir ki o, enteresan yönleri bitip tükenmeyen bir kitaptır. Yanısıra tek başına bir âlimin, Kur'an'la ilgili bütün ilimleri noksansız bir şekilde öğrenip elde etmesi mümkün değildir. Öyleyse yaşadığımız asrı yansıtacak ve bu tarihi dönemeçte insan anlayışının geldiği seviyeyi gösterecek şekilde Kur'an'ın mükemmel bir tefsirini arzu ettiğimizde, kolektif bir tefsir hareketine olan ihtiyaç ortadadır.

Kollektif tefsir nedir; faydalanılması gereken alanlar hangileridir, farklı ilim dalları, tefsir işinde nasıl bir katkı sunacaktır? İşte bu çalışmada, tüm bu ve benzeri sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kollektif Tefsir, Kurumsal Tefsir, İhtiyaç, Uzmanlık Alanları.

Need for Collective Exegesis (Tafseer) (Its Reasons and Possibility)

Abstract

Tafsir or Exegesis is a momentous field of study, as it deals with interpreting the words of God. Therefore, it is not easily practiced by everyone, since it has a number of set conditions and prerequisites before dealing with this field. A quick review of the biographies of exegetists reflects the essential importance of these prerequisites. Exegetists were well versed in a number of disciplines, theological and linguistic as well as scientific. As all human works are in their nature imperfect, there were some instances of incorrect scientific readings. If this was the case in the past, today this is more protruding, as interest and research in these fields have diminished and is more focused on specialisation in fields of theology such as jurisprudence, Hadith, creed and Tafsir as well as linguistic disciplines. This is at an age that is going through a major scientific revolution dealing with all aspects of human life as well as the universe as a whole.

Thus, it becomes essential to gather minds and efforts for this purpose, as the Quran addresses the human mind and it is a divine book that continues to astonish us with its miraculous nature. One mind of a single scholar is thus not sufficient to encompass all the disciplines related to the Quran. This is if we aspire to have a comprehensive exegesis of the Quran that would be the product of our era that would act as a scientific document of the human understanding of the divine words of God in our century. Therefore, what is collective institutional exegesis, what are the disciplines required, and what are the mechanisms needed to achieve this work. This paper aims to deal with these questions amongst others searching for an understanding of this new genre."

المدخل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد: فإن مما يؤمن به أي مسلم أن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان، وأنه جاء لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، ولذا فإن العمل على خدمته من خلال تفسيره لم ينقطع في فترة من فترات التاريخ، منذ أن نزلت أولى آياته على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وإلى أن يرث الله الأرض من عليها. ومن هنا فإن قراءة القرآن وتكرار ذلك واستنطاقه ميسر بتيسير الله سبحانه ((ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر)) (القمر 22) فالنص القرآني نص مفتوح يحمل دائماً معاني متحركة متجددة يوافق حركة التاريخ وتحولات الفكر الإنساني، ويناسب المتغيرات الزمانية والمكانية. ولأن موضوع التفسير عظيم وخطير فقد وضع العلماء شروطاً وضوابط لكل من يريد أن يتعاطى التفسير ويتدارسه، غير أن تلك الشروط لم تكن ميسرة لكل أحد أن يتمتع ويتسلح بها، والسبب هو طبيعة الإنسان التي تعجز عن درك الكمال. وإذا كانت هذه الشروط عزيزة المنال عند السابقين فإنها عند المعاصرين أعز وأصعب، كيف لا وقد توجهت الجامعات والمعاهد الشرعية نحو مسألة التخصص في علم واحد دون سائر العلوم، فنجد أحدهم قد تخصص في الفقه وآخر في التفسير وثالث في العقيدة ورابع في الحديث الشريف وخامس في البلاغة القرآنية... ونحن نعلم تماماً أنه لا يجوز- في شأن التفسير - الفصل بين هذه العلوم والفنون، بل لابد منها جميعاً أن تكون حاضرة وبقوة، فالآية الواحدة تحتاج - عند توضيحها- إلى معرفة بالقواعد الأصولية والفقهية، ومعرفة بفن الرواية والدراية، وكذلك إلى علم بالفنون التي تتعلق بالقرآن أو ما يصطلح على تسميته ب(علوم القرآن) من مثل الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد وأسباب النزول... وهكذا. فما العمل في مثل هذه الحالة؟ هنا جاءت فكرة هذا البحث .

إشكاليته: هل نحتاج إلى عمل جماعيٍّ -مؤسسي- لتفسير القرآن الكريم، وكيف؟

المنهج: اتبع الباحث المنهج الوصفي الاستقرائي.

وأما الهدف: فإن البحث يهدف إلى: إبراز الحاجة إلى عملٍ مؤسسي في تفسير كتاب الله.

وشرح آلية العمل في هذا المشروع.

وقد أدرته على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة .

المقدمة: وفيها بينت أهمية الموضوع وسبب اختياره، وإشكاليته، والمنهج المتبع - كما تقدم - .

الفصل الأول: شروط التفسير، وقد جعلته في مبحثين، الأول: الشروط التي وضعها العلماء لتفسير القرآن الكريم.

المبحث الثاني: تقييم تلك الشروط من خلال واقع التفاسير التي بين أيدينا.

الفصل الثاني: في دواعي التفسير الجماعي، وقد قسمته إلى مبحثين، بعد تمهيد في التعرف على المصطلح. ثم كان المبحث الأول: التجديد في التفسير، الثاني: الاتجاه التخصصي في المؤسسات الشرعية.

الفصل الثالث: في التفسير الجماعي، من خلال أربعة مباحث، الأول: التخصصات الواجب توفرها في المؤسسة. الثاني: آلية العمل. الثالث: قيمة التفسير العلمية. الرابع: المنهج المقترح في التفسير.

الخاتمة: وفيها ذكر لأهم النتائج والتوصيات .

الدراسات السابقة: على الرغم من أن الموضوع بالغ الأهمية - حسب رأبي - فإن أحداً لم يتصدَّ له - من خلال مطالعاتي الكثيرة-، ولم أر مَنْ كتب فيه إلا ما جاء من قِبَل أحد المتخصصين في العلوم التجريبية، وهو الدكتور عبدالله المسند¹ فقد طرح الفكرة واقترح أن تُشكل هيئة عليا للتفسير، وجاء كلامه في صفتين. وهذا ماجعلني أتهيب الخوض في الموضوع بدايةً، غير أنه - سبحانه وتعالى- قد شرح صدري للعمل، وازدادت إيمانا بضرورة عرض هذا المشروع والدعوة إلى إلقاء الأضواء عليه، فلعله يجد آذاناً صاغيةً، ثم يتحول إلى واقع عمليٍّ يتم تنفيذه فيما بعد²

الفصل الأول: أصول التفسير (تأريخ المسألة)

أصول التفسير: هي القواعد والأسس التي يقوم عليها علم التفسير، وتشمل ما يتعلق بالمفسر من شروطٍ وآداب، وما يتعلق بالتفسير من قواعد وطرق ومناهج وما إلى ذلك...³

لا يوجد كتاب مستقل - قديماً - باسم شروط التفسير أو قواعده، بل هو أمر حدث في العصر الحديث، غير أنها - الشروط والقواعد - جاءت متفرقة متناثرة في مقدمات التفاسير وكتب علوم القرآن، أو في ثنايا الكلام، عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. والمؤلفات التي تم استخراج جميع ما حوته من الشروط والقواعد المتعلقة بالتفسير هي:

1 وهو أستاذ مشارك في قسم الجغرافيا/ في جامعة القصيم (السعودية) www.almisnid.com

هذا ما اطلعت عليه خلال إعداد هذا البحث، ورأيته لا يغني عن بحث كامل يحاول معالجة الموضوع، وينبه على أهميته هناك في بعض البلدان الإسلامية اهتمام خاص بالقرآن الكريم بمختلف المسميات، منها (كرسي القرآن) في السعودية، و (لجنة التفسير وعلوم القرآن) في مصر، وهي تهتم بكل ما يتعلق بالقرآن الكريم، وجاء في إحدى إصدارات اللجنة العلمية - في مصر - (...قرر إعادة تشكيل اللجان العلمية بالمجلس بما يتواءم مع طبيعة المرحلة، بحيث تشمل عدداً من اللجان منها لجنة التفسير وعلوم القرآن . وبأتي في مقدمة أولوياتها العمل على إخراج تفسير للقرآن يكون خالياً من الإسرائيليات والروايات الموضوعية والضعيفة، وتسهم من خلال أعضائها في نشر الفهم الصحيح لتفسير القرآن الكريم.) المصدر

3 د . فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، الناشر مكتبة التوبة/المملكة العربية السعودية، ط4/1419 .

- الكتب المتعلقة بالتفسير وعلوم القرآن، ومن أهمها: تفسير جامع البيان في تأويل آي القرآن لأبي جعفر الطبري (310)، وفتح القدير للشوكاني (1173)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (794) والإتقان في علوم القرآن للسيوطي (911)، ومقدمة في التفسير لابن تيمية (728).

وأما في العصر الحديث فقد توسع العلماء في هذه الشروط، وخصصوا مساحاتٍ واسعةٍ لذكرها في مصنفاتهم، ومنها:

- مناهل العرفان، محمد عبدالعظيم الزرقاني.
- بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد الرومي.
- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي.
- مباحث في علوم القرآن، صبحي صالح.
- مباحث في علوم القرآن، مناع القطان.
- الكتب المتعلقة بأصول الفقه، مثل الرسالة للإمام الشافعي (204)، ولعله أول من ذكر بعض العبارات والجمل التي عُدت من شروط التفسير وضوابطه. فقد وضعه الإمام في قواعد التعامل مع الكتاب والسنة.⁴ والإحكام لابن حزم (456)، والآمدي (631) والمستصفي للإمام الغزالي (505).
- الكتب المتعلقة بقواعد الفقه، مثل المنثور للزركشي .
- إضافةً إلى كتب اللغة.⁵

ولاشك أن هؤلاء الذين أودعوا كتبهم هذه القواعد قد استمدوها من فهمهم لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإذن فهو اجتهاد منهم، وقد لاقت قبولا ورواجاً من علماء الأمة على مر العصور.

شروط التفسير: الشروط التي وضعها العلماء هي التي ينبغي أن يتمتع بها كل من يريد تفسير كتاب الله، وهي: اللغة والنحو والصرف وعلوم البلاغة وعلم أصول الفقه وعلم التوحيد ومعرفة أسباب النزول والقراءات والقصص والناسخ والمنسوخ والأحاديث المبينة للمجمل والمبهم وعلم الموهبة، وهو علم يورثه الله لمن عمل بما علم.⁶ ثم تطور الأمر إلى إضافة شروط أخرى، وهو أمر تابع لسنة التغيير وحركة التاريخ، فقد رأت مدرسة محمد عبده (1323) إضافة شروط وضوابط أخرى، مثل:

- علم أحوال البشر، من خلال أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوةٍ وضعفٍ وعزٍّ ودلٍّ وعلمٍ وجهلٍ...

- العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن.

4 مصطفى عبدالرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب العربي، القاهرة/ مصر، ط1/2011، ص 232 .

5 قواعد التفسير، خالد السبت، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1/1421، ص 40 .

6 يوضعه السيوطي بقوله: ولعلك تستشكل علم الموهبة وتقول: هذا شيء ليس في قدر الإنسان. وليس كما ظننت من الإشكال، والطريق في تحصيله ارتكاب لأسباب الموجبة له من العمل والزهد. الإتقان في علوم القرآن 4/ 216 .

- العلم بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام وما كانوا عليه من علمٍ وعملي وتصرفٍ في الشؤون دنيويها وأخرويها.⁷

وعندما تقدمت العلوم واستجدت أمور لم تكن من قبل ، وهي تتعلق بالتفسير...أضاف العلماء شروطاً أخرى وأوها وثيقة الصلة بموضوع التفسير لم تكن في السابق، فظهر التفسير العلمي⁸ بما له وما عليه، فكان ثمرة واقعية حتمية أنتجها المنهج التجريبي وطغيانه في الحياة، متغلباً بذلك العلوم الإنسانية.

وظهر التفسير الموضوعي الذي أخذ الأهمية الكبرى في حقل الدراسات التفسيرية⁹ ، وهي عبارة عن نظريات قرآنية أصيلة في مواجهة مدارس أخرى لا ترى الإسلام مرجعية لها. هذه هي الشروط التي وضعها العلماء وألزموا بها كل من تصدى لكتاب الله وتعاطاه بغية تفسيره، ثم صدرت كتب في القواعد والضوابط لتقسّمها إلى ما قبل الشروع في التفسير وإلى ما يتخلله¹⁰.

قواعد التفسير وضوابطه: ونقصد بها تلك القواعد التي ينبغي مراعاتها أثناء التفسير، فهي الضمان لعدم الوقوع في الخطأ، وصمّام الأمان في التعامل مع كتاب الله. وتُعرف بأنها: الأحكام الكلية التي يُتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن ومعرفة كيفية الاستفادة منها.¹¹ وتتعدد المرادفات لهذه الكلمة، من مثل (الأصل) و (الضابطة)، ولا مشاحة في الاصطلاح¹². وأهم هذه القواعد:

- 1 - البدء بما يتعلق بالألفاظ المفردة من اللغة والصرف والاشتقاق ملاحظاً المعاني التي كانت مستعملة زمن نزول القرآن الكريم.
- 2 - إرداف ذلك بالكلام على التراكيب من جهة الإعراب والبلاغة على أن يتذوق ذلك بحاسته البيانية.
- 3 - تقديم المعنى الحقيقي على المجازي بحيث لا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.
- 4 - ملاحظة سبب النزول فإن لسبب النزول مدخلا كبيرا في بيان المعنى المراد .
- 5 - مراعاة التناسب بين السابق واللاحق بين فقرات الآية الواحدة وبين الآيات بعضها وبعض.
- 6 - مراعاة المقصود من سياق الكلام.
- 7 - مطابقة التفسير للمفسر من غير نقص ولا زيادة.
- 8 - مطابقة التفسير لما هو معروف من علوم الكون وسنن الاجتماع وتاريخ البشر العام وتاريخ العرب الخاص أيام نزول القرآن.

7 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1990، 1/171 .

8 وهو اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز القرآن. فهدى الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، إدارة البحوث العلمية، السعودية، ط 1/1986 ، 2/549 .

9 وهو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق/سوريا، ص 16 .

10 انظر، علي العبيد، أصول التفسير وضوابطه، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 2010/2، ص 95 .

11 خالد السبت ، قواعد التفسير، ص 31 .

12 البركتي، محمد عميم الدين، قواعد الفقه الكبرى، دار الإفتاء، كراتشي/باكستان، ط 1/1407، ص 50 .

9 - مطابقة التفسير لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم في هديه وسيرته لأنه هو الشارح المعصوم للقرآن بسنته الجامعة لأقواله وأفعاله وشمائله وتقديراته.

10 - ختام الأمر ببيان المعنى والأحكام المستنبطة منه في حدود قوانين اللغة والشريعة والعلوم الكونية.

11 - رعاية قانون الترجيح عند الاحتمال.¹³

والسؤال الآن: هل توفرت كل هذه الشروط والضوابط في الذين قاموا بهذا العمل العظيم، أقصد التفسير؟ هذا ما سنتعرف عليه لاحقاً.

تقييم التفاسير من خلال الشروط والضوابط:

نؤكد مرة أخرى أن هذه الشروط والضوابط، وترقيمتها وتعدادها مسألة اجتهادية وليست توقيفية، بل إن الكثير من العبارات التي يصاغ بها الشرط تختلف من مؤلف لآخر، والسبب هو تناول ما قاله الأقدمون بكل دقة، مع بعض التوضيحات والزيادات.

إن عملاً عظيماً وجليلاً مثل التفسير يحتاج بلاشك إلى إنسان يتمتع بخصالٍ ومزايا خاصة، لا تتوفر في غيره، من علميةٍ وخلقيةٍ، فالتفسير هو الرواية عن الله - عز وجل- وأي خللٍ أو نقصٍ في هذه الخلال من شأنه أن ينعكس سلباً على التفسير في مراد الله من كلامه. ومن هنا فقد حرص العلماء على التشديد في مسألة الشروط والضوابط، وعدم التهاون مع من لا يتمتع بها. بيد أننا ونحن نقرأ كل هذه التفاسير بعد أن جعلنا نصب أعيننا تلك الشروط التي وضعها العلماء... نجد أنها في موضعٍ من المواضع، أو مسألةٍ من المسائل، أو فنٍ من الفنون، نجد - المفسر - أنه لم يلتزم بتلك الشروط التي كان عليه ألا يتجاوزها، ولكنه تجاوزها، لأسبابٍ عدةٍ منها علميةٍ وأخرى خُلُقِيَّة، أو تبعاً للبيئة التي يعيش فيها، أو أنه جاء من باب النسيان والغلط. ومن هنا ندرك أن التقييد بتلك الشروط جاءت من باب أخذ الحيطة والحذر الشديدين عند تفسير كتاب الله. ومن جانبٍ آخر نرى هذه التفاسير قد تنوعت في شكلها ومضمونها، فبعضها جاءت مختصرةٍ وأخرى مطولة، ومن حيث المنهج ثمة تفاسير بالمأثور وأخرى بالرأي، وهناك من زواج بينهما. ولا ننس موضوع التأثير بالبيئة، وبالبيول الخاصة. فالفقيه حشا تفسيره بذكر المسائل الخلافية وفروعها، وأدلة كل مذهب، كما فعل القرطبي (627)، والنحوي ملاً تفسيره بقواعد النحو وخلافياته، والترجيح بينها، كما فعل أبو حيان (745)، والبلاغي اهتم أكثر ما اهتم بعلوم البلاغة من بيان ومعاني، كما فعل الزمخشري (538)، وصاحب النَّفس العقلي والفلسفي استطرد كثيراً في ذكر قواعدهم ونظرياتهم من حيث الاستدلال والرد، كما فعل الرازي (606) في مفاتيح الغيب، وصاحب القصص والأساطير أكثر من ذكر القصص الغريبة وربما الإسرائيلية، كما فعل الثعلبي (875).¹⁴

13 ينظر في هذه الشروط والقواعد: الزركشي، أبو عبد الله بن محمد، البرهان في علوم القرآن، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباي الحلبي، القاهرة/مصر، ط1/1957، 2/153 وما بعدها، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4/1974، 2/153 وما بعدها، الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، مطبعة عيسى الباي الحلبي، ط3/د3، 2/60.

14 مناع القطان، مبحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر، ط3/2000، ص 356

إذن يُستخلص من كل هذا أن التفسير، بمعنى الإحاطة بكل ما جاء في القرآن من سور وآيات وكلمات وأسرار، أمر نسبي بالنسبة إلى الإنسان كمرحلة زمنية مقابل غير المحدود بزمان ومكان معينين، فالتفسير يتأثر بعوامل كثيرة، من بيئة وظروف، أو زمان ومكان وسياق معين، يقول سهل بن عبدالله التستري (لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتاب الله؛ لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس له نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كتابه، وإنما يفهم كلُّ بمقدار ما يفتح الله عليه)¹⁵. ولن يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل المستقبل كفيلاً بأن تبرز وجوه جديدة أخرى من أوجه الدراسات القرآنية، وربما مناهج أخرى غير التي نعرفها الآن. فمن التفسير - كما هو معلوم - ما هو قابل للتجديد، حسب المتغيرات في كل زمان ومكان، وقد يحتاج المفسر إلى علوم تناسب وتتلاءم مع الواقع المعاش لتصب جميعها في مجرى بيان الآي القرآني، ولتحقق الهدف المنشود، وهو هداية الناس وإصلاحهم بكتاب ربهم، يقول الرافي (كأنها ركب على مقادير العقول والقوى وآلات العلوم وأحوال العصر المغيية، فتراه يتخير من الألفاظ على درجات ليس معنى العجب فيها أن يقع التخير عليها، ولكن العجب أن تستجيب ألفاظه على هذا الوجه المعجز الذي لا يكون في اللغة إلا عن قدرة هي عين القدرة التي ألهمت أهلها الوضع والتعبير وتشقيق الكلام حتى حصلت لغتهم كاملة في كل ذلك)¹⁶.

بعد كل هذا الكلام، هل يستطيع عالمٌ واحدٌ أن يعطي القرآن حقه في التفسير من كل جوانبه ومناحيه؟ هذا ما سنتعرف عليه في الفصل التالي.

الفصل الثاني: التفسير الجماعي (المؤسسي)

المقصود بالعمل الجماعي (المؤسسي):

يُعرف العمل الجماعي (المؤسسي) بأنه: شكل من أشكال التعبير عن التعاون بين الناس، أو ما يطلق عليه العمل التعاوني، والميل إلى قبول العمل الجماعي وممارسته شكلاً ومضموناً، ناصاً وروحاً، وأداء العمل بشكلٍ منسَّقٍ قائم على أسس ومبادئ وأركان وقيم تنظيمية محددة، ومن سماته: القرب من الموضوعية أكثر من الذاتية، وكذلك توظيف الجهود البشرية والاستفادة من شتى القدرات الإنتاجية. وكذلك يضمن العمل المؤسسي بأن جميع العاملين ملتزمون بمنظومة من القيم والمبادئ يتمحور حولها أداؤهم وسلوكهم وعلاقاتهم الوظيفية والإنسانية.¹⁷

وهنا نقصد بالمؤسسة المعنية بالتفسير هيئة تضم كبار العلماء، وفي مختلف الاختصاصات (الشرعية والعربية والعلمية والفلكية والإنسانية...) بقصد مدارس القرآن معاً ومن ثم تفسيره تفسيراً كاملاً من سورة الفاتحة إلى سورة الناس.

دواعي العمل الجماعي في التفسير:

لأشك أن الدعوة إلى مشروع جماعي مؤسسي في تفسير كتاب الله له مبرراته وحاجته، فليس

15 مقدمة تفسير البسيط للواحي (رسالة دكتوراه) المقدمة ، 30-1

16 إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ط9 / 1973 ، ص 1973 .

17 محمد ناجي عطية، البناء المؤسسي في المنظمات الخيرية، الواقع وآفاق التطوير. شبكة صيد الفوائد .

الأمر عبارة عن هوى في النفس، أو تلبية لرغبات خاصة، بل يخضع لمعايير وضوابط معينة.

أولاً: التجديد في التفسير:

والتجديد: من جَدَّد، يَجِدِّد، جاء في اللسان: جَدَّ الثوبُ والشَّيْءُ يَجِدُّ بالكسر صار جديداً، وهو نقيض الخَلْقِ، وعليه وَجَّه قول سيبويه: مِلْحَفَةٌ جديدهٌ.¹⁸

ومصطلح التجديد، بحد ذاته، ليس حادثاً في اللغة، بل له تاريخه وتأصيله، ورد ذلك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها)¹⁹. يقول المناوي في شرحه للحديث: (يجدد لها دينها، أي: يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهلها، ويكسر أهل البدعة ويذلهم)²⁰. ويعرفه المودودي: (بأنه كل من أحيا معالم الدين بعد طمسها، وجدَّد حبله بعد انتقاصه)²¹. وأما المعاصرون، فإنهم يتوسعون في مفهوم التجديد، يقول القرضاوي: (إن تجديد الدين بمعنى تجديد الإيمان به وتجديد الفهم له والفقه فيه، وتجديد الالتزام والعمل بأحكامه وتجديد الدعوة إليه)²².

إذن التجديد في الدين مصطلح إسلامي غير دخيل، ولا تثير الكلمة فينا أي حفيظة، أو ردة فعل، كما يتوهم البعض، بل إن التجديد في التفسير ضرورة حتمية وشرعية في آنٍ واحد.

إن تكرار القراءة للقرآن الكريم يعين التدبر ونية التعرف على خزائنه أمر واجب على العلماء، كيف والله - عز وجل - يقول: ((أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبٍ أقفالها) (محمد 24) ويقول: ((سزيبهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم...)) (فصلت 53) وهي صيغ - كما نرى - تدل على الديمومة والاستمرارية. ومن البدهي أن معارف الإنسان وخبراته العلمية في نمو متطور ومتكامل لا يتوقف، ومن هنا، وفي كل زمان، يكشف الإنسان حقائق جديدة عن الإنسان عن الطبيعة وما فيها، هذه المعرفة المستجدة تمنح الإنسان مستوى عقلياً ومعرفياً جديداً يؤهله لفهم الآيات فهماً مغايراً للفهم الماضي. ولذا فإن التجديد في التفسير حاجة علمية ملحة دائماً. ونعني به إزالة ما علق بالتفسير من شوائب الأخطاء في فهمه، والتعرف على ما لم يعرفه السابقون، وما أكثره. وكذلك وجد في التفاسير المتقدمة ما لعب دوراً سلبياً على عقول الناس جميعاً، المسلمين وغيرهم، أما المسلمون فذهبوا ينقلون للناس ما قرأوه في التفاسير بنية حسنة فتقبلها الناس، وفيها ما فيها من المخاطر على العقيدة، وأما غيرهم، فقد وجدوا فيها ضالتهم المنشودة، وبثوا من خلالها سمومهم بغية النيل من مصادر العلم عند المسلمين، والغاية دائماً هي إزالة الثقة عند المسلمين تجاه كل التفاسير، ومن ثم التشكيك في القرآن نفسه.

18 ابن منظور، لسان العرب، ط 3/1414، بيروت، لبنان، مادة (جدد) 111/3 .
19 أخرجه أبوداود في سننه، أول كتاب الملاحم، باب ما يُذكر في قرن المئة، ت شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العلمية، ط/ 2009، وصححه السخاوي شمس الدين، المقصد الحسن في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ت محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1/1985، 1/203 رقم 238 .
20 زين الدين، عبدالرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، ط 1/1356، 2/281 (1854) .
21 المودودي، أبو الأعلى، الموجز في تاريخ تجديد الدين، دار الفكر الحديث، ط 2/1967، ص 13 .
22 القرضاوي، يوسف، من أجل صحة راشدة، دار الشروق، القاهرة/ مصر، ط 2001، ص 31 .

ومن أدلة مشروعية التجديد في التفسير، هو ما كان يأتي في مقدمات التفاسير التي بين أيدينا، والتي كان المفسرون يصرحون بأنهم أخذوا عن غيرهم وأضافوا إليه ما عندهم. يقول البيضاوي في مقدمة تفسيره: (ولطالما أحدث نفسي بأن أصنف في هذا الفن كتابا يحتوي على صفة مما بلغني من عظماء الصحابة، وعلماء التابعين، ومن دونهم من السلف الصالحين، وينطوي على نكت بارعة، ولطائف رائعة، استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين، وأماثل المحققين، ويعرب عن وجوه القراءات المشهورة المعزوة إلى الأئمة الثمانية المشهورين، والشواذ المروية عن القراء المعترين، إلا أن قصور بضاعتي يثبطني عن الإقدام، ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام حتى سنح لي بعد الاستخارة ما صمم به عزمي على الشروع فيما أردته، والإتيان بما قصدته، ناويا أن أسميه بعد أن أممه «بأنوار التنزيل وأسرار التأويل»²³. وهذا أبو السعود، يتحدث عن نفسه وهو بصدد تأليف تفسير على غرار تفسيري الزمخشري والبيضاوي فيقول: (ولقد كان في سوابق الأيام وسوالف الدهور والأعوام أو أن اشتغالي بمطالعتهم وممارستهم وزمان انتصاي لمفاوضتهما ومدارستهما يدور في خلدي على استمرار آناء الليل وأطراف النهار أن أنظم درر فوائدهما في سمط دقيق وأرتب غرر فرائدهما على ترتيب أنيق وأضيف إليها ما ألفتته في تضاعيف الكتب الفاخرة من جواهر الحقائق وصادفته في أصداف العيالم الزاخرة من زواهر الدقائق وأسلك خلالها بطريق الترتيب على نسق أنيق وأسلوب بديع حسبما يقتضية جلاله شأن التنزيل ويستدعيه جزالة نظمه الجليل ما سنح الفكر العليل بالعناية الربانية وسمح به النظر الكليل بالهداية السبحانية من عوارف معارف يمتد إليها أعناق الهمم من كل ماهر لبيب وغرائب رغائب ترنو إليها أحداق الأمم من كل نحير أريب وتحقيقات رصينة تقيل عثرات الأفهام في مداحض الإقدام وتدقيقات متينة تزيل خطرات الأوهام من خواطر الأنام في معارك أفكار يشتهب فيها الشؤون ومدارك أنظار يختلط فيها الظنون وأبرز من وراء أستار الكمؤن من دقائق السر المخزون في خزائن الكتاب المكنون ما تطمئن إليه النفوس وتقر به العيون من خفايا الرموز وخبايا الكنوز وأهديها إلى الخزانة العامرة الغامرة للبحار الزاخرة لجناب من خصه الله تعالى بخلافة الأرض واصطفاه سلطنتها في الطول والعرض ألا وهو السلطان الأسعد الأعظم...)²⁴

إنها خصوصية الخطاب الإلهي الأخير للبشرية، وإلى قيام الساعة، وهو ما عنانا الباقلاني بقوله: (الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن أن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بُنيت على هذه المعجزة، وإن كان قد أيد بعد ذلك بمعجزات كثيرة، إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقاتٍ خاصةٍ، وأحوالٍ خاصةٍ، وعلى أشخاصٍ خاصةٍ... فأما دلالة القرآن فهي عن معجزةٍ عامةٍ عمّت الثقلين وبقيت بقاء العصرين، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حدٍّ واحدٍ)²⁵. ويقول الرازي: (...فإن من لم يتدبر ولم يتأمل ولم يساعده التوفيق الإلهي لم يقف على الأسرار العجيبة المذكورة في هذا القرآن العظيم، حيث يراه في ظاهر الحال مقروناً بسوء الترتيب، وهو

23 البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت محمد بن عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط 1/ 1418 ج 1/ 23 .

24 أبو السعود العماد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، د. ت، 1/ 4
25 الباقلاني، أبو بكر، إعجاز القرآن الكريم، ت السيد أحمد صقر، دار المعارف/ مصر، ط 5/ 1997، ج 1/ 8 .

في الحقيقة مشتمل على أكمل جهات الترتيب)²⁶. ونختتم الأقوال بآخر المفسرين المشهورين، الطاهر ابن عاشور لينبه إلى أن المرجو من التدبر ليس الاتعاظ والامتثال فحسب، بل هو الوصول إلى معانٍ جديدة لم تكن بادية له بادئ النظر، حيث يقول: (التفكر والتأمل الذي يبلغ به صاحبه معرفة المراد من المعاني، وإنما يكون ذلك في كلام قليل اللفظ كثير المعاني التي أودعت فيه بحيث كلما ازداد المتدبر تدبراً انكشفت له معانٍ لم تكن بادية له بادئ النظر)²⁷.

ثانياً: التوجه الاختصاصي في العصر الحديث:

ليس خافياً على كل متبصر أن الحركة العلمية في العصر الحديث دون غيره من العصور، فالنشأة العلمية التي يحيها العالم اليوم تختلف عن سابقتها، يوم كانوا يحفظون القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وهم مازالوا صغاراً، إلى جانب المتون في جميع العلوم، إضافةً إلى طبيعة الحياة اليوم من عدم مقدور العالم في التفرغ للعلم. والتكنولوجيا التي ظهرت مؤخراً وما رافقها من اختراعات وإبداعات واكتشافات جعلت الإنسان يعجز عن أن يحيط بها جميعاً، بل أجبر على التوجه إلى بعضها للتضلع فيها، والاكتفاء بمعرفةٍ إجماليةٍ فيما سواها، أو بعبارةٍ أدقّ التخصص في مجال العلوم التجريبية، وهذا الأمر سرى إلى العلوم النظرية أيضاً. لو قرأنا تفسيراً مثل (مفاتيح الغيب) للرازي، لحسبنا أننا أمام عالم موسوعي قد حصل نصيباً وافراً من العلم في كل الفنون (من شرعيةٍ وعربيةٍ وفلكيةٍ وجغرافيةٍ وطبيةٍ...)، ولا شك أن لهذه العلوم ذكراً في القرآن الكريم صراحةً أو إشارةً، ولكن السؤال ههنا: هل أعطى كل العلوم حقها في البحث والتحقيق والتحرير؟ والجواب: لا، بل إن العلماء تكلموا كثيراً في ما ورد عند الرازي، ورأوا أنه أخطأ أو جانب الصواب في مواطن كثيرة، بل بالغ بعضهم في وصفه أنه حوى كل غريب وغريبة²⁸!

وإذا قرأنا تفسير (الكشاف) للزمخشري و (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للبيضاوي، وغيرهما... لرأيناهم جميعاً يذكرون رواياتٍ ضعيفةٍ وأخرى موضوعة²⁹، وقد وقفنا قبل الآن عند شروط التفسير ومنها: العلم بالحديث روايةً ودرايةً. وهكذا الأمر في جميع التفاسير، فقد وجد عند الجميع بعض من المثالب ما جعله يذهب ببريقه وبهائه.

والسؤال بعبارةٍ أوضح الآن: هل توفرت في المفسرين الشروط التي وضعها العلماء لكل من يريد تفسير كتاب الله؟ أم هل تمتعوا بها ثم بدأوا في الشروع فيه؟ والجواب بالنفي دائماً، ولكن هل كان عدم تمتعهم بها مانعاً لهم دون التفسير؟ والجواب أيضاً بالنفي. لقد كانت تلك الشروط سيف ترهيبٍ لكل من يريد أن يقدم على هذا الأمر الجليل، كي لا ينبري للعمل كل أحد.

إن التخصص الذي استحدث في الحياة العلمية اليوم جعلت العالم ضليعاً في فنٍّ دون جميع

26 الرازي، أبو عبدالله محمود بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط3/ 1420، 26/ 389 .

27 ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية/ تونس، ط / 1984 ، ج 23/ 252 .

28 هو ابن خلكان . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت إحصان عباس، بيروت/ لبنان، د. ت ، 4/ 449 .

29 فمثلاً كلاهما وغيرهما يوردون في نهاية كل سورة ما سمي بحديث فضائل السور، وه - الحديث- موضوع باتفاق أهل العلم. ينظر: السيوطي،

تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت أحمد هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ط1/ 1985 ، 1/ 239 ، نور الدين عتر، منهج النقد

في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق/ سوريا، ط3/ 1981، ص 310.

الفنون، وفي علمٍ دون جميع العلوم، بل اكتفى بإمامةٍ عامةٍ يكاد أن يسد رمق حاجته، دون الإشباع، بله الإبداع. فالمتخصص في الفقه وأصوله لا يحيط علماً بدقائق البلاغة وفنونها، والبليغ لا يجيد فن التعامل مع القواعد الفقهية والأصولية، ومن ثم استنباط الأحكام من خلالها. والمتخصص في علم الحديث قد يعجز عن تحرير مسألةٍ نحويةٍ أو صرفيةٍ، وهكذا....

فإذا أضفنا إلى كل هذا المسائل العلمية التي التي جاء ذكرها في القرآن الكريم، تصريحاً أو تلميحاً، والتي تتعلق بالإنسان والكون من حوله، وما يتعلق بالبحار والمحيطات والجبال... فإن الأمر يتسع كثيراً، وأمر الإحاطة بها والضلوع فيها يصبح ضرباً من الخيال. ولذا رأينا العلماء اليوم يحجمون عن الخوض في مثل هذه المسائل؛ خشية الوقوع في الخطأ.³⁰

لهذه الأسباب وغيرها كانت الحاجة إلى تفسير جماعيٍّ في غاية الأهمية.

الفصل الثالث: في التفسير الجماعي

المبحث الأول:

التخصصات الواجب توفرها: لا شك أن عملاً كبيراً مثل التفسير، في هذا العصر، يحتاج إلى تفعيل جميع التخصصات التي لها علاقة، قريبة أو بعيدة، بالقرآن الكريم؛ كي تكون الثمرة من أطيّب ما تكون. والتخصصات التي ينبغي أن تتوفر هي عبارة عن مجموعات علمية وهي:

أولاً: مجموعة التخصصات الشرعية، وتضم التخصصات التالية:

- 1 - التفسير
- 2 - الفقه وأصوله.
- 3 - الحديث الشريف وعلومه.
- 4 - العقيدة وعلم الكلام.
- 5 - السيرة النبوية

ثانياً - مجموعة التخصصات في اللغة العربية، وتضم المتخصصين في:

- 1 - النحو
- 2 - الصرف
- 3 - البلاغة
- 4 - المناهج اللغوية الحديثة.³¹

ثالثاً: مجموعة العلوم التجريبية: وتضم المتخصصين في

- 1 - علم الفلك

30 الذين يتحدثون - اليوم - عن الإعجاز العلمي أكثرهم لم يدرسوا العلوم الشرعية.

31 على الرغم من أن مناهج الحدائين مجمالها باطلة إلا أن الرد عليهم لا يؤتاها أي إنسان، بل لابد من علماء أحاطوا بها خيراً.

2 - علم البيئة وتشمل البحار والجبال والتربة والنبات

3 - علم الطب البشري

رابعا: مجموعة العلوم الإنسانية، وتشمل:

1 - علم النفس الإنساني

2 - علم الاجتماع الإنساني

ولا شك أن كل علم من العلوم السابقة قد تفرعت وتنوعت إلى أقسام عدة، وينبغي أن يكون المتخصصون من أهل الخبرة والدراية، وإلى جانب كبيرٍ من العدالة وسلامةٍ في السيرة والسريرة، فهذا مما اتفق عليه العلماء وأهل العلم. يقول السيوطي- عن الإمام أبي طالب الطبري قوله في أدوات التفسير: اعلم أن من شروط صحة الاعتقاد أولاً ولزوم سنة الدين...- يقول: (والمقصود: أن يكون على عقيدة السلف الصالح، عقيدة الصحابة والتابعين ومن بعدهم العلماء الذين وضعوا الأسس لعقيدة الأمة، ودونوها في مصنفات حفظت على مرّ الأيام، ونقصد بهم أهل السنة فهم الأمة وهم السواد الأعظم).³²

المبحث الثاني: آلية العمل:

إن العمل في تفسير كتاب الله يتطلب جهداً كبيراً ومساعي حثيثة، والعمل بالشكل الذي رُسم يحتاج إلى تكاتف الجهود، لاسيما الدولة التي سترعاه، ووتتبناه من أوله إلى آخره. فالدولة معنية بتمويل العمل وتزويد المؤسسة بكل ماتحتاجه من آلياتٍ تتمثل في المكان المناسب والأجواء المريحة، وتلبية متطلبات العمل، سواء منها ما يتعلق بالأفراد أو بالعمل، من خلال توفير مكتبةٍ شاملةٍ لكل ما كُتب في التفسير أو ما يتعلق به، ومن جميع الأعصر والأمصار، إضافة إلى الأجهزة المخبرية والأفلام التي تشرح بعض القضايا العلمية، فكلها تصب في مجرى تبين كلام الله. وسوف تكون هذه المجموعات كخلية النحل، يعملون بروح الفريق الواحد والنفس الواحد، بعد أن وضعوا منهجاً عاماً يسيرون عليه، وبهديه يعملون. يقول عليه الصلاة والسلام: (فمن أراد منكم بحبوحه الجنة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد).³³ وفيما يلي صورة تقريبية لهيكلية المؤسسة.

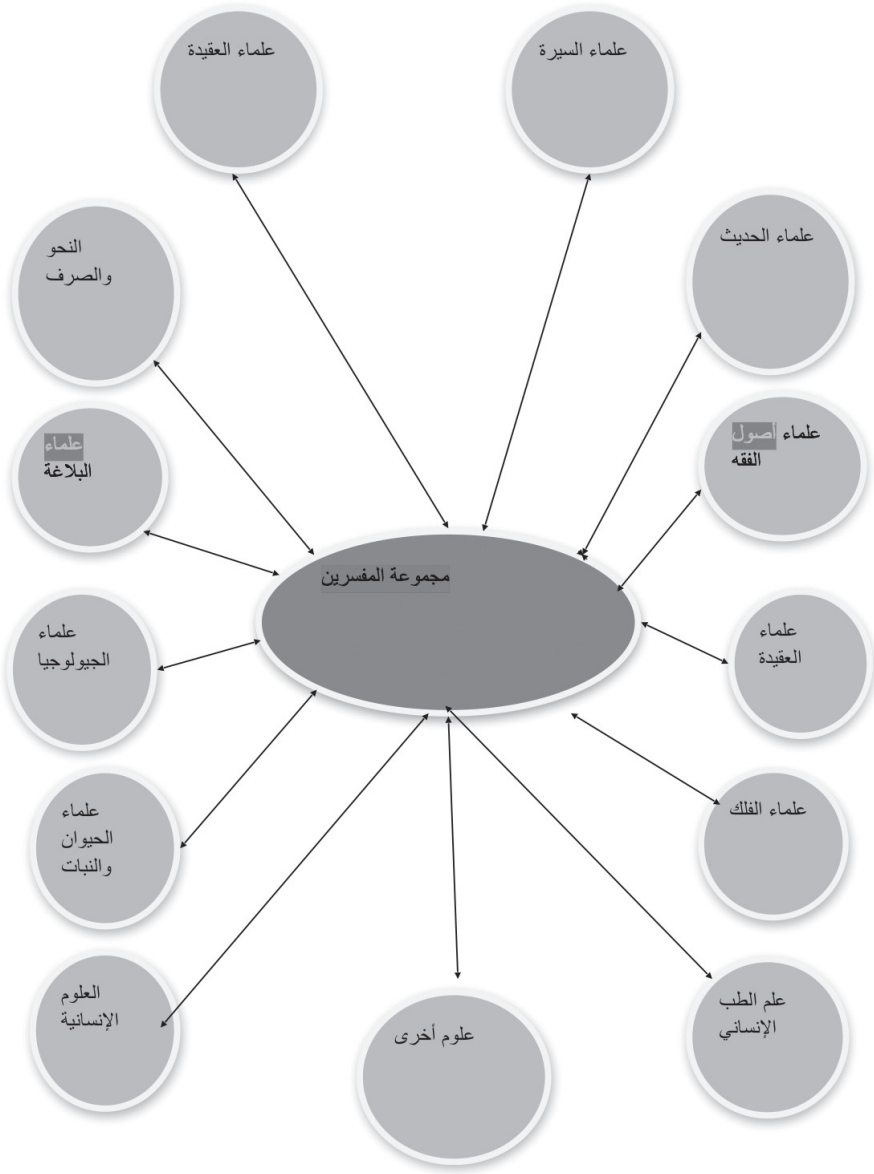
العلاقة إلى تفسير جوامع (الأسباب والآليات)

32 الإتيان في علوم القرآن، 4 / 200

33 ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان، كتاب السير، باب طاعة الأئمة، ت شعيب الأرنؤوط، 15، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط1/ 1988،

15 / 122 (6728)، وكذلك رواه النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، ت حسن عبد المنعم شليبي، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط1/

2001، ج 8 / 284 (9177).



وهنا ينبغي أن يكون علماء الشريعة محور هذه الدوائر، وأن المفسرين هم قطب الرحى، فكل ما يكتب ينبغي أن يُستشاروا فيه، والكلمة الفصل لهم، بعد أن جمعوا المادة وقلبوا على وجوهها، وبعد أن استمعوا إلى أهل الاختصاص، وأحاطوا علماً بتفاصيلها وجزئياتها، ليصوغوها بقلم المفسر الذي يفسر للناس كتاب ربهم.

ثالثاً: قيمة التفسير العلمية:

لكل عملٍ غاية، ولكل جهدٍ ثمرة، والثمرة المرجوة من هذا العمل عظيمة بإذن الله، فسوف يصل هذا التفسير إلى كل مكان، وذلك بعد ترجمتها إلى جميع لغات العالم الحية .

إن التفسير الذي عكف على العمل فيه، كبار علماء العالم الإسلامي، سوف يكون شاهداً صادقاً لعصره الذي وُلد فيه، وسوف يكون وثيقةً مهمةً للحركة العلمية والفهم الإسلامي لكتاب الله - سبحانه - ، فعندما ندرس منهج مفسر ما في تفسيره نقرأ بين يدي منهجه البيئة التي عاشها، ومن النواحي السياسية والعلمية والاجتماعية والعلمية... لنرى بأن كل تلك المصطلحات قد أثرت فيه، وأنه ابن بيئته، وأن للبقاع تأثيراً في الطباع، وعندئذ نعلم أن هذا التفسير جهد إنسانٍ قد أثرت فيه عوامل كثيرة، وهو يفسر كتاب الله، ولا شك أنها سوف تؤثر في فهمه وتعبيراته، وكل ما أودعه في تفسيره فهو نتاج فكره وعصارة جهده من سني عمره في التدبر والمدارسة وهو - وحده - الذي اختار ودونَ ورجح وضعف، ولذلك سوف نرى - دون شك - بعض الهفوات والزلات من أنانيةٍ وبدعيةٍ وعصبيةٍ، أو حتى التي تصدر عنه من غير قصد، أو عن طريق النسيان... والتي لا يتجرد عنها أحد، بخلاف العمل الجماعي، الذي سيكون لحظوظ النفس أدنى مراتبها من تلك العيوب؛ فسوف يخضع كل ما يُكتب لقراءة أعضاء المؤسسة ومراجعاتهم المتكررة، والتي ستحوّل دون وجود مثل هذه الهفوات والزلات.

