

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

**BİLİM
VE
SANAT
VAKFI**

ISSN 1309-6834

Dîvân: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 25 Sayı 49 2020