المنهج المقترح للتفسير:

دأب المفسرون الذين فسروا كتاب الله أن يضعوا أمام أعينهم منهجاً واضحاً يكون الخط العام الذي سوف يسرون عليه، وقد رأيناهم قد سلكوا مناهج مختلفة، فبعضهم فسّر بالرأي وآخرون بالمأثور، وهناك من زاوج بين ذينك المنهجين. وفي التفسير الجماعي الذي نقترحه (ودائماً هي اقتراحات)، هو:

أولاً- أن يجمعوا بين المأثور والرأي، أقصد المزاجية بينهما، وأن يستفيدوا من الأخطاء التي وقع فيها السابقون، وهي نسبة بين المفسرين من حيث النوعية والكمية، وهذا لا يعني البتة التقليل من شأنهم، بل تجنب ما أخذ عليه المتقدمون، وعلى سبيل المثال:

في المأثور: إن كان مما هو مجمع عليه، فيذكرونه دون زيادة أو نقصان.

وإن كان مما اختلف فيه اختلاف تضاداً، وهو قليل، فيكتفى بالصحيح ولا يذكر المقابل إلا لحاجة شديدة .

وإن كان اختلاف تنوع، فإنه يُذكر الأرجح أولاً، ثم يُردف بالأوجه الأخرى بصيغة التضعيف والتمريض، ويُذكر هذا في المقدمة؛ كي يُسهل الأمر على القارئ.

- الروايات الموضوعية لا تُذكر البتة، وكذلك الإسرائيلية، وأما الضعيفة فلا يوردونها إلا للضرورة الشديدة، مع ذكر علتها- سنداً و متناً- في الحاشية.

- وفي المعقول: ألا يُكتروا من الأوجه الإعرابية، بل الاكتفاء بالأرجح إلا لضرورة ما.

- ألا يكتثروا من ذكر الاختلافات الفقهية وأدلة المذاهب، فهو ليس كتاب فقه مقارن، بل تُذكر الأقوال والآراء بشكل مقتضب، دون ذكر الأدلة، وفي مواضع مهمة تحتاج إلى معرفة الآراء.

- أن يتجاوزوا الاختلافات في علم الكلام التي تجاوزها العصر (هذا العصر)، فإيراد آراء المعتزلة والرد عليهم شغلت مساحةً كبيرةً في بعض التفاسير، واليوم لا يوجد من ينتصر لآراء المعتزلة، فلا حاجة تدعو إلى ذكرها، بل ربما نحتاج إلى ذكر غيرهم، لأن التفسير - كما قلنا - سيكون وثيقةً لهذا العصر، من حيث الحركة العلمية والفكرية، والذي يكون كتاب الله حجتهم ومرجعيتهم - كما يزعمون- كذكر البهائيين والقاديانيين والقرآنيين، وربما المدارس الحديثة كالحداثيين ومناهجهم، ودائماً بشكل مختصر وبعبارة واضحة.

التفسير العلمي:

يجب التنبه إلى موضوع التفسير العلمي والاضطلاع على آخر الاكتشافات، ومعرفة ما أضحت حقيقة علمية مسلمٌ بها، وما هي عبارة عن نتائج أولية، أو نظريات قد يطرأ عليها التغيير والتبديل، ففي الحالة الأولى تعتمد الجماعة تلك الحقيقة وتدونها في التفسير، الذي سيبقى خالداً، وأما الثانية فتوردها بصيغة التضعيف والتمريض، ولا ضير إن اكتشفت الأيام ما يبطلها ويزيفها، وعذرهم أنهم أوردوا المعلومة بصيغة توحى إلى عدم الجزم بها.

أسلوب الكتابة:

لأن التفسير سوف يتداوله كل الناس، العلماء وأنصاف العلماء والعوام، فإنه ينبغي على اللجنة أن تأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، فلا يحتمل التفسير الإتيان بالغيرب والحوشي من الكلمات، بل بلغة سهلة سلسلة شيقة تجذب الناس وتحببهم إلى كتاب ربها، فالمأمول أن يفهم الناس - اليوم - ماذا أراد الله منهم من خلال هذا الكتاب.

اختصار التفسير:

بعد الانتهاء من هذا العمل الجليل والجهد الكبير يُطلب من اللجنة أن تعمل على اختصار هذا التفسير، وذلك باعتماد المختار والراجح في كل أمر، دون ذكر التفاصيل ولا الأقوال الكثيرة؛ فثمة من يحب الاختصار ويستثقل الأحجام الكبيرة، لا سيما وأن المتوقع أن يبلغ التفسير مجلداتٍ عدة، أما ههنا فلا أكثر من مجلدين اثنين.

وأخيراً!.....

إن هذا التفسير (الجماعي) لن يكون بديلاً عن التفاسير السابقة ولا اللاحقة، فباب التفسير مفتوح لكل عالم، شريطة أن يتسلح بتلك الضوابط والشروط ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ويستطيع أي عالم أن يعود إلى التفسير الجماعي لينهل منه ما يريد؛ فالعلم ملك جميع، يؤخذ منه ما يؤخذ، ويرد منه ما يُرد، إذا كان العالم ذا شخصية حرة حاضرة في ما يأخذ ويذر.

الخاتمة

وهكذا وبعد أن عشت مع البحث وعاش فيِّي، لابد قبل أن أضع القلم أن ألملم شتاته وأختصر ماجاء فيه من خلال :

الخاتمة

فأقول:

- إن الحاجة إلى تفسيرٍ يجتمع عليه كبار العلماء، ومن مختلف الاختصاصات، ماسةٌ ومليحةٌ،
- إن التفسير الجماعي ضرورةٌ عصريةٌ بعد الثورة العلمية التي عمّت جميع مناحي الحياة، وبعد التغيير الذي حصل في الحركة العلمية والمؤسسات التابعة لها، من حيث التخصص في علمٍ واحدٍ دون سائر العلوم.

- إن التفسير سيكون نتاج العصر الذي وُلد فيه، وهو وثيقةٌ مهمةٌ للتاريخ العلمي، حيث يبين لنا آخر ماتوصل إليه العقل الإسلامي في فهم كتاب الله.

- إن هذا التفسير سيغدو مرجعاً مهماً فيما بعد، وسوف يملأ فراغاً في المكتبة الإسلامية.

- إن خيرُه سوف يكون عميماً لكل الناس، ومختلف مستوياتهم الثقافية.

- إن العمل مكلفٌ، وهو يحتاج إلى دولٍ أو دولةٍ ترعاه، وتتكفل بتأمين جميع المستلزمات، من ماديةٍ ومعنويةٍ؛ لتكون الثمار المرجوة طيبة مقبولة.

المقترحات:

وهذه بعض المقترحات التي جالت في صدري وأنا أكتب في هذ البحث، وأهمها:

- عقد مؤتمرات دولية يكون موضوع العمل الجماعي (المؤسسي) في التفسير عنواناً عاماً لها؛
بغية الوقوف على الأفكار والآراء والطروحات التي سيقدمها المشاركون، ومن ثمَّ صوغ رؤيةٍ واضحةٍ حول هذا المشروع، ليتم بعد ذلك مخاطبة الدول والمؤسسات العلمية في العالم الإسلامي .

- يُراعى في معايير قبول العلماء في الاختصاصات المختلفة البعدُ الجغرافي للعالم الإسلامي، ففيه الفائدة الكبيرة التي لا توجد إذا لم يُراع الأمر، وتم الاكتفاء بمنطقةٍ معينةٍ أو بلدٍ واحد.

- ينبغي ألا تخضع هذه المؤسسة لأي شيءٍ ليس له علاقةٌ بعملهم من الناحية العلمية، لاسيما التأثير السياسي لجهةٍ ما.

- العمل على أن يكون هذا المشروع دورياً يفصل بين الأول والآخر نحو من ثلاثة عقود.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان، ت شعيب الأرنؤوط، 15، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط1/ 1988.
ابن خلكان. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت إحسان عباس، بيروت/ لبنان، د. ت .

- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية/ تونس، ط / 1984 .
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت/ لبنان، ط3/ 1414 .
- أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، د. ت .
- أبو داود، السنن، ت شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العلمية، ط/ 2009.
- الباقلائي، أبو بكر، إعجاز القرآن الكريم، ت السيد أحمد صقر، دار المعارف/ مصر، ط5/ 1997
- البركتي، محمد عميم الدين، قواعد الفقه الكبرى، دار الإفتاء، كراتشي/ باكستان، ط1/ 1407 .
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت محمد بن عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط1/ 1418 .
- خالد السبت، قواعد التفسير، دار ابن عфан، المملكة العربية السعودية، ط1/ 1421 .
- الرازي، أبو عبد الله محمود بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط3/ 1420.
- الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط9/ 1973 .
- الزرقاني محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان، مطبعة عيسى الباي الحلبي، ط3/ د.ت، 60/2 .
- الزركشي، أبو عبد الله بن محمد، البرهان في علوم القرآن، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباي الحلبي، القاهرة/ مصر، ط1/ 1957
- السخاوي شمس الدين، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ت محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1/ 1985.
- السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت أحمد هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ط1/ 1985 .
- السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/ 1974.
- علي العبيد، أصول التفسير وضوابطه، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2/ 2010.
- فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، إدارة البحوث العلمية، السعودية، ط1/ 1986 .
- فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، الناشر مكتبة التوبة/ المملكة العربية السعودية، ط4/ 1419 .
- الفرضاوي، يوسف، من أجل صحوة راشدة، دار الشروق، القاهرة/ مصر، ط/ 2001
- القطان مناع، مبحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر ط3/ 2000.
- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. 1990 ، 17/1
- محمد ناجي عطية، البناء المؤسسي في المنظمات الخيرية، الواقع وآفاق التطوير. شبكة صيد الفوائد .
- مصطفى عبدالرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب العربي/ القاهرة، ط/ 2011.
- مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق/ سوريا.
- مقدمة تفسير البسيط للواحد (رسالة دكتوراه) المقدمة ، 1-30
- المنأوي زين الدين، عبدالرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، ط1/ 1356.
- المودودي، المودودي، أبو الأعلى، الموجز في تاريخ تجديد الدين، دار الفكر الحديث، ط2/ 1967.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، ت حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط1/ 2001.
- نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق/ سوريا، ط3/ 1981.

Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlere Genel Bir Bakış

Cengiz KANIK*

Özet

20. yüzyılın teknoloji alanında getirmiş olduğu büyük yenilikler ve yine aynı şekilde söz konusu yüzyıla rengini veren sekülerizmin yol açtığı manevi açmazlar, özellikle modernizmin hâkim olduğu Batı dünyasında yeni dinî akımların ortaya çıkmasına neden oldu. Karizmatik liderlere sahip olan bu hareketler, Batı'nın materyalist ve rasyonalist akımlarına karşı hayatın duygusal boyutlarını ön plana almaktadır. Bu hareketler, geleneksel dinlerden tam bir kopuş sergilemeyen senkretik bir mahiyete sahiptirler. "Gençlik dinleri" olarak da adlandırılan bu hareketler gündend güne çoğalmakta ve çeşitlenmektedir. Bu çalışmamızda Batı'da ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin ortaya çıkış nedenlerine, tipolojisine, temel özelliklerine, varlığını sürdürme nedenlerine, bu hareketlere katılım ve büyümelerine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yeni dinî hareketler, kült, sekt, karizmatik lider.

A General Overview of the New Religious Movement in the West

Abstract

20th century brought great innovations in technology field. In the same way, secularism has caused have led to the emergence of new religious movements in the Western world, especially where modernism prevails. These movements, which have charismatic leaders, are at the forefront of the emotional dimension of life against the Western materialist and rationalist trends. These movements have a syncretic nature and cannot complete break from traditional religions completely. These movements, also called "youth religions", are growing and diversifying day by day. In our country, there are also activities of some of these movements. In this study, the reasons for emergence of new religious movements in the West, their typology, their basic characteristics, their reasons for their existence, their participation and their growth will be mentioned.

Keywords: New religious movements, cult, sect, charismatic leader.

* Yrd. Doç. Dr., Siirt Ü., İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
cengizkanik@gmail.com

Giriş

Reform, Rönesans Hareketlerinin ve Hümanizmanın şekillendirdiği Batı dünyasında tanık olunan fikrî gelişmeler, bir inanç sistemi olarak Hıristiyanlığın hâkim olduğu Tanrı merkezli bir toplum yapısını değişikliğe uğratmıştır. İnsanı merkeze almasının sonucunda Tanrı'yı toplumsal hayatı anlamlandıran bir figür olmaktan çıkarmıştır. Söz konusu bu durum genel itibariyle *hümanist* diye isimlendirebileceğimiz değerlerin benimsemesine neden olmuştur.¹ Din; kutsal ve aşkın bir zihin dünyası inşa etmesine karşın, hümanist görüş, bireye insan merkezli bir dünya sunmuştur.

Batı dünyasında 19. yüzyıldan itibaren dini konu alan çalışmalarda, dinin gittikçe düşüş yaşayacağı ve böylece toplumsal bir olgu olmaktan çıkacağına dair varsayımlar öne sürülmekteydi. Buna rağmen içinde yaşadığımız yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklı dinî anlayışların ortaya çıkması ile birlikte din, etkin bir olgu olarak tekrar önemli bir bilimsel araştırma nesnesine dönüşmüştür. Yeni dinî hareketlerin ortaya çıktığı ilk dönemlerde bu akımlara dönük yapılan bilimsel araştırmalar yüzeysel iken, İkinci Dünya Savaşı'nın toplumlarda yol açtığı trajik etkisinden sonra bilimsel ilgi gittikçe artmış ve araştırmalar daha sistematikleşmiştir. Bundan dolayı günümüzde bu konu, hem din sosyolojisinin hem de dinler tarihinin başlıca inceleme konularından biri haline gelmiştir.² Özellikle 1970'li yıllardan itibaren Evanjelik Hareket'in Amerika Birleşik Devletleri'nde gittikçe siyasi bir güç ve toplumsal taban bulmasıyla birlikte bu konudaki araştırmalar nitelik ve nicelik bakımından artmıştır. Dolayısıyla yapılan araştırmalar, bu fenomenin önemini göstermiş ve üzerinde derinlikli olarak durulması gerektiği kanısını ortaya çıkarmıştır.

Yeni dinî hareketler üzerinde yapılan araştırmalardan elde edilen veriler, 1945-1985 yılları arasında İngiltere'de yaklaşık 400 yeni dinî hareketin ortaya çıktığı gerçeğini ortaya koymuştur. Bu sayı, ABD'de 1987-1988 yıllarındaki rakama eş değerdir.³ Daha sonraki yıllarda yeni dinî hareketlerin sayısında ciddi bir artış yaşanmıştır. Avrupada 20.000'den fazla bir sayıya ulaşmıştır.⁴ Söz konusu bu hareketler başlangıçta Batı toplumlarına özgü iken,

1 Orhan Türkdoğan, *Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2004), 677.

2 James A. Beford, "The Continuum Between 'Cults' and 'Normal' Religion", in *Cults and New Religious Movements*, ed. Lorne L. Dawson (Oxford and Boston: Blackwell, 2003), 27.

3 Vejdi Bilgin, "Batıda Ortaya Çıkmış Yeni Dinî Hareketler", *Din Sosyolojisi* (Eskişehir: Açıköğretim Yay., 2010), 195.

4 Ali Köse, *Milenyum Tarikatları* (İstanbul: Truva Yay., 2006), 17.

küreselleşen günümüz dünyasında hemen her toplumda yeni dinî hareket örneklerine rastlanır olmuştur.⁵ Amerika, Avustralya, Afrika, Hindistan, Asya gibi dünyanın pek çok bölgesinde bu hareketleri görmek mümkün olmaktadır. Amerikadaki dinler üzerine pek çok araştırması bulunan J. Goldon Melton, dinî hareketle ilgili çok dar bir tanımlama yapmasına karşın Amerika'da 1000 civarındaki grupla ilgili bilgi vermektedir. Zen Budizmi üzerine çalışmalarıyla bilinen Eido Tai Shimazono'ya göre, Japonya'da 800'den birkaç bine kadar ulaşan yeni dinî hareket bulunmaktadır. Üniversitede dinî araştırmalar hocası ve yeni dinî hareket merkezinin kurucularından Harold W. Turner; Amerika, Asya, Pasifik ve Afrika'da 12 milyon veya daha fazla taraftarlarının olduğu 10.000 yeni dinin olduğunu ifade etmektedir.⁶ Bir dinî harekete bağlı taraftarların sayısı kendi içinde farklılık arz etmekle birlikte net bir sayı vermek mümkün görünmemektedir. Bunun en temel nedenlerinden biri kimi hareketlerin kendi sayılarını gizli tutmaları ve kimi hareketlerin ise tam tersine gerçeği yansıtmayan rakamları telaffuz etmeleridir. Bütün bunlara rağmen genel anlamda, bu hareketlerin sayıları birkaç kişiden başlamak üzere binlere, hatta milyonlara ulaşmaktadır.⁷

Yeni dinî hareketler, şüphesiz hem sosyolojik hem de dinî bir karaktere sahiptirler.⁸ İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin en temel özelliği, tüm yerleşik dinlere ve özellikle Batıda kiliseye tepki olarak ortaya çıkmasıdır. Endüstrileşmeyle birlikte tanık olunan hızlı teknolojik gelişmelerin, bu hareketlerin ortaya çıkmasında önemli bir rolü olmuştur. Batılı uzmanlara göre, sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlerin hızlı yaşandığı toplumlarda bu tür hareketlerin ortaya çıkması ve gelişmesi doğaldır.⁹ Moonculuk, Scientology, New Age, Satanizm ve Uzakdoğu kökenli Hare Krishna, Ananda Marga, Transandantal Meditasyon, Divine Light Mission, Brahma Kumaris ve Oslo Hareketi¹⁰ hızlı değişimler sonucu ortaya çıkan yeni dinî hareketlerden birkaçıdır.

Yeni dinî hareketlerin küresel bir fenomen olması Türkçe literatürde bu konuya dair bir makale çalışmasını zorunlu kılmaktaydı. Ülkemizde de bir kısım küresel dinî hareketlerin uzantıları ve kısmen bu hareketle birkaç yönden ilişki kurulabilecek yerel hareketler gözlemlenebilmektedir. Türkçe literatürde hareketlerin bir boyutu derinlemesine analiz edilmesine karşın genel boyutlarıyla ilgili bir makale çalışması bulunmamaktadır. Bundan dolayı çalışmamız tüm yönleri ile bu hareketlerin genel özelliklerini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu çalışmada; yeni dinî hareketleri tanımlamada yaşanan problemlere, yeni dinî hareketlerin ortaya çıkış nedenlerine, yeni dinî hareketlerin özelliklerine, yeni dinî hareketlerin büyümesi ve katılımına, yeni dinî hareketlerin varlığını sürdürme nedenlerine ve yeni dinî hareketlerin tipolojilerine yer verilecektir.

1. Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Sorunu

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin sosyologlar tarafından araştırma konusu haline gelmesiyle birlikte söz konusu hareketler hakkında tanımlama sorunu gündeme gelmiştir. Her ne kadar bu hareketler, varlık ve doğaüstü varlıkların

5 M. Ali Kirman, "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2003): 32.

6 Elieen Barker, "New Religious Movements Their Incidence and Significance", in *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson (NewYork; Routledge, 2001), 16.

7 Barker, "New Religious Movements Their Incidence and Significance", 17.

8 Kirman, "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi", 32.

9 Kirman, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar* 4 (1999): 228.

10 Ali Rafet Özkan, "Seküler Dindarlık Biçimleri: Yeni Dinî Hareketler", *Dinler Tarihi Araştırmaları - VI [Sekülerleşme ve Dinî Canlanma, Sempozyum, 22-23 Ekim/October 2008, Ankara]* içinde (Ankara 2008), 417.

doğasına dair dar teolojik ifadelerinin yanı sıra, bütün ana akım dinlerinin Tanrı var mı? Ben kimim? Yaşamın anlamını nasıl bulabilirim? Ölümünden sonra hayat var mı? gibi temel soruların cevaplarını sunmasına¹¹karşın yeni, küresel bir olgu olması, çok yönlü ve karmaşık doğası genel geçer bir tanımlama yapmayı zorlaştırmıştır. Bundan dolayı birbirinden farklı tanımlamalar ortaya çıkmıştır. “Yeni dinler”, “sekt”, “kült”, “yeni dindarlık biçimleri”, “yeni dinî hareketler” gibi tanımlamalar yapılmıştır. Ülkemizde bu hareketler “kült gruplar”, “tarikatlar”, “yeni çağ dinleri”, “yeni dinî hareketler” gibi kavramlarla ifade edilmektedir.¹²

Sekt, kült ve kilise kavramları hem Max Weber hem de Troeltsch tarafından irdelenmiştir. Weber, kiliseyi hiyerarşik zorunlu siyasi politik kurumlar olarak görür.¹³ Peter Berger, Weber’in açıklamalarına özet bir açıklık getirir. Kiliseler dinî ritüelleri, sakremleri organize eden zorunlu üyeliğe dayanan kurumlar iken, sektler, gönüllü birliklerdir ve üyeleri belirli niteliklere sahiplerdir.¹⁴ Troeltsch’e göre, sektler, kiliseye göre daha küçük grupturlar. Üyeleri arasında sevgi esas alınır ve dünyaya egemen olma fikri kendilerinde bulunmaz. Toplumun alt sınıflarıyla bağlantılı olup, sosyal kurumlara karşıdır.¹⁵En yaygın olarak kullanılan kavramların başında “kült” kavramı gelmektedir. Bu kavram hakkında da tam bir uzlaşıdan bahsedemeyiz. Kült kavramı, kurumsallaşmış dinî grupların öğretilerinden farklı öğretileri ve ritüelleri yapan toplulukları ifade etmektedir. ¹⁶ Josh McDowell ve Don Stewart gibi Evanjelistler kültü, Hıristiyanlığın temel öğretilerini inkâr eden, toplumun ortodoksi görüşlerinden farklılaşan bir liderin inanç ve yorumlarını temel alan insanlardan oluşan bir grup olarak tanımlar ve bu tanım Hıristiyan kamuoyu tarafından yaygın bir şekilde benimsenir. Teologlar genel itibarıyla “kült” kavramını kullanmayı tercih etmekle birlikte, akademisyenler bu kavram yerine daha objektif ve nesnel bir kavram olan ‘yeni dinî hareketler’ kavramını kullanmayı daha uygun bulmaktadırlar. ‘Yeni dinî hareketler’ kavramı üst kavram olarak İngiliz sosyolog Eileen Barker tarafından geliştirilmiştir. Barker, ‘yeni dinî hareket’ kavramını, 1950’lerden sonra ortaya çıkan ve 1970’lerden itibaren yaygınlaşan ve söylemlerinde coşkunu dinî ve felsefi dili kullanan hareketleri ifade etmek için kullanmaktadır.¹⁷ Ülkemizde de bu hareketler üzerine makaleler yazan dinler tarihçisi Ali Rafet Özkan, söz konusu hareketleri, bu hareketlere katılan bireylerin çoğunlukla 15-25 yaş aralığında olmalarından hareketle “Gençlik Dinleri” olarak adlandırmayı uygun bulmaktadır.¹⁸

2. Yeni Dinî Hareketlerin Ortaya Çıkış Nedenleri

Bu hareketler çoğunlukla Amerika ve İngiltere gibi görece refah seviyesi yüksek ülkelerde ortaya çıkmaktadır. Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı konusunda İngiltere Kilisesi başpapaızlarından Colin Slee’ye göre, kilisenin bazı alanlarda toplumun beklentilerine cevap verememesi, üyelerini kendi öğretileriyle tatmin edememesi ve üyelerine faydalı bilgiler verememesinin yanında kilisenin eğitim konusunda yetersiz performans sergilemesi

11 Barker, “New Religious Movements Their Incidence and Significance”, 16.

12 Kirman, “Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi”, 28.

13 Max Weber, *Economy and Society*, ed. G. Roth and C. Wittich (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1978), 54.

14 Peter L. Berger, “The Sociological Study of Sectarianism”, *Social Research* 21 (1954): 468-69.

15 Ernst Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, trans. O. Wyon (London: Allen & Unwin, 1931), 96, 333, 817.

16 M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004).

17 Kirman, “Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi”, 30-31.

18 Özkan, “Seküler Dindarlık Biçimleri”, 307.

yeni dinî hareketlerin doğuşuna zemin hazırlamıştır.¹⁹ Ali Rafet Özkan ise, bu konuyla ilgili olarak sunduğu bir bildiriye, küresel bir olgu haline gelen yeni dinî hareketlerin ortaya çıkış nedenlerini sekülerleşme, bireyselleşme, küreselleşme, subjektivizm, kayıtsızlık, hazcılık, aşınmışlık ve çoğulculuk bağlamında açıklama yoluna gitmiştir.²⁰ Sekülerleşme süreciyle birlikte, fizik ötesi âlemin yerini modern dünyanın yeni mabetleri olarak tanımlanan dev alışveriş merkezleri, kalbin yerini akıl almıştır. Bireyin kendisinde ve toplumsal hayatında manevi bir boşluk ortaya çıkmıştır. Batı toplumları maddi refah toplumu haline gelmesine rağmen bireylerin kaygısı da aynı oranda artmıştır.²¹ Bundan dolayı, materyalist ve rasyonel anlayışların kendilerine kaybettirdiği manevi boşluğu tekrar anlam dünyasıyla doldurmak umuduyla bu dinlere özellikle gençler yönelmektedir.²²

3. Yeni Dinî Hareketlerin Temel Özellikleri

3.1. Yeni Üyeleri Bir Eğitim Sürecine Tabi Tutmaları

Dinsel öğretinin, ideolojik düşüncelerin bireylere ulaşmasının en güçlü yollarından biri eğitimidir. İyi bir eğitimden geçen birey, gönüllü olarak kendini yeni dinî hareketlere adayabilmektedir. Bundan dolayı yeni dinî hareketlere katılmadan önce hareketin doktrinleri açısından katılımcı sıkı bir eğitimden geçirilir ve bunun sonucunda bireye yeni bir kimlik kazandırılır. Birey, adanmışlık ruhuyla hareketin bütün faaliyetlerine katılmaktadır. Hem ekonomik destek sunmakta hem de faaliyetlerin bizatihi içerisinde yer almaktadır.

3.2. Üyeleri Arasında Hiyerarşik Bir İlişki Biçiminin Görülmesi

Bilindiği gibi kurumsallaşmış dinler belli hiyerarşiye sahiptirler. Aynen bu dinlere benzer şekilde yeni dinî hareketlerde de bir hiyerarşi bulunmaktadır. Adaylar kolay bir şekilde bu hareketlere üye olabilmektedirler. İlişkiler belli kurallar çerçevesinde gelişmektedir. Başarılı bir kurumsallaşma iki aşamada gerçekleşmektedir. Birinci aşamada yeni dinî hareketlerin sınırları yavaş bir biçimde belirginleşmektedir. Bu dönemde otoriterlik söz konusudur. İkinci aşamada hiyerarşik bir otoriteye geçiş yaşanmaktadır. Bu evrede üyelerin faaliyetlerinin şiddetine göre sınıflandırmalar yapılır. Aktivistler ve daha az gönüllü katılımcılar şeklinde bir ayrışma meydana gelir. Stark ve Bainbridge, Hare Krishna ve Scientology hareketlerini buna örnek olarak verir.²³

3.3. Karizmatik ve Otoriter Bir Lidere Sahip Olunması

Bütün tarih boyunca, yeni dinler karizmatik liderler öncülüğünde kriz dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Özellikle 20. yüzyılın toplumsal değişimin çok hızlı yaşandığı yüzyıl olması krizleri beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı bu yüzyıl karizmatik liderler öncülüğünde geleneksel dinlere bir tepki olarak yeni dinî hareketleri ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan yeni dinî hareketlerin modern dönemin sonuçları olduğu söylenebilir.²⁴ Cenne-

19 Özlem Uluç, "Yeni Dinî Hareketler" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 99. Bkz. Colin Slee, "New Religious Movement and The Churches", in *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson and Jamie Creswell (London and New York: Routledge, 2001), 171-172.

20 Özkan, "Seküler Dindarlık Biçimleri", 310-316.

21 Eric Fromm, *Hayatı Sevme*, çev. Ali Köse (İstanbul: Arıtan Yay., 1997), 21.

22 Köse, *Milenyum Tarikatları*, 20.

23 Uluç, "Yeni Dinî Hareketler", 98.

24 Hilal Doğan, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketler, Hare Krishna Hareketi" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 5.

tin Kapısı ve Halkın Tapınağı gibi hareketlerde toplu intihar olaylarının yaşanmış²⁵ olması lidere olan güven ve sadakati göstermektedir. Karizmatik lider, görüntüsüyle insanları etkileme gücüne sahiptir. Taraftarlarında liderin kendilerini kurtuluşa götüreceği bir manevi güce sahip olduğu inancı bulunmaktadır.

Her ne kadar, karizmatik liderler olarak erkekler ön plana çıksa da kadınların da bu hareketlerde liderlik yaptıklarını belirtmek gerekir. Bazı hareketlerde kadınlar hareketin kurucusu olurken bazısında ise erkek liderin ölmesi üzerine hareketin başına geçmek şeklinde gerçekleşmektedir. Örneğin Church Universal and Triumphant Hareketi 1958 yılında kurulmasına rağmen hareketin liderliğini 1973 yılında Elizabeth Clare almaktadır. Yine Branch Davidian Hareketi de Church Universal'den bir yıl sonra faaliyetlerine başlamış, 1978 yılında liderliği Lois Roden üstlenmiştir. Bunun yanı sıra Gurumayi de Swami Muktaanda'nın ölümüyle Siddha Yoga'nın liderliğini devralmıştır. Neo-Sannyas ve Rajnees ve Neo-Pagan hareketlerinde kadınların yöneticilik pozisyonundaki etkinlikleri belirgindir.²⁶

3.4. Kıyametten Önce Mutluluk Devresi

Kıyamet, Tanrı'yla bir buluşma anıdır. Bundan dolayı apokaliptik ve mesihi yapıdaki dinlerin ve hareketlerin en temel vurgularından birisi de kıyamet öncesinde taraftarlarının yaşayacağı mutluluk evresidir. Yehova Şahitleri, Mormonlar, Moonculuk kıyamet beklentisi içerisinde bulunan yeni dini hareketlerden birkaçıdır. Dolayısıyla bu hareketlerin taraftarlarını dünyanın sonunda yaşanacak mutluluğa kavuşma beklentisinin altında yatan neden, çoğunlukla kendi zamanlarında gördükleri zorluk ve baskılardır.²⁷ Anın olumsuzluğuna olan direnç ve teselli, ancak kendilerine verilecek olan mutluluğa kavuşma düşüncesiyle sağlanabilmektedir.

3.5. Misyonerlik

Yeni dini hareketlerin en temel özelliklerinden bir diğeri ise misyonerlik faaliyetlerini yürütmeleridir. Örneğin bu hareketlerden biri olan Hare Krishna, misyonerlik faaliyetleriyle diğer hareketler gibi yayımcı bir politika izlemektedir. Bireylere ulaşmak için çeşitli yöntem ve teknikler kullanılmaktadır. Bu harekete dahil olan birisi bir gün içerisinde şunları yerine getirmektedir: Sabah uyandıktan sonra bedeninin bir bölümü yıkanır, Hindu tespihiyle mantra turu, Prabhupada'ya dua, kahvaltı, temizlik, kutsal metinlerin ezberlenmesi, tercümesinin yanında on dört ile on sekiz saatleri arasında misyonerlik faaliyetleri yapılır.²⁸ Yehova şahitleri açısından da misyonerlik bir ibadet olarak düşünülmektedir.

3.6. Dine Sezgisel Yaklaşım

Bu hareketlerin en temel noktalarından biri dine sezgisel yaklaşılmasıdır. Rasyonelleşmeden kaynaklanan problemlerden dolayı katılımcıların genellikle duygusal yönü daha ağır basar. Akla mesafelidir, bundan dolayı sezgisel yaklaşım daha ön plandadır.²⁹ Weber'e

25 Mehmet Ali Kirman, "Beyin Yıkama Teorileri", *AÜİFD* 14 (2004): 108.

26 Süleyman Turan, "Yeni Dini Hareketlerde Kadın", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16 (2016): 131-132.

27 Cengiz Batuk, "Kıyameti Beklerken: Hıristiyanlık'ta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yanışmaları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2008): 34.

28 Doğan, *Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler*, 79.

29 Kirman, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri", 231. Bkz. David A. Snow and R. Mahalek, "The Sadology of Conversion", *Annual Review Sociology* 10 (1984): 181-182.

göre modern Batı ülkeleri rasyonelleşerek matematiksel dünya görüşüne ulaştılar. Rasyonelleşmenin sonucu olarak toplumlar anlam sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Bu noktada bilim 'nasıl' sorusuna cevap verirken, 'niçin' sorusuyla ilgilenmez.³⁰ Modern birey bu anlam sorunundan hareketle sezgiyi ve maneviyatı temel alan bu hareketlere ilgi göstermektedir.

4. Yeni Dinî Hareketlere Katılım ve Büyüme

Yeni dinî hareketlerin ana çıkış ve yayılma noktası Kuzey Amerika'dır. Bu hareketlere farklı sosyal kategorilerden, farklı cinsiyet ve eğitime sahip meslek gruplarından insanlar katılmakla birlikte, bu farklı toplumsal özelliklere sahip bireylerin ortak noktası genç olmalarıdır. Bu anlamda, bu hareketleri gençlik hareketleri olarak isimlendirmek mümkündür. Gençlerin bu tür akımlara yönelmelerini sağlayan en temel sebepler şunlardır:³¹

- a. Psikolojik problemler
- b. Yaşamı anlamlandırılmama.
- c. Fiziki engellilik.
- d. Kendilerini değersiz hissetme.

Gençlerin yoğun katılımından başka, toplumun orta sınıfı ile orta sınıf üstü, üniversite eğitimi almış, zengin bir kariyer sahibi olabilecek koşullara sahip, 30'lu yaşlardaki kişilerin yanı sıra, yalnız yaşayan ve akraba ve arkadaş ilişkileri olmayan yaşlı kişilerin de bu akımlarda yer aldığı görülebilmektedir. Yeni dinî hareketlere katılım, öncelikle bir güven ilişkisi boyutunda gelişmektedir. Bu anlamda bu hareketlere katılım, genellikle yakın arkadaşlık ilişkileriyle başlar. Sosyal ağlarda yer almakla kurulan yakın ilişkiler, özellikle kendisini yalnız hisseden, herhangi bir sosyal ilişki biçimi geliştiremeyen bireylerde hareketi tamamen benimseme şeklinde geliştiği gibi, yalnızlığın vermiş olduğu ruh haliyle grubun dışına çıkmama gibi bir sonuç da doğurabilmektedir. Yalnızca yakın arkadaşlık ilişkileriyle yetinmeyen hareket mensupları, teknolojik imkânlardan etkin bir şekilde faydalanmakta ve böylelikle, hareketlerine katılımı arttırmayı amaçlayan mesajlarını daha geniş kitlelere iletmeye çalışmaktadırlar.

Cinsiyet temelli yeni dinî hareketlere katılım yönüyle değerlendirildiğinde, birbirinden farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Richard Machalek ve David A. Snow, yeni dinî hareketlerin çoğunlukla kadınlardan oluştuğuna değinirken, örneğin, Rodney Stark ve William S. Bainbridge kadın oranının neredeyse dörtte üç gibi yüksek oranda Hristiyan Bilimi gibi hareketlerde yüksek olduğunu dile getirmişlerdir. Fakat bunun tam aksine Eileen Barker'in Moon tarikatı, Roy Wallis'in Sayentoloji hareketleri üzerindeki araştırmaları erkeklerin daha fazla üye olduklarını göstermiştir. E. Burke Rochford, incelediği gruplarda sayısal anlamda her iki cinsin birbirine eşit oranda olduklarına değinmiştir.³² Buradan hareketle bazı hareketlerde, her ne kadar belli bir cinsiyet ağırlıklı olarak başlasa da, zamanla hareketin etkinliğini arttırmasıyla birlikte cinsiyetler arası sayısal farklılıkların gittikçe azaldığını söyleyebiliriz.

Yeni dinî hareketlere katılanlar açısından farklı sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Bazıları açısından bu tarz hareketlere katılım, yaşamlarının en önemli anlarından biri olmaktadır. Doğru yolu bulma, yaşamın anlamını yakalama, Tanrı ile iletişim kurma, manevi yükselme, gerçekliğini bilmeden dolayı bu hareketler kişi açısından önemlidir. Diğer taraf-

30 Ergün Yıldırım, *Simurgun Kanatları: Sosyal Teori ve Din* (İstanbul: Tezkire, 2016), 106-107.

31 Köse, *Milenyum Tarikatları*, 21-22.

32 Turan, "Yeni Dinî Hareketlerde Kadın", 123-145.

tan ilk etapta her şey mükemmel iken sonraları hayal kırıklığı ve olumsuzluklarla sonuçlanabilmektedir. Bu kişiler, yalnızca ekonomik ve maddi açılardan değil, zamansal olarak Tanrı ve insana dair saf duygularının aldatıldığını, sömürüldüğünü düşünmektedirler.³³

5. Yeni Dinî Hareketlerin Varlığını Sürdürme Nedenleri

Rodney Stark, yeni dinî hareketlerin nasıl başarılı olduğuna dair kuramsal bir model geliştirmiştir. Bu model aynı zamanda yeni dinî hareketlerin başarısızlığına da açıklık getirir. Stark, bir yeni dinî hareketin başarı ölçüsünü bir veya daha fazla topluluk üzerine olan etkisiyle ilişkilendirir. Bu etkinin derecesini ise kitle ve elitlerin veya her ikisinin dinsel dönüşümüne bağlar. Buradan hareketle Stark, geliştirdiği bu modelin sekiz ölçütü olduğunu belirtir.³⁴

a. Yeni dinî hareketlerin başarısını mümkün kılan faktör, geleneksel inançlar ile bu hareketler arasında kültürel bağın bulunmasıdır. Bütünüyle bu hareketlerin kendilerini geleneksel dinlere karşı konumlandırmayışları ve geleneksel dinlerden bazı öğretilerin kendi inançlarında yer alması.

b. Yeni dinî hareket ile toplumsal çevre arasındaki gerginliğin orta düzeyde tutulması.

c. Etkili hareket başarısı. İnsanları etkin bir şekilde yönlendirme ve ikna edebilme yeteneğine sahip olunması.

d. Yeni dinî hareketlerin orta yaş ve cinsiyet yapısını koruması ve ilgi çekmesi. Bu hareketlerin, toplumun geneline dönük çalışmalar yürütmekle birlikte, hedef kitlelerini toplumun en aktif ve dinamik üyesi olan gençler oluşturmaktadır. Yeni dinî hareketlerin özellikle gençleri hedef almasının bazı handikapları da bulunmaktadır. Henüz olgun bir kişilik, deneyim, dünya görüşü gibi özellikler, gençlerde yeterince oluşmadığından bu tür hareketlerin başarısızlığına yol açması mümkün olabilmektedir.

e. Yeni dinî hareketlerin ortaya çıktığı çevrenin özellikleri. Çevresel üç özellik önem taşır. Birincisi dinî ekonominin düzenlendiği durumlarda, ikincisi geleneksel inanç veya inançların yeni dinî hareketlere karşı mücadele ettiği durumlar ve güvenin devam etmesi ve korunması için erken bir zaman içerisinde bir başarı hikâyesine ihtiyaçları bulunmaktadır. Özellikle birinci kuşak dediğimiz bu hareketin ilk kurucularının yaşam süresi içerisinde bu ciddi başarının gerçekleşmesi gerekmektedir.

f. Sosyal ağların güçlü ve etkili bir şekilde kurulması. Yeni dinî hareketlerin başarılı olmasının en temel ölçütlerinden biri de hiç şüphesiz üyeleri arasındaki hareketliliklerdir. İç hareketliliğin yavaşladığı hareketler genel anlamda sönme ve küçülme eğilimi gösterir. Motivasyonun sürekli canlı tutulmasının en etkin yolu sosyal ağların sıkı ve güçlü oluşudur.

g. Sekülerleşmeye karşı direnç. Grup içi sosyalleşmeler zayıf olduğunda hareketten kopmalar ve hızlı bir sekülerleşme görülür. Dolayısıyla belli bir şiddette sekülerlik karşıtı dirence ihtiyaç bulunmaktadır.

h. Gündelik hayatla kurdukları ilişkilere dair dengeli söylemlere sahip olmaları. Dünya ile kurulan ilişkilerde barışık bir tutum olmalıdır. Dünyayla tamamen ilişkilerini kesen hareketlerin başarılı olma ve varlığını sürdürmesi güçtür. Gündelik hayatın işleyişinden kopmamak ve dengeli bir hareket tarzını benimsemek temel ölçütlerden biridir.

33 Barker, "New Religious Movements Their Incidence and Significance", 25.

34 Rodney Stark, "How New Religions Succeed A Theoretical Model", in *The Future of New Religion Movements*, ed. D. G. Bromley and E. Hammand (Macon: Mercer University Press, 1987), 13-27.

1. Hem kendilerinin hem de kendi çocuklarının dinî grup içerisinde etkin bir şekilde sosyalleştirilmesi harekete ivme kazandırır. Özellikle gençlerin aktif olmalarını sağlayacak sorumluluklar verilmelidir. Grup içi sosyalleşmenin zayıf olduğu hareketler, hızlı bir çözülmeye uğrayarak etkinliklerini kaybetmeye başlarlar.³⁵

6. Yeni Dini Hareketlerde Tipoloji

Tipolojiler genellikle olguları daha kolay, anlaşılır kılmaktadır. Fakat bu kadar karmaşık ve çok çeşitli hareketleri bütünüyle anlamlı kategorilere ayırmak mümkün görünmemektedir. Bu zorluğa rağmen çeşitli tipoloji çabalarına başvurulmuştur. Yapılan bu çalışmalar bağlamında tipolojileri altı grupta toplamak mümkündür.

6.1. Frederick Bird'ün Yaptığı Tipoloji

Frederick Bird'e göre, kutsal gücün kaynağı olarak görülen, saygı duyulan lider ile takipçileri arasında üç türlü bir ilişki söz konusudur. Dindar (devotee), müritlik (discipleship) ve çıraklık (apprenticeship)'tir.

Dindar, yani kendini adanmış olarak ifade edebileceğimiz özellikli hareketlerde hareketin mensupları kendilerini tamamen lidere bağlarlar. Bu hareketlerde, lider güçlü bir otoriteye sahiptir. Kriz dönemlerinde ortaya çıkan karizmatik liderlerin oluşturduğu hareketlerdir. Divine Light Mission, ISKCON, Meher Baba hareketleri bu gruba örnek olarak verilebilir. Müritliğin öne çıktığı hareketlerde ruhani otorite güçlü ve önemlidir. Manevi yükseliş, aydınlatma ruhani liderler tarafından gerçekleştirilir. Bu hareketlerin üye sayıları daha azdır, Yoga, Zen Budist gibi gruplar örnek verilebilir. Çıraklık anlayışına dayalı grupların temel anlayışı ise fiziksel, psikolojik ve telepatik yeteneklerden birini elde etmeye çalışmaktır. Bunlara ise Silva Mind Control, TM, Sayentoloji örnek verilebilir.³⁶

6.2. Dick Anthony ve Thomas Robbins'in Tipolojisi

Anthony ve Robbins yeni dinî hareketleri, monistik-dualistik düzlemde ele almaktadır. Onların tipolojisinde Bellah'ın 'Sivil din' teorisinin etkisi söz konusudur. Onlara göre dinî hareketler, İkinci Dünya Savaşı sonrası ahlaki belirsizliklerin olduğu zaman içerisinde varlık bulmuşlardır.³⁷ Onlara göre, Dualistik hareketler, muhafazakâr bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı geleneksel ahlakı ve etiği benimsemektedirler. Aynı zamanda modern kültürün hayatın bütün alanındaki göreceliğine, serbestliğine, esnekliğine karşı koymaktadırlar. Bu hareketler, aşırı bir yapıya sahip olmakla birlikte siyasi yapıyı ve siyasal süreci dönüştürme hedeflerine sahiptirler. Monistik hareketler ise, Tanrı'nın etkinliğinden hareketle âlemi metafiziksel bir bütünlük olarak görmekteydirler. Monistik hareketler kendi arasında ikili bir sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. Tekniksel ve karizmatik. Tekniksel hareketler, istenen zihnin ve fitratın durumunun kabulü için teknikleri öğretir. Karizmatik hareketler ise, manevi liderlere karşı marifetsel ulaşmayı amaçlar. Onlara göre, Dualistik hareketlere, Jesus People, Unification Church, Children of God ve Peoples Temple ve Synanon, Monistik hareketlere TM, Hare Krişna, Yoga, Sayentoloji örnek verilebilir.³⁸

35 Uluç, "Yeni Dinî Hareketler", 95-97.

36 Frederic Bird, "The Pursuit of Innocence: New Religious Movements and Moral Accountability", *Sociological Analysis* 40 (1979): 36.

37 Nuri Tmaz, "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies", *İslâm Araştırmalar Dergisi* 13 (2005): 94.

38 Thomas Robbins, Dick Anthony and James T. Richardson, "Theory and Research on Today's 'New Religions', *Sociological Analysis* 39, sy. 2 (1978): 95-122.

6.3. Rodney Stark ve William S. Bainbridge'in Tipolojisi

Stark ve Bainbridge, organizelerinin düzeylerine ve üyelerinin bağlılığına göre üçlü bir sınıflandırma yapmaktadırlar. Kitle kültürü (Audince Cult), Mürit kültürü (Client Cult), ve Kült Hareket (Cult Movement) olarak üçlü bir sınıflandırma yapmaktadır. Kitle kültürü, takipçilerin yüzeysel bağlılıklarına dayanan resmî olmayan örgütlenme türüdür. Mürit kültürleri daha organizasyoneldir. Müritlerinin hastalıklarını tedavi edebileceği iddiasını taşıyan hareketlerdir. Esnek bir ağ bulunmasına rağmen birinci gruptakilere göre daha organizelidirler. Scientology, bu gruba verilebilecek iyi örneklerdendir. Kült hareketleri, taraftarlarının manevi gereksinimlerinin bütününe yerine getirmeye çalışan hareketlerdir. Taraftarlarını bir guru etrafında toplamaya çalışırlar. Ve diğerlerine oranla daha fazla dinî yapıya sahiptirler.³⁹

6.4. Roy Wallis'in Yaptığı Tipoloji

Wallis, dünyayı reddeden (world rejecting), dünyayı tasdik eden (world affirming), dünya ile uzlaşan (world accommodating) hareketler olarak yeni dinî hareketleri üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Dünyayı reddeden mezhepler, genel itibariyle bu dinî örgütlenmeler Tanrı fikrine sahip hareketler olmakla birlikte, kişisel çıkardan ziyade guru etrafında toplanmaktadırlar. Hare Krişna, Unification Church, Peoples Temple ve Children of God bu hareketlere örnektir. Dünyayı tasdik eden hareketlere gelince, Neo-Pentakostalizm, Carismatik Renewal Movement ve Subud hareketleri örnek verilebilir. Dünya ile uzlaşan mezhepler, genel itibariyle gelişmiş bir Tanrı, gelişmiş ahlak kurallarından yoksundurlar. Bu tip hareketler doğaüstü, büyüsül ve ruhani güçlere ulaşmayı arzularlar. TM, Silva Mind Control, est, Nichiren Shoshu örnek verilebilir.⁴⁰

6.5. James Beckford'un Tipolojisi

Beckford, ikili bir sınıflama yapar. İç ilişki (internal relationship) ve dış ilişki (external relationship). İç ilişki tipolojisine göre, yeni dinî hareketlerdeki karakter, dayanıklılık ve değer bağları üzerine kuruludur. Beckford; dindar, uzman, müşteri, patron ve mürted gibi üyeleri özetlemektedir. Dış ilişkileri ise Beckford, çeşitli kurumsal alanlar ve organizasyonlarla birlikte değerlendirir. Temel ilişkiler modeli olarak sığınma (refuge), ihya (revitalisation) ve özgürleşme (release) terimlerini tanımlar.⁴¹

6.6. Hagrove'un Tipolojisi

Hagrove, anlam arayışı değişkenine bağlı olarak; bütünleştirici (integrative), diğerine dönüştürücü (transformative) olarak ikili bir tipoloji uygular. İki tür insan tipinden bahseder. Birincisi liberal diğeri ise muhafazakâr. Ona göre, bu iki tip insan, ikiye ayırdığı yeni dinî hareketlere yönelmektedir. Birinci tip olan liberal birey için yabancılaşma bir sorundur. Bundan dolayı kişisel gelişim ve yeni deneyimler bağlamında dönüştürücü dinlere karşı bir ilgi oluşacaktır. Bununla birlikte muhafazakâr birey için de ahlaki kodlarda meydana gelen bozulma anlamına gelen anomik durumda bir kimlik ihtiyacı ortaya

39 Stark and Bainbridge "Concepts for a Theory of Religious Movements", in *Alternatives to American Mainline Churches*, ed. J. H. Fichter (Barrytown, NY: Union Theological Seminary, 1983), 13-17.

40 Roy Wallis, "Three Types of New Religious Movement", in *Cults and New Religious Movements*, ed. Lorne L. Dawson, (UK: Blackwell Publishing Ltd., 2003), 36.

41 M. A. Cole, "An introduction: British print media accounts of new religious movements 1975-1985" (Masters thesis, Durham University, 1988), 28.

çıkmaktadır. Dolayısıyla bu bireylerin daha entegre olmuş büyük dinî hareketlere ilgi ve arayışı olacaktır.⁴²

Sonuç

Avrupa'da, milyonlarca insanın ölümüyle neticelenen İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Hristiyanlığın ahlaki öğretilerinin topluma barış ve huzuru getiremeyeceğine ve toplumları bir arada tutma potansiyelinin olmadığına ilişkin fikirler yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Bununla birlikte, Batıda meydana gelen teknolojik gelişmeler ve liberal değerlerin dünyanın her tarafına yayılması, Batı toplumlarında geleneksel dinlere karşı bir ilgisizliğin artmasına neden oldu. Refahın artması ve fizikötesi âlemin yok sayılması, bir süre sonra manevi krizlerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve toplumda yeni bir anlam arayışı dalgasının görülmesiyle neticelenmişti. Söz konusu bu durum manevi boşluğun doldurulması için başta Amerika ve Avrupa'da olmak üzere sayıları belki bugün binlerce olan çok sayıda yeni dinî hareketin ortaya çıkmasına neden olmuştu. Özellikle dinî inanç ve kimliklerin anayasal güvence altına alınmış olduğu Amerika'da günden güne bu hareketlerin sayıları artarak devam etmektedir. Toplumsal yapıyla geleneksel açıdan ciddi bir uyumsuzluk içinde olmaması, bu hareketlerin toplumsal zeminde yeşermesini kolaylaştırmış; bununla birlikte, hareket müntesiplerinin akıldan çok duyguları ve sezgileriyle hareket etmesi sonucunda gerçekleşen bazı toplu intihar olaylarının görülmesi ciddi bir yapısal sorun olarak bu akımlara dair birtakım soru işaretlerini beraberinde getirmiştir.

Bu akımların üzerinden kurumsallaşmasını sağlayacak şekilde uzun bir sürenin geçmemiş olması ve karizmatik liderler etrafında gelişen hareketler oluşu, hareketlerin sonraki süreçleri hakkında konuşmayı zorlaştırmaktadır. Lakin geçmişte bu tür tecrübeleri yaşamış dinlerin yaşadığı süreçlerden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunmak mümkündür: Yeni dinî hareketlerin devamlılığı, temel bazı geleneksel değerlerin kendi öğretilerinde yer almasına, yeni gelişmeler karşısındaki uyum kabiliyetlerine, topluma yüksek düzeyde gerilimler yaşamamalarına; şiddet, uyuşturucu gibi hukuksal anlamda suç kapsamına giren faaliyetlerden uzak durmalarına bağlıdır. Dile getirilen söz konusu bu hassasiyetlere dikkat edildiği sürece bu hareketlerin toplumda kök salması veya en azından yaşaması mümkün olabilir.

Kaynakça

- Barker, Elieen. "New Religious Movements Their Incidence and Significance". In *New Religious Movements: Challenge and Response*, edited by Bryan Wilson. New York: Routledge, 2001.
- Batuk, Cengiz. "Kıyameti Beklerken: Hıristiyanlık'ta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortadoks Kilisesindeki Yansımaları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2008): 5-36.
- Becford, James A. "The Continuum Between 'Cults' and 'Normal' Religion". In *Cults and New Religious Movements*, edited by Lorne L. Dawson. Oxford and Boston: Blackwell, 2003.
- Berger, Peter L. "The Sociological Study of Sectarianism". *Social Research* 21 (1954): 467-486.

42 Barbara Hargrove, "Integrative and Transformative Religions", in *Understanding the New Religions*, ed. J. Needleman and G. Baker (New York: Seabury, 1978), 257-66.

- Bilgin, Vejdi. "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketler". *Din Sosyolojisi* içinde, editör: Talip Küçükcan, 194-220. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010.
- Bird, Frederic. "The Pursuit of Innocence: New Religious Movements and Moral Accountability". *Sociological Analysis* 40 (1979): 335-346.
- Cole, M. A. "An introduction: British print media accounts of new religious movements 1975-1985". Masters thesis, Durham University, 1988.
- Doğan, Hilal. "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketler, Hare Krishna Hareketi". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi. 2009.
- Fromm, Eric. *Hayatı Sevmek*. Çeviri: Ali Köse. İstanbul 1997.
- Hargrove, Barbara. "Integrative and Transformative Religions". In *Understanding the New Religions*, ed. J. Needleman and G. Baker, 257-266. New York: Seabury, 1978.
- Kirman, M. Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul 2004.
- Kirman, M. Ali. "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları". *Dinî Araştırmalar* 4 (1999): 223-233.
- Kirman, M. Ali. "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2003): 27-43.
- Kirman, M. Ali. "Beyin Yıkama Teorileri". *AÜİFD* 45 (2004): 107-132.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları*. İstanbul 2006.
- Özkan, Ali Rafet. "Seküler Dindarlık Biçimleri: Yeni Dinî Hareketler". *Dinler Tarihi Araştırmaları - VI [Sekülerleşme ve Dinî Canlanma, Sempozyum, 22-23 Ekim/October 2008, Ankara]* içinde, 307-322. Ankara 2008.
- Robbins, Thomas. "Dick Anthony and James T. Richardson, "Theory and Research on Today's 'New Religions'". *Sociological Analysis* 39 (1978): 95-122.
- Slee, Colin. "New Religious Movement and The Churches". In *New Religious Movements: Challenge and Response*, edited by Bryan Wilson and Jamie Creswell. London and New York: Routledge, 2001.
- Snow, David A. and R. Machalek. "The Sadology of Conversion". *Annual Review Sociology* 10 (1984).
- Stark and Bainbridge. "Concepts for a Theory of Religious Movements". In *Alternatives to American Mainline Churches*, edited by J. H. Fichter. Barrytown, NY: Union Theological Seminary, 1983.
- Stark, Rodney. "How New Religions Succeed: A Theoretical Model". In *The Future of New Religious Movements*, edited by David G. Bromley and Phillip H. Hammond, 11-29. Macon: Mercer University Press, 1987.
- Tinaz, Nuri. "A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies". *İslâm Araştırmalar Dergisi* 13 (2005): 63-108.
- Troeltsch, Ernst. *Social Teaching of the Christian Churches*. Translated by O. Wyon. London: Allen&Unwin, 1931.
- Turan, Süleyman. "Yeni Dinî Hareketlerde Kadın". *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16 (2016): 123-145.
- Türkdoğan, Orhan. *Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı*. İstanbul 2004.
- Uluç, Özlem. "Yeni Dinî Hareketler". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Wallis, Roy. "Three Types of New Religious Movement". In *Cults and New Religious Movements*, edited by Lorne L. Dawson, 36-58. UK: Blackwell Publishing, 2003.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Edited by G. Roth and C. Wittich. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1978.
- Yıldırım, Ergün. *Simurgun Kanatları: Sosyal Teori ve Din*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016.

Siyasetin Ders İçerikleri (Hadisler) Üzerindeki İzdüşümleri (Cumhuriyet Dönemi Din Dersleri Örneği)

Hikmetullah ERTAŞ*

Özet

Bu makalede Cumhuriyetin kuruluş felsefesi olan laik, pozitivist, milliyetçi/ulus devlet anlayışı ile ülkeyi olumsuz etkileyen bazı olayların; Cumhuriyet dönemi din der-si kitaplarında yer alan hadis materyaline etkisi ele alınmıştır. Bu çerçevede Tevhid-i Tedrisât Kanunu sonrası hazırlanan din dersi kitapları taranarak siyasi mülâhazaların hadis seçimine etkisinin olup-olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Netice olarak ders kitaplarına alınan hadislerde siyasetin izdüşümleri görülmüş, ulaşılan kanaat örneklerle desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet, laiklik, din, hadis, eğitim.

The Projections of Politics on Course Content (Hadith) (Example of Republic Period Religion Lessons)

Abstract

In this article, the effects of the constitutional philosophy of the republic (secular, positivist, nationalist/nation state understanding) and (some) events that (negatively) affect the country on the hadith material in the republican religious education books are examined. In this frame, religious books prepared after the law or Tevhid-i Tedrisat were searched and tried to determine the political considerations and the effect of the hadith selection. As a result in the hadiths taken on the textbooks, projections of politics were seen and the attitude reached was supported with examples.

Keywords: Republic, secularism, religion, hadith, education

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Ü., İslami İlimler Fakültesi, Hadis A. B. D.
hiktas@hotmail.com
hikmetullahertas@nigde.edu.tr

Giriş

1920’de Osmanlı Devleti mirası üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti diğer birçok alanda olduğu gibi eğitimde de köklü reformları süreçlere yayarak yapmıştır. Cumhuriyet Türkiye’sinde eğitim sahasındaki çalışmalara bakıldığında, faaliyetlerin salt eğitim ile ilgili olmayıp aynı zamanda “Eğitim-Din”, “Din-Devlet” ilişkileri ile de yakından alakalı olduğu görülür. Bu bağlamda “Din-Devlet-Vatandaş” ilişkisi iktidarın laiklik anlayışına göre şekillenmiş,¹ Cumhuriyet kurumlarının kabulleri eğitim politikalarının temel hedefi haline getirilmiştir.

Tanzimat ile başlayan ıslahat anlayışı sıçrama tahtası olarak kullanılarak 1921’de Medâris-i İlmiye Nizâmnamesi yayımlanmıştır. Bunun dışında Heyeti İlmiye ismiyle toplantılar yapılarak, 1924’teki Tevhid-i Tedrisât Kanunu’nun zemini hazır hale getirilmiştir. Böylece müfredat (ilk-orta-lise) programlarından din dersleri kademeli olarak azaltılmış, 1924, 1927, 1929, 1931 ve 1939 yıllarında yapılan düzenlemelerle programlarından tamamen çıkarılarak,² din öğretimi işi ailelere bırakılmıştır. O günkü şartlarda Türk toplumunun okuma düzeyi ve ailelerin dinî bilgi seviyesi göz önünde tutulduğunda bu uygulamanın, yeni yetişen çocukları cehalete ve hurafeye terk etmekten başka bir anlama gelmediği aşikârdır. Bu dönemde müspet anlamda bir din öğretimi ihmal edilirken, kültür derslerinde ise çarpık bir din anlayışı³ telkin edilerek, din aleyhinde bir hava oluşturulmaya çalışıldı.

1 “Türk İnkılabı’ndaki laiklik ve pozitivist felsefe düşüncüsü sayesinde ve bu ikisinin birlikteliği ile toplumun çağdaşlaşacağı düşünülmüştür. Bu da dinin değil; dini tekelinde gören çevrenin tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur.” Bkz. Murat Karataş, “Atatürkçü Düşünce ve Uygulamaların Algılanması ve Yorumu (1938-1948)” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 58.

2 Mustafa Öcal, “Türkiyede Din Eğitimi Tarihi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6, sy. 12 (2008): 407; Hasan Ali Yücel, *Türkiyede Orta Öğretim* (Ankara 1994), 25.

3 Mesela, 1938 yılı İlk Okul 5. sınıf Tarih ders kitabında şu bilgilere yer verilmiştir. “İslamı yayan Muhammed işte bu Mekke şehrinde altıncı doğum yüzyılı sonlarına doğru dünyaya geldi. Çok küçük iken öksüz kalan Muhammed büyük babası ve amcası tarafından büyütüldü. Kureyşlerin birçoğu gibi o da ilkönce alışverişle uğraştı. Sonradan zevce olarak aldığı Hatice adında zengin bir kadın hesabına alışveriş için seyahatler yaptı. Bu suretle Muhammed, Musa dini Hristiyanlık hakkında bilgi sahibi oldu. Muhammed çok anlayışlı bir insandı. Arap kabilelerinin putlara tapmalarını, dağınık olarak yaşamalarını, geri ahlak ve adetlerini hiç hoş görmüyordu. Yıllarca vaktini düşünmekte geçirdi. En sonra bu (bir) tanrıya inanmak gerek olduğunu yaymağa başladı. Fakat ilk zamanlarda kendisine pek az kimse inandı. Bundan sonra Muhammed savaşarak dinin yaymağa çalıştı. Birkaç savaştan sonra Mekke’yi ele geçirdi. Arap kabilelerinin çoğu inarak veya korkarak kendisine boyun eğdiler. Öldüğü zaman İslamlık bütün Arabistan’da yayılmış gibi

1949'da tekrar okutulmaya başlanan din dersleri 1982'de "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" ismiyle ilkokul 4. ve 5. sınıflar, ortaokul ile liselerin tüm sınıflarında zorunlu ders hâline getirildi. 1982 programı halen uygulanmaktadır.

Mevcut müfredât programı ile ders kitaplarında, dinî ve ahlâkî amaçlarla beraber siyasi⁴ ve sosyal amaçlar da vardır. Evrensel bir mesajı getirmiş olan İslâm dininin kendi doğruları öğretilirken, sosyal ve siyasi yapıyı dikkate alarak, bu yapının dine uygunluğu gibi hedefler gözetilmiştir.⁵

Cumhuriyet döneminde; "Ahlâkî ilkelerini" "Ahlâk"tan (felsefesinden) almış⁶ bir "İslâm"⁷, Milli" olan bir "İman", dünyaya dair emir ve düzenlemeleri olmayan, sadece vicdan olarak telâkki edilen bir din portresi çizilerek,⁸ dinin zekât, fitre, kurban ve sadaka gibi ihtiyaç sahiplerine yönelik uygulamaları, yeni kurulan Cumhuriyetin sosyal kurumlarına dönük finansal kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.⁹ Tek "doğru", aklın ve fennin emrettikleri, yapılması gereken şey ise bilime sarılmak olarak hedeflenmiştir. Pozitivist bir yaklaşımla doğrunun tek ölçüsü akıl kabul edilmiş, dinin, fenne ve akla uygun hâle getirilmesi, fenne ve akla uygun olmayan şeylerin dinde olmayan yalanlar olduğu ilke olarak benimsenmiştir.¹⁰ Cumhuriyet döneminde hazırlanan *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*¹¹ kitabı bunun en belirgin örneğidir. 3. sınıflar kısmının "İman" başlıklı bölümünde şu ifadeler yer almaktadır:

Allah'a Peygamber'e inanmaya 'iman' deriz. İman sahibi olanların güzel huylu ve milletine, vatanına, bütün insanlara hayırlı olmaları, Peygamber'in söylediği şeyleri yapmaları lazımdır. Çünkü İslam dinî, millet, vatan sevgisi ve ahlâk güzelliği üzerine kurulmuştur. Peygamberimize bir gün "Din nedir?" diye üç kere sormuşlar da, Peygamber, üç soruya da "Ahlak güzelliğidir" demiştir. Bizim bir de milli imanımız vardır. İşte bu milli iman bizi yaşatacak, ilerletecek imandır. Bu gün Türkiye Cumhuriyet'ine tabi olanların hepsini bu iman birleştiriyor. Biz bu milli imanı büyük Cumhurreisimiz Gazi Mustafa Kemal Hazretleri'nin ve onun vatansever arkadaşlarının gayretiyle, Cumhuriyet sayesinde kazandık. Şimdi hepimiz neşe içerisindeyiz. Kalbimiz kuvvetli. Bize bu imanı veren Cumhuriyete dört el ile

idi. Muhammed'in tanıttığı yasaların toplu olduğu kitaba Kur'an denir. Muhammed yerine kimin geçeceğini söylemeden ölmüştür. Kendisine ilk inananlardan Ebubekir, Muhammed'in yerine Halife seçildi. Halife ilk zamanlar da hem hükümet, hem din işlerine baş idi. Ordunun da başkomutanı idi. Fakat Halife Osman ve Ali zamanlarında Arapların eski kabile kavgaları tazelandı. Siyasal kavgalar din kavgalarının haline geldi. En sonra Kureşlilerin Emevî ailesinden Muaviye halifeliği ele geçirebildi." Bkz. Faik Reşit Unat, *Tarih V* (İstanbul 1938), 26-27.

- 4 "İlkelerin ders içeriklerinde kullanım sıklığı sıralamasına bakıldığında, devletçilik-milliyetçilik-laiklik ilkelerinin ve bu ilkelerin içeriğinin, rejimin temel kaygularını ve paradigmasını kurgulamada temel belirleyici olduğu görülür." Bkz. İsmet Parlak, *Kemalist İdeolojide Eğitim* (Ankara 2005), 191.
- 5 İlyas Çelebi, "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin İlk ve Orta Öğretim Programına Girişi ve Bu Günkü Müfredatı", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (1999): 281.
- 6 Vahiyle irtibatı olmayan, insani tecrübelerin ürettiği ahlâkî ilkelere müteşekkil anlayış.
- 7 "Görüyorsunuz ya çocuklar, Müslümanlık, bize ahlâkın emrettiği şeyleri emrediyor." Abdülbaki Gölpınarlı, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* (İstanbul 2012) [İlk baskısı Tefeyyüz Kütüphanesi 1927'dir], 55.
- 8 "Vatan, eski kafalı, kör bağnazların zannettikleri gibi dua ile korunmaz" Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 53.
- 9 "Kurban bayramında zengin olanlar kurban keserler, komşularına, fakirlere dağıtırlar. Fakat bizim seneden seneye fukaraya vereceğimiz bir parça etten ne olacak? Şeker bayramında da fakirlere sadaka verilir. Bu yirmi otuz kuruş alan fakir, bir sene bununla geçinemez ya. Onun için şeker bayramındaki sadakaları, memlekette böyle hayır işleriyle uğraşan cemiyetlere; Hilâl-i Ahmer'e, Himâye-i Etfâl'e, Darülaceze'ye, vatanımızı düşmanlardan koruyan uçakları alan ve en hayırlı bir cemiyet olan Tayyâre Cemiyeti'ne vermeliyiz. Kurban paralarını bu cemiyetlerden birine verirse Allah daha çok razı olur." Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 21-22.
- 10 Detaylı bilgi için bkz. İlhan Başgöz, *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk* (Ankara 1995).
- 11 Abdülbaki Gölpınarlı.

sarılacağız, onu yaşatacağız, biz Cumhuriyet çocuklarının en büyük milli vazifesi budur. Yaşasın Cumhuriyet ve Gazi Cumhurreisimiz!.

Aynı yazarın 5. sınıflar kısmının ilk bölümü “İslam dininde Akıl Her Şeyden Üstündür” konusudur. Konu şöyle devam etmektedir:

İslam dini akli her şeyden üstün tutmuştur. Hatta Peygamber’imiz, “Din akıldır; akli olmayanın dini de yoktur” demiştir. Şu hâlde Müslümanlıkta akla uygun olmayan hiçbir şey yoktur. Altın kanatlı, bin bir dilli meleklerin Müslümanlıkta yeri yoktur. Müslümanlıkta Peygamber senin benim gibi bir insandan başka bir şey değildir. Öyle kat kat altınlı, mücevherli saraylar yoktur. Bize fennin dediği her şey doğrudur. Fenne, akla uygun olmayan şeyler dinde yeri olmayan yalanlardır.¹²

Cumhuriyet dönemi din dersi müfredat programında ise, “Dünya işlerini, milletin idaresi için konulan kanunlar tayin eder. Beşeri muameleler, bu kanunlara tabidir. Bu muamelelerin dinle alakası yoktur. Beşeri işlerde akıl ile ilim hâkimdir derslerde mucizelerden ve menkıbelerden bahsolunmayacaktır.”¹³ denilerek yeni nesil âdeta pozitivist bir anlayışla yetiştirilmek istenmiştir. Aynı konunun devamında seçilen örnek de manidardır.

Bir adam, âlemleri yaratan kudrete, yani Allah’a (c.c) ve O’nun Peygamber’ine (s.a.s.) fikren inanıverdi mi, hemen Müslüman olmuş sayılır. Ondan ötesi kolaydır. Mesela böyle bir adam namaz kılmasa, oruç tutmasa, “Müslümanlıkta namaz oruç yoktur” demedikçe dinden çıkmaz. Görüyorsunuz ya, akla ne uygun bir yol!¹⁴

Böylece bir taraftan dinin akla verdiği önem işlenirken, bir taraftan da dinin sadece vicdandan ibaret olduğu, dine dâir uygulamalar ise amelî/fıkhî hükümleri bakımından yapıp yapılmamasının önemslenmediği görülmektedir. Meselâ “Cumhuriyet Devrinde Müslümanlık” konusu da şu şekilde işlenmiştir:

Çocuklar, siz ne mesutsunuz ki, Cumhuriyet devrinde yaşıyorsunuz, Kafanızda medreselerin köşelerindeki örümcekler yaşamıyor. İlim, fen öğrenerek günden güne zihniniz açılıyor, düşünceleriniz ilerliyor. Çok teşekkür edin ki, Cumhuriyet, hep bu saçma şeyleri kökünden kazıdı. Medeniyet ışığı bu buzdan yapılmış korkulukları eritti. Ne türbe kaldı, ne tekke. Peygamberde zamanında bu adamlarla böyle uğraşmıştı. “Fal yoktur, gelecektekiler haber vermeye kalkan, adamın niyetine bakmaya yeltenen adamlar, üfürükçüler ve bunlara inanlar Müslüman değildir.” diye kaç kere söylemiş, tamamıyla köklerini kazımıştır. Hasta olunca doktorlara gidin, kendinizi tedavi ettirin. Her hastalığın muhakkak bir ilacı vardır” derdi. Hatta “İlim ikidir. EVELLA doktorluk, ondan sonra din ilmi!” diye hekimliği din ilminden daha üstün tutmuştu. O, “İlim ve hikmet, Müslümanın malıdır; nerede bulursanız alın!” sözleriyle medeniyeti kabul etmemizi, medenî elbise giymemizi, onların ilimlerini öğrenmemizi emrediyor. Bütün bu sözlerden sonra artık anlamamız lâzım ki medenî dünyanın içinde bulunan Türkler de medenîdir. Medenî Türk memleketlerinde yer yer büyüklerimizimizin heykelleri yükselecek, heykeltıraşlık ve ressamlık ilerleyecek, fabrikalar açılacak. Ölen kara kuvvet bir daha dirilmeyecektir. Doğru din de işte budur.¹⁵

İşte bu perspektif, din derslerinin temel felsefesidir. Bu amaca matuf bir şekilde ders kitapları hazırlanmış, kitaplarda yer alan hadis materyali bu amaca hizmet edecek şekilde zayıf, mevzu oluşlarına bakılmaksızın seçilmiştir. Dönemin siyasi konjonktürüne göre hadis-

12 Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 84.

13 Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 13.

14 Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 85.

15 Gölpınarlı, *Din Dersleri*, 88-89.

ler kitaplara derc edilmiş, ders kitaplarına alınan konuların anlatımları, iddia edilen hususlar ayet¹⁶ ve hadislerle desteklenmeye çalışılmıştır.

Okutuldukları döneme bakıldığında, aşağıdaki zayıf ve mevzu rivayetlerin ders kitaplarında yer alması siyasi argümanların ders içeriklerini ne denli etkilediği ortaya koymaktadır. Bunu gösteren pek çok rivayet vardır¹⁷. Mesela;

“Din akıldır; akli olmayanın dinî de yoktur.”

Bu rivayet bütün (dini olmayanın aklıda yoktur) formlarıyla mevzu bir rivayet olup¹⁸ geçtiği ilk ders kitabı Muallim Abdülbaki'nin (Gölpınarlı) “Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri” kitabıdır. Aynı rivayet 1957¹⁹, 1968 ortaokul²⁰ ile 1968 lise²¹ ders kitaplarında yer almıştır. Burada aklın üstünlüğü ifade edilmeye çalışılırken mevzu bir rivayet kullanılmıştır. Pozitivist zihniyetin üstünlüğünü ortaya koymak üzere ideolojik kaygılar²² çerçevesinde kitaplara alınmıştır. Böylece bir taraftan aklın üstünlüğünü ispat etme gayreti, diğer taraftan dini ussal bir faaliyet görme anlayışı²³ vardır.

“Vatan sevgisi imandandır.”

Bu rivayet de mevzu bir rivayettir.²⁴ İlk kez İbrahim Hilmi (Çığıraçan) tarafından

16 Çalışmamız ders kitaplarına alınan hadisler merkezli olması sebebiyle ayetlerin seçimi mevzu başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

17 Bkz. Hikmetullah Ertaş, *Din Dersi Kitaplarındaki Hadislerin Tespit ve Tahlili (1920-2012)* (Erzurum 2015).

18 Bu rivayet; “Akli olmayanın dinî de yoktur” (Ebu Şucâ' ed-Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Said b. Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 3: 217) ile “Dini olmayanın akli da yoktur” formlarıyla menkûldür. Ancak hem ilk rivayetin ravisi Umeyr b. İmrân hem de ikinci rivayetin ravisi Bişr b. Galib “Metruk” diye cerh edilmişlerdir. Bu sebeple ilgili rivayetler mevzudur. Ravi değerlendirmeleri için bkz. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'l-Daîfe'l-Mevzûa ve Eseruha's-Seyyiu'fi'l-Umme* (Riyad: Dâru'l-Marîfe, 1992), 1: 53; 8: 98. Rivayetlerle ilgili diğer bilgiler için bkz. Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd b. Said b. Muslim el-Ensârî ed-Dûlâbî, *el-Kinâve'l-Esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fârîyâbî (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2000), 3: 980; Nuri'd-Din Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdîrrahmân İbni Arrâk el-Kenânî, *Tenzihu's-Şerîati'l-Merfûa Ani'l-Ahbâri'l-Şeniati'l-Mevzûa*, thk. Abdulvehhâb Abdî'l-Lâtîf, Abdurrahman Muhammed Siddik el-Gummâri (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1399), 1: 224; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyân b. Kays el-Bağdâdî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, thk. Mecdi Seyyid İbrâhîm (Kahire: Mektebetu'l- Kur'ân, ts.), 1: 44.

Akl ile ilgili rivayetleri (yüksek lisans tezinde) değerlendiren Sami Kılıç şunları kaydetmektedir. “Hz. Peygamber'in de akıl ve önemiyle ilgili pek çok söz söylemiş olması gerektiği kanaatine varmaktayız. Bununla birlikte bu konudaki hadislerin neredeyse tamamının zayıf ve hatta bazılarının uydurma olarak nitelendirilmiş olması dikkat çekicidir. Bu konuyla ilgili rivayetlere Kütüb-i Sitte dışındaki diğer hadis kaynaklarında ve özellikle mevzûat kaynaklarında rastlanmaktadır. Gerek akıl kelimesinin geçtiği hadisler ve gerekse “keyyis”, “nuhâ” ve “dimâğ” gibi akıl kelimesinin mürâdiflerinin yer aldığı rivayetler sened ve metin kriterlerine göre incelendiğinde tamamının problemli olduğu ortaya çıkmıştır.” Bkz. Sami Kılıç, “Akıl İle İlgili Hadislerin Tespit ve Tahlili” (Yüksek Lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007), 91.

19 Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık-Kur'an-ı Kerimden Ayetler İslam Esasları (İslam İlmihâli) Orta I-II* (Ankara 1993), 98.

20 Hayati Ülkü, *Din Dersleri II* (İstanbul 1968), 61.

21 Neda Armaner, *Din Bilgisi I-II* (İstanbul 1973), 84.

22 Muhsin Hesapçoğlu, “Türkiye Cumhuriyeti Devri Eğitim Hareketlerinin Dayandığı Felsefi Eğilimler” *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu* içinde, ed. M. A. Parlak (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 2010), 53-59.

23 Cumhuriyet kadroları eğitimde dinsel nitelikteki geleneğe sırt çevirmeye ve ussal bir devlet örgütlenmesi kurmaya çalıştı. Bkz. Kemal İnal, “Türkiye'de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1998), 2-8.

24 Rivayet mevzudur. Bkz. Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Mesnu' fi Marifeti'l-Hadisi'l-Mevzû*, thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1398), 1: 91; Ebu Abdillâh Muhammed ed-Dervîş, *Esne'l- Matâlib fi Ehâdisi Muhtelifeti'l-Merâtib* (Beyrut 1991), 1: 123; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzü'l-İlbâs amme'stehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (y.y., Mektebetu'l-Asri, 2000), 1: 398; Elbânî, *Daife*, 1: 110.

1926'da okutulmaya başlanan "Köy Çocuklarına Din Dersleri 3"²⁵ adlı kitapta, "Vatan Sevgisi" başlığıyla rivayetin Arapça okunuşu "Hübbü'l-Vatan Mine'l-İman" şekliyle yer almaktadır. Parçalana parçalana üç kitadan Anadolu yarımadasına kadar küçülmüş bir coğrafyada kurulmuş yeni devletin vatan topraklarının muhafaza edilmesi önemli bir husustur. "Üç tarafı düşmanla çevrili vatanda yaşadığı telkin edilen nesillerin, vatanını önemsemesi, vatani savunmanın önemli bir görev olduğunu bilmesi bağlamında bu mevzu rivayete yer verilmiştir. Oysaki uydurulduğu zamandaki vatan algısı, "üzerinde yaşanan yer" şeklinde olup, mevcut vatan algısında çok farklıdır. Bu rivayetin tarihsel süreç içerisinde 1949,²⁶ 1967 ilkokul²⁷ ile 1993 lise²⁸ ders kitaplarında da yer alması "vatan" konusunun bütün dönemlerde vurgulandığını da göstermektedir.

3- "Benden sonra, kargaşalık ve fitneler olacak. İmanlı olarak sabaha çıkan bir insan, o fitne ve kargaşalar sebebiyle akşama kadar imanını kaybeder. Ancak Allah'ın ilim ile dirlitmiş olduğu kimse, imanını kurtarır."²⁹

1968 yılı lise ders kitaplarında³⁰ yer alan bu rivayete tema olarak benzer diğer bir rivayet ise, "Allah'ım! Senden sağlam ve kuvvetli bir inanç dilerim ki, onunla dünya zorluklarına ve güçlüklerine katlanıp karşı koyabileyim"³¹ rivayetidir.³² İlk rivayette imana dahi zarar verecek bir kargaşadan söz edilerek, kişinin ilime sarılması salık verilirken ikinci rivayette zorluklarla mücadelede kuvvetli inanç talebi vardır. Derslerde seçilen hedef davranış, öğrencilerin vuku bulan problemlere karşı direnç göstermeksizin durumu kabullemesi, zamani ders çalışma ile geçirecek kargaşa ortamından uzaklaşmasıdır. Bu minval üzere yukarıdaki rivayetler gibi sıhhat bakımından mevzu şu rivayetlere de yer verilmiştir. "İlim öğrenmekte geçen bir saat, ibadet ile geçirilen bir geceden ve yine ilim öğrenmekle geçirilen bir gün, üç ay oruçtan daha hayırlıdır."³³ rivayeti³⁴, "Kıyamet gününde âlimlerin mürekkebi, şehitlerin kanı ile tartılır."³⁵ rivayeti³⁶ ile "İlim Çinde de olsa gidip alınız."³⁷ ifadesidir.³⁸

25 İbrahim Hilmi, *Köy Çocuklarına Din Dersleri 3* (İstanbul 1993), 47.

26 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Dersleri I* (Ankara 1949), 12.

27 Gülten Okutan ve Ömer Okutan, *Din Bilgisi 4* (İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1968), 29.

28 Nevide Gökaydın v.dğr., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 1-2-3* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 45.

29 İbn Mâce, "Fiten", 9. Ravi Ali b. Yezid'in cerhi sebebiyle rivayet zayıftır. Bkz. Arnâvût tahkik notu; Elbâni, *Daîfe*, 8: 173.

30 Ahmet Gürtaş ve Mustafa Uzunpostalcı, *Din Bilgisi I-II* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1968), 70.

31 Tirmizî, "Daavât", 30; Ravi İbni Ebi Leylân'ın cerhi sebebiyle rivayet zayıftır. Bkz. Elbâni, *Daîfu'l-Câmiî's-Sağîr ve Ziyâdâtihî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1986), 1: 169; Tirmizî ise bu rivayeti garib hadis olarak değerlendirmiştir.

32 Cihat Tunç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7* (İstanbul 1999), 8.

33 Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Fethu'l-kebir fi dami'z-Ziyâdetü'l-Câmiî's-Sağîr*, thk. Yûsuf en-Nebhânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 2: 202. Rivayet mevzudur. Bkz. Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî el-Fettenî, *Tezkiretu'l-Mevzûât* (yy., İdâretü't-Tebâietü'l-Muniriyye, 1343), 1: 18; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-Sanânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzua*, 1: 285; Elbâni, *Daîfe*, 8: 293.

34 İbrahim Beğen, *Türk Gencinin Din Dersleri 1* (İstanbul ts.), 46.

35 Suyûtî, *Fethu'l-Kebîr*, 3: 288; Alâüddin Hindî el-Muttakî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâlve'l-Ef'âl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 10: 141. Rivayet mevzudur. Bkz. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-Hasene fi Beyâni Kesrin mine'l-Ehâdisi'l-Muştehire ale'l-Elsine*, thk. Muhammed Osman Hist (Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1985), 1: 595; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2: 200; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 1: 287; Elbâni, *Daîfe*, 10: 382.

36 (...Kanımdan ağır gelir.) İbrahim Olgun, *Din Dersleri I* (Ankara, 1962), 55; Adem Tuncer, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 10* (Ankara 2011), 115.

37 Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Aktikî el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfûz Abdurrahman (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hukm, 2009), 1: 164. Rivayet mevzudur. Bkz. Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî el-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed b. Osmân (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1: 215; *Keşfu'l-Hafâ* tahkik notu, 1:156; Elbâni, *Daîfe*, 1: 600.

38 Yörükân, *Müslümanlık-Kur'an-ı Kerimden Ayetler*, 68; Halit Aksan ve Saffet Rona, *Orta Okullarda Din Dersleri*

Bu rivayetlerin yer aldığı kitapların okutulduğu zaman dilimi dikkat çekicidir. Çünkü bu rivayetler, 1968 öğrenci olayları ile 12 Mart 1971 muhtırası³⁹ döneminin lise ders kitaplarında yer almıştır. Öğrencilerin dersleri boykot ettiği, kargaşa ve şiddetin arttığı böyle bir dönemde öğrencilere sabretmeyi, imanlı kalabilmek için bu fitne kargaşa döneminde ilme sarılmayı, okula, derse gelmeyi öğütleyen rivayetler bu dönemin lise ders kitaplarına derc edilmiştir.

Ayrıca Din derslerinin okullardan tamamen kaldırıldığı, İmam-Hatip'lerin kapatıldığı, üniversite düzeyinde sadece Dâru'l-Funûnda var olan ilahiyat Fakültesi'nin ve dönüştürüldükten kısa bir süre sonra kapatılan İslâmî Tetkikler Enstitüsü'nün de lağv edildiği, dine dair birçok uygulamanın yasaklandığı, Kur'an-ı Kerim okumanın âdeta terör suçu kapsamına alındığı, Tekbir, Ezan ve Kâmetin Türkçeleştirildiği, İlahiyat Fakültesi Profesörleri tarafından İbadetlerde Kur'an'ın Türkçe tercümesi okunmasıyla ilgili raporların hazırlatıldığı⁴⁰, özellikle dinî öğreten ve öğrenenlerin itibar ve imajlarının yıllardır yıpratıldığı bir dönemin akabinde, ilim ve alime verilen önemi ifade eden çok sayıda hadisin bu dönemdeki kitaplarda yer alması manidardır.

4- Ders kitaplarında karaborsacılığı yeren, helal kazancı öven mevzu şu rivayetlere yer verilmiştir.

a. "Allah Teâla kulunu helâl kazanç aramakta yorgun görmeyi sever."⁴¹ rivayeti.⁴²

b. "Sizin en iyiniz ahireti için dünyasını, dünyası için de ahiretini terk etmeyip her ikisini bir arada yürüten ve insanlara yük olmayandır." (Kimseye yük olma, dünyanın için çalış.)⁴³ rivayeti.⁴⁴

c. "Bir adam yiyecek üzerinde ihtikâr yapıp da kazandığını fukaraya dağıtırsa yine ihtikâr günahından kurtulamaz."⁴⁵ rivayeti.⁴⁶

d. "Muhtekir bu işte devam ettikçe Allah'ın rahmetinden uzaklaşır. Hele yiyecek benzerinde ihtikâr yapamı Allah iflas ve cüzzam hastalığı ile perişan eder."⁴⁷ rivayeti.⁴⁸

1 (İstanbul: Ercan Matbaası, 1960), 42; Olgun, *Din Dersleri I*, 55; Ülkü, *Din Dersleri II*, 53; Armaner, *Din Bilgisi I-II*, 200; Gürtaş ve Uzunpostalcı, *Din Bilgisi I-II*, 70; Tuncer, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 10, 115; Mehmet Aydın, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 3* (Ankara 2004), 33.

39 Geniş bilgi için Bkz. Suavi Aydın ve Yüksel Taşkın, *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

40 "İlahiyat Fakültesi profesörlerinden M. Şerafettin Yaltkaya tarafından "Kur'an'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması" başlıklı bir rapor hazırlandı ve devlet yetkililerine sunuldu." Turgay Gündüz, "Türkiyede Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi 1923-1998" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy.7 (1998): 546.

41 Muttakî, *Kenz*, 4: 4. Rivayet mevzudur. Bkz. Elbâni, *Daîfe*, 1: 66.

42 Süleyman Hayri Bolay, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Lise 2* (İstanbul 1991), 61.

43 Suyûtî, *Fethu'l-Kebîr*, 2: 96; Muttakî *Kenz*, 3: 238. Rivayet mevzudur. Bkz. Aclânî, *Keşfu'l-Hafâ* tahkik notu, 2: 393; Elbâni, *Daîfe*, 2: 1.

44 Meb, *Din Dersleri II* (İstanbul 1949), 47; Armaner, *Din Bilgisi I-II* (İstanbul 1973), 81; Gürtaş ve Uzunpostalcı, *Din Bilgisi I-II*, 39.

45 Rivayet mevzudur. Bkz. Cevzî, *el-Mevzûât*, 2: 243; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 1: 144; Elbâni, *Daîfe*, 2: 150.

46 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Dersleri II*, 48; Abdullah Öztaş (Hallacoglu), *Din Dersleri (orta 1)* (Konya 1965), 72-73.

47 İbn Mâce, "Ticârat", 6. Ravi Ebu Yahya el-Mekki cerh edildiği için zayıftır. Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib* (Hind: Dâru'l-Ma'rife, 1326), 12: 279.

48 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Dersleri II*, 2.

e. "Allah'ın melekleri ve bütün insanların laneti, yiyecek üzerinde ihtikâr yapan ve onların fiyatını yükseltmek için saklayan kimseler üzerine olsun."⁴⁹ rivayeti.⁵⁰

f. "İhtikâr yapan en kötü bir insandır ki bolluk olursa yerinir, kıtlık olursa sevinir."⁵¹ rivayeti.⁵²

g. "Kim bir kusurlu malın kusurunu açıklamadan satarsa, Allah'ın daimi öfkesi içinde kalır. Melekler de durmadan ona lanet eder."⁵³ rivayeti.⁵⁴

Bu rivayetler ilk ve ortaokul ders kitaplarında kullanılmışlardır. Ticareti teşvik eden karaborsacılığı yeren yukarıdaki rivayetlerin yer aldığı kitaplar, 1949-1970 yılları aralığında okutulmuşlardır. Bu tarihsel aralık, ikinci dünya savaşıyla dünya genelinde görülen ekonomik kriz ve kıtlık yıllarının ülkemizde de ağır bir biçimde hissedildiği dönemdir. Karaborsacılığın yaygınlaştığı ağır mali sorunların meydana geldiği böyle bir dönemde ihtikârı yeren, malın kusurlu satışını tel'in eden ve helâlden kazanmayı Allah yolunda muharebeyle eşdeğer tutan yukarıdaki zayıf/mevzu rivayetlere yer verilmesi dikkat çekicidir. Çünkü toplumun karşılaştığı problemi çözmek, probleme çözüm üretmek, halkı uyarmak ve bilinçlendirmek bağlamında bir şeyler yapılmak isteniyorsa bunun yolu sahih olmayan rivayetleri kullanmak değildir. Bu hususta çok sayıda ayet ile pek çok sahih rivayet vardır. Buna rağmen mevzu rivayetlere yer verilmesi, ders kitaplarını hazırlayan kadroların bilgi düzeylerini, dinî ve ahlâkî hassasiyetlerini ayrıca ders içeriklerinin siyâsî mülâhazalardan ne denli etkilendiğini açıkça ifade etmektedir.

Sonuç

Yukarıda işaret edildiği üzere; Tevhid-i Tedrisât Kanunu sonrası din derslerinin aşamalı olarak azaltılması/kaldırılması, 1949'da tekrar okutulmaya başlanması ile 1982'de zorunlu hale getirilmesi siyasetin Din Eğitimi üzerindeki izdüşümüdür. Pozitivist, Ulusalçı ve Laik anlayış öncelenerek buna matuf rivayetler kitaplara yerleştirilmiş; Tevhid-i Tedrisât ile başlayan bu felsefe esas zemin kabul edilerek; konjonktürel siyâsî amaçlar doğrultusunda hadisler seçilmiştir. Siyasal paradigmanın politikalarına uygun olan rivayetler sıhhat durumuna bakılmaksızın alınmıştır. Paradigmanın ürettiği politikalar değiştikçe seçilen rivayetler de değişmiştir. Neticede rivayetlerin sahih/zayıf oluşuna kesinlikle bakılmamış, ders içerikleri dönemin siyâsî müdahalelerine maruz kalmıştır. Bu bağlamda siyasetin hadis seçimini ne denli etkilendiğini görmek için yukarıda paylaşılan ve bazıları zayıf olmakla birlikte çoğu mevzu olan rivayetlere bakmak kanaatimizce yeterlidir.

Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebûbekr es-San'ânî. *Musannef*. Tahkik: Habiburrahmân Âzamî. Beyrut: Mektebutu'l-İslâmî, 1403.

49 Abdurrezzâk Ebûbekr es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahmân Âzamî (Beyrut: Mektebutu'l-İslâmî, 1403), 8: 204. Rivayet zayıftır. Bkz. Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbüri, *Mustedrekale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2:14.

50 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Dersleri II*, 48; Öztaş (Hallacoğlu), *Din Dersleri (orta 1)*, 72-73.

51 Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 20: 95. Rivayet zayıftır. Bkz. Elbânî, *Daife*, 12: 130.

52 Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Dersleri II*, 48; Güney, *Din Dersleri II* (İstanbul 1967), 85.

53 İbn Mâce, "Ticâret", 45. Senetteki tüm raviler cerhi sebebiyle rivayet zayıftır. Bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 6: 447; Arnâvût İbn Mâce tahkik notu; Ebu'l-Abbas Şihâbü'd-Din Ahmet b. Ebi Bekr Bûsirî, *Misbâhu'z-Zecâce fi Zevâidi İbni Mâce*, thk. Muhammed Muntekâ (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1982), 3: 30; Elbânî, *Daife*, 1: 793.

54 Olgun, *Din Dersleri 2* (Ankara 1962), 61-62.

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzilu'l-İlbâs Amme'stehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*. Tahkik: Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. y.y., Mektebetu'l-Asri, 2000.
- Aksan, Halit ve Saffet Rona. *Orta Okullarda Din Dersleri I*. İstanbul: Ercan Matbaası, 1960.
- Armaner, Neda. *Din Bilgisi I-II*. İstanbul 1973.
- Aydın, Mehmet. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 3*. Ankara 2004.
- Aydın, Suavi ve Yüksel Taşkın. *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Sufyân b. Kays. *Mekârimu'l-Ahlâk*. Tahkik: Mecdî Seyyid İbrâhîm. Kahire: Mektebetu'l- Kur'an, ts.
- Başgöz, İlhan. *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*. Ankara 1995.
- Beğen, İbrahim. *Türk Gençinin Din Dersleri 1*. İstanbul ts.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Aktiki. *Müsned*. Tahkik: Mahfûz Abdurrahman. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hukm, 2009.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Lise 2*. İstanbul 1991.
- Büsîrî, Ebu'l-Abbas Şihâbu'd-Din Ahmet b. Ebi Bekr. *Misbâhu'z-Zecâce fi Zevâidi İbni Mâce*. Tahkik: Muhammed Muntekâ. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1982.
- Cevzî, Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzûât*. Tahkik: Abdurrahmân Muhammed b. Osmân. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- Çelebi, İlyas. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin İlk ve Orta Öğretim Programına Girişi ve Bu Güncü Müfredatı". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (1999): 269-288.
- Dervîş, Ebu Abdillâh Muhammed. *Esne'l-Matâlib fi Ehâdisi Muhelîfeti'l-Merâtib*. Beyrut 1991.
- Deylemî, Ebu Şucâ. *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*. Tahkik: es-Said b. Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd b. Saïd b. Muslim el-Ensârî. *el-Kinâve'l-Esmâ*. Tahkik: Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryâbî. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2000.
- Ebî Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Sufyân b. Kays el-Bağdâdî. *Mekârimu'l-Ahlâk*. Tahkik: Mecdî Seyyid İbrâhîm. Kahire: Mektebetu'l- Kur'an, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Daifu'l- Câmii's-Sağir ve Ziyâdâtihî*. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1986.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevzûa ve Eseruha's-Seyyüfi'l-Umme*. Riyad: Dâru'l-Marife, 1992.
- Ertaş, Hikmetullah. *Din Dersi Kitaplarındaki Hadislerin Tespit ve Tahlili (1920-2012)*. Erzurum 2015.
- Fettânî, Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî. *Tezkiretu'l-Mevzûât*. y.y., İdâretu't-Tebâeti'l-Muniriyye, 1343.
- Gökaydın, Nevide, Saadet Berna, Zehra Erkuş, Hayri Bilecik ve Cengiz Sümer. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 1-2-3*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*. İstanbul 2012.
- Gündüz, Turgay. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi 1923-1998". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7*, sy. 7 (1998): 543-557.
- Güney, Dursun. *Din Dersleri II*. İstanbul 1967.
- Gürtaş, Ahmet ve Mustafa Uzunpostalcı. *Din Bilgisi I-II*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1968.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh, *Mustedreka'le-Sahihayn*. Tahkik: Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Herevî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî. *el-Mesnu' fi Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevzû*. Tahkik: Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1398.
- Hesapçoğlu, Muhsin. "Türkiye Cumhuriyeti Devri Eğitim Hareketlerinin Dayandığı Felsefi Eğilimler". *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu* içinde, ed. M. A. Parlak, 53-59. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 2010.
- Hilmi, İbrahim. *Köy Çocuklarına Din Dersleri 3*. İstanbul 1993.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzibu't-Tehzib*. Hind: Dâru'l-Ma'rife, 1326.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Kazvîni. *es-Sünen*. Tahkik: Şuayb Arnavût. y.y., Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- İnal, Kemal. "Türkiye'de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1998.
- Karataş, Murat. "Atatürkçü Düşünce ve Uygulamaların Algılanması ve Yorumu (1938-1948)". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Kenâni, Nuri'd-Din Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân İbni Arrâk. *Tenzihuş-Şerîati'l-Merfua ani'l-Ahbâri'l-Şeniati'l-Mevzûâ*. Tahkik: Abdulvehhâb Abdî'l-Lâtif, Abdurrahman Muhammed Siddik el-Gummâri. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1399.
- Kılıç, Sami. "Akal İle İlgili Hadislerin Tespit ve Tahlili". Yüksek Lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Dersleri I*. Ankara 1949.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Dersleri II*. İstanbul 1949.
- Muttakî, Alâüddin Hindî. *Kenzül-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâlve'l-Efâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Okutan, Gülten ve Ömer Okutan. *Din Bilgisi 4*. İstanbul: Arif Bolat Kitabevi, 1968.
- Olgun, İbrahim. *Din Dersleri I*. Ankara 1962.
- Olgun, İbrahim. *Din Dersleri 2*. Ankara 1962.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6, sy. 12 (2008): 399-430.
- Öztaş (Hallacoğlu), Abdullah. *Din Dersleri (orta 1)*. Konya 1965.
- Parlak, İsmet. *Kemalist İdeolojide Eğitim*. Ankara 2005.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *el-Mekâsîdu'l-Hasene fi Beyâni Kesirin mine'l-Ehâdisi'l-Muştehireale'l-Elsine*. Tahkik: Muhammed Osman Hist. Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1985.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzua*. Tahkik: Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi el-Yemânî. Beyrut: 1987.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Tahkik: Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*. Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tuncer, Adem. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 10*. Ankara 2011.
- Tunç, Cihat. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*. İstanbul 1999.
- Unat, Faik Reşit. *Tarih V*. İstanbul 1938.
- Ülkü, Hayati. *Dersleri II*. İstanbul 1968.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlık-Kur'an-ı Kerim'den Ayetler İslam Esasları(İslam İlmihâli) Orta I-II*. Ankara 1993.
- Yücel, Hasan Ali. *Türkiye'de Orta Öğretim*. Ankara 1994.

İsrâ ve Lokman Surelerindeki Ahlâki İlkeler ve Değerlendirilmesi Üzerine

Mustafa ÇOBAN*

Özet

Din sosyalleşmeyi sağlayan ve kültürü oluşturan önemli öğelerden birisidir. Farklı perspektiflerden ele alındığı zaman değişik tanımlamaları yapılabilecek olan ahlâk ise vahyin kaynaklık ettiği prensipler üzerine dayanan ilkeleri ile insanın herhangi bir ön hazırlık yapma ihtiyacı hissetmeden fillerini yapma durumudur.

Din ferdi sorumluluktan hareketle toplumsallaşmayı öncelerken, ahlâki davranış ise ancak toplumlarda görülebilmekte, dinin bir üst kurum olarak yaparı ödüllendirdiği, toplumun tesanüdünü sağlayan, yapılmadığı zaman ise genellikle toplumun dışlayarak cezalandırdığı duygu, tavır ve hareketleri ihtiva etmektedir. Bu nedenle hem ferdin huzuru hem de toplumsal alt yapının sağlamlığı ve insanlığın geleceği açısından, ahlâki davranış merkezli bir toplumsallaşma önem arz etmektedir.

Erdemli bir hayatın odağında olması gereken ahlâk düşüncesinin referans değişikliği ve pragmatist evirilmeler sonucu toplumda eksen kaybına uğraması, fertleri bir arada tutan güven, saygı sevgi, adalet, yardımlaşma vb. duygulara tehdit olarak yönelmiş, vahyin kaynaklık ettiği ilkelerden ayrılan bu toplumsal ve kültürel değer, kişiselleştirilen anlayışlarla narsist düşünce ve davranışlara temel teşkil etmeye başlamıştır.

Toplumların bu noktada taşıdığı endişeler sonucunda özellikle Batı'da dinin, fertleri mezkur tehlikelere karşı koruyacak bir liman olma özelliğini kaybetme sürecine girmesiyle toplumsal çözümler gün geçtikçe ivme kazanmış, netice olarak Değerler Eğitimi Yaşayan Değerler Eğitimi programı adı altında 1995 yılında Birleşmiş Milletlerin 50. yıldönümü kutlamaları için Brahma Kumeris'in hazırladığı uluslararası bir proje olarak uygulanmaya başlanmıştır. Türkiye'de 2010 yılından sonra konuşulmaya başlanan değer eksenli eğitim anlayışı da aslında aynı endişeler sonucunda gündeme alınmıştır.

Bu çalışmada Kur'an'ın İsrâ ve Lokman surelerinde ele aldığı ahlâki davranışlar literatür taraması yoluyla tespit edilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İsrâ, Lokman, ahlâk, ahlâki ilke.

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü., İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi A. B. D. mcoban6@hotmail.com

On the Ethical Principles and Their Evaluation in the Sura and Lokman Surah

Abstract

Religion is one of the important items that provide socialization and create culture. Morality, which can be defined differently when dealt with from different perspectives, is based on the principles on which the inspiration is based, and the person making the filler without feeling any need for preliminary preparation.

Religion predominates socialization by acting from individual responsibility, while moral behavior can only be seen in societies, including the emotions, attitudes and movements that the society rewards as a supreme institution of religion and which, when not done, usually punishes the society for exclusion. For this reason, ethical behavior-centered socialization is important, both in terms of individual well-being and the stability of the social infrastructure and the future of humanity.

The reference change of moral thinking which should be centered on a virtuous life and the pragmatist evolutions are the loss of the axis in the aftermath of the society, trust, respect, love, justice, This social and cultural value, separated from the principles of inspiration as a threat to emotions, has begun to form the basis for narcissistic thoughts and behaviors with personalized understandings.

As a result of the worries carried by the communities at this point, social disintegration has accelerated day by day, especially in the process of losing the ability of religion in the West and protecting the individuals against the threats that are mentioned. As a result, the day has gradually gained momentum and as a result the 1995 Education for the Value Education program was launched in 1995 to celebrate the 50th anniversary of the United Nations It is being implemented as an international project prepared by Brahma Kumeris. The concept of value-oriented education, which started to be talked about after 2010 in Turkey, has been taken into consideration as a result of the same concerns.

In this study, the moral behaviors that the Qur'an treats in the Isra and the sukhok surahs will be determined by searching the literature and tried to be evaluated.

Keywords: Isra, Lokman, moral, moral principle.

Giriş

XX. yüzyılın son çeyreği ile XXI. yüzyılda yaşanan zaman dilimi içinde dünyada önemli gelişmelerin olduğu, din ve değer anlayışlarının değiştiği, birey ve sosyal hayatla ilgili söylemlerin din üzerinden geliştirildiği, huzur ve barışı sağlamak için var olduğuna inanılan dinlerin zaman zaman terör eylemlerine kaynaklık ettiğinin görüldüğü farklı bir süreç olarak gündemde yer almaktadır. Barış ve insancıl olmayı önceleyen bir din olarak tanıtılan Budizm Arakan'da Müslümanların yakılmasında referans olarak kullanılırken, Ortadoğu'da DAİŞ İslâm'ı kaynak göstererek insanları hiçbir dinin onaylamadığı usullerle öldürebiliyor, yakabiliyor; Hristiyanlık adına aşırı sağ görüşlü Anders Behring Breivik, Norveç'in başkenti Oslo-Ûtoya Adası'nda 2011 yılında 77 kişiyi katlediyor ve "yaptığının katliam olmadığını ve Avrupâda çok kültürlü topluma karşı olduğunu, bu nedenle ülkesini ve Avrupâ'yı Müslümanlardan korumak için gerçekleştirdiğini" söyleyebiliyor. Filistin'de İsrâil'in Yahudilik kaynaklı ortaya koyduğu uygulamaları evrensel insanî değerler bağlamında açıklamak oldukça zordur. Bu örneklerde huzur ve mutluluk kaynağı olabilecek birçok ortak özellik taşıyan dinlerin noktasal ve kasıtlı okumalarla teröre dayanak teşkil edebileceği görülmektedir.

Bu noktada insanlığın tekrar insanca bir yaşama kavuşması için ahlâkın kaynağı olan dinin öğütlediği ilkelerin doğru kaynaklardan doğru metotlarla öğrenilerek doğru bilgiye ulaşma zarureti vardır.

Son dönemde Avrupâda "Values Education" biz de ise "Değerler Eğitimi" adıyla sıkça gündeme gelen ve ana okullarından başlamak üzere liselerde değişik etkinliklerle eğitimi verilmeye çalışılan değerler kümesini oluşturan kavramların bazılarının İsrâ ve Lokman suretelerinde emir/tavsiye edilen davranış kalıplarıyla özdeşleştiğini görmek mümkündür. Bu değerlerin bir kısmı isim olarak aynen olmasa da muhteva olarak bulunmaktadır. Mesela; saygı, iyilik, iyimserlik, şefkat ve merhamet doğruluk, cömertlik, aile birliğine önem vermek gibi.

İnsanı belli yönde davranmaya ikna eden ahlâk¹ nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koyma durumu olarak tanımlanır. Sosyal ilişkiler ahlâkî ilkelerle düzenlenir ve yaşanabilir hale getirilebilir. İnsanı toplumsallaşmasını sağlayan da ahlâk ilkeleridir. Aslında insanın değer attığı ilkeler, insan açısından hem onun hayatının hem de her türlü

1 Hasan Meydan ve Recep Kaymakcan, *Ahlâk ve Değerler Eğitimi* (İstanbul: Dem Yay., 2014), 73.

2 İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, çev. A. Şener v.dğr. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983), 36.

ilişkisinin şekillendiricisidir. Bu noktadan hareketle genel olarak Kur'an, özelde de İsrâ ve Lokman Sureleri ahlâkî değerler bağlamında ele alındığı zaman önemli ilkeler olan ana, baba, evlât ilişkileri, can ve mal emniyeti, güzel söz söyleme, ibadet vb. konularda referans olarak kullanabilmektedir.

Çalışmada mezkur iki surede tespit edilecek konular ayrı ayrı ele alınacak ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. İki surede geçen benzer ilkeler tekrar ele alınmamıştır.

1. el-İsrâ Suresi

Kur'an-ı Kerim'de 17. sırada bulunan surenin Mekki olduğu ifade edildiği gibi, bazı ayetlerinin Mekke'de bazılarının ise Medine'de (101,107,80,74,73,60,33,32,26.) indiğine dair rivayetler de vardır. Peygamberimizin her gece uyumadan evvel okuduğu rivayet edilen³ İsrâ Suresine İsrâloğullarından da bahsedildiği için "Benî İsrâil Suresi"⁴ başka bir isimlendirme ile "Subhan Suresi"⁵ de denilmektedir.⁶ Tespit edilen ilkeler şunlardır:

1.1. Ana Babaya İyi Davranmak

Sosyal hayatta inançtan sonra insanların bir arada olmasını sağlayan en önemli etken aile bağlarıdır. Bu ayette⁷ üzerinde durulması gereken nokta Allah'a itaat ile ana babaya hüsn-ü muamelenin yani ailenin güçlenmesini sağlayacak önemli bir prensibin aynı anda zikredilmiş olmasıdır. Zira birey olarak değerlendirildiğinde iyiliği en çok hak eden, insanın dünyaya gelmesine vesile olan, bin bir türlü zahmetle onu hayata taşıyan ve varlığını devam ettirmesine katkı sağlayan anne-babadır. Ebeveyn ile evlat arasındaki saygı-sevgi eksenini üzerine bina edilen davranışlar aynı zamanda toplum huzurunu ve aile dayanışmasını da sağlayan önemli etkenlerdendir. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'de "hükmetti" ile başlayan ayet meal/tefsirlerde⁸ "emretti" şeklinde tercüme edilerek şöyle buyrulmuştur:

"Rabbin kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi ana babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara 'öf' bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle" (el-İsrâ, 17/23)⁹ Bayraklı ise bu ayetin mealinde "Rabb'in başkasına değil, yalnızca O'na kulluk etmenizi ve ana-babaya iyi davranmanızı emir buyurmuştur. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırlarsa kendilerine öf¹⁰ bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle." şeklinde açıklama yapmaktadır.¹¹

İf'î fiili "bir şeyi bir işi tamamlamak, bitirmek, kesin kati hüküm koymak"¹² anlamında ele alındığında "birru'l-vâlideyn" yani ana-babaya iyi davranma ve onları hoşnut etme farz-ı ayn olarak değerlendirildiği için, farz olmayan hac ve umre için ana-babanın iznini almak gerekir. Hatta "birru'l-vâlideyn" cihattan üstün tutulmuştur.¹³

3 İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâmî İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi* (İstanbul 1997), 449.

4 Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu ve Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 3: 456.

5 Dönmez, *İslâmî İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi*, 3: 448.

6 Dönmez, *İslâmî İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi*, 4: 449.

7 el-İsrâ, 17/23, *DİB Meali* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 283.

8 "Kat'i olarak emretti/emretti". Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî* (Beyrut 1995), 1: 710; Mehmed Vehbi, *Hulasatu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul 1340) 9: 31.

9 Bkz. *DİB Meali*, 283.

10 "Öf "pislik, hoşnutsuzluk, sıkıntı ve tiksinti anında söylenen söz anlamına" gelmektedir. Bkz. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul 2013), 11: 225.

11 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 11: 225.

12 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 11: 225.

13 Dönmez, *İslâmî İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi*, 1: 136, 137.

Ayet önce başka sahte tanrıları dışlayıp gönülden şirki temizlemekte, sonrasında temiz gönülle kulluğa yönelmekte,¹⁴ akabinde de ana-babaya hüsn-ü muameleyi emretmektedir. Ana-baba çocuklarının kendilerine göstereceği bu hüsn-ü muameleyi, onların doğumundan büyümesine, eğitimine ve evlenmesine kadar İslâm tarafından ebeveyne sorumluluk olarak verilen hususlardaki gayretleri sebebiyle hak etmektedir. Bir başka açıdan da ebeveynin örf ve adetler ya da vicdani hassasiyetlerle kendilerini çocukları konusunda sorumlu hissetmeleri ve bunları büyük bir fedakarlıkla yerine getirmeleri sonucunda hak ettiklerini söylemek mümkündür. Bu hak bir mecburiyeti ifade etmekte olup, -Allah'a isyan hususunda bir konu arzu edilmediği sürece- tercihi ihtiva etmemektedir.

Başka bir açıdan bakılırsa İllâhî dinler ana-baba ve çocuk ilişkisine girmekte, bu ilişkilerin nasıl yürüyeceğini açıklamakta ve konuyu oldukça ciddi bir noktaya taşımaktadır. Çocukların ana-babalarına iyi davranmalarını, sadece sosyal ilişki olarak görmekte, ona bir ibadet niteliği de vermektedir. Ana-babaya iyi davranan sevap, kötü davranana günah vardır. Böylece bu ilişki ahirete kadar uzanmaktadır.¹⁵

1.2. Merhamet ve Tevazu

Din eğitimi alanında dikkatle özenle ve birlikte ele alınması gereken iki kavram merhamet ve tevazudur. Değerlendirdiğimiz “Ana Babaya İyi Davranmak” başlığına da vurgu yapılarak Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur:

“Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: ‘Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.’ (el-İsrâ, 17/24)¹⁶

Ayetten de anlaşılacağı üzere burada ahlâki ilke olarak ele alınması gereken merhamet ve tevazu kavramlarıdır. Merhamet¹⁷ acımak, şefkatle davranmak, bu duygunun sonucunda da karşısındakinin ihtiyacını gidermek olarak tanımlanabilir. Rahmet¹⁸ anlamında Allah'a izafe edildiği zaman insanlığa lütuf ve ihsanda bulunmak şeklinde anlaşılır.¹⁹ Merhamet anlamı Kur'an ve hadislerde “rahmet” lafzı ile kullanılmış²⁰ ve birbirlerine karşı çok merhametli davranmanın Hz. Muhammed (s.a)‘e gönül verenlerin temel özelliği olduğu vurgulanmıştır.²¹

Tevazu ise kişinin kendi itibar ve derecesini düşük görmesinin yanında başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan arındırmasını ifade eder; zıttı kibirdir,²² insanlara karşı alçakgönüllü ve yumuşak davranarak böbürlenmekten kaçınma anlamına gelen bir ahlâk terimidir.²³

İslâm ahlâkçıları bir kimsenin diğer insanlara karşı üç değişik tavır takınabileceğini belirterek bunlar içinde kişinin kendisini başkalarından daha büyük ve değerli görmesine “kibir” veya “tekebbür”, kendisini herkesten aşağı ve hor görmesine “mezelle”, kendisini küçük düşürüp zelil kılmayacak şekilde başkalarına değer verip alçakgönüllü olmasına “tevazu” adını vermişler, bunların ilk ikisine “rezilet” sonuncusunu ise “fazilet” olarak kabul

14 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 11: 226.

15 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 15, 136.

16 Bkz. *DİB Meali*, 283.

17 Kur'an'da bir yerde geçer (el-Beled, 90/17).

18 Kur'an'da 114 yerde geçer.

19 Mustafa Çağırıcı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yay., 2014), 29; Dönmez, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 3: 192.

20 Dönmez, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 3: 192.

21 el-Fetih, 48/ 29.

22 Çağırıcı, “Merhamet”, 29.

23 Dönmez, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 4: 349.

etmişlerdir.²⁴ Fazilet bilgiyle eşitlenip daha ileri bir noktaya taşınarak mutluluğa erişme yolları olarak değerlendirilmektedir.²⁵

Mütevazı; tevazu sahibi, alçak gönüllü, kibirsiz, gösterişsiz ve nazik²⁶ kimse anlamında kullanılmaktadır. Toplumsal bir varlık olan insanın cemiyet içerisinde ilişkilerini sürdürmesi ve varlığını devam ettirmesinde mütevazı olmak önemlidir. Kur'an ve Sünnette Allah insanlardan tevazu sahibi olmalarını, kimsenin kimseyi hor görüp dışlamamasını ve kibirlenmemesini istemektedir. Hz. Peygamber, kendisi alçak gönüllü olduğu gibi, bütün Müslümanların da mütevazı olmalarını istemiş, bunu insanlar arasında haksızlıklar yapılmasını, insanların birbirlerine karşı ululuk taslamalarını önleyen ahlâkî bir tedbir olarak değerlendirmiştir;²⁷ numune-i imtisal olmak babında hasta ziyaretine gitmiş, cenazelere iştirak etmiş, köle ile birlikte yemek yemiş, devesine yem vermiş, eşya taşımış, fakir, düşkün ve yetimlerle ilgilenmiştir. Tekebbürü şiddetle reddetmiş "Siz beni hakim olan derecenin üzerine yükseltmeyiniz, çünkü Allah beni Rasul (elçi) yapmadan önce kendisine kul endindi."²⁸ buyurarak kendisi bu hususa dikkat ettiği gibi sevenlerinin de aynı yolda yürümelerini arzu etmiş "Allah için alçakgönüllülük gösteren kişiyi Allah mutlaka yükseltir."²⁹ şeklinde ifade etmiştir.

Merhamet ve tevazu birine boyun eğmek acımak ve alçakgönüllü olmak, birbirini tamamlayan iki önemli ahlâkî değerdir.

Merhamet duygusunu kaybedenin tevazu sahibi olması beklenemez. Toplum için insan ilişkilerinin güçlendirilmesinde önem arz eden merhamet ve tevazu, toplumu oluşturan aile için daha fazla değer ifade etmektedir. Aile içinde ele alındığı zaman da merhamet ve tevazu en fazla hak eden ebeveyn olsa gerektir. Ayette bu konuda ihmalkâr davranma düşüncesine karşı da bir manada "Bak! Sen küçüktün, onlar seni nasıl bugünlere getirdiler ise şimdi onlar da senin konumundalar ve senin onlara merhamet ve tevazu göstermeni beklemektedirler." ya da "Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı." anlamında ifadeler kullanılmaktadır. Aslında merhamet hayatı okumak ve algılamakta, hayata bakışta ve değerlendirmekte düşünceleri ve davranışları şekillendiren önemli bir ahlâkî erdemdir. Ebeveyn özelinde ifade edilmişse de bunun topluma yayılan ve sosyal hayatı kucaklayan haleler şeklinde de değerlendirilmesi gerekir. Ailede merhamet ve tevazu anlayışı üzerine kurulu ilişkilerin önce akraba, sonra yakın çevre ve bütün topluma yayılmış hali düşünülürse, kaba, çirkin düşünce davranıştan uzak, birbirlerine karşı tevazu ile davranan fertler çok önemli sağlam bir toplumsal dinamiği ayakta tutmaktadır denilebilir.

1.3. Akrabaya, Yolcuya Hakkını Vermek Saçıp, Savurmamak

Akrabalık ilişkileri hem vahyin hem de sünnetin önemli başlıklarından olup, devamlı olarak bu ilişkinin kuvvetlenmesi için tavsiyelerde bulunulmuş, akrabalar arasına husumet tohumları saçacak küsmek ve sıla-ı rahmi kesmek gibi davranışlar da kesin bir dille yasaklanmıştır.³⁰ Akrabalar arası ilişkinin yolda kalmış ve yoksul olanla (acil ihtiyaç sahibi) bir değerlendirildiği ve yardımda bulunarak bu ilişkinin güçlendirilebileceği şöyle vurgulanır:

24 Dönmez, *İslâmîda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 4: 349.

25 Meydan ve Kaymakcan, *Ahlâk ve Değerler Eğitimi*, 27.

26 D. Mehmed Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul 1996), "tevazu" md., 823.

27 Ali Toksarı, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul 1997), 4: 349-350.

28 Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid* (Beirut 1994), 21.

29 Müslim, "Birr", 69.

30 Bkz. el-Bakara, 2/27.

“Akrabaya, yoksula, yolda kalmışa hakkını ver. Saçıp savurma!” (el-İsrâ 17/26)³¹

Akrabalar arası ilişkileri güçlendirecek önemli davranışlardan birisi de üzerimizde var olan haklarının gereğini yerine getirmektir. Hatta imkânı olanlar için bu konuya ahlâkî zaviyeden bakınca manevî bir borç bile denilebilir.

Savurganlık konusunda şu unutulmamalıdır: Savurganlık sahip olunan malı ölçüsüz harcamaktan ziyade kulun Allah karşısındaki konumunu unutup haddini aşarak sorumsuzca davranış sergilemesidir ki vahiy³² bu konuda insanı ikaz eder.

Savurganlık sadece mal veya parayı fazla harcamak değil, elde olan imkânları yerli yerince değerlendirmemek, nimete hak ettiği değeri vermemektir. Bir başka ifade ile “malı hak olamayan yerde harcamaktır.”³³ Arka arkaya sıralanan bu iki emir akrabaya hakkını vermenin kişiyi savurganlıktan uzaklaştıracağı gibi bir düşünceye de sevk edilebilir. Zira akrabaya hakkını vermemek cimrilik, savurganlık ise israftır. İsrâf savurgan olma durumu veya savurganca davranış, tutumsuzluk, müsriflik³⁴, meşru ve makul olanın dışına çıkmak, itidalden sapmak, haddi aşmak, cehalet ve gaflet anlamalarına gelir. Terim olarak ise inanç, söz ve davranışta, dinin, aklın veya ölçülerin dışına çıkmayı, özellikle mal veya imkânları meşru olmayan amaçlar için saçıp savurmayı ifade eder.³⁵ Akriba ve yolcuya gücü oranında yardım etmek hem sahip olunan mala karşı şükürün eda edilmiş olmasını hem de akrabaya karşı sorumluluğu yerine getirmiş olmayı sağlar.

1.4. Yumuşak Söz Söylemek

Sosyal ilişkilerde yumuşak söz, kavli-leyyin hem iletişimin daha kolay sağlanması hem de ilişkinin daha sağlıklı bir zeminde uzun soluklu devamını sağlar. Herhangi bir sebeple yüz çevrilecek insana bile veda ederken kırarak değil, yumuşak bir sözle ülfet içerisinde ayrılmak önemlidir. Konu ile ilgili olarak “Eğer rabbinden umduğun bir rahmet istemek için onlardan yüz çevirecek olursan, o zaman onlara yumuşak söyle” (el-İsrâ 17/28)³⁶ buyrulmaktadır.

Emir verme, uyarma, yargılama, öğüt vermeyi içermeyen iletişim, anlamların ortak kılınması olarak tanımlanabilir.³⁷ Doğru iletişim yollarından birisi de yumuşak söz söylemektir. Yumuşak söz söylemenin önemi Hz. Peygamberin hayatından şöyle örneklendirilir: “Allah’tan gelen bir merhamet sayesinde ki, onlara (Ashaba) (Uhud savaşı sonrasında) yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, muhakkak onlar etrafından dağılıp gitmişlerdi. Artık onları başışla ve kendilerine Allah’tan mağfiret dile. Onlarla müşavere et, sonrasında bir şeyi yapmağa karar verdin mi, artık Allah’a güven ve dayan. Gerçekten Allah tevekkül edenleri sever” (Âl-i İmrân 3/159).

Peygamber emrine muhalefet ederek Müslümanların Uhud savaşında kazanan konumunda iken birçok sahabenin şehit ve gazi olmasıyla neticelenecek bir sonuca ulaşmalarına sebep olmalarına rağmen hata yapan arkadaşlarına karşı peygamber efendimizin rikkati ve yumuşak sözle hitabına, Allah “bu yumuşak tavır olmasaydı nelerin olacağını, etrafındaki-lerin dağılıp gideceklerini” ifade ederek açıklama yapmaktadır.

Yumuşak, leyyin tavır sadece sözle sınırlı kalmamalıdır; insanın tüm davranışları rik-

31 Bkz. *DİB Meali*, 283.

32 “Yoksa insan başıboş bırakılacağını mı sanır?” (el-Kiyame 75/369).

33 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, 11: 233.

34 TDK, Büyük Türkçe Sözlük, “Savurgan” md. <http://www.tdk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 03.02.2017)

35 Cengiz Kallek, “İsrâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (Ankara: TDV Yay., 2001), 178.

36 Bkz. *DİB Meali*, 284.

37 Recai Doğan ve Remziye Ege, *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim El Kitabı* (Ankara 2015), 59-60.

kat ve rıftan nasibini almalıdır. Peygamberimiz “Yumuşak davranamayan kimse, bütün hayırlardan mahrum kalmış sayılır.”³⁸ buyurur.

1.5. Cimri Olmamak

Başkalarına malî yardımda bulunmayı engelleyen duygu veya bu duygunun etkisiyle yardımdan kaçınma anlamına gelen ahlâkî bir terim;³⁹ servet edinme tutkusuyula karşılıksız harcama ve hayır yapmaktan kaçınma eğilimidir. “Adi, alçak, soysuz” anlamındaki Farsça “Cimri” kelimesinden Türkçeleşmiş olup “Pintilik, hasislik” anlamında kullanılır. Aynı şekilde “Şûh” ve “Buhl” kelimeleri de farklı bir açıdan cimrilik anlamına gelir; şûh kişiyi mal, mülk edinme hırsına sevk eden, harcamada bulunmaktan ve yardım etmekten alıkoyan bencil bir duygu, buhl ise bu duygunun etkisiyle iyilik ve cömertlik yapmaktan sakınmaktır.⁴⁰

“Eli sıkı olma, büsbütün açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın” (el-İsrâ 17/2)⁴¹ Ayet burada harcamalarda “denge ahlâkî”ndan⁴² bahsediyor.

Bu ayet Tekâsür suresinin “Biriktirme isteği sizi ölene kadar oyaladı” (et-Tekâsür 102/1) mealinde ayetle yan yana düşünüldüğü zaman dünyada gerek ferdi gerek toplumsal gerekse çözümsüz gibi görünen küresel problemlerin ana nedenlerinden birisinin mal edinme, biriktirme, paylaşmama ve mal ile ötekileştirdiği insana hükmetme arzusunun olduğu görülebilir. Emperyalist işgaller ve sömürge kültürü bile bununla temellendirilebilir. Günümüzde Orta Doğu ve Afrika’da gerek dış müdahaleler gerekse iç karışıklıklar sebebiyle ortaya çıkan vekâlet savaşlarının odak noktasını, siyasi hedeflere ilave olarak çatışma bölgelerindeki başta kültürel olmak üzere yer üstü ve yer altı zenginlikleri oluşturmaktadır.

Ayetin işaret ettiği temel problem sahip olduğu herhangi bir malı paylaşmamak üzerinedir. Her konuda dengeli olmayı ön planda tutan İslâm, harcama konusunda cömert-tutumlu, savurgan-cimri ekseninden sıkça bahseder; ilkinin tasvip ederken, ikincisini sakınılması gereken zemmedilen bir durum olarak ele alır.

Ayet harcama konusunda da iki uçta bulunmayı savurganlık ve cimrilik olarak ele alarak bu durumun insanın müsrif ve cimri olarak kınanmasına yol açacağını açıklarken, cömert ve tutumlu olmak gene vahyin ifadesiyle methodir.⁴³

Ayetin tefsirinde Seyyid Kutub “kınanmış ve zelil düşmüş insanın oturuşunu”, ayet sonundaki “hasîr” sıfat-ı müşebbehe bi'l-fiiliyle açıklar ve “yürüyemez hale düşmüş, zayıflıktan ve acizliğinden durup dinlenen hayvan” nitelendirmesiyle ifade eder.⁴⁴

1.6. Sözünde Durmak

Ahde vefa, niyette dürüstlük, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygun olması anlamında ahlâk terimidir. Eski ifadeyle “vakıya uygun hüküm ifade eden söz, yalanın karşıtı” olarak söylenir. İslâm kaynaklarında “hakikati konuşmak, doğru söylemek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadakat göstermek” anlamlarında kullanılmakta olup⁴⁵, Müslümanın herhangi bir konuda söz verip vaatte bulunmak mecburiyetinde olmadığı, kendi rızası ile

38 Müslim, “Birr”, 74-76; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 10; Tirmizî, “Birr”, 67; İbni Mâce, “Edeb”, 9.

39 Dönmez, *İslâmî İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi*, 1: 334.

40 Çağırıcı, “Cimrilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (Ankara 1993), 5; Dönmez, *İslâmî İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi*, 1: 334.

41 Bkz. *DİB Meali*, 284.

42 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 11: 237.

43 Bkz. el-Furkân 25/67; A'raf 7/31.

44 Seyyid Kutub, *Fi Zılâl-il Kur'an* (İstanbul 1980), 4726-4728.

45 Çağırıcı, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 98.

söz vermişse ahdedtiği işi yerine getirmek zorunda olduğundan bahsedilir.⁴⁶ Sözün hem bir sorumluluğu hem de bir sonucu olduğu ayette şöyle vurgulanır: “Verdiğiniz sözü yerine getirin. Çünkü söz (veren sözünden) sorumludur.” (el-İsrâ 17/34)⁴⁷

Aileyi, fertleri, milleti bir arada tutan ahde vefadır. İnsan fitratında var olan bu ahlâk ilkesinin yokluğunda, toplumsal hayatın bir arada ve sorunsuz devamı mümkün değildir. Ahde vefa söylenen söze sahip çıkmak ve gereğini yerine getirmektir. Kişi bu özelliğiyle insanlar arası ilişkide çok önemli yere sahip olur. Sözüne sahip olmayan kimseler ise sadece yalancı olmakla kalmaz birçok ahlâk ilkesini de kaybeder. Yiğitlik, mertlik, erdemli olmak kaybedilen özelliklerin sadece bir kaçıdır. Yalnız başkaları hakkında değil, Kur’an kendi aleyhine bile olsa doğru sözlü olmayı emreder⁴⁸ ki bu da doğruluğun odağını teşkil eder.

1.7. Ölçü ve Tartıda Dürüstlük

Dürüstlük, söz ve davranışların doğru, gerçeğe uygun olması anlamına gelmektedir.⁴⁹ Bu bağlamda Kur’an-ı Kerim’de “Rabbim! (Gireceğim yere) doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. (Çıkacağım yerden de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar. Katından ban yarımcı bir kuvvet ver.” (el-İsrâ17/ 80)⁵⁰ buyrulmaktadır.

Doğruluk ve dürüstlük İslâm nazarında Allah’a imandan sonra önemli erdemlerden birisidir. Peygamberimize “Ey Muhammed sen beraberindeki tevbe edenlerle birlikte emrolunduğun gibi dosdoğru ol” (Hud 11/112) ve “Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu hem daha iyidir hem de neticesi bakımından daha güzeldir.” buyrulmuş; “Bana İslâm hakkında öyle bir söz söyle ki, bu hususta senden başkasına bir şey sormaya gerek duymayayım” diyen sahabiye Peygamberimiz “Allah’a iman ettim de sonra dosdoğru ol.”⁵¹ şeklinde karşılık vermiştir.

Doğruluk hem niyeti içeren bir tavır hem de icraatla ortaya çıkan bir fiil olarak değerlendirilebilir. Yani doğruluğun gerçekten insani bir erdem olabilmesi hem içsel hem de davranış bakımından aynı anda bulunması gerekir. Bunun içinde olup dışı yansımama durumu tespit edilemez; samimi niyet olmadan yapılacak doğruluk gösterileri de nifaktan öteye gidemez.

Bireysel olarak insanda iç huzuru sağlayan dürüst davranış, toplumsal alanda karşılıklı güvene, sonucunda da dayanışma ve iş birliğine ulaştırır. Toplumsal çözülme ve ayrışmaların, aile hayatı, sosyal hayat ve ticaretteki problemlerin temelinde dürüst olamamak yatmaktadır. Dürüstlük kavramının zıttı olabilecek kavramlara bakarsak yalan, sahtekârlık, düzenbazlık, aldatma vb. ifadeler hatırlanabilir. Bunlar kişinin hem dünyada yalnızlaşmasına hem ahrette hüsrana uğramasına hem de toplumda ayrışmalara neden olur.

1.8. Şüphe ve Zanla Hüküm Vermekten Kaçınmak

Şüphe/zan “benzemek, benzerlik sebebiyle başka şeyle karışmak, karıştırmak, belirsizlik ve kuşku” anlamına gelir.⁵²

46 Dönmez, *İslâmî İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 1: 60.

47 Bkz. *DİB Meali*, 284.

48 “Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutunuz; kendiniz, anne babanız ve akrabanız aleyhinde de olsa, Allah için şahitlik eden kimseler olunuz” (en-Nisa 135).

49 Çağırıcı, “Sıdk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (Ankara, TDV Yay., 2009), 98.

50 Bkz. *DİB Meali*, 284.

51 Müslim, “İman”, 62.

52 Hacı Mehmet Günay, “Şüphe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul, TDV Yay., 2010), 263-265.

Kur'an-ı Kerim'de "Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsi ondan sorumludur." (el-İsrâ 17/36)⁵³ buyrulup toplum hayatında çözümlere yol açacak ve problemlerin odağı olacak kötü ahlâkla ilgili ifadeler yer vererek, cemiyetin tesanüdü ve birliği yolunda yapılması gerekenlerden bahsedilmektedir. Ahlâk alanına konuyu taşıyan ayet duymadığın, görmediğin ve kalbinin tatmin olmadığını, tam bir bilgiye sahip olmadan birisi hakkında konuşmak, gıybet etmek, dedikodu yapmak, iftira etmek yasaklamaktadır.⁵⁴

İnsanlar zaman zaman farklı konularda kesin bilgiye sahip olmamaları sebebiyle şüpheye düşebilirler. Bu noktada tercih edilebilecek şıklardan birisi şüpheye sebep olan şeyden, harekettten yola çıkarak problemlere yol olacak hüküm koymak değil, kesin bilgiye ulaşmaya kadar susmak ve bilgi elde edince ona dayalı hüküm ortaya koymaktır. Mürüvvet sahibinin yapması gereken ise ne şüphe ile davranmak ne de bilgiye dayansa bile fertleri rahatsız edecek, toplumu ayıştıracak hükümlerden verâ ve ihtiyat ölçüsünde uzak durmaktır.⁵⁵ Asıl olan şüphe ve zan değil, itimad ve hüsni-zandır. Kur'an'da geçmemekle birlikte başkaları hakkında kötü düşünmenin yanlış olduğuna işaret eden hadisler vardır.⁵⁶ Zan bizim içimizde olanı anlattığına göre dikkat edilmesi gereken şey, itimad etmek ve güzel muamelede bulunmaktır; çünkü bunlar erdemli olmanın vazgeçilmezleri arasında yer alır.

1.9. Kibirden Uzak Durmak

Kibir: Yaratıcı, evren ve insan karşısında kendisini olması gereken noktada değil de farklı değerlendirmelerle daha üst bir yerde konumlandırmak ve hemcinslerini ötekileştirme, basit ve küçük görmek gibi tavır ve davranışlar içerisinde bulunmaktır. Kişinin kendisini başkalarından daha üstün ve mükemmel görmek anlamında ahlâki bir terimdir; ululuk taslamak, kendisini başkalarından üstün görmek, daha özeld müminleri küçümseyerek onların inandıklarına inanmaması, gittikleri yoldan gitmemesi gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁵⁷

Bilgisizlik ve akli doğru kullanma noksanlığı kibrin sebebidir. Atalarımızın "Güzelliğine bir sivilce, malına bir kıvılcım yeter." özdeyişi aslında insanın kibirlenmesine sebep olabilecek iki özelliğin nasıl da basitçe ortadan kalkabileceğini anlatmaktadır.

Kur'an bu konuda "Yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Şüphesiz ki sen, ne yeri yarabilir ne de boyca dağlara ulaşabilirsin." (el-İsrâ 17/37)⁵⁸ Buyrulmaktadır. مَرَّ كَلِمَةٍ kelimesi "aşırı sevinme ve şımarıklık"⁵⁹ demektir.

Peygamberimiz de "Kalbinde hardal danesi kadar iman bulunan kimse cehenneme girmez, kalbinde hardal danesi kadar kibir bulunan kimse de cennete girmez."⁶⁰ ve "Allah bana, kimsenin kimseye kibirlenmeyeceği şekilde hepinizin alçakgönüllü olması gerektiğini vahyetti."⁶¹ buyurur.

Ayet ve hadis insanın dünyada duracağı noktayı açıkça ortaya koymaktadır. Kibir insanı bir sıfat değildir; tevazu insanı yüceltirken, kibir alçaltmaktadır. Dünyada hiçbir özellik insanın kibirlenmesine temel teşkil etmemelidir.

53 Bkz. *DİB Meali*, 284.

54 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 11: 259.

55 Günay, "Şüphe", 263-265.

56 Buhari, "Ahkâm", 21.

57 Dönmez, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, 3: 53.

58 Bkz. *DİB Meali*, 284.

59 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 11: 259.

60 Tirmizi, "Birr", 61.

61 Ebu Davud, "Edeb", 40.

2. Lokman Suresi

Kur'an'da 31. sırada bulunan sure Mekke döneminin ortalarında inmiştir. Hz. Lokman'ın adı geçtiği için Lokman suresi denilmiştir.⁶² Tespit edilen ilkeleri şunlardır:

2.1. İyiliği Emretmek, Kötülükten Alıkoymak, Sabırlı Olmak

Kur'an lütuf, salâh, sağlık, nimet, ihsan gibi anlamlara gelen iyilik kavramının hem bireysel hem de toplumsal hayatta yer almasını emretmiş ise de tanımını yaparak geniş anlamı dar çerçeveye içine hapsedmek istememiş, genellikle bu iki kavramı yan yana zikrederek, ahlâki kavramlar içerisinde iyilik-kötülük nitelendirmesinde bulunmuş, iyiliğin bilgisinden çok ahlâkî erdemlerin pratize edilmesi amaçlamıştır.⁶³

İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak, başka bir ifade ile iyilikte yardımlaşıp kötülüğe karşı koymak, Kur'an'ın kendi üslubuyla ele aldığı hem ferdi hem de toplumsal tarafı olan ahlâki bir prensiptir.⁶⁴ Ferdin tek başına kötü bir fiili işlemesi toplumda çok fazla zarar verebilecek bir etki oluşturmaz. Ancak toplum bir kötülüğe karşı çıkmaz ve bir süre sonra alışır hale gelirse kötülük yaygınlaşır; işte iyiliği topluca emretmenin ve kötülüğe topluca karşı çıkmanın önemi burada ortaya çıkar. Kötülükler her toplumda var olduğuna ve hak-batıl mücadelesi için de var olmaya devam edeceğine göre önemli olan toplumun kötülüğe alışmamasıdır.

Lokman suresinde ise “Yavrucuğum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret, kötülükten alıkoyma. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir.” (Lokman 31/17)⁶⁵ buyrulmuştur.

Ayetteki “sabır” kavramına Elmalılı farklı yaklaşmış, şöyle açıklamıştır: “Namazdan, iyiliği emredip kötülüklerden sakındırdıktan sonra kemale ermek ve toplumu iyiliğe ulaştırmak için de başına gelene sabret. Yani iyiliği emretmek de kötülükten alıkoymak da kolay şeyler değildir; başına bu sebeple bazı sıkıntılar gelebilir bunlara karşı da sabırlı ol.”⁶⁶ şeklindeki açıklama yapmaktadır.

2.2. Kötülükten Uzak Durmak

Kötülük veya yanlış tutum ve davranışlar, özü itibarıyla insanın kendisinin ve ilişkide bulunduğu ötekinin onurunu zedeleyen, yapı bütünlüğünü bozan, onlara zarar veren, acıya sebebiyet veren tutum ve davranışlardır. Kur'an hangi tür davranış ve tutumların bu kategoriye girdiğinin insanın akl-ı selimiyle bilebileceğini kabul ettiği için, ahlâki iyilikler konusunda olduğu gibi, bu konuda da muhataplarına bilgilendirici katkıda bulunmak yerine, hatırlatmalarda bulunup, caydırıcı dil kullanmakta yetinmektedir.⁶⁷ Kur'an böyle yapmakla hem insan iradesine verdiği değeri ortaya koymuş hem de zamanla bu kategoride değerlendirilebilecek davranışlara ve farklı yaklaşımlara fırsat vermiştir.

“Yavrum namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükte alıkoyma.” (Lokman, 31/17)⁶⁸ ayetinde belirtildiği gibi namazla kötülük arasında doğrudan bir ilişkiden söz etmek mümkündür. Namazın kötülüklerden alıkoymağında bahsedilirken⁶⁹ Peygamberimiz sembolik

62 Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu ve Tefsiri*, 4: 330.

63 Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara 2014), 393.

64 Muhsin Demirci, *Lokman Suresi ve Ahlâki İlkeler* (İstanbul 2011), 194.

65 Bkz. *DİB Meali*, 411.

66 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, (İstanbul tarihsiz), 3841.

67 Özsoy, *Konularına Göre Kur'an*, 419.

68 Bkz. *DİB Meali*, 411.

69 Ankebut 45. Ayete göre gerek abdest, kıraat, rükû, secde, tâdil-i erkân gibi zahiri şartlarına ve rükünlerine

bir anlatımla “Ne dersiniz, birinizin evinin önünden bir nehir aksa ve her gün o nehirde beş defa yıkansa, bu durum o kişide kir namına bir şey bırakır mı?!.. diye sordu. Oradaki-ler ‘Hayır, kişide kir namına bir şey bırakmaz.’ dediler. Bunun üzerine Peygamberimiz ‘İşte günde beş vakit kılınan namaz da böyledir. Allah onunla hataları siler.’”⁷⁰ buyurarak, genel olarak ibadetlerin kötülüklerden uzaklaştırma fonksiyonu olduğuna vurgu yapmıştır.⁷¹

Ayrıca namaz hem sıkıntılardan korunma⁷², hem şükürün ifadesi hem de bir eğitim aracı⁷³ olarak istifa edilen bir ibadettir.

2.3. İyilik ve Hayır Üzere Olmak

Hayır, sözlükte “iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak” gibi anlamlara gelen hayr kökünden mastar isim olarak “iyi” yahut “iyilik” manasına şerrin karşıtı olarak kullanılır.⁷⁴

Kur’an-ı Kerim’de hayır kavramı “akıl bütünü ile rağbet ettiği şey”⁷⁵, “her şeyin faziletli olanı, sıla-i rahim, şerrin zıttı”⁷⁶, şerrin mukabili faydalı ve müsmir olan,⁷⁷ servet, nimet zenginlik, iyilik, hayır, en iyi⁷⁸ gibi birçok farklı anlamlarda değerlendirilebilmektedir.

“(Lokman, öğütlerine devamla şöyle demişti:) Yavrucuğum! Yaptığın iş (iyilik veya kötülük), bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa ve bu, bir kayanın içinde veya göklerde yahut yerin derinliklerinde bulunsa, yine de Allah onu (senin karşına) getirir. Doğrusu Allah, en ince görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.” (Lokman 31/17)⁷⁹ İyilik ve kötülük kavramı olarak ele alındığı zaman bu ana başlık altına yazılabilecek birçok alt başlık bulunabilir; ancak burada ayrı ayrı nitelendirilmelerinden çok iyiliği güzel ve mubah, kötülüğü ise münker ve çirkin olarak ele alır. Her iki kavram fiile dönüştüğü zaman -hardal tanesi ile simgesel bir betimleme yapılarak- karşılığının mutlaka alınacağı vurgulanır.

Bayraklı ayette geçen “hardal tanesi kadar iyilik ve kötülüğün kaya dibinde, göklerde ve yerin derinliklerinde olması” ile bu mekanlarda maddi araştırmaların yapılmasının gerekliliğine işaret edildiğini⁸⁰ söylemektedir.

2.4. Yürüyüşte Mutedil Olmak ve Bağırarak Konuşmamak

Her konuda ifrat ve tefride düşmeme düşüncesi ile davranmak, itidal hem fitratın hem de hayatın gerçekleri ile uzlaşma içerisinde yaşayabilmenin temel prensiplerindedir. Allah mutedil davranma konusunda:

gerekse ihlâs, huşu, takva gibi manevî şartlarına özen göstererek kılınan namaz, İslâm’ın ve sağ duyu sahibi erdemli toplumların edepsizlik, hayâsızlık ve kötülük sayıp reddettiği tutum ve davranışlarla uyumsuz, âdeta bir nasihatçı, bir uyarıcı gibi namaz kılan kişiyi bu davranışlardan meneder. Böylece ayette namazın ahlâkî tesirlerine, kötülüklerle karşı koruyucu özelliğine işaret edilmekte; namaz kıldıkları halde hak hukuk gözetmeyen, edep ve ahlâk kurallarına uymayanlara da dolaylı bir uyarı bulunmaktadır. Bkz. DİB, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara 2007), 4: 275.

70 Buhari, “Mevâkîf”, 6.

71 Buhari, “Savm”, 2; Müslim, “Sıyam”, 163.

72 “Rasulullah herhangi bir şeye üzülsünce namaz kıları.” Bkz. Ebu Davut, “Salat”, 312.

73 “Sizin en hayırlı ameliniz namazdır.” Bkz. Malik, Taharet, 36.

74 Çağırıcı, “Hayır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: 1998), 43.

75 Râğıb el-İsfahâni, *el-Müfredât* (İstanbul 2010), “hyr” md., 519.

76 İbn manzur, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Tarihsiz), “hyr” md., 4: 254.

77 Şemseddin Sami, *Kâmûs-u Türkî* (İstanbul 1318), “hyr” md., 495.

78 İlyas Karşlı, *Arapça-Türkçe Temel Sözlük* (İstanbul 1997), “hyr” md.

79 Bkz. DİB *Meal*, 411.

80 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, 15: 139,140.

“Yürüyüşünde tabii ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesi-
dir!” (Lokman 31/17)⁸¹ buyurmaktadır.

Mutedil olmak genellikle “tabii olmak” anlamında el alınmıştır.⁸² Tabii olan çalım satmadan, kibirlenmeden, sağa sola iltifat etmeden, sallanmadan yürümek tavsiye edilmiş, yürümekten maksadın mezkur dışında olduğu dile getirilmiştir. Yoksa acele işi olan hızlı, acelesi olmayan da suhuletle yürüyecektir. Zelil bir vaziyette yürümek de uygun görülmemiştir.⁸³ Yürüyüş için bir haram sınırlaması koymak mümkün değildir.

Alçak sesle konuşmak ve seslenmek insanî bir tavidir. Bu vurgulanırken mutedil olanın, insanî olanın dışına çıkarlar için gerçekten dinlemekte hiç haz alınmayan merkep sesi örnek olarak gösterilmiştir.

Hucurat Suresi 2. ayette de Peygamberimizin huzurunda sesin alçaltılması tavsiye edilmiştir.

Aslında ölçü ve dengeyi, Kur’an’ın insan davranışlarıyla ilgili bütün tekliflerinde görmek mümkündür.⁸⁴ Hem davranışta hem de ibadette ölçünün kaçırılmasını tasvip etmemiştir. Mesela malın infakında dengeli şekilde davranılmasını istemiş, hayatın genelinde de Sırat-ı müstakim denilen orta yolun izlenmesi tavsiyesinde bulunmuştur.

Sonuç

Ahlâki değerler hem toplumun oluşmasına ve birlikteliğinin devamına önemli katkı sağlar hem de insanın toplumsallaşmasını ve topluma aidiyet bağlarının güçlenmesini temin eder. Ahlâki ilkeler etrafında bir olan ve uzun yıllar varlığını devam ettiren toplumların yaşadığı bilindiği halde, ahlâksızlık çerçevesinde bir araya gelen fertler olsa bile bunların toplumsallaşması mümkün olmamıştır.

İslâm ahlâkının kaynağı vahiydir; bu sebeple müntesiplerinin vahyin ortaya koyduğu ahlâk ilkeleri etrafında buluşması ve buradan hareketle bir hayat tarzı benimsemeleri elzemdir. Bu konunun toplumumuzda öneminin kavrandığını söyleyebilmek oldukça güçtür; toplumda yaygın bir ibadet problemi olmadığı halde, her kesimi rahatsız eden ahlâki zafiyetler müşteki olunan konular arasında yer almaktadır. Oysa “Din güzel ahlâktır” buyuran bir peygamberin inanırları olarak ahlâkımızı güzelleştirmeden dîni tekâmüle erisemeyeceğimizi bilmiş olmamız gerekirdi.

Son dönemde “Değerler Eğitimi” başlığı altında resmî ve gayr-i resmi kurum ve kuruluşlarda etkinlikler arasına alınan -MEB’nın yönerge ile planlamasının yapılmasını istediği (mebk12.meb.gov.tr, 2013)- eğitim faaliyeti de aslında yukarıda bahsedilen din ve ahlâk alanında yaşanan, bugün toplumu rahatsız ettiği gibi yarında travmatik problemlere yol açabilecek sıkıntılar sebebiyle gündeme getirilmiştir.

Aslında değerler eğitiminde empati, liderlik, aile birliğine önem verme, bağımsız ve özgür düşünebilme, vatansızlık, kültürel mirasa sahip çıkma gibi ihtiyaç sebebiyle gündeme alındığı düşünülenler hariç sevgi, saygı, hoşgörü, adil olma, dostluk, yardımlaşma, dayanışma, temizlik, doğruluk, dürüstlük, aile birliğine önem verme, iyimserlik, misafirperverlik

81 Bkz. *DİB Meali*, 455.

82 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: ts.), 4: 274; Seyyid Kutup, *Fi Zilali’l-Kur’an*, (İstanbul 1980), 8: 230; Ebu’l-Fida Ma’dûd-Din İbn Ömer İbn Kesir İbn Davud İbn Kesir el- Dimaşki el-Kureyşi, *Hadislerle Kur’an Tefsiri*, (İstanbul 1991), 4: 6410-6414.

83 Hz. Ömer bir adamı başı önünde, omuzları düşmüş, süklüm püklüm yürürken görünce “Başını yukarı kaldır da öyle yürü; İslâm acizlik değildir.” diye seslenir. Aynı şekilde yürüyen bir başkasına da “Ey Sefil! Dinimiz lekeme” diye azarlar. Bkz. İbrahim Sarı, *Lokman Suresi* (İstanbul 2016), 47.

84 Demirci, *Lokman Suresi ve Ahlâki İlkeler*, 204.

vb. başlıklar rahatlıkla herhangi bir dinin din eğitimi içerisinde ele alınabilecek konulardır. Bugün ders olarak okutulmayan ancak eğitim faaliyetleri arasında yer alan Değerler Eğitimi konu başlıklarının İsrâ ve Lokman başta olmak üzere diğer surelerdeki ilkeler birlikte ele alınarak işlenmesinin faydalı olacağı kanaati değerlendirilmektedir.

Toplumun birlikteliği ve insani değerler etrafında bir arada yaşama kültürünü edinmesi ancak ahlâki ilkelerin hem doğru kaynaktan öğrenilmesi hem de toplumda karşılığının bulunmasıyla mümkün olacaktır. Üzerinde çalışılan İsrâ ve Lokman surelerindeki ihtiyaç duyduğumuz ahlâk ilkelerinden bir kısmı Din ve Değerler Eğitiminde hem program hem de uygulama noktasında üzerinde çalışılarak, davranış edinme bağlamında referans olarak kullanılabilir.

Kaynakça

- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 11 ve 15. cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
- Çağırıcı, Mustafa. "Hayır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 43-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağırıcı, Mustafa. "Cimrilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 4-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çağırıcı, Mustafa. "Merhamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 184-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Demirci, Muhsin. *Lokman Suresi ve Ahlâki İlkeler*. İstanbul 2011.
- Dımaşkî, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*. 7. cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- DİB. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 4. cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- DİB. *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Doğan, D. Mehmed. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul 1996.
- Doğan, Recai ve Ege Remziye. *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınlar, 2015.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 1 ve 4. cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsiru'n-Nesefi*. 1. cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Alemiyye, 1995.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadreddin Gümüş. *Kur'an Yolu ve Tefsiri*. 3. cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Günay, Hacı Mehmet. "Şüphe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Heysemî. *Mecmau'z-Zevâid*. 11. cilt. Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1994.
- İsfahânî, el-Rağib. *el-Müfredât*. İstanbul 2010.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. 4. cilt. Beyrut ts.
- İbn Miskeveyh. *Ahlâki Olgunlaştırmak*. Çeviren: A. Şener, İ. Kayaoğlu ve C. Tunç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Kallek, Cengiz. "İsrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karslı, İlyas. *Arapça-Türkçe Temel Sözlük*. İstanbul 1997.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâlî'l-Kur'an*. 8. cilt. İstanbul: Dünya Yayınları, 1980.
- Meydan, Hasan ve Kaymakcan Recep, *Ahlâk ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Özsoy, Ömer ve Güler İlhami, *Konularına Göre Kur'an*. İstanbul: 2004.
- Sami, Şemseddin, *Kâmûs-u Türkî*. İstanbul: 1318.
- Sarı, İbrahim Sarı, *Lokman Suresi*. İstanbul: 2016.
- Toksarı, Ali, *İslam' da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 4.cilt. İstanbul: 1997.
- Vehbi, Mehmed, *Hulasatu'l-Beyan Fî Tefsiri'l-Kur'an*. 9.cilt. İstanbul: 1340.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6.cilt. İstanbul: ts.

Tanrı, Özgürlük ve İnsan Edimi

Yazan: Thomas TALBOTT*

Çeviren: İsmail ŞİMŞEK**

Wes Morriston, William Rowe ve diğerlerinin düşüncelerinin aksine şayet mutlak mükemmel bir Tanrı varsa, Tanrı'nın bütün varlıklar arasında en özgür olanı olacağını ve özgürce eylemde bulunmanın ne anlama geldiğinin en açık örneğini temsil edeceğini savunuyorum. Ayrıca insan özgürlüğünü Tanrı'nın ideal özgürlüğünün bir yansıması olarak görürsek, hem standart libertarian hem de bağdaşımçı özgürlük yaklaşımının bazı güçlüklerinden kaçınabileceğimizi öneriyorum.

Bu makalede amacım fail nedenin gizemli kavramına başvurmaksızın bir edimsellik teorisi ortaya koymaktır. Ancak başlangıçta yanlış anlaşılacak için belki "fail neden" ifadesini değil de burada bahsettiğim "gizemli" (mysterious) terimini açıklamam gerekir. Bana göre mümkün en iyi fail neden örneği olarak görülen şeyle başlayacağım: mutlak mükemmel bir varlık var olması durumunda eylemlerini başlatır veya meydana getirir. Bununla birlikte böyle bir anlayışa dayanarak fail nedenin klasik anlamını herhangi bir değişiklik yapmadan benimsemeyeceğim. Örneğin tanım gereği fail tarafından yaratılmış bir olayın yalnızca alternatif olasılıklar bağlamında ortaya çıkabileceğini ve dolayısıyla asla zorunlu kılınmayacağını doğrulamaya çalışmayacağım. Tanım gereği ne failin doğasının asla belirlenemeyeceğini, ne de fail nedenin eşsiz bir örneği olarak insanın nedensel olarak belirlenebileceğini ortaya koyacağım.¹ Bunun yerine Tanrı'nın en iyi ve en açık fail neden olduğu varsayımı ile başlayacağım ve daha sonra insani edim kavramı için bu varsayımın bazı etkilerini araştıracağım. Ayrıca Wes Morriston, William Rowe ve diğerlerinin görüşlerinin aksine Anselm düşüncesindeki Tanrı (Anselmian God) anlayışının tüm varlıkların en özgür olanı olacağını ve onun gerçekte özgürce hareket etmenin ne anlam ifade ettiğinin

Tanrı, Özgürlük ve İnsan Edimi

* Çevirisini yaptığımız bu makale, "God, Freedom, And Human Agency" adıyla *Faith And Philosophy* 26, sy. 4 (2009) dergisinde yayımlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Ü., İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri A. B. D. issimsek1982@hotmail.com

1 Birçok eylem teorisyeni, işin doğasında fail nedenin hiçbir örneğinin kendi kendine nedensel olarak belirlenemeyeceğini ileri sürmesine rağmen en azından bir kaç onlarla aynı görüşte değildir. Dikkate değer örneklerden birisi "belirlenim iddiasının, bizzat kendi hareketlerini başlatan failerin var olduğunu inkâr etmemizi gerektirmediği" konusunda ısrarcı olan Richard Taylor'dır. Bkz. *Action and Purpose* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966). Diğer taraftan e'yi nedenleyen bir S olayının, e'nin nedenini içerdiğini ileri süren William Hasker buradan (her zaman olmasa bile) zaman zaman kişinin nedenlerinin kendisini alternatifsiz bırakmak biçiminde zorlayabileceğini belirtmektedir. Başka bir deyişle, nedenler o kadar güçlü olabilir ki, sonuçta, diğer herhangi bir eylem biçimini engelleyebilir. Bkz. *The Emergent Self* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1999), 106-107. Hasker'in düşüncesinde bu tür durumlar özgür eylem örnekleri olmayabilir ancak bunlar gerçek eylem ve fail nedensellik örnekleridir. Timothy O'Connor gibi diğerleri aynı görüşte değildir. Bkz. *Persons and Causes* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000, 61. Böyle temel bir konu üzerinde bu şekilde bir anlaşmazlık göz önüne alındığında, fail nedenselliğin belirli bir anlamının haklı bir şekilde standart olarak kabul edilip edilemeyeceğini merak edebiliriz. Ancak bilesiniz diye söylüyorum, bana göre Hasker bu meselede maval (lie) okumaktadır.

en açık örneğini sergilediğini öne süreceğim.² İnanıyorum ki ilahi özgürlük düşüncesi libertarian ve bağdaşmıçlar arasında süregelen anlaşmazlığı değerlendirecek bir perspektif sağlayabilir ve sonunda bu iki tarafın görüşlerini biraz daha birbirine yakınlaştırmaya yardımcı olabilir.

Dikkate değer şey bağdaşmıç görüşe karşı olumsuz libertarian kanıtlar (örneğin kesintisiz nedensel belirlenimin harici etkilerden ayırt edilemeyeceği endişesi)³ ve libertarian görüşe karşı olumsuz bağdaşmıç kanıtların (örneğin belirlenimsizliğin şans ve rastlantıdan ayırt edilemeyeceği endişesi) her ikisinin de başlangıçta makul görülmesidir. Üstelik libertarian ve bağdaşmıçların çelişkili düşüncelerden ziyade karşıt görüşlere sahip oldukları göz önüne alındığında, en azından her iki görüşün de hatalı olabileceğine dair olasılığı dikkate almalıyız.⁴ Bununla birlikte bu makalede birincisi, ilahi özgürlüğün doğru anlaşılması durumunda herhangi bir çelişki içermeyeceğini; ikincisi, ne kadar sınırlı olursa olsun, insan özgürlüğünü Tanrı'nın ideal özgürlüğünün bir yansıması olarak anlamayı; üçüncüsü, böylesi bir anlayışın bir kimsenin zat standart libertarian hem de standart bağdaşmıç özgürlük anlayışının bazı güçlüklerinden kaçınılabilmesini sağlayabileceğini tartışacağım.⁵

Her şeyi bilme, her şeye gücü yetme, mükemmel, rasyonel ve merhamet sahibi olmanın temel nitelikleri arasında sayıldığı zorunlu varlık olan Anselm'in Tanrı anlayışıyla başlayacağım. Bu anlayışa göre Tanrı, en iyi eylem biçimi olarak asla hata yapmaz, asla yanlış bir düşünceyle eylemde bulunmaz, asla eylemlerinin sonuçlarıyla ilgili olarak yanlıya düşmez. Başka bir deyişle zat olarak Tanrı'nın daima en iyi eylem biçimini bilmesi en azından en iyi bir eylem biçimi olduğunda, onun bildiği en iyi eylemi daima seçmesi zorunlu bir gerçektir. Bu bakımdan onun en önemli eylemleri Spinoza ve Leibniz'in iddia ettiği gibi doğasının zorunluluğuyla veya özellikle kendi makullülüğünün içsel zorunluluğuyla meydana gelir. Örneğin bir şey yapacağına söz verdiğinde bu söz, diğer nitelikleri de düşünüldüğünde onun o eylemi yapmasını gerektirir.

Ancak Tanrı, en azından önemli konularda sürekli doğasının zorunluluğuyla hareket etse bile sınırlı eylemlerinin fail nedeni olmaya devam edecektir. Evet, bazı filozoflar mükemmelliği temel özellikleri arasında olan zorunlu varlık fikrinin gerçekten makul olup olmadığını sorgulamışlardır. Burada benim niyetim bu düşüncenin makul-

2 Tanrı'nın tüm varlıkların en özgür olanı olduğu düşüncesine dair önceki savunmam için bkz. Thomas Talbot, "On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom", *Faith and Philosophy* 5 (1988): 3-24. Son zamanlarda benzer bir savunma için bkz. Edward Wierenga, "The Freedom of God," *Faith and Philosophy* 19 (2002): 425-436. Bu görüşlerin değerlendirilmesi için bkz. Wes Morriston, "Is God Free? Reply to Wierenga", *Faith and Philosophy* 23 (2006): 93-98 ve William Rowe, *Can God Be Free?* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2004).

3 Kesintisiz belirlenimin dış etkileri ortadan kaldırmaktan ayırt edilemeyeceği delili, son literatürde büyük ilgi gördü. Bu delile ilişkin önemli bir açıklama için bkz. Derk Pereboom, *Living Without Free Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001): 110-126.

4 Her iki görüşe karşı önemli çağdaş deliller için bkz. Richard Double, *The Non-reality of Free Will* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991) ve Pereboom, *Living Without Free Will*.

5 Ancak biri standart libertarian özgür irade anlayışının ne olduğunu sorabilir. Kendilerini libertarian olarak isimlendirenlerin görüşlerinin çeşitliliğine bakılırsa bu, doğru bir sorudur. Çoğu, sözde alternatif olasılık ilkesini kabul etmesine rağmen bazıları kabul etmez. Bir kısmı özgür hiçbir eylemin nedensel olarak belirlenemeyeceğini savunurken diğerleri doğru bir biçimde oluşmuş karakterin (diğer faktörlerle birlikte) doğru koşullar altında özgür bir eylemi nedensel olarak belirleyebileceğini ısrarla savunurlar. Bunun ötesinde libertarianlar nadiren de olsa özgür eylemin yeter koşulu noktasında bilgi vermeye çalışırlar; o koşullar genellikle bir kaç zorunlu özel şartı içeriyor görünmektedir. Bununla birlikte bu çalışmadaki amacım için bağdaşmıç ve libertarian görüşü oluşturan şeyin (eğer varsa) kabaca bir fikrinin olması yeterlidir. Çünkü belli bir ilahi özgürlük anlayışıyla başlayıp daha sonra onun insan özgürlüğü üzerinde etkilerini ve kendilerini gerçekte libertarian ve bağdaşmıç olarak isimlendirenlerin kendilerine özgü özel iddialarını araştıracağım.

lüğünü diğer bazı delillerle savunmak değildir. Fakat bu düşüncenin makul olduğunu varsaydığımızda benim açımdan mesele basitçe şudur: Ne Tanrı'nın varlığı ne de eylemlerinden herhangi birisi onu harici etkileyen nedenlerin bir sonucudur, sanırım onun, neden olduğu her olayın sebepsiz sebebi olduğu tümüyle tartışmasızdır. Ve Tanrı'nın en iyi eylem yoluna ilişkin kendi (doğru) yargısına asla ters düşmediği kesinlikle doğru olduğu için eylemlerinin tamamen veya kısmen de olsa rastgele bir şans meselesi olabileceği konusunda herhangi bir sorun olamaz. Dolayısıyla Tanrı, doğasının zorunluluğuyla hareket ederken bile bu anlamda eylemlerinin fail nedenidir: onlardan her biri onun en iyi eylem biçimiyle ilgili mükemmel makul/rasyonel yargısını içerir; hiç birisi, onu harici etkileyen dışsal nedenlerin sonucu ve kısmen de olsa rastgele şansın ürünü değildir.

Şayet Anselm düşüncesinde olduğu şekliyle bir Tanrı varsa aşağıda onun olası tüm varlıkların en özgür olanı olduğunu öne süreceğim. Böyle bir Tanrı'nın ne özgür bir şekilde özgür olmayı seçmediği, ne de kendi kendine neden olma veya olaylara neden olduğu durumlarda özgür olmadığı doğrudur. Zira böyle bir durumda başka hiç kimseden farkı kalmazdı, çünkü bir istisna dışında birinin özgür bir şekilde özgür fail olmayı tercih etme düşüncesi tamamen tutarsız görünüyor. Örneğin Tanrı'dan farklı olarak özgürlüğümü ortadan kaldırma gücüne sahipsem (örneğin uyuşturucu kullanarak veya intihar ederek) bu durumda belki de gelecekte biri özgür kalmayı serbestçe tercih etme gibi bir gücü kullanmamayı tercih ettiğimi görebilir. Yine de böyle bir durumda bile en ilkinde hür tercihlerimde ifade edilen özgürlük, önceki herhangi bir hür seçimimin nedensel bir sonucu olamazdı. Bu nedenle yaratılmış hiç bir kimse özgür bir fail olmayı hür bir şekilde seçmediği gibi (Sarte özgürlüğe mahkûm olduğumuzu söylerdi) Tanrı da özgür fail olmayı temelde hür bir şekilde seçmez. Ama eğer Tanrı'nın doğası, hata, ahlaki kusur ve benzeri şeylerden münezzehse onun nasıl olur da daima en iyiyi özgürce yaptığını iddia edebileceğimi biri merak edebilir. Wes Morrision kısa bir süre önce yazdığı bu (ve önemli) tartışmada sorunu şu şekilde ifade etmektedir: Tanrı (Anselm düşüncesinde) sırf ahlaki doğasıyla hareket ettiğinden ne ahlaki doğası, ne de ondan meydana gelen olaylar için sorumludur, bu nedenle o, ahlaki açıdan özgür değildir.⁶ Anladığım kadarıyla Morrision Tanrı'nın ahlaki doğasıyla hareket ettiğini söylerken onun farklı bir doğaya sahip olmayı asla özgürce tercih etmediğini kastetmektedir.

Morrision, Tanrı hakkındaki iddialarının bir örneği olarak Bonnie Chance olarak adlandırdığı "sonlu bir kişinin" tesadüfi şansla var olduğunu ve şu karakteristik özelliklerle bunu gerçekleştirdiğini hayal etmemizi istemektedir: "onun doğası en iyiden daha az iyi olarak gördüğü şeyi tercih etmesini engellemektedir."⁷ Bu nedenle Morrision Tanrı gibi Bonnie Chance'nin de iyi olanı yapamayacağını söylüyor, "çünkü o, yanlış yapmasını engelleyen doğasıyla sıkışmıştır";⁸ ne rastgele şansın sonucu olan doğası ne de Tanrı'nın doğasının dışında harici nedenlerin sonucu bu tür sebeplerden kaynaklanmaktadır. Morrision, Bonnie Chance'in varlığının imkânsız olabileceğini kabul etmesine rağmen (bazıları Tanrı'nın varlığının imkânsız olduğunu iddia etse de) böyle bir imkânsızlığın düşünce deneyinin konusu ile alakasız olduğunu ısrarla savunuyor: [Tanrı'nın durumunda] dışsal sebeplerin yokluğu onun özgürlüğünü *garanti* altına almak için yetersizdir, "çünkü Bonnie'nin doğası gereği hareket ettiği gibi aynı şekilde onun da doğası tarafından belirlenmesi gerçek olarak kalmıştır."⁹ (italik benim) Bu nedenle Bonnie Chance konusunda Mor-

6 Morrision, "Is God Free?", 96.

7 Morrision, "Is God Free?", 96.

8 Morrision, "Is God Free?", 96.

9 Morrision, "Is God Free?", 96.

riston şunları yazmaktadır: Bonnie'nin (kendisi değil) doğası iyi eylemlerinden sorumlu olduğu için biz, en iyi eylemi gerçekleştirdiğinde onun özgürce hareket etmediği sonucunu çıkarabiliriz.¹⁰ Ve Tanrı açısından aynı şekilde şunları yazmaktadır: Ögleyse Tanrı'nın (kendisi değil) doğası nihai olarak ahlaki tercihlerinin belirleyiciyse niçin onları özgür bir şekilde gerçekleştirdiğini düşünmemiz gerektiğini anlamıyorum.¹¹

Şimdi Morriston'a, özellikle rastgele şanstın böyle bir yokluğun ayrılamadığı yerde "dışsal nedenlerin bulunmamasının", burada dile getireceğim gibi rasyonel failere ait özgürlüğün pek de yeterli koşulu olmadığı konusunda kesinlikle katılıyorum. Bununla birlikte aksini iddia eden hiç kimseyi de tanımıyorum; (sanırım Morriston'un kendisi de dâhil olmak üzere) çoğu libertarian yalnızca dış nedenlerin yokluğunun ilgili özgürlüğün gerekli bir koşulu olduğunu iddia edecektir. Bu nedenle anladığım kadarıyla daha uygun soru şudur: Harici nedenlerin yokluğunu mükemmel rasyonellik ve böyle bir rasyonelliğe uygun hareket etme yetkisiyle birleştireniz - ya da insanlar söz konusu olduğunda en iyi eylem biçimine ilişkin makul ve iyi bilgilendirilmiş bir yargıya göre hareket etme gücünün için rasyonel failerle ilgili özgürlüğün yeter koşuluna yakın bir şey yapmıyorsunuz? Akıllı bir failin muhtemelen daha fazla özgürlük sahibi olması arzu edilebilir mi? Her halükarda biri bu gibi sorulara cevap verir. - son bölümde daha kapsamlı bir tartışmaya döneceğim-Morriston'un Bonnie Chance örneğinin Tanrı'nın özgürlüğü aleyhine olduğu yönündeki herhangi bir öneriye karşı iki kat itirazım var.

Öncelikle en önemli yön, Anselm düşüncesindeki Tanrı'nın Bonnie Chance'den oldukça farklı olduğunu göz önüne almaktır. Burada Tanrı'nın varlığı zorunlu olmasına rağmen Bonnie'nin varlığının olası (varlığının mümkün olduğunu varsayarak) olduğu noktasına değinmedim. Bunun yerine Morriston'un açıkça kullandığı gibi doğa kavramında belirsizliğe ve bireyin kimliğiyle ilgili sorumluluğuna atıfta bulunuyorum. Belirsizlik, bir özün felsefi kavramı, bir dizi temel özellik ve bir kişinin kazara karakter özelliklerinin, davranışsal eğilimlerin ve benzerlerinin daha sıradan kavramı arasında bulunur. Bir takım özellikler varlığı olarak önceki anlamda bir doğa, soyut bir cisimdir ve tabiri caizse nedensel olarak eylemsizdir; o, ne kişinin eylemleri üzerinde nedensel bir etkide bulunur ne de nedensel olarak eylemlerini belirler. Fakat sonraki anlamında bir doğa, prensip olarak bir eylemin nedensel açıklamasına dönüşebilecek türden - örneğin bir adamın dürüstlüğü'nün bir vesileyle veya başka bir yerde yalan söylemesini engellediği gibi) bir şeydir. Bu anlamda belirli bir karakter özelliği, soyut bir nesne olarak düşünülen bir özellik değil özelliğin somut bir örneğidir. Bu nedenle bu belirsizliği gidermek için bundan böyle "doğa" terimini, "öz" teriminin eşanlamlısı olarak değil somut karakter özelliklerini ve davranışsal niteliklerini belirten bir terim olarak kullanacağım; ancak onların zorunsuz olsalar da genellikle kişinin doğasını oluşturduğunu (örneğin günahkâr bir doğada olduğu gibi) ve bazı eylemlerimizi tam olarak belirlemese de nedensel bir etki yarattığını düşünüyoruz. Buna göre bahsedilen anlamda Bonnie'nin doğası birçok rastlantısal karakter özelliklerini, davranışsal bozuklukları ve benzerlerini içerdiğinden gerçek dünyadaki kendine özgü doğası bireysel kimliği için zorunlu değildir; ve farklı mümkün dünyalarda farklı bir doğaya sahip olduğundan Morriston'un yaptığı gibi Bonnie'yi kendi doğasından ayırt edebiliriz. (ya da en azından hepsinden değilse bile rastlantısal karakter özelliklerinin bazılarından) Fakat Morriston, Tanrı'nın özgürlüğü ile ilgili argümanı bağlamında doğasından bahsedince, sanırım zihninde felsefi anlamda

10 Morriston, "Is God Free?", 96.

11 Morriston, "Is God Free?", 97.

bir öz, ve var olduğu her mümkün dünyada somutlaştığı bir özellikler kümesi vardır. Örneğin kusursuzca iyilik gösteren, merhametli ve adil olan Bonnie'den farklı olarak Anselm düşüncesinde Tanrı özünde lutufkar/sevgi dolu, merhametli ve adildir; onun özsel iyiliği pek çok kişinin zihninde ilahi özgürlük sorununu gündeme getiren şeydir. Ayrıca o, Morriston'un "Tanrı'nın doğası (kendisi değil) ahlaki tercihlerinin nihai belirleyicisidir" iddiasına etkili bir karşıtlık sağlıyor. Zira bu iddia mevcut bağlamda hiç tutarlı bir anlam taşıyor gibi görünmüyor. Tanrı'nın doğasını nedensel olarak etkisiz soyut bir nesne biçiminde düşünürsek o, eylemleri üzerinde herhangi bir soyut nesnenin yaptığı gibi nedensel bir etkiye sahip olamaz; ve Tanrı'nın doğasının kendi kendisinden daha az bir şey olmadığını düşünürsek o zaman özünün somut örneklemesi olarak Tanrı açıkça doğasıyla aynıdır. Örneğin Tanrı kendi kendine yaratmaya karar verdiğinde bu, göklerin ve yerin fail nedeni olan Tanrı'dan başkası değildir.¹²

Bonnie Chance örneğini daha yakından ele alalım. Morriston'un "Bonnie'nin doğası -kendisi değil- (nedensel olarak ?) iyi davranışlarından sorumludur" iddiasını değerlendirmeye başlamadan önce, ilk olarak şunu sormalıyız: Bonnie'nin kendisi (Morriston'un Bonnie'nin doğasıyla çelişik gördüğü) kimdir (veya nedir)? Veya soruyu başka şekilde ifade edecek olursak: sözü edilen "Bonnie Chance" ismi bütün karakter özelliklerinden, davranışsal eğilimlerinden, arzularından ve tutumlarından bireysel isim olarak ayrı olmayı ifade ederse, zorunsuz olsa bile onları bir kişinin doğasıyla genelde ilişkilendirebilir miyiz? "Bonnie Chance" ismi karakter olmadan bir öngöründe bulunma konusunun ötesinde bir şey mi ifade ediyor? Eğer etmiyorsa kesinlikle karakter olmadan bir öngöründe bulunmanın dünyada eylem olmadığını ve özellikle özgürce bir eylem olmadığını kabul ediyorum.¹³ Ancak Bonnie'nin kendisini belirli bir kişi, bilişsel yetenekleri doğru biçimde çalışan, en iyi eylem yoluna ilişkin kararları güvenilir ve gerçek inançları doğru sebeplere dayanan rasyonel bir fail olarak düşünüyoruz.¹⁴ Dolayısıyla Tanrı gibi tasarlanan Bonnie'nin özgürce eylemde bulunan birinin örneğine uyduğunu inkâr etmek için bir neden görmüyorum. Burada tasarladığımız gibi rasyonel bir failin rastgele şansla ortaya çıkması halinde bile varsayım gereği varlığa geldikten sonra yine de o, rasyonel bir faildir. Varoluşunun tesadüfi bir sonuç olduğu gerçeği, onun gerçekleşmesinden sonraki eylemlerinin tesadüf sonucu olduğuna dair herhangi bir ima taşımaz. Aksine Bonnie kendisini rasyonel bir fail olarak

12 Makalesinin sonunda Morriston Tanrı'yı (Bonnie gibi) doğasından (veya özünden) ayırma varsayımının tartışmalı olduğunu kabul eder. Sonra "Tanrı doğasıyla aynıdır" doktrinine göre ilahi basitlik öğretisinin tutarlı olduğu var sayılarak ilahi özgürlük sorunun çözülebileceği önerisine devam eder. (s. 98). Ancak bana ögle geliyor ki bu hassas meseleyi ele almıyor. Hassas mesele Tanrı'nın bazı soyut nesnelere yani bir dizi özelliklerle aynı olup olmadığı değildir; bunun yerine tartışma Bonnie Change'nin aksine Tanrı'nın bireysel bir G ile özdeş olup olmadığıdır, böylelikle G'nin mükemmel derecede iyi olmamasının mantıksal olarak imkânsız olması mümkündür. Eğer Tanrı G ile özdeşse bu durumda Tanrı'yı ahlaki eylemlerinin nihai kaynağı olmasından tutarlı bir şekilde ayırt edemeyiz. Ve basitlik öğretisi benzer şekilde Tanrı'nın kendisini ahlaki eylemlerinin nihai kaynağı olmasından ayıramayacağımızı gerektirir de, bu, böyle bir görüş için zorunlu değildir.

13 Morriston'a "Bonnie Chance" isminin karakteri baz almadan bir öngöründe bulunma konusundan daha fazla bir şey ifade etmediği noktasında katılmadığımı belki burada vurgulamalıyım. Demek istediğim tam olarak Bonnie'nin kendisinin değil doğasının eylemlerini belirlediği iddiasını değerlendirmeden önce Bonnie'nin kendisinin kim olduğunu açıklamamız gerektiğidir.

14 Burada Bonnie Chance örneğinde gördüğüm gibi bir dizi güçlüklerle karşılaşıyorum. Örneğin, Bonnie'nin tesadüfen ortaya çıktığı andan itibaren her şeyin bilincinde olduğunu varsayabilir miyiz? Yani doğanın bütün yasalarını, evren hakkındaki her şeyi ve olası tüm eylemlerin bütün nedensel sonuçlarını bilerek mi var olmuştur? Eğer öyleyse onun bilgisi nereden gelir? Tanrı'nın aksine, kendisinin yaptığı veya tasarladığı şeylerin doğasını bilmemektedir; sıradan insanların aksine şeylerin nasıl işlediğinin bilgisini tecrübeden elde edemez; o, sonradan bilgiyi elde eden veya doğuştan bilgiye sahip yaratılmış varlıkların aksine hiçbir şekilde bilgi alıcısı değildir. Ancak o, her şeyi bilen değilse nasıl olur da biri onun doğasının tek başına yanlış yapmasını engellediği noktasında hayret edebilir.

nitelendirirse, en azından en iyi eylem biçimini açıkça gördüğü durumlarda eylemlerinin nihai açıklaması, kendi pratik gerekçesi ve en iyi eylem biçimine ilişkin rasyonel kararına dayanır.¹⁵ Buna göre Anselm düşüncesinde Tanrı zorunlu olarak var olan ve eylemlerini meydana getiren rasyonel bir fail olmasına rağmen Bonnie Chance, tesadüfî bir şekilde ortaya çıkan ve eylemlerini meydana getiren rasyonel bir fail olacaktır. Bu bağlamda Bonnie'nin eylemleri fail nedenselliğın meşru örneğı olarak Tanrı'nın eylemlerinden daha az görülemez ve bu yüzden bana göre özgür eylemin meşru örneğidir de.¹⁶

Artık birçok libertarian filozof bile – örneğın Robert Kane ve Laura Ekstrom¹⁷ – fail nedensellik ve iyi bir nedene başvurmadan kuşku duymaktadır. Eylem teorisyenleri herhangi bir olaydan etkilenmeyen özgür bir seçimi tesadüften ayırmak amacıyla fail nedenselliğe başvurduklarında açıklamaya çalıştıkları gizemi daha da derinleştiriyorlar. Dün A'yı yapmak ve ondan kaçınmak için kesin olmayan bir R nedenine sahip olduğumu ve bir süre düşündükten sonra aynı şekilde nedensel olarak A'dan kaçınmanın mümkün olduğu bağlamda herhangi bir olaydan etkilenmeden A'yı yapmayı tercih ettiğimi varsayalım. Eğer bu, bazı libertarianların sahip olduğu gibi aksini tercih edebileceğım bir dursamsa, o zaman herkesçe bilinen mahzur, böyle bir seçimin sonuçta alternatifler arasında rastgele tercihte bulunmadan farklı olamayacağıdır. Neden R den hareket ettiğimi ve kategorik olarak R* den hareket ettiğım zaman A'dan kaçınmayı değil de A'yı yapmayı tercih ettiğimi tesadüfî şansın dışında açıklayan nedir? İster A'yı yapmayı, ister A'dan kaçınmayı hangisini tercih etmiş olursam olayım, yapmış olduğum seçim, fail olarak bir nedenden dolayı hareket ettiğımden tesadüften ayırt edilebilirdi. Bununla birlikte uygun olsun veya olmasın yine de R'den hareket ettiğım ve kategorik olarak R'den hareket ettiğım zaman A'yı yapmaktan kaçınmayıp da yapmayı tercih etmemde açıklanmayan bir şey var; bu bağlamda A'dan kaçınmayı değil de A'yı tercih etmemin neden tesadüfî şansın sonucu veya en azından bazı karar verme sürecinde rasgele unsurların ürünü olmadığını görmek zor. Ayrıca burada, gizemi ortadan kaldırmak için birinin hiç bir şey yapmayan bu fail nedensellik örneğıyle açık keyfiliğı nasıl ortadan kaldırdıabileceğini görmüyorum.¹⁸

Bu nedenle bana göre fail nedenselliğe başvurma, her biri nedensel olarak mümkün olan alternatiflerin varlığının bir dereceye kadar rastlantısallık, tesadüf veya keyfilik anla-

15 Morrison'a göre kişisel bir yazımda Bonnie'nin pratik gerekçesi ve en iyi eylem biçimine ilişkin sağlıklı kararları (eylemlerinin) nihai açıklamasını değil en yakın açıklamasını oluşturur. Ancak niçin burada eylemlerinin bu en yakın açıklamasını nihai açıklama olarak da kabul edeyim. Bonnie'nin özünün tesadüfen oluşması, ortaya çıkması halinde, oluşumunun (veya ortaya çıkmasının) hiç bir açıklaması olmadığını gerektirir. Bununla birlikte açıklama olmaksızın mükemmel rasyonel bir fail olarak ortaya çıktığı düşünülduğünde, en iyi eylem biçimine ilişkin kararı bütünüyle güvenilirdir, eylemlerinin tek açıklaması (ve dolayısıyla nihai açıklama) güvenilir pratik gerekçelere dayanan yargılarında yatmaktadır. Dolayısıyla varoluşu açıklanmayan bir gizem olarak kalsa da bir kez ortaya çıkınca eylemleri gizem olarak kalmaz.

16 Bu noktada varlığı ve mükemmel rasyonel doğasının her ikisinin de nedensel olarak belirlenmiş olduğunu varsaydığımız Suzie Determined aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Özel olarak Suzie'nin eylemlerinin Tanrı'nınkinden az olmamak kaydıyla gerçekten de özgür eylemler olarak nitelendirilebileceğini söyleyebilir miyiz? İnanıyorum ki burada Suzie Determined'in meydana gelişi değil bir kere ortaya çıktıktan sonra eylemlerini muhakeme gücüyle doğru bir şekilde kontrol altına alması önemlidir. Fakat sonuçta, mümkün olan konusıyla da ayrıca yüzleşmeliyiz. Suzie'nin muhakeme gücünün tam olarak belirlenmiş bir evrende eylemlerini belirlemesi ve kontrol etmesi gerçekten mümkün müdür? Bu konu hakkında daha fazla bilgi için son bölüme bakınız.

17 Bak. Robert Kane, *The Significance of Free Will* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996) ve Laura Ekstrom, *Free Will: A Philosophical Study* (Boulder, CO: Westview Press, 2000).

18 Bana göre bu itirazın en iyi savunması Peter van Inwagen'indir. Bkz. "Free Will Remains a Mystery", *The Oxford Handbook of Free Will* içinde, ed. Robert Kane (New York and Oxford: Oxford University Press, 2002), 167-175.

mına geldiğini belirten birçok bağdaşımının (hatta bazı libertarianların bile) endişelerini gidermek için pek az şey yapmaktadır. Fakat Anselm, Spinoza ve Leibniz'in Tanrı'sı en önemli eylemleri¹⁹ için belirleyici sebeplere sahip olduğu sürece bu eylemler hiç bir şekilde tesadüfün sonucu değildir ve hiçbir şekilde alternatifler arasında rastgele seçilemez. Dolayısıyla Tanrı'nın en mükemmel rasyonel eylemleri ne harici etkinin, diğer bir ifadeyle ne de tesadüfi şansın sonucu olduğundan rasyonel bir failin en net örneğini ayrıca hem fail nedenselliğin hem de rasyonel faillere özgü özgürlüğün en açık örneğini sunar.

William Rowe ve Alternatif Olasılıklar İlkesi

Daha önce gördüğümüz gibi Morrision'a göre en iyi için daima zorunlulukla hareket eden Anselm düşüncesindeki Tanrı, özgürce eylemde bulunmaz; çünkü aksine bir şey yapmasını engelleyen ahlaki bir nitelik üstlenmiştir. Bu yüzden Morrision çok tartışılan alternatif olasılık ilkesine açıkça bağlı görünmektedir: "bir kişi aynı bağlamda kategorik olarak ancak ve ancak tercih etmiş olduğu şeyin aksini de tercih edebilirse özgürce seçimde bulunmuş olur." William Rowe aynı şekilde özgürlüğün "geleceği kontrol altında tutmanın önemli bir türü olduğunu, bu kontrolün olabildiğince sınırlı olmasını" gerektirdiğini ısrarla vurgulamaktadır. Böyle bir kontrol aksini de yapabileme özgürlüğünden, iki ya da daha fazla alternatif yollardan herhangi birini geleceğe dönüştürmek için sahip olduğumuz güçten oluşur.²⁰ Bu yüzden Morrision gibi Rowe Tanrı'nın en iyi eylem tarzının olduğu yerde en iyiden daha az iyi olanı tercih etmesinin mantıksal imkânsızlığından hareketle onun en iyi eylem biçimini özgür bir şekilde tercih ettiğini kabul etmez.

Bununla birlikte inanıyorum ki, aşağıdaki varsayımın hatalı içeriği anlaşılırsa insan-ınoğlunun durumunda bile alternatif olasılıklar ilkesi olarak adlandırılan prensip oldukça kusurludur:

(FA)= Bir S kişisi, C şartlarında ancak ve ancak C, S için A'dan kaçınmanın psikolojik olarak mümkün olduğu durumda A'yı özgür bir şekilde yapar.

(FA)'daki ilk zorluk onun aksini tercih etmenin mantıksız bir seçim olabileceği durumunu açıklamada başarısız olduğudur. Böyle bir durumda niçin özgürce hareket etme (ya da neden rasyonel faillere özgü özgürlük olmalıdır) psikolojik olarak aksini seçme olasılığını gerektirsin? Aslında, niçin tamamen gerçekleşmiş bir özgürlükle bağdaşmayan mantıksız seçme gücünü dikkate almalıyız? Şizofren genç bir adamın sanrı anında elinde bir kasap bıçağı ile mutfakta durduğunu, aniden sevgili annesinin uzaydan gelen kötü bir istilacı olduğunu ve gerçekten annesi olmadığını sandığını varsayalım. Dahası genç adamın sanrı halinde onun için kendisinden ayrı olmayan alternatif olasılıklar bağlamını yaratması

19 Anonim bir uzlaştırıcı olarak burada Tanrı'nın bu dünyayı yaratması için (ya da onun gibi bir şeyi) makul nedenlerinin olup olmadığı sorusundan bütünüyle kaçındım. Her ne kadar bu, benim tezim için önemli olmasa da kendi görüşüm için değerli olan şey Tanrı'nın gerçekten de bir çeşit veya başka insanları da içeren bir evren yaratmasının belirleyici nedenlerine sahip olduğudur; dolayısıyla onun böyle bir evren yarattığının kesinlikle doğru olduğuna inanıyorum. Bununla birlikte kişinin iki nedenden dolayı bu noktada kadercilik korkusu bulunmamaktadır: Birincisi, Tanrı'nın insanların bir takım ya da başka insanlarla birlikte bir evren yarattığının zorunlu olarak doğru olduğu ile her yaratılan x kişisine göre Tanrı'nın x i yarattığı koşullu gerçeğiyle tutarlıdır. İkincisi, her yaratılan x kişisi için Tanrı'nın x i yarattığı gerçekte zorunlu doğru olsa da biz yine de "On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom'da gösterdiğim şekilde kaderciliğe kaçınabiliriz. Çünkü eğer Tanrı'nın yaratılan insanların yaşamında şans ve belirlenimsizliğin önemli role sahip olduğu evren yaratması zorunlu bir gerçektir bu, yalnızca yaratılan evrene ilişkin olumsal olguların varlığı için değil aynı zamanda Tanrı hakkında olumsal gerçeklerin varlığı için de yeterli olacaktır. Bkz. "On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom", 15-16.

20 William Rowe, *Can God Be Free?*, 55.

gerektiğini, yarattığını başka bir ifadeyle annesini öldürmenin psikolojik olarak mümkün olmasının yanı sıra onu öldürmekten psikolojik olarak kaçınmanın mümkün olduğu bir durum varsayalım, (Ne de olsa kötü istilacılar onu annesini öldürmenin cezası olarak bir sonraki menülerine dönüştürebilirlerdi!). Bu yüzden kararı ne olursa olsun, onun mantıksız düşünmesi sonucunda, böyle şeyler oldukça riskli olabilir, aynı koşullar altında aksini tercih etmiş olabilir. Burada en azından alternatif imkânların varlığı gerçek özgürlükle uyuşmaz görünüyor; çünkü tam da özgürlükle bağdaşmayan bir çeşit mantıksızlığı içeriyor. Böyle bir bağlamda tam olarak gerçekleşmiş bir özgürlük sadece aksini seçmenin psikolojik olasılığını gerektirmez, aynı zamanda önlemeyi de gerektirir.

(FA) ile ilgili ikinci bir zorluk, bir şekilde kısıtlanmadıkça bu ilkenin, çocuklarına bakmakta olan sevecen anne ve rüşveti reddeden dürüst bankacı gibi çok sayıda sıradan özgür eylem örnekleriyle uyuşmuyor olmasıdır. Bu nedenle bazı libertarianlar bu örnekleri bütünüyle reddettiler ve Peter van Inwagen'in yaptığı gibi bizim irademizin çok az özgür olduğu sonucuna vardılar.²¹ Bebeğine karşı sevgi dolu olan, ona işkence yapması veya onu herhangi bir yere terk etmesi hiç bir şekilde düşünülmemen bir anne varsayalım. (FA)'a göre böyle sevecen bir anne çocuğuna özgür bir şekilde bakmaz. Fakat rasyonel bir failin o anda alternatiflerden ziyade daha çok, bir şekilde hareket etmeyi kendi yargısıyla çok önemli gördüğü için özgürlüğünü kaybedeceğini var saymam için geçerli bir neden görmüyorum. Eğer hiç kimse bazı eylem için mevcut tek alternatifin düşünülemez veya tamamen savunulamaz olduğu bir bağlamda özgürce eylemde bulunmazsa niçin herhangi bir rasyonel fail ödüllendirilmeli veya özgürlüğe değer vermelidir?

Bana göre libertarianlar (FA)'yı reddetmelidir.²² Yine de William Rowe'a göre «Bu ilkeyi destekleyen örnekler bulmak güç değildir» ve o aşağıdaki örneği vermeye devam eder:

Genç bir çocuk, öğretmeninin kendisine bir şeyler yapması için emir verdiğinde 'Evet efendim!' demediği her zaman elektrik şokuna maruz kalırsa sonunda öğretmeninden bir emir işittiğinde çocuğun 'Evet efendim!' demesinden kaçınması psikolojik olarak imkânsız olacaktır. Komut emrini alan ve açıklanan koşulları bilen hiç kimse bu zorlayıcı koşullamanın ardından çocuğun öğretmeninin emrine cevaben "Evet efendim!" dediğinde yine de bu cevabı özgürce söylediğinde ısrarcı olmayacaktır.²³

Örneğini ortaya koyduktan sonra Rowe sorar: Talbott, yeryüzünde bu şartlar altında çocuğun özgürce "Evet efendim" dediğini nasıl söyleyebilir. . . ?²⁴ Elbette ki cevap asla ne böyle bir iddiayı hayal edebileceğim ve nede böyle yapmacık bir bağdaşmacı olabileceğimdir.

Öncelikle Rowe'un öne sürdüğü şeyin aksine zorlayıcı şartlandırma örneği, (FA)'daki genel iddialar için hiç bir şekilde destek sağlamıyor; en iyi ihtimalle o, belirli koşullar altında aksine davranmanın psikolojik olanaksızlığının özgürlükle bağdaşmadığı şeklindeki

21 Bkz. Peter van Inwagen, "When is the Will Free?" *Philosophical Perspectives*, Vol. 3: *Philosophy of Mind and Action* (1989), 414.

22 Bu sebeple alternatif olasılıklar ilkesinin kabul edilebilir bir ifadesini bulmanın çok zor olduğunu kanıtlayan Edward Wierenga ile bütün yüreğten hemfikirim. Wierenga bir test olarak ilkenin sezgisel kullanımı, bir eylemi özgür kılacak yanlış türde öncül koşulların mevcudiyeti için yaklaşık bir test olduğunu önermektedir. Tam olarak ifade etmek zordur, çünkü sadece kaba bir testtir. Bu doğruysa, Tanrı'nın kişinin tercih ettiği alternatif olasılık ilkesinin getirdiği testi başaramaması önemli değildir. Kendi ilahi doğasından kaynaklanan eylemlerin özgür olduğuna karar verebiliriz, eğer insanlarda varsa onların özgürce hareket etmesini engelleyen öncül koşullar için bir dedektör kullanmamız gerekmez. Bkz. Edward Wierenga, "Perfect Goodness and Divine Freedom", *Philosophical Books* 48 (2007): 210.

23 William Rowe, *Can God Be Free?*, 143-144.

24 William Rowe, *Can God Be Free?*, 144.

daha belirgin iddiayı desteklemektedir. Bu nedenle iki farklı durum arasında ayrım yaptım²⁵: en iyi davranış şekli ile ilgili kendi yargısına uygun hareket etmeyi psikolojik olarak imkânsız bulanlar ve böyle bir karara aykırı hareket etmeyi psikolojik olarak imkânsız bulanlar. Birinci durumda, bazı alkol ve uyuşturucu bağımlıların güzel bir şekilde örneklenmediği gibi konuyla ilgili psikolojik imkânsızlık özgürlükle uyumaz. Çünkü bir alkolik içkiyi reddetmenin en iyi bir tercih olduğuna karar vermiş olsa da yine de bunu yapmayı psikolojik olarak imkânsız bulabilir ve eğer bu gerçekleşirse, alkoliğin iradesi bir tür bağımlı kölelik veya belki alkolün bazen vermiş olduğu geçici hoşnutluk içerisinde olacaktır. Bununla birlikte ikinci durumdaki konuyla ilgili psikolojik imkânsızlık benimde iddia ettiğim gibi her zaman özgürlükle bağdaşmaz değildir. Tam aksine, rasyonel bir fail psikolojik imkânsızlık nedeniyle düşünilemeyen, savunulamayan bir eyleme (veya eylemsizliğe) karar verdiği zaman bu psikolojik imkânsızlık ilgili yargıların hem makul hem de iyi bilgilendirilmesi kaydıyla gerçek özgürlüğün gerektirdiği şey olabilir.

Bu yüzden 1988'de ilk kez (oldukça kafası karışmış şekilde) ifade ettiğim kendi bakış açım, Suzan Wolf'un savduklarının tam aksi olmayan ancak onunla önemli bir farkı bulunan asimetrik bir tez içerir. Wolf'un Nedensel Görüşüne göre ahlaki sorumluluk ve ahlaki sorumluluğun gerektirdiği özgürlük "Gerçek ve İyi ile uyumlu olarak hareket etme kabiliyetine bağlıdır"; başka bir deyişle o, doğru olanı doğru sebeplerden dolayı yapma yetkisine sahip olmayı gerektirir. Fakat birinin yanlış hareket edebileceği veya doğru nedenlerden dolayı doğru olanı yapamayacağı konusunda psikolojik olasılık gerektirmez.²⁶ Bununla birlikte kendi asimetrik savım birinin en iyi eylem biçimiyle ilgili olarak yanlış kararını takip etme gücüne sahip olmasını gerektirir; ne kişinin yanlış değerlendirmesinin doğru olmasını ne de özellikle failin cahil kaldığı meselelerde (erkek veya kadın ilgilerinin gerçek özellikleri veya belirli bir eylemin gerçek sonuçları gibi) failin doğru nedenlerle (doğru olduğunu varsayarak) doğru olanı yapma psikolojik olasılığını gerektirir.²⁷ Wolf'la her şeye rağmen şu hususta anlaşırız: Tamamen irrasyonel bir şekilde davranmanın psikolojik olasılığı rasyonel failin özgürlüğünü artırmaktan ziyade bütünüyle bu tür bir özgürlüğü baltalayabilir.²⁸

(FA)'yı yorumladığımda alternatif olasılıkların sözde ilkesini açıkça reddetmeme rağmen Rowe, bunu yapma da hatalı olduğumu düşünüyor ve varsayımındaki hatayı şu şekilde teşhis ediyor: Talbott "özgür bir eylemle", bir failin en iyi ihtimalle ikincil olarak ahlaki sorumlu olduğu eylemi karıştırma hatası yapıyor.²⁹ Ayrım önemlidir ve göstermek kolaydır. Rowe, kendisini "adamlarına direğe bağlamasını ve sirenlerin sesini duyduğu anda

25 Bkz. Thomas Talbott, "On Free Agency and the Concept of Power", *Pacific Philosophical Quarterly* 69 (1988): 241-254.

26 Wolf'a göre bu yüzden Neden Görüşü iyi bir eylem yapmak için psikolojik olarak belirlenmenin övgüyü hak etmeyle bağdaştığı iddiasını önermektedir. Bkz. Susan Wolf, *Freedom Within Reason* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1990), 79). Ancak bana göre Hristiyanlık "suçlama" oyununu bütünüyle bırakmamızı ve hak ettiğini bulma düşüncesini tamamen terk etmemizi; ayrıca ahlaki sorumluluk kavramını yeniden düşünmemizi gerektirir. Bu nedenle burada dikkatimi özgürlük kavramıyla sınırladım.

27 Örneğin rasyonel bir fail olarak nitelendirilen bir mafya babası bütün koşullar düşünüldüğünde, rakibini öldürme emri gibi ahlaki olmayan bir şeyi yapmanın en iyi tercih olduğuna karar verirse (hatalı olarak) bana göre ahlaki olmayan emri verdiği zamanda o emri vermektan kaçınması psikolojik olarak imkânsızdı, düşüncesi doğru olsa bile yine de emri özgürce verebilir.

28 Her şeyden hatta tüm rasyonellikten bağımsız olarak hareket etme ve seçme yeteneğine ilişkin Wolf, sorumluluğun (dolayısıyla özgürlük) bundan daha sınırlı bir şey gerektirdiği yani Nedene göre hareket etme ve seçmeyi, hangi sebeplere göre eylemde bulunmayı ve tercih etme yetisi gerektirdiği üzerinde durur. Bkz. *Freedom Within Reason*, 96.

29 Rowe, *Can God Be Free?*, 145.

çağrısına kapılmamayı emrettiği” Odysseus örneğine atıfta bulunuyor.³⁰ Bu nedenle sarhoş bir sürücü önceki tercihlerinden dolayı daha sonra kaçınmadığı bir kaza nedeniyle suçlanabilir, dolayısıyla emri verdiği Odysseus, ağaca bağlandıktan sonra siren sesine kaçılmaz bir şekilde cevap vermesinden dolayı övülebilir. Yine de Rowe’un doğru bir şekilde belirttiği gibi “Sadece sirenlerin sesini duyduğunda Odysseus’un cevap vermekten özgür bir şekilde kaçındığını düşünmek basit bir yanlış olur.”³¹ Bunun yerine Rowe’un adlandırdığı gibi o, ahlaki zaafına göre eylemde bulunmamayı garanti altına almak için kendi özgürlüğünü özgür bir şekilde ortadan kaldırdığı için ikincil bir tür sorumluluğa sahiptir.

Öyleyse Rowe, niçin bu kadar basit bir hatayı (veya karışıklığı) bana atfediyor? İşte bir ipucu. Rowe, gerçekten sevdiği eşine sevgisinden dolayı asla işkence yapamayan biriyle ilgili olarak şu anda işkence etmek istememesinin imkânsızlığının daha önce, hayatını onunla geçirmek için almış olduğu karar ve bu kararın ona işkence etmesini psikolojik olarak imkânsız kılan sevgisinin sonucu olduğunu ileri sürmektedir.³² Rowe böylece birinin önceden özgür seçimlerinden dolayı ilgili psikolojik imkânsızlığa karşı bir tür ikincil sorumluluğa sahip ve bu bakımdan övgüye değer olabileceği fikrini kabul eder; daha sonra özgürlük kavramını bu tür ikincil bir sorumlulukla karıştırdığım sonucuna varmaktadır.

Tabii ki eğer bu noktada gerçekten bir karışıklığa düştüysem o zaman aynı şekilde karışıklığa düşen birçok libertarian filozof da vardır. Örneğin James F. Sennett’e göre libertarian anlamda özgür bir şekilde seçimde bulunan bir kişi sadece bağdaşımçı özgürlük biçiminde tercihlerini belirleyen kişidir.³³ Ve aynı şekilde Robert Kane şöyle yazmaktadır: Özgür irade sahibi failer... hayat hikayelerinin bazı safhalarında bazı özelliklerine göre veya kendi oldukları hallerinde motive edici davranışlara göre başka türlü davranabilirlerdi.³⁴ Bu filozoflar direğe bağlı olmanın onu sadece kendi karakter zayıflığından koruduğu Odysseus örneği ile kişinin seçiminin, bundan böyle belirli eylemleri psikolojik olarak imkânsız hale getiren, bir yönüyle kendi karakterini şekillendirdiği durumlar arasında kuşkusuz önemli farklar görürler. Ancak zikrettiğim gibi bizim özgür eylemlerimizin sıradan örnekleri, herhangi bir şekilde özgür eylem ile bir tür ikincil sorumluluk arasındaki karışıklığa dayanmamaktadır. Aslında yukarıdaki Odysseus örneği gibi bir kimsenin seçimlerinin sonuçlarının hem dolaysız hem de oldukça öngörülebilir olduğu bir kaç önemli istisna dışında ikincil sorumluluk düşüncesi bana sorunlu görünüyor. Zira Rowe’un kendisinin de belirttiği gibi, «özgür hareketlerimizin hür bir şekilde tercih edilmemiş veya bilinçli olarak öngörülme uzun dönemli nedensel sonuçları vardır.»³⁵ Ve başka yerde benzer bir noktayı şu şekilde ifade ettim:

Ancak sorun eylemlerin hayatlarımızda sık sık beklenmedik sonuçlar doğurmasıdır. Bir kimse zenginlik ve şöhret peşinde hile yapar, yalan söyler; yalnızca sonunda boşluk ve sefalet olduğunu anlar; ve bu bulguyu çevreleyen koşullar nedensel olarak bir yaşam transformasyonunu belirleyebilir (hatta zorlar). Bir başkası ahlaki bütünlüğü içtenlikle geliştirir ve yanlışlıkla bazı en kötü karakter özelliklerini ortaya koyabilir: ahlaki katılık, ben bilirimci ve merhamet eksikliği.³⁶

30 Rowe, *Can God Be Free?*, 143.

31 Rowe, *Can God Be Free?*, 145.

32 Rowe, *Can God Be Free?*, 145.

33 James F. Sennett, “Is there Freedom in Heaven?”, *Faith and Philosophy* 16 (1999): 74.

34 Kane, *The Significance of Free Will*, 72.

35 Rowe, *Can God Be Free?*, 145.

36 “Free Choice and Moral Character: A Difficulty for Libertarians”, Nisan 2003’te Amerikan Felsefe Derneği Merkez Birim Toplantılarında sunuldu. Aynı şekilde Manuel Vardas son derece önemli bir makalede “epistemik sınırlılığımızdan dolayı yaşamımızın ve kendimizin özgürce seçilmiş özelliklerinin bile beklenmedik sonuçlar doğurabileceğini belirtir”. Bkz. “The Trouble with Tracing”, *Midwest Studies in Philosophy* 29 (2005): 282.

Dolayısıyla bana göre arzularımızın, inançlarımızın ve bunun gibi şeylerin doğrudan eylemlerimizi belirlediği pek çok durumda, geçmişteki seçimlerimize dayanarak bu eylemler için ikincil bir tür sorumluluğa sahip olduğumuz düşüncesi, basit bir biçimde özgürce eylemde bulunduk fikrinden daha sorunlu görünüyor. Bu yüzden bahsettiğim gibi aksini yapmanın psikolojik olanaksızlığına rağmen çocuğuna özgürce bakan sevecen anneyi tekrar düşünün. Bildiğimiz kadarıyla en azından açık olmayan bir biçimde o, eylemini hali hazırda belirleyen arzular, annelik içgüdüğü ve inançlarıyla tercihte bulunmamış olabilir ve bazı belirsiz seçenekler bu nedensel faktörlerden bir kısmını etkilemiş olsa bile, bu etkiler hiç öngörülebilir olmayabilir. Dolayısıyla Rowe'un öne sürdüğü şeyin aksine çocuğuna bakma meselesinde annenin özgürlüğünü açıklamak için kadının geçmişte tercihlerine değil hali hazırda bir şeye başvuracağım.

O halde onun özgürlüğünü nasıl açıklayacağım? Bunu, "evet efendim" sözünü zorla şartlandırılarak dile getiren genç çocuk ile anne arasında önemli bir farka işaret ederek yapacağım. Zira Rowe'un son durumla ilgili açıklamasında o, gencin öğretmenin emirlerine cevap olarak "evet efendim" sözünü dile getirdiği durumda, şimdiye kadar kendi davranışlarını yansıttığı veya karar vermediği noktasında en makul eylem biçimine dair daha makul ve iyi bilgilendirilmiş bir karar vermiş olduğu konusunda hiç bir şey önermemektedir. Aksine genç bu sözleri Pavlov'un belirli zil sesi duyduğunda salya akıtan köpeği kadar otomatik olarak söylüyor gibi gözükmektedir. Bu açıdan seven anne gençten farklıdır: Gencin aksine bebeğine bakıp bakmama konusunda her şey göz önüne alındığında, en iyi olan şeyle ilgili olarak (istenildiği takdirde) nedenleri sağlayabileceği bir inanca sahiptir. Onun inancı ayrıca çeşitli eylemlerin olası sonuçları ve bebeğinin yanı sıra kendi mutluluğunun koşulları gibi bir dizi konunun kanıtına ilişkin kendi değerlendirmesine dayanmaktadır. Ve nihayetinde inançları hem makul hem de beklendiği gibi her şeye muttadır. İki durum arasındaki bu önemli farklılıklara bakarsak Rowe'nin zorlayıcı şartlandırma örneğinin, çocuğunu terk etmesi tamamen düşünülemez bir hal olan annenin durumuyla bir ilgisinin olduğunu görmüyoruz.

Şimdi Rowe'nun örneğini biraz değiştirelim. Gelişmekte olan bir rasyonel fail olarak Rowe'un örneğindeki gencin, öğretmenlerinin kendisini elektrik şokuna maruz bırakması konusunda kendisine ne yaptıklarının, ayrıca bu utanç verici teknikleri halka açıklamak için ayrıntılı bir plana sahip olduğunun ciddi bir şekilde farkında olmasını, (ve istendiğinde) planlarının başarılı olması için komplocularla iş birliği yaptığını ve bu planın son derece başarılı olması için öğretmenlerinden gelen her emre bir kaç hafta boyunca «evet efendim» der gibi görünmeyi gerektirdiğini varsayalım. (Paul Newman'ın defalarca Cool Hand Luke filminde "Evet patron" dediği gibi). Bu düşüncenin anlaşılabilirliği adına ayrıca iki ek varsayımda bulunalım: İlk olarak, komplocularla bir araya gelmesi istenen kesin şartlar göz önüne alındığında, gencin bunu yapmaktan kaçınma şansı yoktur. Çaresizce yaşamayı isteyen boğulmakta olan bir gencin inanç ve arzularının kendisine atılan bir halatı tutma eylemini belirleyeceği gibi revize ettiğimiz örnekte gencin inanç ve arzuları da diyelim ki komplocularla işbirliği yapma eylemini belirledi. İkincisi, çocuk komplocularla ilk iş birliği yaptığı zaman öğretmenin emirlerine verdiği cevaplar bu anlamda artık fazlaca belirlenmiştir: İlgili durumlarda "Evet Efendim!" demek için yeni bir nedeni olmasa bile, onun koşullandırması devralınmış olacaktır ve yine de bu sözleri tamamiyle söylediler. Fakat birkaç gün sonra önceki koşullandırmasının üzerindeki gücünü kaybetmeye başladığını fark eder; gerçekten de bu konuda tamamen özgür olduğunu hissetmeye başlar. Yine de hiçbir zaman ilgili durumlarda "Evet efendim!" sözcüklerini tamamen söylememesi psikolojik olarak mümkün değildir. Çünkü önceki koşullandırmanın üzerindeki gücünü yitirinceye kadar

üstündeki etkisini kaybetmediğini iddia etmek için zorlayıcı bir nedeni vardır. Sonuçta dediğim gibi planın son derece başarılı olmasını istediğinde planı sabote edecek herhangi bir şey yapmak istemez.

Şimdi zorlayıcı koşullanmaya ilişkin kendi örneği ile ilgili olarak Rowe şöyle yazmaktadır: Emri alan hiç kimse... çocuğun öğretmenine emrine cevap olarak “evet efendim” dediğinde tamamen özgür bir şekilde cevap verdiğini muhtemelen ileri sürmez.³⁷ Ayrıca bağdaşmacı ve bağdaşmazcılar arasındaki tartışmayı biraz daha ileri götürmemesinin nedeninin bu tür örnekler olduğu doğrudur. Fakat Rowe, onun örneğinde benim revizyonumdaki gençle ilgili aynı şeyi söyleyebilir mi? En azından ben söyleyemedim ve çoğu sıradan insanın iyi bir emir sözünü revize edilmiş örneğimde delikanlının, aksine eylemde bulunmanın psikolojik imkânsızlığına rağmen “evet efendim” sözünü oldukça özgür bir şekilde söylediği sonucu çıkaracağından kuşku duyuyorum.

Rasyonel Faillere Özgü Özgürlük

Sanırım sıradan ahlaki ve yasal bağlamlarda kullanılan rasyonellik kavramının rasyonel failler için de kullanılmak üzere özgürlük kavramının temel bir parçası olduğu neredeyse birçok kişi tarafından bilinen bir gerçektir. Ancak Tanrı'nın aksine (ve belki Bonnie Chance bile) sıradan insanlar ne mükemmel, ne de her şeyi bilendir; bunun yerine onların rasyonelliği ve bilgilerinin kapsamı hem sınırlı hem de derece meselesidir. Geleneksel olarak anlaşılan Tanrı'nın mükemmel rasyonelliği ile bizim daha sınırlı rasyonelliğimiz arasında muazzam farklılığa rağmen yine de Tanrı'nın özgürlüğü rasyonel fail için öne sürdüğüm ideali temsil eder. Buna göre mükemmel rasyonelliği ve bilgisi eylemlerini belirlese bile Tanrı özgürce eylemde bulunur, dolayısıyla en iyi eylem şekliyle ilgili olarak makul kararlarla ifade edilen sınırlı kavrayışımız eylemlerimizi belirlediğinde özgürce eylemde bulunuruz. Her şeyden önce ister mükemmel rasyonel varlık, ister daha az mükemmel varlık olan insan olsun, herhangi bir rasyonel failin özgürlüğü için yeter bir koşul öneriyorum.

Kabataslak ifade edecek olursak Bir A eylemi, C koşullarında S faili için, S'nin A'yı üstlenip başarılı bir şekilde yapması koşuluyla mevcuttur. Bu bağlamda şu an benim mevcut eylemlerim bir kuş gibi uçmayı değil yazmakta olduğum bilgisayarda e-postamı kontrol etmeyi içeriyor. Kilitli bir hapisane hücrende bir kişinin mevcut eylemleri hücrenin bir tarafından diğer tarafına yürümeyi içerebilir, buna karşın kapıyı açıp hücreden çıkmayı içermeyebilir. Ancak bunun ötesinde bir eylem, bir fail o eylemi yapmayı üstlenme açısından psikolojik olarak imkânsız gördüğü zaman bile belirtilen anlamda mümkün olabilir. Yeni doğan bebeğine işkence ederek öldürmeyi psikolojik olarak imkânsız gören sevgi dolu anne bunun en güzel örneğidir. Çünkü korkunç bir şeyler yapmaya niyetlenmemesine rağmen yine de niyetlenmesi durumunda başarılı bir şekilde bunu yapabilir.³⁸ Buna göre, bu anlamda C koşullarında S için mevcut olan iki veya daha fazla eylemin olduğu yer C'de, S'nin eyleminin özgürce gerçekleşmesi için aşağıdaki koşulu öneriyorum.

(SCF) C takip eden koşulları sağlarsa S, A'yı C de özgürce yapar: (i) Bütün şeyler göz önüne alındığında S, C'de mevcut eylemlerden hangisinin C'de yapılması gereken en iyi şey

37 Rowe, *Can God Be Free?*, 144.

38 Açıkçası, o halde bir failin üstlenemediği eylemleri içermesi nedeniyle mevcut bir eylemle ilgili şartlı analizime kimse itiraz etmemelidir. Çünkü böyle bir analizin bütün noktası bu tür eylemleri içerir. Ne mevcut bir eylemi epistemik bir şekilde mümkün bir alternatif ne de bir failin tercih ettiği hali hazırdaki seçeneklerden biri olarak düşünmeliyiz. Çünkü sevdiği bebeğe işkence etme eylemi hali hazırda bir seçenek değildir ve epistemik olarak mümkün olmaya bilir de. (En azından böyle korkunç bir davranışın kendisi için psikolojik olarak imkânsız olacağını iyi bildiği takdirde)

olduđu konusunda makul kararlar verecek kadar rasyoneldir, (ii) Bütün Őeyler dűŐinűldű-
gűnde S, aslında, A'nın C'de yapılması gereken en iyi Őey olduğuna dair makul yargılarda
bulunur, ve (iii) S, C'de A'yı gerçekteŐtirir; zira S, bunun C'de yapılacak en iyi Şey olduğuna
makul bir Şekilde inanır.³⁹

En iyi eylem Şekliyle ilgili olarak birinin yeterince makul karar verecek kadar rasyonel
olduđunu sűylediđim zaman ayrıca asgari rasyonalite derecesinin ilgili űzgűrlűđűn gerekli
bir Őartı olduđunu varsayıyorum. Fakat geliŐmekte olan bir 7ocuđun ilgili eŐiđin űzerine
7ıkması i7in yeterli derecede rasyonel olduğu veya yaşa bağlı birinin bunama nedeniyle bu
eŐiđin altına dűŐmesi gibi genelde sınırdaki durumlar i7in bunu tam olarak sűylemek muh-
temelen imkűnsızdır.

Örneğin alzheimer hastalığına yakalanan bir kadının durumunda gittik7e azalmakta
olan rasyonalitesinin geride kalan űzgűrlűđűnűn son par7asını kaldırdıđı tam bir ana ihtiya7
yoktur; bir noktada en iyi eylem bi7imiyle ilgili makul karar verme yeteneğini a7ık7a
kaybetmiŐ olması űzgűrce hareket etme yeteneđini kaybetmesi i7in yeterlidir. Bu nedenle
gerekli minimal rasyonellik derecesinin, tecrűbelerden makul 7ıkarımlar űretme, kiŐinin
kendi tutum, istek ve motiflerini zekice yansıtması ve eylemlerinin sonu7larından űnemli
dersler alma becerisini i7ermesi gerektiđini sűylemek yeterlidir.

Kabul ettiğim gibi eğer (SFC) doğruysa pek 7ok libertarian basit bir Şekilde alternatif
olasılıklar konusunda yanılmaktadır. Sadece irade zayıflığının yaŐandđı yani en iyi eylem
Őekline iliŐkin kendi kararını yerine getiremeyen durumlarda űzgűrlűk aksine davranma-
nın psikolojik olasılıđını gerektirir. Diđer taraftan Tanrı i7in űzgűrlűk aksini yapabilmenin
mantıksal olasılıđını gerektirmez; bunun yerine o, rasyonel dűŐűnme ve űzellikle alter-
natifler arasında rasyonel tercihte bulunma olan űzgűrlűk 7eŐidini gerektirir. Dolayısıyla
Tanrı'nın űzgűrlűđű ideal bir űzgűrlűktűr ve burada varsaydıđım gibi űzgűrlűđűműz onun
bir yansımaya ise o, hi7 bir Őekilde katı bir alternatif olasılıklar kűmesi gerektirmez; bunun
yerine rasyonel dűŐűnme ve űzellikle alternatifler arasında rasyonel tercihte bulunmayı
i7eren bir űzgűrlűđű gerektirir. Tanrı'nın en yűksek rasyonalitesi durumunda ilgili űzgűr-
lűk, mutlak nedensel űzgűrlűktűr, 7űnkű Tanrı'nın rasyonel kararlarının hi7 birisi harici
etkinin veya nedenlerin sonucu değildir. Ancak zorunlu olarak var olan Tanrı ve tamamen
tesadűfi bir Őekilde ortaya 7ıktđı ve tam anlamıyla rasyonel bir varlık olduğu varsayılan
Bonnie Chance'nin aksine geri kalanımız kısmen de olsa harici nedenlerin sonucudur - őr-
neğin doğum nedenlerimiz-. Ayrıca tam olarak gerçekteŐmeyen sadece rasyonel bir yetiŐ-
kine dűnűŐme potansiyeline sahip yeni dođan bebekler olarak ortaya 7ıkıyoruz. Dolayısıyla
ka7ınılmaz olarak, sıradan insan űzgűrlűđűnűn gerektirdiđi bađımsızlıđı nasıl yorumlama-
mız gerektiği sorusu ortaya 7ıkıyor.

Artık teistik meyilli bir libertarian Tanrı'nın ideal űzgűrlűđűnűn mutlak bir nedensel
bađımsızlık i7ermesi halinde bile sınırlı űzgűrlűđűműzűn en azından nedensel olarak bir
bađımsızlık derecesini gerektirdiđini Őűphesiz ileri sűrecektir. BaŐka bir deđiŐle o, ne fizik-
sel evren ne de Tanrı'nın kendisinin sadece bir uzantısından daha başka bir Şey olmamızı
gerektirir. Ve bu, űzgűr bir Őekilde eylemde bulunmanın aŐađıdaki gerekli koŐulunu ortaya
koymaktadır:

39 Benzer bazı benzer koşullar i7in bkz. Alfred R. Mele, *Free Will and Luck* (New York and Oxford: Oxford
University Press, 2006), 200-201. Mele'nin yeterli koŐullarının tűműne mahsus olan bunun yanı sıra benim
de bir fail, A'nın en iyi eylem bi7imi olduđuna dair rasyonel temelde bir karar verdiđi zaman űzgűr bir Őekilde
eylemde bulunmuŐ olur dűŐűncem farklı ama7lar i7in farklı yerlere 7ekildi.

(NCF) Bir S kişisi, ancak ve ancak S'nin dışında A'yı yapmasını nedensel olarak belirleyen hiçbir koşul ve koşullar kümesi yoksa A'yı özgürce yapar.

Maalesef S'yi harici olarak etkileyenle etkilemeyen yeter nedeni ayırmak için kesin bir ölçütüm yoktur. Bununla birlikte mevcut amaçlar için yalnızca S'nin arzularının, tutumlarının, inançlarının ve yargılarının S'ye ait (dolayısıyla dışsal olmayan) olduğunu varsayıyorum; ayrıca S'nin A'yı yapmasının yeter nedeninin ya S doğmadan önce uzak geçmişte ya da sonsuzluğun kendisinde olması halinde, yeter nedenin S'nin dışında olduğunu varsayıyorum. Dolayısıyla eğer S'nin arzuları, inançları ve yargıları S'nin belirli bir bağlamda A'yı yapması için nedensel olarak yeterliyse, sadece bu bilgi verildiğinde bu, (NCF) 'de belirtilen özgürlük şartını ihlal etmeyecektir. Fakat eğer arzuları, inançları ve yargılarının S doğmadan önceki uzak geçmişe giden yeterli nedenlerin sonucu olmaları gerekiyorsa bu, gerçekten de (NCF) 'de ileri sürülen zorunlu koşulu ihlal edecektir.

Yine de (NCF) bakımından bile teistik eğilimli olup olmadığına bakılmaksızın bir bağdaşımçı takip eden itirazda bulunabilir: Önerdiğim gibi (SCF) özgürlüğün yeterli bir koşuluysa bu koşulları sağlayan herkes gerçekten özgürce eylemde bulunmuştur. Bu nedenle belirlenimin doğru olsun veya olmasın birinin özgürlüğünden hiçbir fark çıkarılmamalıdır. Veya başka bir deyişle: (SCF) açıkça (NCF)'yi gerektirmiyorsa niçin (NCF)'yi rasyonel faillere has özgürlüğün zorunlu bir koşulu olarak görelim? Böyle bir sorunun gündeme getirilmesi meselesi tamamen belirlenmiş bir evrende özgürce eylemde bulunmamızın yeter koşulu olan (SCF)'nin gerçekten tatmin etmesinin mümkün olup olmadığıdır. Bunun mümkün olması durumunda - yani şu anki düşüncelerimiz ve inançlarımızın hepsinin MS. 1500 yıllarında var olan yeterli nedenlerin sonucu olduğu bir evrende rasyonel düşünme mümkün olsaydı- rasyonel faillere ait özgürlük böyle bir evrende mümkün olabilirdi ve sonrakinin mümkün olması durumunda doğru türde bir belirlenimin en azından ilkesel bazda özgürlüğü ortadan kaldıran etkilerden ayırt edilmesi gerekir.⁴⁰ Fakat böyle bir evrende rasyonel düşünme mümkün değilse aynı şekilde böyle bir evrende ilgili özgürlük de mümkün değildir. Bu nedenle (SCF) benimsendiğinde tam belirlenmiş bir evrende özgürlüğün mümkün olup olmadığı sorusunu, böyle bir evrende rasyonel düşünmenin kendisinin mümkün olup olmadığı sorusuna dönüştürdük. Dahası bana göre libertertarian ve bağdaşımçılar (NCF) hakkında tartışmaya devam etseler bile hem (SCF)'yi hem de (NCF)'yi kabul etmelidir. Bu, aynı zamanda savaşılan iki grubu bir araya getirmenin bir sonucudur.

Her ne kadar doğru olsa da rasyonel düşünmenin tam belirlenmiş bir evrende mümkün olup olmadığı sorusunu buradan daha ileriye götürmeye çalışırsak bu, bizi çalışmanın kapsamının dışına götürür (aydınlatıcı herhangi bir şeyin ötesine geçerek katkıda bulunmaya). En azından bir kaç düşünürü göre rasyonelitenin görünüşünün tamamen belirlenmiş bir evrende yanılısına olacağını söylemek yeterlidir. Libertarianlar günümüzde genellikle özgür hiç bir eylemin uzak geçmişe dayanan yeter nedenlerin sonucu olamayacağını savundukları halde birkaç filozof şu an için hiçbir rasyonel inancın bu gibi nedenlerin ürünü olamayacağını savunur.⁴¹ Burada temel düşünce aklın bir şekilde belirli durumlarda

40 Örneğin rasyonel bir fail doğru bir önermeye doğru nedenlerle inanmak için etkilediğinde ne söylenebilir? Diyelim ki Tanrı (ya da bu konuda bir zigotla çalışan bir bilim adamı) rasyonel bir fail olarak S'yi üretti ve S'yi ateşi tecrübe edeceği ve onun yakabileceği, şiddetli ağrıya neden olabileceği bir duruma yerleştirdi. S doğru bir şekilde delilleri değerlendirdiği ve nereye varacağını dair kanıtları takip ettiğinde, yani ilgili inancı doğru sebeplere dayandırdığı sürece S'nin rasyonelliği yok eden etkilere maruz kaldığı düşüncesi açıkça kendi içinde çelişik görünmektedir.

41 Geçmiş yüzyılın ortalarında ortaya çıkan bu temel fikrin mükemmel bir savunmak için bkz. Warner Wick,

kendi başına zorlanarak ilerlemesi gerektiğidir. Akıl yürütme yetimiz hem evren hakkındaki inançlarımızı hem evrendeki eylemlerimizi doğru şekilde kontrol ettiği sürece, bu inanç ve eylemler ne biz daha doğmadan önce var olan harici nedenlerin ne de rastgele şansın ürünüdür. Ancak akıl yürütme yetimiz inanç ve eylemlerimiz üzerinde doğru türden kontrolleri yerine getirmedeği sürece, bu başarısızlığın (yetmezliğin) açıklaması ne harici (etkileme veya beyin yıkama gibi) ne de yanlış türdeki içsel nedenlerdedir (bilgisizlik, dikkatsizlik ya da unutkanlık gibi).

Dolayısıyla libertarian ve bağdaşımcılar arasındaki asıl meselenin burada yattığına inanıyorum; gerçek mesele özgürlüğün gerektirdiği rasyonalitenin niteliği (veya olması gereken) ve tam belirlenmiş bir evrende en iyi eylem tarzına ilişkin makul inançların mümkün olup olmadığıdır. Anlayacağınız, tam belirlenmiş bir evrende rasyonel faillere özgü özgürlük ancak özgürlük gerektiren rasyonalizmin kendisinin böyle bir evrende mümkün olması durumunda mümkün olur.

Sonuç

Bu makalede geleneksel olarak düşünülen mükemmel bir Tanrı'nın var olması halinde mümkün varlıkların en özgür olmasının yanı sıra fail nedenin en açık ve en doğru örneği olduğunu da ele aldım. Tanrı'nın özgürlüğünün herhangi bir rasyonel fail için ideal özgürlüğü gösterdiği ve bu nedenle onun, herhangi bir daha düşük seviyedeki özgürlük türünden çok daha fazla özgürlüğe sahip olduğu gayet açıktır.⁴² Dolayısıyla insan özgürlüğünü bir derece meselesi olarak düşünmenin en iyisi olduğunu önerdim. Hepimiz küçük çocuklar olarak başlıyoruz ve başlangıçta biz ne rasyonel, ne özgür, ne de kendi eylemlerimizin fail nedenleriyiz, yine de onların bazıları belirlenmemiş olabilir. Ancak olgunlaşır bilişsel yeteneklerimiz gelişmeye devam ettiğinde ve önce bedenimizin hareketlerini kontrol edebilme yeteneği ve daha sonra üzerlerinde düşünmek için daha sofistike bir yetenek kazandığımızda davranışlarımızla ilgili karar vermek için aynı şekilde özgür hareket etme kapasitemiz de gelişir. Eylemlerimiz üzerinde akılcı bir denetim yaptığımız sürece basit bir anlamda, ayrıca eylemlerimizin fail nedeni de oluruz. Bu anlamda fail nedenselliğinin nihayetinde olgu nedenselliğine veya belki de olgu nedenselliği ve tesadüf şansın yaratıcı bir kombinasyonuna indirgenip indirgenemeyeceği - belki bağdaşımcı ve libertarianlar arasındaki tartışmanın kalan noktasına ilişkin- ayrı bir konudur. Ancak her durumda daha önce açıkladığım gibi fail nedensellik fikri en iyi eylem biçimiyle ilgili makul kararlarının, erkek veya kadın olsun, eylemlerini belirlediği rasyonel bir fail düşüncesinden daha fazla veya az gizemli değildir.

Sonuçta Tanrı'nın özgürlüğünün ideal bir özgürlük olduğu fikri kötülük sorunu ve özellikle bir teistin ona cevap olarak benimsemek isteyebileceği herhangi bir özgür irade savunması için önemli sonuçlar taşır. Bazıları özgürce eylemde bulunmanın bahsi geçen yeter koşulunun, şöyle ki, (SCF)'nin böyle bir savunmayı bütünüyle baltalayacağından en-

"Truth's Debt to Freedom," *Mind* 73 (1964): 527-537. Alvin Plantinga'nın naturalizme karşı delilleri için bkz. *Warrant and Proper Function* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1993), bölüm 11 and 12. William Hasker'in fiziksel düşüncenin neden kapatılmadığına (kendi görüşüne göre) dair açıklaması için bkz. *The Emergent Self*, 58-80. Aynı zamanda arguman belirli türde belirlenimi ortadan kaldırmamasına rağmen kör fiziksel nedenlerin kapalı bir sisteminde rasyonel inancın mevcut olamayacağı fikri için bkz. J. R. Lucas, *Argument Against Determinism in the Freedom of the Will* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 114-134.

42 Her ne kadar geleneksel çizgideki bir teist Tanrı'nın özgürlüğünü ideal bir özgürlük olarak görse de bir teist aynı görüşte değildir. Tıpkı ahlakta ideal bir gözlemci hiçbir şekilde ideal gözlemcinin gerçekte var olduğu varsayımını gerektirmediği gibi aynı şekilde Tanrı'nın özgürlüğünün ideal özgürlük olduğu varsayımını da Tanrı'nın gerçekten var olduğu varsayımını gerektirmez.

dişe edebilir. Bununla birlikte kötülük probleminin anlaşılabilirliği veya mantıksal bağlamı dışında özgür irade savunmaları (a) onlar ahlaki kötülükten az olmayan doğal kötülük de dâhil bütün kötülüklerin varlığı için sadece muhtemel bir açıklama sunmayı ifade ettiği ve (b) savunucuları tamamen rastgele bir olay veya şans oluşumundan farklı olmayan soyut hesaplamalar şeklinde özgür seçimlerine izin verdiği sürece daima sınırlı yararlılık içindedir. Demek istediğim özgür iradeye atıfta bulunarak kötülük probleminde yönelik teistik bir cevaba hiç önem verilmemesi değil aksine pek çok bağdaşımıcının bile - örneğin Daniel Dennett- tüm eylemlerimizi nedensel olarak belirleyen (ve böylece kontrol eden) amaçlı bir faille ilgili olarak özgür olamayacağımızı kabul edeceğidir.⁴³ Dolayısıyla Tanrı gibi maksatlı bir fail yanlış harici etkilere maruz bırakmadan ve etkinliğimize tamamen zarar vermeden eylemlerimizi belirleyemezse o zaman bu, tek başına özgür iradeye yönelik teistik başvuruya işaret eder. Sınırım rasyonalizmin özgürlükte oynadığı role ilişkin yeterli bir açıklama ayrıca ruh olgunlaştırma teodisesine ilave bir destek sağlayacaktır.⁴⁴ Fakat bu, tabii ki daha uzun bir tartışma olduğu için başka bir makalenin konusudur.

43 Bkz. Daniel Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Cambridge, MA, and London: MIT Press, 1984). Dennett katı belirlenimi çeşitli zorlayıcı olmayan koşullardan ayırarak kapsamlı bir şekilde geleceğimizi belirleyebileceğini savunuyor, “geçmiş bizi kontrol altında tutmaz”, en azından amaçlı bir failin yapabileceği şekilde değil. O bizi sonraki anlamda kontrol etmiyor çünkü geçmişte belirli eylemlerimizi planlamak ve öngörmek için hiç bir şey yoktur; ne de şu andan geçmişe geçmişten faydalanmak için geri bildirim sinyalleri vardır (s. 72). Dikkat çekici bir şekilde Dennett Laplace’nin “insanüstü zekası”nın gelecekte kolay bir şekilde eylemlerimizi kontrol edebileceği ve bağdaşımıcının özerkliğini gerçekte zayıflatabileceğini kabul eder (s. 61). Bu nedenle Dennett bile Tanrı’nın nedensel olarak her olayı belirlediği teistik bir evrende bağdaşımıcı özerkliğin olamayacağını kabul eder görünmektedir.

44 Bildiğim kadarıyla başka bir yerde cehalet, belirsizlik hatta belirlenimin olmadığı bir bağlamda Tanrı’nın herhangi bir rasyonel faili yaratmak istediğinde başka seçeneği olmadığını ileri sürdüm. Bkz. “Why Christians Should Not Be Determinists: Reflections on the Origin of Human Sin”, *Faith and Philosophy* 25 (2008): 300-316. Fakat deneyimizden ve eylemlerimizin sonuçlarından kendimiz için önemli dersler çıkarmamıza imkân tanıyan bağlamda başlamak için ahlaki açıdan yeterli bir sebebiniz olsa bile, onun seçenekleri en azından bu ölçüde sınırlı olacaktır: O bizi hem bilgisizliğimizden dolayı yaptığımız seçimlerimizin sonuçlarından korumaz hem de bu sonuçların bizi düzeltmesine izin vermez ve çevremizin doğası, kendi mutluluğumuzun koşulları veya diğerlerine karşı yaşamının en iyi yolu hakkında önemli dersler vermez.

İbn Haldun'un Toplumsal Değişme Kuramı: Hegel, Marx ve Durkheim İle Bir Karşılaştırma*

Yazan: Fida MOHAMMAD**

Çeviren: Behçet BATUR***

Bu makalede İbn Haldun'un toplumsal ve tarihsel değişim hakkındaki düşünceleri Hegel, Marx ve Durkheim ile benzerlik ve farklılıkları açısından karşılaştırılacaktır. İbn Haldun'un tarihsel ve toplumsal değişimle ilgili ana fikirlerini modern Batı sosyolojisi ve felsefesinin bu üç önemli şahsı ile ayrıntılı bir şekilde karşılaştırıp üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

İbn Haldun'u okurken, onun 14. yüzyılda yaşadığının, dolayısıyla sanayi devriminin yarattığı toplumsal hareketliliği gözlemleme imkânına sahip olmadığını bilinmesinde yarar vardır. Bununla birlikte İbn Haldun'u özel olarak herhangi bir felsefi geleneğe yerleştirmek de oldukça zordur. İbn Haldun, bir emprisist olduğu kadar bir rasyonalisttir de, insanın tarihsel süreç içerisinde geliştiğine inandığı için de bir tarihselcidir. Machiavelli'den bir asır önce yaşamasına rağmen düşüncelerinde birçok "modern" unsurlar görülebilir.

İbn Haldun'u modern sosyolojik düşüncenin öncüsü olarak gören Lauer, onun temel felsefi düşüncelerini şöyle özetlemiştir.¹ Lauer İbn Haldun yorumunda, toplumsal süreçlerin belli bir döngü içinde birbirini takip ettiğini belirtir. Fakat bu döngü oldukça düzenli olsa bile doğal dünyada olduğu kadar katı değildir. Bu açıdan İbn Haldun'un durumu, ilahi bir takdir veya diğer güçler tarafından şekillendirilen değişmez bir tarih yasası varsayan tarih felsefelerinden oldukça farklıdır. İbn Haldun, bireyin ne tamamen pasif bir alıcı ne de tarihi sürecin bir aktörü olduğuna inanır. Toplumsal yasalar gözlem ve veri toplama yoluyla keşfedilebilir ve onun bilgisi toplanabilir. Toplumsal bilginin bu empirik temeli geleneksel rasyonel ve metafizik düşünceden ayrılmayı temsil eder.

Yapısal olarak benzer toplumlar benzer yasalara tabidir. Toplumsal değişmeyi yöneten yasalar, doğası gereği fiziksel ya da biyolojik değil sosyolojiktir.

İbn Haldun'un tarihsel analizinin evrensel geçerliliği ayrı bir meseledir ve bu çalışmanın konusu değildir. Fakat inanıyorum ki, onun toplumsal değişme kuramı, modern sosyolojik değişme kuramlarının öncüsüdür. Hegel, Marx ve Durkheim'in İbn Haldun'un bu çalışmasından haberdar olup olmadıklarını bilmiyorum ama İbn Haldun'u temalar onların felsefelerinde açıkça görülür. Bu tartışmalar temelinde, İbn Haldun'un beşeri tarih biliminin önemli bir kurucusu olduğuna inanıyorum.

Ebu Zeyd Abdurrahman İbn Haldun (1332-1406) Müslüman bir tarihçi, filozof, devlet adamı, iktisatçı, sosyolog ve eğitimci idi.² O tarihsel süreçleri toplumsal yasalar temelinde açık bir şekilde izah eden ilk toplumsal düşünürdü. İbn Haldun felsefesinin bazı yönlerinin ayrıntılı bir incelemesine geçmeden önce, hayatına kısaca değineceğim. Bir düşünürün hayatı iki nedenden dolayı incelenir: Birincisi yazarın düşüncesinin sosyotarihsel bağlamını incelemek, ikincisi ise yazarın hayatındaki belirleyici bir takım olaylar ile kişisel

* Mohammad, Fida (1998), *American Journal of Islamic Social Sciences* 15, sy. 2 (1998): 25-45.

** Prof., Eastern New Mexico Üniversitesi (1919-2007).

*** ASPB'de sosyolog, doktora öğrencisi, Çukurova Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü.
behcetbatur@yahoo.com

1 Robert Lauer, *Perspectives on Social Change* (Needham Heights, MA: Allyn & Bacon, 1991).

2 M. Saeed Shiekh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1962).

deneyimlerinin düşüncelerine etkisinin ele alınması. İbn Haldun'un hayatını anlamakla, hayat ve toplum görüşünü daha iyi kavramak mümkündür.

İbn Haldun'un Hayatı

İbn Haldun, 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğdu. Kendisi, etnik açıdan, Güney Arabistan kabilelerine mensuptur. Ailesi, 8. yüzyılda Endülüse göç etti ve 1248 tarihinde (Cordova'nın yıkılmasından önce) Fas'a taşındı.³ Doğumundan önce, ailesi, hem Endülüs'te hem de Kuzey Afrika ülkelerinde, önemli idari ve siyasi görevler üstlenmiştir.⁴

İbn Haldun'un otobiyografisi, okuduğu kitapları ve ders aldığı hocalarını yansıtmaktadır. Hayatının erken dönemlerinde önemli siyasi ve idari görevlerde bulunduğundan çeşitli siyasi komplolara maruz kaldı, kendisi nadiren de olsa cezaevi koşullarıyla da tanıştı. Dolayısıyla, İbn Haldun, sık sık, pragmatik amaçları için farklı iktidar gruplarına bağlandı.

Kendisinin ya da atalarının Kuzey Batı Afrika saraylarında önemli mevkilerde yer almaları önemli olmadığı gibi, kendisini herhangi bir grup bağıyla kuşatılmış hissetmedi. Kendisini bir grup bağıyla (kendi tanımıyla *asabiye* ile) ya da ortak bir kültüre tabi hissetmedi. İbn Haldun, iktidarları, ne eksik ne fazla, kendi işi ve *asabiye* açısından bir işveren olarak görmüştür. Bir anlamda, bu tutumu, kendisine iktidarlara karşı derin bir ilgi duymasına rağmen, tarafsız bir gözlemci olmasını sağlamıştır.⁵

Politik olarak belirsiz bir ortam içinde var olmak için mücadele etmek ve bu ortama hızlı bir şekilde uyum sağlamak en önemli becerilerdir. Böyle ortamlarda ahlaki dürüstlüğü muhafaza edebilmek oldukça zordur. Özellikle böyle bir dünyada yaşamak ve bu dünyada etkin bir rol üstlenmek zorunda kalan İbn Haldun için. Bu durum, zorunlu olarak, sadece tedbirli olmayı, ortama göre davranmayı, nazik ve cömert olmayı değil aynı zamanda dalkavukluk yapmayı ve rüşvete bulaşma zorunluluğunu da beraberinde getiriyordu.⁶

İbn Haldun birçok kitap yazdı, en bilinen eseri Mukaddime ve Kitabı-l İberdir. Mukaddime yazıldığı zaman İbn Haldun 40'lı yaşlarda idi. İbn Haldun hayatının ilk 20 yılını Batı İslam ülkelerinde aktif bir şekilde siyasi görevlerde sürdürdü. Bu süre içerisinde siyasi yaşamda ortaya çıkan çeşitli problemlerin çözümleri konusunda araştırma ve incelemeler yapmıştır. İbn Haldun, bölgesinde yaşanan çok önemli güncel olaylarla ilgili, kişisel ve ilk elden deneyimler ve resmi kaynaklara (doküman) ulaşabilme ayrıcalığına da sahip idi. Ailesinin geçmişi ve güncel siyasi meselelere olan kişisel ilgisi Mukaddime gibi unutulmayacak bir eserin ortaya çıkmasına ön ayak oldu. Ara sıra da olsa cezaevine girmesi ve çile çekmesi onun sosyal ve siyasi meselelere ilgi duyduğunun ispatıdır. Ayrıca, resmi görevleri gereği, birçok önemli kişilerle (büyükelçiler, memurlar, idareciler, kabile reisleri ve bilginler) yakın temas kurmuştur. Dolayısıyla resmi veya sosyal pozisyonları gereği olayların içinde olan veya olaylardan haberdar olan ve kendilerinden ilk elden bilgi aldığı bu kişilerle yakın temas kurdu.⁷

İbn Haldun'un temel amacı, yaşadığı dönemde İslam dünyasında egemen olan şartların doğasını ve nedenlerini, özellikle de Kuzey Afrika ve İspanya'daki Müslüman toplumların uyumsuzluk ve çöküşlerini incelemek ve anlamaktır. O, İslam dünyasında ortaya

3 İbn Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, 3 cilt, Bolingen Series XLIII (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).

4 The New Encyclopedia Britannica (NEB), c. 9.

5 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, xxxvi.

6 Nathaniel Schmidt, İbn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher (Lahore: Universal Boks, t.y.).

7 Muhsin Mahdi, *History of Islamic Philosophy* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1957).

çıkan sosyal ve siyasi olayların nihai nedenlerini bulmaya çabalıyordu. Başka bir ifadeyle, İbn Haldun, Müslüman dünyada yaşanan toplumsal değişme süreçlerini makro-tarihsel düzeyde incelemek istiyordu.

İbn Haldun'a göre, kültürel ve toplumsal –tarih biliminin görevi- sadece kralların ve hanedanların hikâyelerini anlatmak değil, aynı zamanda toplumsal olayların iç dinamiklerini araştırmak ve bunları açıklamaya çalışmaktır. Tarih, insan hayatının sosyal olgularıyla uğraşan bir bilimdir. Tarihin alanı, hayatın tüm alanlarını kapsar, örneğin savaş ve barış, diplomasi, yönetim, sanatlar, ticaret, sanat, felsefe ve din. Tüm bu alanların etkileşimi çeşitli sosyal yaşam formlarını üretir. İbn Haldun, İslam dünyasında yaşanan toplumsal değişmeyi ya da çöküşü açıklamak amacıyla, metafizik ya da teolojiden değil, tarih biliminden yararlanmaya çalışır. İbn Haldun, toplumun bilimi (sosyoloji) ya da beşeri yapının bilimini (ilmi umran) keşfettiğinin farkındaydı. O, tarih bilimini herhangi bir sosyal bilimden ayrı görmüyordu. Çünkü ona göre tarih sosyal gerçekliği anlamının yoluydu. Fakat o asla tarihi bizatihi gerçeklik olarak görmedi. Tarih ve sosyoloji ona göre birbirinden ayrı biza-tihi iki disiplin değildi, daha doğrusu, bunlar aynı toplumsal gerçekliğin iki farklı yönünü analiz ediyordu.⁸

İbn Haldun'un yaşadığı tarihsel dönem, O'na İslam dünyasının geçmiş 7 asrını incelemesi ve Müslüman toplumların yükselme ve çöküşlerinin altında yatan sebepleri araştırma imkânı verdi. O, sebepleri araştırırken, tarihin, bireylerin istekleri veya zihinsel güçleri ile motivasyonu, tutku, amaç ve hedefleri doğrultusunda açıklanamayacağı sonucuna varmıştı. Sosyal olaylar, sadece grup özellikleriyle değil, daha ziyade tarihin genel toplumsal şartlar tarafından belirlenen sonuçlarıyla açıklanabilir. O ayrıca, toplumsal gruplar arasındaki farklılıkların çevresel faktörler, örneğin; iklim, toprağın kalitesi, su ve gıdanın varlığı vb. tarafından oluşturulduğuna inandı. Sosyal ve siyasi gelişmeleri tam olarak anlamak için, tüm bu faktörler göz önünde bulundurulmalıdır. Toplumlarla ilgili analizinde İbn Haldun tarihin, teleolojik (erekbilimsel) olduğuna inanmadı, tarih, evrensel kozmik, sonsuz bir planın gerçekleşmesi ya da mükemmelliğe doğru hareket edendir. Burada, tarihin akışında, kademeli olarak gerçekleşen ilahi bir gayenin varlığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Toplumsal olgular gözlemlenebilir, ilişkilendirilebilir ve açıklanabilirler. Kişi, bunları, tanrısal bir yorumlama çabasına girmeksizin de yapabilir.⁹ İslam ile karşılaştırıldığında, her şey Allah'ın belirlediği plan çerçevesinde gelişir, bu noktada İbn Haldun'un konumu oldukça radikal ve sekülerdir.

Hegel'in Tarih Felsefesi – Örgütleyici Güç

Hegel'e göre, dünyanın tasarımı (dünyanın anlamı) tarihin incelenmesiyle keşfedilebilir. Hegel, toplumların, şu an oldukları gibi tasarlandığını kabul ediyordu. Tarihin bilimsel incelenmesiyle, dünyanın planlı yapısı-insanlığın kaderi ortaya çıkarılabilir. Hegel'in tarih felsefesi bir analogi çerçevesinde ortaya çıkar: organik öz-yaratma, örgütleme ve geliştirme. Hegel, tarih hakkındaki düşüncelerini örgütleyici güç ile kıyaslayarak oluşturdu. Bu güç tohumdan yetişkinliğe kadar organizmanın gelişimini yönlendirir. Bir bitkinin tohumdan ortaya çıkması, tohumun başlangıcından itibaren (içindeki akıl) tarafından nihai şeklinin tasarlandığını göstermektedir. Bu tasarım, organizmanın bir plan dâhilinde, kendini gerçekleştirme olarak hafızasında oluşturulmuştur. Böylece o, tarihi tasarlanmış bir rasyonel süreç olarak görüyor. Tarihi, "tasarlanmış rasyonel bir süreç" olarak değerlendirmek,

8 Schmidt, İbn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher.

9 Schmidt, İbn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher, 24.

Hegel'e tarih çalışmasında en önemli soruyu sorma imkânı vermektedir: Dünyanın nihai tasarımı nedir?¹⁰

Organizmanın düzenli ve sürekli değişimi, Romantik düşünürlerde olduğu gibi Aydınlanma düşünürlerinde de doğal işleyen aklın bir kanıtı olarak düşünülmüştür. Bu hüküm, düzenli organik değişimlerin düzenli rasyonel bir sürecin tezahürleri olduğu gerçeğinden çıkarılabilir, üstelik keşfedilmeye uygundur. Bu ön varsayımlar göz önünde bulundurulduğunda Hegel şu sonucuna varır: "Dünya tarihi kendini bize rasyonel bir süreç olarak sunar". Başka bir ifadeyle, akıl daha çok soyutlama ya da sırf kavramsaldir –akıl evrenin özüdür ya da daha özeldir tüm gerçeklik akıl içinde ve akıl tarafından var olur ve varlığını sürdürür.¹¹

Amaçsal ilke ya da "amaç odaklılık" Hegel'in Tin (ruh) kavramının temelidir. Hegel ruh kavramını tohumla kıyaslama yaparak anlaşılır hale getirir. Yani, tohumla bitki hayata başlar, fakat o aynı zamanda bitkinin tüm hayatını içermektedir.¹² Ruh kavramı aynı zamanda bir tohum ya da bir yumurta kıyaslamasıyla da anlaşılabilir. Tohum ya da yumurta kendi çabasıyla hedefine ulaşır, kendi potansiyelini eyleme geçirir.¹³ Bu varsayım kıyasla ortaya çıkar, neredeyse tek başına, amaçsal ilke insan toplumlarının gelişimi çalışmalarında da kullanılmalıdır.

Hegel felsefesinde en tartışmalı varsayım, tarihin bir tanımlama olmaktan ziyade bir açıklama olduğu fikriyle yakından ilişkilidir. Bütün tarih varlığın açılımıdır. Bu ilahi plan bizim bakışımızdan gizlenmedi, Hegel bunu buldu, çünkü akıl, kendini gerçek varlıkta ortaya çıkarır. Bu nedenle, var olan akılla düzenlenir. Aklın genel ilkesi geçmiş somut olaylara uygulandığında, güncel ve somut gelişmeleri de genel aklın ilkesinden çıkarabiliriz. Hegel'e göre, tarih sürprizler içermez, dolayısıyla tarihçiler olaylarla ilgili olarak "ilke" aracılığıyla çıkarımda bulunabilirler.

Felsefi Sorgulamaya Karşı İslami Ortodoks

İbn Haldun'un felsefi çalışmalarının özelliği, yaşadığı dönemin gerginliklerini yansıtmaktadır. Yani İslami Ortodoks ile serbest felsefi soruşturmalar arasındaki gerginliklerdir.

Filozoflar aklın önceliğine inanırken, ortodoks İslam için nihai gerçeklik kaynağı Kur'an idi. İbn Haldun her iki görüşü bağdaştırmak zorundaydı ve felsefesinde bazen akıl ve vahiy arasındaki gerginlik kendini gösteriyordu. İbn Haldun ustalıkla vahiy akılla uzlaştırıyordu. Hegel'in tersine, İbn Haldun için "akıl" evrensel bir çeşit güç ya da zamanla kendini açığa çıkaran bir akıl olmayıp, bilakis, o insanın gözlemlenebilen ve açıklanabilen bir kapasitesidir. Hegel'e göre, tarih metafiziksel bir zemin olup epistemolojik olarak bilinebilir. Diğer tarihselciler gibi, İbn Haldun ontolojik tarih anlayışını reddeder ve tarihsel model ya da yasaların gözlem ve rasyonel eklemleme yoluyla bilinebileceğine inanır. Bu tarihi yasaların metafiziksel bir temeli olmayıp, bilakis, çevremizdeki dünyanın gözlemlenmesinin bir ürünüdür. İbn Haldun'un organizma modeli a priori (önsel) içinde tarihin çıktığı ontogenetik bir süreç olmayıp, bilakis, mekânsal faktörler gibi zamanla sınırlandırılmış sınırlı bir takım etkileşimsel örüntülerdir. İbn Haldun, insanların, tarihi güçler tarafından şekillendirilen pasif alıcılardığı ve insan etkinliklerine yer vermeyen bir tarih biçimini sık sık eleştirdi. Bir tarihçi olarak İbn Haldun, tarihsel yasaların kaçınılmaz yönlerine

10 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York: Dover, 1959).

11 Hegel, *The Philosophy of History*, 9.

12 Hegel, *The Philosophy of History*, 78.

13 Hegel, *The Philosophy of History*, 55.

inandığı gibi, aynı zamanda o bu yasaların bilinmesiyle, bir medeniyetin kendi ömrünü uzatabileceğini düşünür.

Toplum ve Birey

Tarih, sadece insani ihtiyaçların tatmin edilme anlatısı değildir, fakat aynı zamanda, onların ortaya çıkışı ve gelişmesinin hikâyesidir. Oysa hayvanlar kendi içgüdüsel dünyalarında yaşarlar, insan ihtiyaçları özü itibarıyla toplumsal ve tarihseldir.¹⁴ Tüm sosyal kurumlar, insani ihtiyaçların karşılanması üzerine tasarlanmış ve tarihseldir. Marx'a göre, tarih insani ihtiyaçların dile geldiği, karşılandığı ve karşılanmadığı bir süreçtir. Hayvanların ihtiyaçlarının aksine, insan ihtiyaçları sabit değildir ve onlar maddi koşullardaki değişimlere bağlı olarak değişirler. "Bu, insan ve çevresi arasındaki yaratıcı değişim demek olan emeğin, insan toplumunun temelini nedenidir. Bireyin maddi çevresiyle olan ilişkisi, üyesi bulunduğu toplumun sahip olduğu özellikleriyle şekillenir".¹⁵ Bu açıdan, İbn Haldun Marx'a yakındır. İbn Haldun, tarihsel değişimlerde maddi güçlere önemli bir rol verir, ancak bunları tek faktör olarak görmezken, Marx, tarihsel değişim sürecini, toplumun içinde bulunduğu maddi koşullar bağlamında görür. Bazı Marx okumaları tarihin ilkel komünal dönemden başlayan ve kölelik, feodal, kapitalist, sosyalist ve nihayet komünist -maddi güçler tarafından belirlenen bir tür teleolojik ilerleme- aşamalarından geçen bir hareket olarak ileri sürer. Fakat İbn Haldun'a göre tarihte bir nihai *telos* ya da bir son aşama bulunmamaktadır. İbn Haldun'a göre, kültür kendi başına bağımsız bir şey değildir, aksine, o insanlar arası etkileşiminin bir ürünü ve erkek ve kadın için doğal olan bir şeye referans olmalıdır. İnsanoğlunun esas gücü düşünme ve davranma kapasitesidir. İnsanoğlunun bir şeyler yapma kapasitesi anlayışlı bir akıl yeteneğindedir. İlâveten insanlar ortak iyi şeyler gerçekleştirmek için kendileriyle ve hem cinsleriyle ilişkilerini organize etme kapasitelerine, -maddi şeylerle değil ama eylemlerle-, sahiptir. Bu, bireysel ihtiyaçların ortaklaşa karşılanması için kolektif faaliyetlere katılmak anlamına gelir. Yani, tek başına bir bireyin hayatı tasavvur edilemez. Bir bireyin mükemmel olmayışı tek başına var olması ve yaşaması için yetersizdir. Bireylerin yetersiz doğası, onları sosyal yapar ve bu onların kesinlikle tüm ihtiyaçlarını işbirliği halinde karşılanmasının nedenidir.¹⁶

İnsanın Toplumsal Karakteri

İbn Haldun, Marx ve Durkheim gibi, insan ihtiyaçlarının toplumsal karakterine inanır. Kentler, kasabalar ve köyler insanlık tarihindeki geçişi ve çeşitli aşamaları gösterir ve ayrıca insan ihtiyaçlarının durumdan duruma ya da zamandan zamana göre farklılık gösterdiğine işaret eder. İnsan ihtiyaçlarının belirsizliği insan toplumsallıkları için alan açar; kültür ve medeniyet insan ihtiyaçlarını zamanın maddi koşullarına uyarlama mekanizmalarıdır. İnsanoğlunun işbirliğine yatkınlığı onu içgüdüsel olarak önceden belirlenmiş hayvan dünyasından farklı yapar.

İbn Haldun, medeniyetlerin dinamik bir yapıda olduğuna inanır. Toplumlar, basit yapılardan karmaşık yapılara doğru hareket eder. İbn Haldun'a göre, iki tip medeniyet vardır: uzak bölgelerde ve dağlarda kurulan çöl (bedeviler) medeniyeti ve topluluklar ve şehirlerde kurulan yerleşik (hadari) medeniyet.¹⁷

14 Schlorno Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (London: Cambridge University Press, 1971).

15 Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (New York: New York University Press, 1971), 22.

16 Mahdi, *History of Islamic Philosophy*.

17 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*.

İbn Haldun insanlığı iki grupta sınıflar, göçebe ve yerleşik; göçebe hayat, diğerinden önce ve diğerini üretendir. Bu en önemli sınıflandırmadır ve birinden diğerine geçişi gösterir.

Göçebe ve yerleşik kültürler yapısal olarak farklıdır; onların yapısal farklılıkları maddi farklılıklarına dayanır. Bilinmelidir ki, İbn Haldun şunu gözlemlemiştir, “insanlar arasındaki durum farklılıkları yaşamlarını sağladıkları farklı yolların sonucudur”.¹⁸ İhtiyaç ve zorunlulukların düzeyi iki toplumsal düzeni farklılaştıran diğer bir faktördür. Bedevi kültürde, sosyal organizasyon temel ihtiyaçları karşılamak üzere düzenlenir ve “onları basit geçim düzeyinin ötesine götürmez, onların bir şey sağlama yeteneksizliği herhangi bir şey için bu şeylerin ötesini sağlamaz”. Bu amaç için, onlar, tarım ve hayvancılıkla uğraşırlar. “Onlar, yerleşik alanların sağlamadığı, çöl hayatından kaçınmazlar, çünkü orası, geniş alan, arazi, meralar ve diğer şeyleri sağlayabilen, tek yerdir.” Fakat yerleşik hayatta, “şehir sakinleri bir yaşam biçimi olarak bir kısmı ticaretle uğraşırken, bir kısmı zanaatlarla uğraşır. Onlar, daha fazla kazanır ve temel geçim düzeyinin ötesinde bir yaşam sürerler ve hayatları, onların zenginliklerine karşılık gelir.”¹⁹

Bedevi ve hadari toplum kategorileri, tarihte hareketin anlaşılması için açıklayıcı araçlardır. İbn Haldun, insanların bir grubunu diğer bir grupla basitçe karşılaştırabiliyordu. İbn Haldun'un “bedevileri”, genelde çölde yaşayanlar değildir; ancak onlar, daha çok köylerde yaşayanlar ve yaşamlarını tarım ve hayvancılık yaparak sürdürenlerdir.²⁰ İbn Haldun'a göre, onların toplumsal organizasyon ve işbirlikleri medeniyet ve yaşam ihtiyaçları içindir, örneğin; gıda, barınak ve ısınma, onları sade geçim seviyesinin ötesine götürmez. Bunun nedeni onların, bunların ötesinde bir şeyler yapmak için yetersiz olmalarıdır. Bedevilerin sahip oldukları maddi yaşam koşullarının bir sonraki safhası, ihtiyaçlarından daha fazla zenginlik ve konforları olan dinlenmeleridir ki onu rahatlıkla elde ederler. Ondandır, basit ihtiyaçlarının ötesindeki şeyler için işbirliği yaparlar. Onlar daha fazla gıda ve giyecek kullanır ve onlarla gurur duyarlar.²¹

İbn Haldun, “hareketin” illellikten medeniliğe doğru olduğuna inanır. Birçok geçiş örnekleri, bedevi insanların yerleşik insanlardan önce yaşadığını kanıtlamaktadır. Bu, çöl hayatının sade zorunluluklarının, yerleşik toplumsal organizasyonun lüks ve konforlarından önce olduğu anlamına gelir.²² Yani, bedevi hayatın zorluğu yerleşik hayatın yumuşaklığını öncelemektedir. Bundandır, zamansal olarak yerleşik koşullar göçebe koşulları izler.

İlkel, saf bedevi kültürü yerleşik kültürden önce koymakla, İbn Haldun erken aşamanın saf kültür ve daha az eğilimli birçok zayıflıkları olduğu sonucuna ulaştı. Birçok açıdan bunun nedeni, bedevilerin yerleşik insanlardan ahlakça daha iyi olmalarıdır. Bedevi insanlar ilk doğal döneme yakındırlar ve yerleşik insanların kötü alışkanlıklarından daha uzaktırlar. Bu anlamda, çöl insanları yerleşik insanlardan daha kolay bir şekilde değiştirilebilirler. Yerleşik insanlar herhangi bir kontrol duygusu tarafından ölçülmezler, çünkü kötü davranış adetleri onları açıkça uygunsuz bir şekilde hem sözlerde hem de eylemlerde tutmuştur.²³ İbn Haldun, çöl insanların, büyük şehirlerin yapay hayatı tarafından bozul-

18 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, 249.

19 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, 249-250.

20 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, lxxvii.

21 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, lxxvii, 249.

22 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, 249.

23 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*.

madıklarını savunur ve bu anlamda, onlar kolaylıkla ahlaken eğitilebilirler. Burada İbn Haldun, uygar toplumların yapaylıklarını beğenmeyen J. J. Rousseau'ya çok yakındır.

İbn Haldun geçmiş iyi günlere özlem duyar ve lükse yönelik bu gelişmenin hayatın kendini cezalandırarak neslin dejenerasyonuna neden olduğunu düşünür. Doğal sadelik ve ahlakın bozulmayı (sıklıkla “bedevi yaşam” ve “bedevi tutum” olarak adlandırılır) küçük insan topluluklarında gelişmekte olan bu yaşam biçimi aşmıştır.²⁴

İbn Haldun, değişimin doğal yasaları altında, ilkel bedevi toplumun yerleşik toplumsal hayata geçtiğini düşünür. Güç, zenginlik ve serbest zaman arzusu ilkel toplulukları yerleşik hayata doğru hareketlendirir. Ya kendi medeniyetlerini kurmaları ya da mevcut bir medeniyeti fethetmeleri, onların güçlü, dayanıklı ve bunlarla uyumlu bir dayanışmaya sahip olmalarından dolayıdır. Bu özellikler, yeni bir medeniyetin kurulması için zorunludur.

Bu nedenle, İbn Haldun'a göre, şehir hayatının çevresinde toplanan medeniyet ve kültür, ilkel kültürde başlayan hayatın doğal tamamlanışıdır ve *ortak yaşamın basit formlarının oluşmasından beri insan doğası değişim geçirmektedir*. Bu amaçla bakıldığında, ilkel kültür tamamlanmamış bir kültürdür. O sadece, erkek ve kadınların zorunlu ihtiyaçlarını karşılar. Aksine, medeniyet doğal olmakla birlikte insan ruhunda saklı ihtiyaçları karşılama eğiliminde ve gerçekleştirilmek için bekliyor. Göçebe çöl kültürü zorunlu olarak bir medeniyetin oluşumuna yönelir, kendini orada gerçekleştirir ve medeni kurumlar, bu arzuların tatmini için vardılar.²⁵

Hegel, Marx ve Durkheim de insanların ihtiyaçlarının çoğalmasıyla birlikte bunların tatmini için yeni kurumların geliştiğine inanır. Durkheim'in aşağıdaki ifadeleri İbn Haldun'un ifadelerini andırmaktadır:

Böylece, mekanik dayanışma tek başına duran tarihsel bir yasadır ya da hemen hemen öyle, devamlı olarak zemin kaybeder ve organik dayanışma kademeli olarak baskın hale gelir. Fakat dayanışma biçimi değiştiği zaman, toplumların yapısı da değişime uğrar.²⁶

Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma tipolojisi İbn Haldun'un tipolojisine çok yakındır. Bedevi toplumda görülen mekanik dayanışmada hayat oldukça basittir ve insanlar arası ilişkiler birbirine yakın ve kişiseldir. Medeni toplumda görülen organik dayanışma yoğun işbölümü, lüks tüketim ve gayri şahsi ilişkilerle nitelenir. Durkheim'a göre, “mekanik dayanışma” kavramı, mekanik ve yapay anlamlarla üretilen bir kavram değildir. Bu kavramı, sadece organik olmayan bir bedenün unsurlarını birbirine bağlanmasını, canlı bir bedenün parçalarını oluşturan bir bütünlüğe zıtlık ifade etmek amacıyla bir kıyas yolu olarak kullanılmaktadır. Bu terimi nihai olarak geçerli kılan şey, bireyle toplumu birleştiren bağın, kişiye bir şeyler ekleyen bağla tamamen karşılaştırılabilir olmasıdır. Bireysel bilinç, bu şekilde anlaşıldığında, birey kolektif bir tipin basit bir uzantısı ve sahibini paylaştığı aksiyonlarını izleyen nesnelere gibidir.²⁷

Mekanik dayanışma güçlü bir kolektif bilinç ya da grup dayanışmasıyla belirlenir. Durkheim'a göre, “mekanik dayanışma, ... aşağı yukarı bütün üyelerinin inançlarının ve düşüncelerinin organize bütünlüğüdür: bu kolektif bir tiptir.”²⁸ Mekanik dayanışma söz konusu olduğunda, “toplum” aşağı yukarı ortak inanç ve düşüncelerin yakın bir şekilde

24 İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, lxxxii.

25 Mahdi, *History of Islamic Philosophy*.

26 Emile Durkheim: *Selected Writings*, ed. Anthony Giddens (New York: Cambridge University Press, 1990), 140.

27 Emile Durkheim: *Selected Writings*, 139.

28 Emile Durkheim: *Selected Writings*, 77.

örgütlenmesi ve bunların tüm grup üyeleri tarafından paylaşılmasıdır: Bu kolektif tiptir. Buna karşılık, organik dayanışma örneğiyle bağlı olduğumuz toplum, farklılaşmış ve uzmanlaşmış bir fonksiyonlar sistemidir. Mekanik dayanışma, bütün üyelerince paylaşılan fikirlerin ve eğilimlerin sayı ve yoğunluk olarak her bir bireyinden fazla olması durumunda güçlü olabilir.²⁹ Organik dayanışma, toplumda ortak inanç ve düşüncelerin yokluğuyla belirlenir ve ayrıca toplumdaki işbölümüyle oluşturulan karşılıklı fonksiyonel bağımlılıkla da belirlenir.

Mekanik dayanışmanın toplumsal uyumun ana temeli olduğu toplumda, bireysel bilinci tamamen kuşatan ortak bilincin varlığı ve bu yüzden bireyler arası kimliği varsayar. Aksine, organik dayanışma, bireyler arasında kimliği değil, inanç ve eylemlerde farklılığı öngörür. Bu yüzden organik dayanışmanın gelişmesi ve toplumsal işbölümünün yaygınlaşması, bireyselleşmenin artmasıyla bağlantılıdır.³⁰

Organik dayanışmanın gelişmesi, kolektif bilincin öneminin azalmasına bağlıdır. Toplumda, iş bölümüyle oluşturulan sözleşmeye dayalı ilişkiler, kişisel ve topluluksal bağların yerini alacaktır.³¹ Fakat kolektif bilincin aşınması, toplumun kaos içerisinde yozlaşacağı anlamına gelmez; aksine, yeni toplumsal ilişki biçimleri bireyselleşme sürecinin gelişmesini kolaylaştıracaktır. Bu, kolektif bilincin muhtemelen tamamen kaybolacak demek değildir. Aksine o, yerini giderek daha çok çeşitli bireysel farklılıklara yer açan, genel ve belirsiz düşünce ve kanaatleri içermeye başlar.³²

İbn Haldun'a göre, grup bağlılığının (*asabiye*) yok olması, eninde sonunda, medeniyetin ölümüne yol açar. Oysa Durkheim, bireyselleşme süreci ve sözleşme yükümlülükleri kolektif bilincin kaybolmasıyla yer değiştirdiğini düşünür. Durkheim organik dayanışmanın sınırlılıklarının farkındadır ve kolektif bilincin kaybolmasının sözleşme yükümlülükleri tarafından tamamen yerinden edilmeyeceğini bilmektedir.

Kolektif bilincin çözülmesi anomiye (ahlaki çözülme) yol açar ve anomi organik dayanışmanın özelliği olan ahlaki bireyselleşme üretir. *Asabiye*'nin kaybolması da, ahlaki ve ekonomik bireyselleşme üretir fakat o, bir medeniyet tahribatıyla sonuçlanacaktır. Durkheim'a göre, toplumsal değişim toplumları daha karmaşık hale getirir ve bireyin kolektif özgürleşmesine yönelir. Bu süreçle, bireysel insanların onur ve haklarını vurgulayan ahlaki düşünceler ortaya çıkar. Toplumsal işbölümüyle, devletin rolü de artar ve devlet bireysel hakları koruyan başlıca kurum haline gelir. Böylece "Devletin ilerlemesi, ahlaki bireyselleşme ile ilerlemesi ve işbölümünün gelişmesiyle doğrudan bağlantılıdır. İbn Haldun için *asabiye*'nin kaybolması devletin bozulmasının başlangıcıdır,³³ Durkheim için, ortak bilincin çözülmesi, devlet kurumuna daha büyük bir rol yükler. Yani, dayanışmanın kaybolması her iki durumda da toplumsal değişimin iki farklı tipini üretir.

Hegel, toplumların hareketlerini aşağıda belirtilen üç şekilde görür:

1. Özel özgeçicilik – aile: Bu yapıda (bir birey) diğer insanlarla kendi zihnindeki bireysel çıkarlarından ziyade, ortak çıkarlarıyla ilişki kurar.
2. Evrensel benlik – sivil toplum: Bu alanda, bir birey kendi amaçlarına ulaşmak için diğerlerini bir araç olarak kullanır. Birinin amaçları, başkalarının

29 Emile Durkheim: *Selected Writings*, 138-139.

30 Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, 77.

31 Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, 77.

32 Emile Durkheim: *Selected Writings*, 145.

33 Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, 101.

ihtiyaçlarıyla dolaylı olarak ilişkilidir. Çok sayıda başka insan, kendi karşılayabileceği ihtiyaçtan, sahip olduğu durumdan daha iyi bir ihtiyaç üzere bağımlıdır. Herkes kişisel çıkarına uygun bir algı doğrultusunda davranır.

3. Evrensel özgecilik – devlet: Bu, insan topluluğuyla, kendi kişisel çıkarlarıyla uyumlu bir şekilde değil fakat bir toplulukta dayanışma dışında ve iradesi dışında yaşadığı bir tarzıdır. Bu açıdan, devlet aileye benzer, fakat onun kapsamı farklı ve bağı biyolojik belirleme üzerine değil, bağımsız bilinçler üzerine temellenir.³⁴

Özel özgeciliğe biri, zihnindeki aile çıkarlarının tümüne, aile işleri içerisinde katılır. Evrensel benlik, bir toplumda arşsal ilişki tarafından belirlenmektedir. İnsanlar diğerleriyle kendi kişisel amaçları için araç olarak ilişki kurarlar. Başkalarının ihtiyaçları kişisel gelişim için kullanılır ve herkes kendi öz çıkarlarına göre davranır. Toplumsal bilincin en yüksek formu olan evrensel özgeciliğe, toplumdaki bireyler kendi çıkarlarını toplumun ortak yararı ile birlikte tanımlarlar.

Hegel devlet kurumunun birey ve topluluk arasındaki karşıtlığı aşacağına inanır. Bireysel çıkar topluluğun çıkarlarıyla özdeş hale gelecektir. İbn Haldun birey ve topluluk arasındaki karşıtlığın, devlet kurumunun ortaya çıkışıyla artacağını düşünür. “Devletin” doğuşunda, İbn Haldun topluluğun dağılmasını görürken, Hegel topluluğun gerçekleşmesini –*telos*, akıl- görür.

Marx'ın sosyotarihsel sürece yaklaşımı tarihin materyalist bir yorumuna dayanır. Marx insanlık tarihini gelişmenin aşamalarıyla belirlenmiş bir süreç olarak görür. Çeşitli tarihi aşamalar üretim biçimleri olarak kavramsallaştırılmaktadır. Üretim biçimleri, üretimin güçleri ve sosyal ilişkilerine bölünmüştür. Üretim güçleri, servetin üretimi için zorunlu olan nitelikli işgücünün yanı sıra, (fabrikalar, toprak, ham madde vb.) araçlar (teknoloji ve makineyi içerir) ve “anlamalarını” içermektedir.³⁵ Marx çeşitli tarihsel aşamaları şu şekilde görmektedir: Şimdiye kadarki mevcut toplumların tüm tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir. Özgür ve köle, soylu ve sıradan, lord ve serf, lonca ustası ve ustabaşı, kısacası zalim ve mazlum, sürekli olarak bir diğeriyle karşı karşıya durmuş, kesintisiz bir mücadele içerisinde gerek açık gerek gizli, ya toplumun genel olarak devrimci bir dönüşümü ya da sınıfsal rekabetin ortak bir yıkımı olarak sonuçlanan bir mücadele olmuştur.³⁶

Her tarihsel aşama ve ona uyan üretim biçimi kendine yeterli kapalı bir sistem değil, aksine diyalektik bir ilişki dizisidir. Teknik bilim, teçhizat, fabrikalar ve iş bölümü biçimleri gibi üretim güçleri geliştiğinde, sınıflar arası sosyal ilişkiler etkilenir. Devrimci değişimler sürecinde yer alan bu hareketlilikler, belirli bir üretim biçiminden diğeri bir üretim biçimine doğru değişimi meydana getirir.³⁷ Böylece, tarihin hareketi, maddi güçler tarafından, üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki sınıf mücadeleleri tarafından şekillendirilir. Fakat nihayetinde Marx, tüm sınıfların ortadan kalkacağı ve devlet kurumunun yıkılacağı, komünist toplumla çözülecek ve sonuçlanacak olmasından dolayı çatışma merkezli bu toplumsal ilişkilere karşı iyimserdir. Devletin yıkılmasıyla ilgilendikleri ölçüde İbn Haldun ve Marx'ın yakınlaşacağını düşünüyorum. Fakat meydana gelen bu süreçlerin

34 Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (London: Cambridge University Press, 1972), 134.

35 William D. Perdue, *Sociological Theory* (Palo Alto, CA: Mayfield Publishing, 1986).

36 Eva Etzioni-Halevy and Amita Etzioni, *Social Change: Sources, Patterns and Consequences* (New York: Basic Books, 1973), 32.

37 Perdue, *Sociological Theory*, 317.

sonucu açısından, onlar çok farklı sonuçlara ulaşacaklardır. Marx'a göre, devletin sonu, sınıflar arasındaki çelişkilerin sona ereceği daha yüksek bir toplum biçimine kapı aralayacak olan yeni bir dönemin başlangıcı olacaktır. (Hegel'in aksine, Marx devleti sınıfsal egemenliğin bir aracı olarak görür.) İbn Haldun'a göre ise, devletin ortaya çıkması, toplumun çözülmesinin başlangıcını oluşturmaktadır.

İbn Haldun, Hegel, Marx ve Durkheim, hepsi, tarihsel süreç içerisinde farklı aşamalara inanır. Tüm bu aşamalar farklı yerlere çıksa da, bunlar bir noktada birleşirler ve bu, tarihsel sürecin dinamik doğasıdır. Dördü de tarihsel analizlerini sosyolojik faktörler üzerine temellendirirler.

Asabiye: Toplumsal Değişmenin Dinamiği

İbn Haldun medeniyetlerin yükseliş ve düşüşlerinin arkasındaki dinamiğin *asabiye* olduğuna inanır. *Asabiye*, İbn Haldun'un metodolojik şemasında analitik bir araçtır. Sözlük anlamıyla, *asabiye*, grup duygusu, grup dayanışması ve grup bilinci demektir. O'na göre, *asabiye* toplumların ve medeniyetlerin gelişmesi ve gerilemesinde hayati bir rol oynar. İbn Haldun bu terimi, ayrıca *eyyamu'l-cahiliye* olarak da bilinen İslam öncesi Arap kültüründen ödünç alır. İslam'ın gelişinden önce Araplar bu terimi "aynı kabile üyeleri arasındaki fikir ve eylem birliği ile sosyal ve ekonomik bağlılığı ifade etmek için kullandılar. *Asabiye* saldırı kadar bir savunma aracıdır."³⁸

İbn Haldun'un bu terimi kullanışı dikkate değerdir. Çünkü bu terim Müslüman literatürde farklı bir anlamda çok kullanılmıştır. Genellikle, İslam, bir soyluluk ve üstünlük anlamındaki *asabiye*yi kınamaktadır. Geleneksel olarak, bu terim "önyargılar" olarak ya da daha özel olarak, bir grubu haklı ve ya haksız olduğuna bakmaksızın körü körüne desteklemek anlamına gelir.³⁹ İbn Haldun, *asabiye* terimini kendi özel dar anlamından çıkararak sosyal felsefesi içinde daha geniş bir konuma oturtur. O, *asabiye*yi kavramsal çerçevesi içinde, çevresel, psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve politik güçlerin etkileşimini çalıştı.

İbn Haldun'a göre, *asabiye*, bir birlik duygusudur: amaç birliği ve toplumsal, siyasi ve ekonomik çıkar topluluğu. *Asabiye*, insanlar arsasındaki "biz" duygusudur, o olmaksızın hiçbir sosyal ve politik organizasyon hayatta kalamaz. İbn Haldun'a göre *asabiye*, çok önemli ve karmaşık teorik bir araçtır. O, ortak inançlar, ortak amaçlar, ortak ekonomik çıkarlar, ortak kültür, ortak dil, ortak acılar ya da ortak bir düşmanla üretilir. *Asabiye* salt grup dayanışması değil, siyasi bir hedefi olan grup dayanışmasının güç ve liderlikle birleşmesidir. Lacoste'a göre, "*asabiye*, çok özel bir tarihi bağlam içinde erkeklerin liderlerinin nüfuzuna atıfta bulunur."⁴⁰ Kendini savunma arzusuyla birlikte grup farkındalığı ve kişinin iddiasını bastırması *asabiye*yi üretir. İbn Haldun, tüm toplumsal değişmelerin arkasında yatan başlıca gücün *asabiye* olduğuna inanır. Şunu söylemek daha doğru olacaktır: *Asabiye*, birçok güçlerin bir kesişimidir –hem maddi hem de maddi olmayan- ve onun karmaşıklığı onu bir tek değişkene indirgenemez kılar.

Onun düşüncesinde, medeniyetin gelişmesi *bedevilik* (kabile hayatı) ve *hadarilik* (yerleşik hayat) şeklinde iki sonuçlu bir süreçtir. Her toplum kendi ilkel aşamasından ileri düzeyde örgütlenmeye yöneldiğinden o, düşünce ve normlarında dramatik değişimlere uğrama eğilimindedir. *Hadariliğe* doğru atılan her adım, kabile halkının ortak yaşamının özü olan *asabiye*nin belli ölçüde zayıfladığı anlamına gelir. Yerleşik şehir hayatının ortaya

38 Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 119.

39 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, Ixxiii.

40 Yves Lacoste, *İbn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso, 1984), 102.

çıkmasıyla *asabiye*de azalma başlar. Bir medeniyet en ileri aşamasına ulaştığında, *asabiye*, çoktan kaybolur.⁴¹

En erken aşamasında *asabiye*, ortak toplu yaşam için, insan varlığını hayvanlardan ayıran, doğal insan ihtiyaçları sonucunda tasarlanmıştır. Bir sosyal grubun özü bu eğilimden dolayı oluşur. Birçok kişi kendini tek bir grup olarak (kesin bir coğrafi birim içinde) ortak ailevi bağlar yoluyla (en erken kuruluş aşamasında) birbirine bağlar. Bu doğal işbirliği dürtüsü, somut ifadesini *asabiye*nin oluşumunda bulur. *Asabiye*, sosyal bağlılığın bir aracıdır ve kabilenin maddi çıkarlarına bir saldırı durumunda bir savunma sistemidir. Böylece, ortak soy ve hayatın kültürel deneyimleri toplumsal dayanışmanın (*asabiye*) gelişmesinde birbirini güçlendirir. *Asabiye*nin oluşumunda ortak soy önemli bir rol oynar, ancak daha sonra onu grubun maddi çıkarları sürdürür.

İbn Haldun'a göre, *asabiye* toplumda büyük güç, birleştirici unsur, aynı aile, kabile, millet ya da imparatorluk üyelerini birleştiren duygu, daha geniş anlamda A. R. Nicholson'un⁴² dediği gibi bunun modern terim vatanseverle *patriotisme* eşdeğerdedir. *Asabiye* devletlerin hayat enerjisidir. Onun içinde yükselip büyür ve zayıflayıp yok olurlar. İbn Haldun, ayrıca, *asabiye*nin oluşumunda yer alan diğer önemli bir faktöre değinir; din. O, dini, toplumsal dayanışmayı üreten belki de tek yol olarak tanıır. Böylece, o, "Araplar, bir peygamber veya evliya tarafından dini bir coşku verilmezse bir imparatorluk kurmakta yetersizdirler" önermesini ileri sürer. İbn Haldun, "dine, bir (14. yüzyıl) Müslüman filozofundan"⁴³ umduğu-muzdan çok daha fazla bir etki atfeder, ama yine de o, *asabiye*nin oluşumunda ideolojik güçlerin önemini kabul eder.

Asabiye, bir kabile veya bir grup insanların ilişkilerini pekiştirir. Fakat insanların sayısında bir artış olduğunda, grubun *asabiyesi* iktidar hanedanı içerisinde bir muhalefetten dolayı zamanla sarsılabilir; çatışan bağlılıkla ve iktidar mücadelesine yol açmasından dolayı sarsılabilir. Dayanışma duygusuna sahip olan en güçlü alt grup, zayıf dayanışma ve kuralları olan diğer alt gruplara zorla ve bastırma ile üstün gelebilir. Başka bir ifadeyle, bir grubun *asabiyesi* ne kadar güçlü olursa diğer grupları yönetme ve onlara egemen olma şansı da yüksektir. Bu, doğaldır, çünkü tıpkı doğal bedeni oluşturan unsurlar gibi güçlerin çokluğu (en üstte tartışılmaz bir liderle birlikte hiyerarşik olarak bir düzenleme yapılması hariç) uyumlu bir yapı oluşturamaz. Burada İbn Haldun'un konumu, doğanın durumunu, bir grup insanlar arasındaki iç mücadele tarafından belirlendiğini söyleyen Thomas Hobbes'un konumuna⁴⁴ oldukça yakındır. O, hepsine karşı bir savaşta liderliğin ortaya çıkmasıyla aşıldı.

Bir kez bir grup içinde üstün dayanışma ortaya çıktığında, bu, daha zayıf dayanışmaları bastırmaya ve onları kontrol altına almaya yönelir. Sonuç, çatışan tarafları birleştiren ve onların enerjilerini diğer gruplarla mücadele ve onları bastırmaya yönlendiren daha büyük bir dayanışma (*asabiye-i kübra*)'dır. Genişleme ve birleştirme süreci, yeni kurulmuş dayanışma diğer devletin hâkimiyetini ele geçirence ya da yeni şehirler kuruluncaya kadar devam eder.⁴⁵

Temel olarak, İbn Haldun, devlet kurumlarına odaklanır, çünkü *asabiye*nin rolü yalnızca politik olarak organize olmuş topluluklarda çok önemlidir. Devlet kurumu, iş ve eko-

41 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 1958.

42 Reynold Nicholson, *A Literary History of Arabs* (London: Cambridge University Press, 1962).

43 Nicholson, *A Literary History of Arabs*, 44.

44 Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Penguin Books, 1981).

45 Nicholson, *A Literary History of Arabs*, 197-199.

nomik aktivitelerin gelişmesine elverişli şartları oluşturur ve bir medeniyetin yükselme ve düşüşü devletin gücüyle yakından ilgilidir.

Devletin kuruluşu sorunu, geçtiği aşamalar, çeşitli biçimleri ve çöküşünün nedenleri, İbn Haldun'un kültür biliminin temel problemleridir.⁴⁶ Devlet ya da medeniyetin kaderi, *asabiyye*yi güçlendiren faktörler kadar zayıflatan faktörlerle de yakından ilgilidir.

Asabiyye Oluşturan Faktörler

1. Güç: İbn Haldun'a göre, bir topluluğun büyüklüğü, çoğu kez o topluluğun güç yapısının örgütlenmesiyle değerlendirilir. *Asabiyyenin* gücü ve etkinliği, büyük ölçüde, iktidarı elinde bulduranların, gücün toplumda nasıl hareket ettiğine ve toplumda dağınık ve tutarsız olan grup duygusunun eylem-odaklı uyumlu bir birliğe dönüştürme yeteneğine bağlıdır. İbn Haldun, *asabiyyenin* kabilenin eşitlikçi demokrasisinde, çok güçlü olduğuna inanır. Kabile toplumundaki ekonomik şartlar, öyle ki kabile liderinin, daima toplumun iyi haline bağımlıdır. Bu kabile dayanışması ve eşitlikçi toplum *asabiyye*deki ruh ve güçte oldukça demokratiktir.⁴⁷

2. Liderlik: *Asabiyyenin* biçimlenmesindeki en önemli ikinci faktör liderliktir. Bir liderin insanlara telkin ettiği güven ve inanç onların yönlendirdiği sağduyuya sahip bir grubun elindeki *asabiyye*yi belirleyecektir. Böyle bir düzenleme, tartışmasız, *Asabiyye*yi ve liderliği birbirine bağımlı yapar ve medeniyetin hayatta kalması onların başarılı ortaklığına bağlıdır.⁴⁸

İbn Haldun, kabile liderliğinin salt liderlikten çok daha fazlası olduğuna inanır. Başlangıçta liderin otoritesi ahlakidir, fakat daha sonra o, politik bir güç olur. O, gücünü kabile eşitlikçiliğinin zayıflamasıyla artırır. Kabile toplumu ilkelden yerleşik koşullara hareket ettiğinden dolayı dayanışma azalır, fakat "*asabiyye*yi korumak amacıyla, kabile sürekli diğer gruplarla çatışmaya girer. Savaş heyecanı, hayali bir ortak tehdit karşısında, birlik duygusunu besler".⁴⁹

3. Din: İbn Haldun, *asabiyyenin* oluşumunda, din ya da ideolojik güçlere (kavramın çağdaş kullanımıyla) faydacı gerekçelerle önem verir. Din bireylere, hayatın bir takım çözünmeyen gizemlerinin çözümünde yardım eder, ayrıca, sosyalleşme sürecinde son derece güçlü bir faktör olarak rol oynar ve takipçileri arasında düşünce ve eylem birliğini kolaylaştırır. O, dinin toplumdaki önemli rolüne tamamen ikna olmuştur, onun 14. yüzyılda yaşayan bir Müslüman olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu hiçbir şekilde şaşırtıcı değildir. Toplumda dinin önemi tanımlanırken, dinin *asabiyye*ye destek veren yegane destekçi olduğu ancak onunla yer değiştiremeyeceği uyarısında bulunur.⁵⁰ İbn Haldun'a göre, din *Asabiyyenin* korunmasında "bir faktör"dür ama "tek faktör" değildir. Eğer diğer koşullar eksikse, o zaman sadece dini güçler *asabiyye*yi sürdüremez.

46 Nicholson, *A Literary History of Arabs*, 197-199, 205.

47 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 1958.

48 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 269.

49 Lacoste, İbn Khaldun, 108.

50 Shaukat Ali, *Masters of Muslim Thought*, c. 1 (Lahore: Aziz Publishers, 1983).

Asabiyeyi Zayıflatan Faktörler

1. Servet ve Yolsuzluk: Refah artışının başlıca kurbanları medeniyet ve egemen hane-dandır. İbn Haldun, zenginliğin tahrip edici etkisi ve buna eşlik eden yolsuzluğu ile *asabiye* üzerindeki rahatlığı seven tutumunu, özenle tartışır. Yerleşik kültürü yozlaştıran şeyler zevk ve şımarıklığa yöneliştir. Doğal olarak, her türlü lüks şehirlerde bulunur. Böyle bir ortamda çeşitli keyifli yiyeceklere arzu artar. Cinsel isteklerin karşılanmasına yönelik, fu-huş ve homoseksüellik gibi kanallar da artar. Homoseksüellik, (insan) türünün tahrip edil-mesinde zinadan daha çok etkide bulunur, çünkü zina var olanların (örneğin gayri meşru çocuk) sosyal yokluğuna yol açarken, homoseksüellik hiçbir insanın var olmasına neden olmaz.⁵¹

Aynı şekilde, Durkheim iktidarla kazandığımız servetin aslında muhaliflerimizin gücünü zayıflatacağını söyler. Sonuçta, o isteklerimize güç verir ve onları kontrol altında tutmamızı zorlaştırır. Bu şartlarda, ahlaki denge istikrarsızdır ve gerekli olur fakat hafif bir darbe onu bozar.

Böylece, çağımıza sıkıntı veren doyumsuzluk hastalığının doğasını ve kaynağını anlayabiliriz. Bunu gören bir adam için kendine göre sınırsızlığı, serbestliği ve boş alanı görmesi, görüşlerine normal şartlar altında son verecek, ahlaki engel görüşünü kaybetmiş olmalıdır.⁵²

İbn Haldun zenginliğin tek başına kötü olmadığını inanır. O sadece hukuk dışı araç-larla elde edildiğinde ve müsrifçe halk içinde harcandığında grup dayanışmasını sarsar. Hem Durkheim hem de İbn Haldun zenginlik ve kentleşmedeki artışa karşılık bireyselci-likte bir artış ve toplumsal dayanışmada bir çöküş olacağına inanır. Rahatlığı seven insanlar savaşçı ruhlarını kaybederler ve onların çoğu, ülkeleri için ölmeye isteksizdirler. Onların konforlu yaşam tarzları ve yumuşak tutumları, *asabiyelerinin* en aşağı noktaya ulaştığını gösterir. Rosenthal'a göre, birbiriyle ilişkili üç faktör bu gelişmeyi üretir ve nihai olarak ha-nedanlığın "yaşlanarak çökmesini" hızlandırır: lükse bağımlılık, *asabiyenin* kaybolması ve maddi sıkıntı. İktidar grubunun, güç ve zenginlik kaynaklarının tümü üzerinde tek başına kontrolü elde etme arzusu gergin ilişkiler meydana getirir, nihayet, hanedan ve *asabiyeyi* destekleyen ve sürdüren insanlar ile hanedanlık arasında ölümcül bir yabancılaşma yaşa-nır. Böylece üyeleri, dış kaynaklardan askeri desteğe ihtiyaç duyar ve onları elde etmek için parası olmalıdır. Ayrıca, onların lüks alışkanlıklara artan bağımlılığı da daha fazla para gerektirir. İhtiyaç duyulan miktarın artmasıyla, vergi yükünü arttırmak zorunda kalacaklar ve yeni gelir kaynaklarını açmaya çalışırlar. Sonunda, ilave gelirleri güvence altına almak için vergi tahsilatında ve diğer planlarda küçülme noktasına ulaşıldı.⁵³

Çeşitli kaynakları olan yoğun nüfuslu büyük şehir kolaylıkla parasal ve ekonomik adaletsizliklerin ilk şoklarını massedebilir. "Koşulların çok çeşitli olması ve bir şehrin çok yönlü üretkenliği nedeniyle, herhangi bir kaybı saklı tutabilir. Bunun sonuçları bir süre sonra görülecektir."⁵⁴ Kanunsuz vergiler ve halkın mallarına sık saldırılar mülk edinmek ve kazanmak dürtüsünü kaldırır. Dürtünün kaybiyla, insanlar yeni mülk elde etmeye çok çaba sarf etmezler.

Medenileşme ve onun iyilik hali, çalışma verimliliği ve onların kendi ilgi ve çıkarlarını halkın tüm yönleriyle çabasına bağlıdır. İnsanlar artık geçinmek için çalışmadıkları ve

51 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 296.

52 *Emile Durkheim: Selected Writings*, 173.

53 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, lxxxii.

54 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, lxxxii, 106.

tüm kazançlı faaliyetlerine son verdikleri zaman, şehir ticareti çöker ve her şey çürür.⁵⁵ Bir medeniyetin imhasını hızlandıran en önemli faktörlerden biri haksızca görev verme ve zorunlu çalışma için kişilerin kullanılmasıdır. Bu böyledir çünkü emek sermayeyi oluşturan şeylere aittir. Kazanç ve beslemeyi, uygar insanlar arasında emekten sağlanan değer temsil eder. Onların tüm çabaları ve emekleri onlar için sermaye elde etmek ve kar sağlamak aracıdır. Onların emek dışında kar sağlayacak başka bir yolları yoktur.⁵⁶ Marx'ın çalışmalarından alınan aşağıdaki ifadeler, emeğin yabancılaştırıcı yönü ve onun toplumdaki etkisi ile ilgili, kendisinin ve İbn Haldun'un görüşleri arasındaki çarpıcı benzerliği gösterir:

Emeğin ürünü, bir nesnede somutlaşan ve maddileşen emektir.⁵⁷

Sermaye ücretli emeği öngörür; ücretli emek de sermayeyi öngörür. Onlar birbirini gerektirir ve her biri diğerini var eder.⁵⁸

Emeğin yabancılaşmasını oluşturan şey nedir? Öncelikle, iş işçiye dışarıdan dayatılır ki bu dayatılan iş, onun doğal bir parçası değildir ve bu nedenle işini kendiliğinden yerine getirmez, iş yaparken adeta kendi kendini inkâr eder, sefalet hissine kapılır, iyi halde bulunmaz, fiziksel ve zihinsel enerjisini serbestçe geliştiremez, fakat fiziksel olarak bitkin ve zihinsel olarak da değer kaybına uğrar. İşçi bu nedenle sadece boş zamanlarında kendini evinde gibi hisseder, oysa işyerinde evsiz hisseder. İş gönüllü değil fakat yüklenmiştir, bu yüzden iş angaryadır.⁵⁹

İbn Haldun'a göre, sınırsız mülkiyet edinimi insanlar arasında eşitsizlik yaratır ve aynı zamanda insanlar neler olduğuna dair derin şüpheler geliştirir. Refah ve zafer ürünleri egemen hanedan ve onların maiyeti tarafından hasat edilir. Servetin bu adaletsiz dağılımı, aidiyet duygusunun neredeyse kaybolduğu bir ortam yaratır ve insanlar genellikle sadece hükümetlerinden değil aynı zamanda emek ve işlerinden de uzaklaşırlar.⁶⁰ Çünkü emeklerinin ve zorlu işlerinin meyvesini tam alamamaktadırlar. Dolayısıyla, emeğin haksız tahsis edilmesinin yabancılaştırıcı yönü ile ilgilendikleri ölçüde hem İbn Haldun hem de Marx anlaşmıştır. İbn Haldun'un aksine Marx, emeğin haksız dağılımının kapitalist zenginlik birikiminin yolunu açacak bir artı değer yaratacağına inanır.

Zengin ve yoksul arasında eşitsizliklerin artması, nihayet sosyalist bir devrimle sonuçlanacak olan bir kapitalizm krizine yol açacaktı. Emeğin sorunlu yönü, onun toplumsal doğasıyla bağlantılıdır, o olmaksızın bir toplum işleyemez ve dolayısıyla ondan kaçınılamaz. Hegel'e göre emek, insanoğlunun diğer varlıklarla ilişki kurduğu bir araçtır. Fakat Hegel buna başka bir boyut ekler: Üretimde, erkekler ve kadınlar sadece kendileri için üretmezler fakat karşılıklı olarak, diğerleri için de üretirler. Emek sosyal emek olur ve erkek ve kadınların üretim sürecindeki amaçları sadece kendi kişisel amaçları değil bilakis kendilerini gerçekleştirme aracılığıyla daha geniş topluluğun çıkarlarıdır: Herkes için emek ve herkes için memnuniyet. Bireyler birbirlerine hizmet eder ve varlıklarını sürdürürler, yalnızca burada birey bireyselleşmiş bir varlık olarak ilk kez yaşıyor; bundan önce yalnızca soyut ve gerçek olmayan bir varlıktı.⁶¹

Hegel, emeğin yabancılaştırıcı etkisinin farkındadır. Toplumsal emeğin diyalektik do-

55 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, xxxii, 104.

56 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, I, xxxii, 109.

57 *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. Bottomore ve M. Rubel (London: McGraw-Hill Paperbacks, 1956), 324.

58 *Karl Marx: Selected Writings*, 147.

59 *Karl Marx: Selected Writings*, 169.

60 Lacoste, İbn Khaldun.

61 Avineri, *Hegel's Theory of the Middle State*.

ğası böylece belirginleşir, bir yandan, sosyallik -her biri için herkese evrensel bir bağımlılık yaratarak- insanı evrensel bir varlık haline getirir. Diğer yandan, ihtiyaçların bu karşılıklı memnuniyeti somut birey ile onun özel ve somut ihtiyaçları arasında bir boşluk yaratır. Herkes için çalışarak, birey artık kendisi için çalışmaz. Mesafenin bir unsuru ve aracılık için bir ihtiyaç sonuçta ürünü ile ihtiyaçlarının karşılanması arasında itici bir güçtür. Toplumsal emek, zorunlu olarak yabancılaştırmaya yol açar.⁶²

İbn Haldun'un "zorunlu çalışma ve ekonomik gasp", Marx'ın "emek ve yabancılaşma", Hegel'in "toplumsal emek ve yabancılaşma" ve Durkheim'in "toplumsal işbölümü ve anomiyi" si toplumsal değişmeyi başlatır fakat farklı yönlerde. İbn Haldun'a göre, değişme, bir tür döngüsel süreçtir; Marx ve Hegel için *telosun* gerçekleştirilmesidir ve Durkheim için ise bireyciliğin gelişimidir. İbn Haldun ve Marx'a göre emeğin haksız bir şekilde ele geçirilmesi sosyal değişme için bir basamak oluşturur. Her iki durum da mevcut rejimleri bir veya başka bir yöntemle ortadan kaldıran statükodan memnun olmayan insanlardır. Hegel toplumsal emeğin yabancılaştırıcı etkisini kabul eder, ancak o gelişen devletin rolünün böyle çelişkilerin üstesinden geleceği konusunda iyimserdir. Durkheim işbölümü ile ilgili sorunların ve buna karşılık gelen anominin farkındadır, fakat o da toplumsal sözleşmeye dayalı yeni bir toplumun ahlaki bireyciliği hafifleteceği konusunda iyimserdir.

2. Güç: İbn Haldun'a göre, gücün kötüye kullanılması, *asabiye*yi zayıflatan ana faktörlerden biridir. O, gücün bir zihin uyuşturucusu gibi olduğunu düşünür ve onun kötüye kullanılması kullanıcıları üzerinde bir sarhoşluk etkisi yaratabilir. Gücü kötüye kullanmak, bir grupta öfke ve düş kırıklığı üretir. Üyeler liderlikten alıkonulduğunda, grubun hedeflerine olan inançlarını kaybederler. Güç paylaşıldığında bir nimettir fakat bir kişinin veya grubun elinde bir tekel olarak kullanılırsa son derece zararlıdır. Anlık güç bir istismar aracı olarak kullanılır, toplumda merkez kaç kuvvetler yaygılaşır. Çeşitli iddialı güçler arasındaki keskin rekabetten dolayı, nüfusun çeşitli unsurları arasındaki birlik bağları harap olur.⁶³ Lord Acton, "Güç yozlaştırır, mutlak güç mutlaka yozlaştırır" dediğinde İbn Haldun'un kelimelerini seslendiriyordu.⁶⁴ Gücü kötüye kullanmak, insanlara gücü gayrimeşru olarak algılatır ve bu gayri meşru gücü sürdürmek amacıyla, güç kendi başına bir amaç haline gelir ve egemen sınıf kendini korumak için hileli yöntemler kullanır. Gücün kötüye kullanımının toplum üzerindeki etkisini tanımlarken İbn Haldun "gücün yozlaştırıcı etkisi sosyal sistemi olumsuz etkiler ve *asabiye*nin etkisiz hale gelme eğiliminde olduğu bir düşünce ve duygu ortamı üretir" der. Gücün bencil kullanımı kitleleri depresif bir hale getirir ve aldatma ve ihanete doğru sürükler.⁶⁵ Bencil güç kullanımı *asabiye*nin gücünü yok eder ve zamanla toplum *varoluş nedenini* kaybeder. Karar verme mercileri bir entrika dolu klik tarafından ele geçirilir ve *asabiye* tarafından yaratılan güven ortamı artık orada bulunmaz.

Gücün kötüye kullanımının en büyük mağduru devlet olacak, egemen hanedan ve genel olarak toplum. Bir medeniyet bir birey gibidir ve biyolojik bir organizma gibi bir ömrü vardır. Üç nesil içinde seyrini tamamlar ve unutulmaya başlar.⁶⁶

Asabiye'nin kavramsal çerçevesine dayanan, bir devletin dinamik bir büyüme ve dağılma sürecine maruz kalmasıdır. Süreç doğal ve nedensel yaşam döngüsü sürecine benzer. Devletin ve medeniyetin çöküşünü, onun büyük teorik şemasında açıklarken, İbn Haldun,

62 Avineri, *Hegel's Theory of the Middle State*, 92.

63 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 1958.

64 *Quotations for Our Time*, ed. Laurence Peter (New York: Mognum Books, 1980), 416.

65 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 383.

66 İbn Khaldun, *Muqaddimah*, 1980.

nihai olarak kabile eşitliği demokrasisinin devlet otoritesinin yaratılmasından sorumlu olduğunu düşünür, fakat zamanla birlikte devletin otoritesi kabile *asabiyesi* pahasına artar. Kabile eşitlikçiliği ile mevcut elit arasındaki çelişki, toplumsal yapıyı zayıflatmakta ve süreç içinde devletin otoritesi takviye edilmektedir. *Asabiye*, devletin oluşumunda başlıca güçtür, ancak yaratılan sonunda yaratıcısını yok eder. Şehir hayatının karmaşık sosyal ve ekonomik organizasyonu, *asabiye*nin oluşması için ön koşul olan çöl toplumunun sadık ve basit yaşamının yerini alır.

Hükümdar iktidara gelir gelmez, iktidarın dayandığı güçlere karşı bir mücadeleye girer. İbn Haldun'un diyalektik mantığının son bir örneği göz önüne alınırsa: Vergi veren halk üzerindeki gücünü arttırmak için hükümdarın paralı askerler alması gerekir ve onlara da ödeme yapmak için vergileri artırması gerekir. Ekonomik faaliyetteki art arda gerileme, vergi gelirlerinde bir düşüşe yol açar ve bunu vergileri bir kez daha artırarak telafi etmeye çalışır. Yoksulluk ve hoşnutsuzluk ayaklanmaya neden olur. Fakat onları bastırmak için yine daha fazla paralı askere ve vergiye ihtiyaç duyar, böylece yeni ayaklanmaları tahrik eder. İbn Haldun'a göre, siyasi varlıkların kaderini incelemek, onların gelişmesine, değişmesine ve bozulmasına neden olan birçok iç içe geçmiş ve diyalektik gelişmelerin incelenmesidir.⁶⁷

Hiç şüphe yok ki iktidarın kötüye kullanımı ve ekonomik sömürü, onun toplumsal değişim teorisinde çok önemli bir rol oynar. Ancak İbn Haldun, toplumsal değişim sürecinde yer alan diğer çeşitli faktörleri de araştırmaktadır. O fiziksel çevrenin insanlar üzerindeki etkisini, ilkel ve ileri sosyal organizasyonun biçimini, gruplar arası ilişkileri, liderliğin doğasını, kent yaşamı ve çeşitli kültürel fenomenleri (sanat, zanaat, bilim vb.) inceler. Başka bir deyişle, sadece değişimdeki nedensel faktörleri araştırmaya yönelik cesur yeni bir ilerleme sağlamaz, aynı zamanda bu faktörlerin sayısız olduklarını ve çeşitlilik göstereceğini de kabul eder.

Hegel, tarihin değişime gebe olduğuna ve tarihsel sürecin sadece bu potansiyelin gerçekleşmesi olduğuna inanır. Marx sonuçta ekonomik güçlerin sosyo-tarihsel değişimin motoru olduğunu düşünür. Durkheim'a göre tarihteki değişimden toplumsal işbölümü ve bireysellik ve anominin gelişimi sorumludur. İbn Haldun'un bu üç düşüncesinin her birinin içindeki yeri açıktır.

Sonuç

İbn Haldun modern bir dünyada yaşamamasına rağmen toplumsal değişmeye ilişkin son derece modern bir yorum önermiştir. Bu manada o, tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucu babalarından biridir. Yasalar arayışında, tarihsel süreçteki insan faktörü görüşünü kaybetmedi. Ona yumuşak bir determinist diyebiliriz. Yani, insan faktöründen haberdar bir determinist. O ampirik bilimsel yöntem ve çağdaş sosyolojik düşünceye büyük katkılar sağlamıştır.

67 Lacoste, İbn Khaldun, 157-158.

Çalışma giriş, üç bölüm, sonuç kısmından oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde müellif hadislerin, Kur’an’la tutarlı ve doğru bir şekilde yorumlanmasından ve vermek istediği mesaj doğrultusunda anlaşılmasından bahsetmektedir. Hadislerde karşılaşılan problemlerden biri hadisleri anlama ve yorumlamadır. Buna dair bazı kaynaklarda geçen ilgili konular açıklanmış ve bu açıklamaların kaynağı olan müellifler belirtilmiştir. Sünnetin dindeki önemine değinen yazar, eserinde sünnet-bağlam ilişkisi çerçevesinde Kur’an ile sünnetin birbirini tamamladığını, ikisinin birbirinin vazgeçilmezi olduğunu, biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağını belirtmektedir (17-27).

Yazar, kitabın birinci bölümünde, “Anlama ve İlk Dönemlerden Bu Yana Hadisleri Anlama Çabaları” başlığı altında “Anlama” ve “Hadisleri Anlama ve Yorumlama” adıyla iki başlıkta sunmaya çalışmıştır. İlk olarak anlama konusunu incelerken anlama ve anlamada etkili olan dil, kavrama, ifade, anlam bilimi (Semantik) ve yorum biliminin (Hermenötik) birbirleriyle olan uzak ve yakın bağlantılarının altını çizerek bağlamın anlaşılabilmesi için bu ifadelerin bilinmesi gerektiği üzerinde durmuştur (31). Konu ile alakalı anlam bilimi ve yorum bilimi üzerinde de durmuştur. Rivayet ve yorum arasındaki bağlantıyı anlatmaya çalışan yazar bazı metinlerin yorumu ihtiyaç duyduklarını bazılarının da ihtiyaç duymadıklarını belirtmiş; bağlam-anlam ilişkisi yanında bağlam-yorum ilişkisini de ele alarak anlama konusunu işlemiştir (51-64).

Yazar birinci bölümün ikinci kısmını hadisleri anlama, hadisleri yorumlama, hadisleri anlama ve yorumlama çabalarının ortaya çıkışı ve gelişmesi ile son dönemde bazı İslam Ülkelerinde, Batı ve Türkiye’de hadisi anlama çabaları alt başlıklarına ayırmış ve her bir başlığın altında konuyu bazı kadim eserlerden yararlanarak incelemiştir.

Anlama, kavrama, ifade ve dil gibi kavramların hadisler açısından öneminden bahseden yazar, hadisleri bağlamından koparmamak için doğru anlamak ve isabetli yorumlamak gerektiğini anlatmaktadır (65). Hadisleri anlama konusuna açıklık getirmek için yer yer benzetmeler yapıp kaynak olarak da Amidi, Şibli, Yusuf el-Karadavi ve Selçuk Coşkun’un konu ile ilgili sözlerinden ve örneklerinden yararlanmıştır (66-70).

Hadisleri anlamak kadar yorumlamak da gerektiğinin altını çizen yazar; bağlamın anlaşılmasında anlam ve yorum arasındaki farkı vurgulamış, hadisleri anlamada yorumdan faydalanmanın usullerini izah etmiştir (74). Hadisi anlama ve yorumlama çabalarının ortaya çıkışı ve gelişmesi konusunda değinirken bunu Sahabe dönemi, Tabiin dönemi, Etbau’t-Tabiin dönemi ve Etbau’t-Tabiin dönemi sonrası olarak dört döneme ayırmış ve bu dönemlerin her birinde hadisi anlama ve yorumlama çalışmalarına ayrı ayrı değinmiştir.

Sahabenin Hz. Peygamber’e en yakın kişiler olduklarını, buna rağmen sahabe-nin de Hz. Peygamber’den duyduğu bir sözü iyice bellemek için tekrar sorduklarını, Hz. Peygamber’den bir hadisi yanlış veya eksik rivayet eden bazı sahabe-nin birbirlerinin bu yanlış veya eksik duydukları hadisleri düzelttiklerini belirtmiş ve buna uğursuzluk hadisi

* Yüksek lisans öğrencisi, Van Yüzcüncü Yıl Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis A. B. D.

vb. hadisleri örnek getirmiştir. Aynı şekilde sahabe döneminde hadislerin farklı anlaşılmasının ve yorum farkının sebeplerine değinmiş olup konuyu örneklerle açıklamıştır (79-86). Tabiin döneminde daha çok tedvin konusunu ele almış ve bu sahada yapılan çalışmalara değinmiştir (87-93). Etbau't-Tabiin döneminde ise tasnif dönemine girildiğini ve bu alanda Garibu'l-Hadis, Muhtelifu'l-Hadis, Nasih-Mensuh, Fıkhu'l-Hadis, Şerhler, Esbabu Vurudi'l-Hadis gibi hadis alanlarının ortaya çıktığını belirten yazar; bunların döneme etkisini ve bu alanlarda yapılan çalışmaları incelemiştir (31-144).

Kitabın birinci bölümünde bağlamın daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve önemini ortaya koymak için ilgili kavramlar olan anlama, yorumlama vb. hususlar açıklanmıştır. Eserin ikinci bölümünde ise yazar çalışmanın temel kavramı olan bağlam üzerinde durmuştur. Bu bölümü bağlamın anlam alanı, bağlamın anlama etkisi, bağlamın çeşitleri ve bağlamları bütünleştirmek başlıkları altında ele almıştır. Bağlamın kavramsal açıklamasını yaptıktan sonra, batı dillerindeki karşılıkları olan kavramlarla mukayese etmiştir. Yazar, bağlamın sözlük ve terim anlamlarını izah ettikten sonra anlama, fikir ve metinle olan benzer ilişkilerine değinmiş; “Bir metni anlamak sadece o metnin dilini anlamak olmadığına göre metnin içerisinde var olduğu ortama başvurmak gerekir” diyerek bağlamın metni anlama üzerindeki etkisine vurgu yapmıştır. Bu itibarla dil ve metnin bir bağlam içerisinde var olduğunun altını çizerek bunları örneklendirmiştir (151-163).

Bağlamın anlama etkisini iki başlık altında toplayan yazar, ifade ile metnin bağlam ile olan ilişkisine değinerek anlamada bağlamın etkisini ortaya koymuştur. Bağlamın çeşitlerini iki başlık altında vermiş ve bunları alt başlıklara ayırmıştır. Bunları, iç bağlam ve çeşitleri, dış bağlam ve çeşitleri olarak iki başlık altında inceledikten sonra iç bağlam ve çeşitlerini dilsel bağlam, konusal bağlam, işlevsel bağlam, varoluşsal bağlam; dış bağlam ve çeşitlerini de zamansal bağlam, kültürel bağlam, sosyal bağlam, coğrafi bağlam, beşerî ve psikolojik bağlam ile siyasi bağlam olarak tasnif etmiştir. “İç bağlam teorik ve kısa bilgiler vermektir” diyen yazar dilsel bağlamda anlamının gerçekleşmesinden, bağlam ile olan ilişkisinde ifadenin öneminden bahsetmiş, konusal bağlamda anlatılacak olan konunun önemine değinmiş, ardından da işlevsel ve varoluşsal bağlam üzerinde durmuştur. Dış bağlam ve çeşitleri kısmında rivayet metinlerinde görünmeyen öğeler olarak zaman, fiziki, psikolojik, sosyolojik ortam vb. konuları ele almıştır. İkinci bölümün son kısmını bağlamları bütünleştirmek başlığı altında ele alan yazar doğru ve tutarlı bir anlamının, “Mevcut bütün bağlamların göz önünde bulundurmasını gerektirir” diyerek ikinci bölümü sonlandırmıştır (170-185).

Üçüncü bölümde hadis ve bağlam arasındaki ilişkiyi ele alan yazar, bağlamın çeşitlerini örnek hadisler üzerinde tespit etmiş, her birini kendi başlığı altında incelemiştir. Bu bölüm, hadisleri anlamada bağlamın önemi, hadisleri bağlamından koparan bazı tasarruflar ve hadis bağlamının inşası olarak üç ana başlıktan oluşmuştur. Hadisleri anlamada bağlamın önemine değinen yazar: “Hz. Peygamber'in asırlar sonra bile olsa bizimle diyaloga geçtiği araçlar olarak nitelendirilebilecek hadis metinleri, bağlamlarından koparıldıkları takdirde boşlukta gibi olurlar. Çünkü metnin bazen gerçeğin yerini alabildiği de görülmektedir.” demektedir. Aynı şekilde hadislerin bağlamlarına dikkat edilmemesinin dolaylı olarak dinin yanlış veya eksik anlaşılmasına neden olabileceğini vurgulayarak bu konuya dikkat edilmesi gerektiğini örnekler çerçevesinde izah etmiştir.

“Hadisleri Bağlamından Koparan Bazı Tasarruflar” başlığı altında, bağlamın kopmasına sebep olan bazı rivayetlerin, farklı kişilerce değişik algılanmasına neden olduğunu ve bu rivayetlerin zaman içerisinde maksadından uzak algılanmasına yol açtığını belirtmiştir.

Bu durumlar; mana ile rivayet, takti' ve ihtisar, ziyade ve idrac, hadiste hazf, hadiste tashif ve tahrif ile hadisin dini delil olarak kullanılmak istenmesi başlıkları altında ele alınmıştır.

Mana ile rivayeti açıklarken bazı ravilerin mana ile rivayet etmeyi caiz gördüklerini bazılarının da caiz görmediklerini örnek hadisler üzerinde okuyucuya sunmaya çalışmıştır. Hadislerin bağlamlarından kopmasına yol açan tasarruflardan biri olan takti' ve ihtisarı açıklarken şöyle demiştir: "Takti' ve ihtisar, bir hadisin bir kısmını alıp bir kısmını bırakmaktır." Sahabe dönemi ve sonrası dönemde ihtisar yapmanın caiz olduğunu söyleyenler olduğu gibi caiz olmadığını da söyleyenler olmuştur. Yazar bu konuyu örneklerle açıklamıştır.

Hadis bağlamının inşası konusuna giren yazar inşa kelimesinin anlamını verdikten sonra hadis inşa çabasında manayla rivayet, takti'/ihtisar, ziyade/idrac, hazf vb. tasarrufların ale'l-ebvab türü eserlerde var olduğunu belirtmiştir. Nitekim ona göre sahabe bir hadisi, Hz. Peygamber'den tam duyduğu gibi eksik de duymuş olabilir. Aynı şey tabii ve daha sonrakilere için de geçerlidir. Özellikle 'ale'l-ebvab türü eserlerde tarihi bir olayı nakleden ve genelde detaylı olarak aktarılan bazı hadislerin takti'/ihtisar şeklinde parçalanarak ilgili olduğu kısımların altında açıklandığı hususuna değinmiştir. Ahkam içeren rivayetlerde hükme delil olabilecek kısım, ilgili bab başlığı altında takti veya ihtisar edilerek alındığından bütünlüğü bozacağını söyleyen yazar buna Sahih-i Buhari, Sünen-i Ebu Davud ve Sünen-i Nesaide geçen takti' ve ihtisarı yani hadisin tamamının değil de ilgili kısmın parça halinde verilmesini örnek vererek tablo halinde okuyucuya sunmuş ve pratik yönde anlaşılmasını sağlamıştır. Yazarın burada okuyucusunun dikkatini çekmek istediği en önemli nokta hadislerin konuyla ilgili kısımlarının alınmasının hadise ne yönde zarar verdiğinin anlaşılmasıdır. Örneğin herhangi bir hadis kitabında herhangi bir konunun altına aynı hadisin tamamının yazılması mı yoksa sadece ilgili kısmın parçalanarak yazılması mı sorularının cevabını vermeye çalışırken okuyucunun zihin dünyasının genişlemesine katkı sağlamıştır. Yazar takti' ve ihtisardan sonra ziyade ve idracın tanımını yapmış, isnad ve metinde olmak üzere iki idracın olduğunu belirtmiştir. Hadisin isnadında ve metninde olmak üzere her birinde idracın yapılmasının yani isnada ve metne başka sözler sokulmasının sebeplerine değinerek konunun daha geniş bir şekilde anlaşılmasına imkân tanımıştır (218-223). Hadiste hazf konusuna değindikten sonra da tashif ve tahrifi açıklamış, konu ile ilgili alimlerin sözlerine yer vermiştir (224-226). Yazar, hadisin dini delil olarak kullanılmak istenmesi konusu bağlamında kırtas hadisini örnek vererek şöyle demiştir:

Hadislerden istifade edilirken ve hadisler dini delil olarak ele alınırken, bazen ön yargılar, dünya görüşleri, taassub, konuya tam vakıf olamama, yanlış yorumlamalar, bilinçli çarpıtmalar, bilinçsiz eksik anlamalar vb. durumların etkisiyle hadisler bağlamlarından koparılabilmektedir. Bu durumda da hadislerin dini delil olarak kullanılmak istenmesi, bazen yanlış anlaşılıp isabet-siz yorumlamalarına yol açabilmektedir (227).

Hadis bağlamının inşası konusunu iç bağlamın inşası, dış bağlamın inşası ve örnek hadis rivayeti eşliğinde bağlamların bütünleştirilmesi olarak üç ayrı başlık altında işlemiş, her bir başlığın altında bir hadisi örnek vererek konuyu bu hadis bağlamında okuyucusuna aktarmıştır (242). İç bağlamın inşası konusunda Ebu Davud ve İbn Mac'e'nin Sünenlerinde dört ayrı tariikle rivayet edilen 'saç ve sakal boyama' hadisini, dış bağlam inşası konusunda 'fakir olarak yaşamayı fakir olarak ölüp haşredilmeyi dilediği' örnek hadisi eşliğinde, bağlamların bütünleştirilmesi konusunda da 'Ka'b b. Malik'in Tebuk seferinde geride kaldığı' hadisi örnek olarak verip hadislerin bağlam inşasına girmeden önce sened ve metin değerlendirmelerini yapmıştır. Bununla ilgili değerlendirme yapan müellif, iç bağlamın inşası konusunda hadisin

dilsel, konusal, işlevsel ve varoluşsal bağlamlarını ele almış; iç bağlamlarıyla birlikte hadisin anlaşılması ve iç bağlamlarından koparılan hadisin farklı yorumları bağlamında anlaşılması gerektiğini söylemiştir (251-262). Dış bağlamın inşası ve örnek hadis rivayeti eşliğinde bağlamların bütünleştirilmesi konularında hadislerin sened ve metin değerlendirmesini yaptıktan sonra hadisin zamansal, kültürel, sosyal, coğrafi, siyasi, beşerî ve psikolojik bağlamları kapsamında işlemiş; hadislerin söylendiği zamanın, dönemin coğrafi yapısının, hadis söylenirken içinde bulunulan ruh halinin, dönemin siyasi ortamının ve kültürel yapısının göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Netice itibariyle eser, her yönüyle hadisin bağlamdan ayrı bir şekilde anlaşılamayacağı iddiasını vurgulamaktadır. Eser kayda değer bir çalışma olarak okuyucusunun ufkunu açmaktadır.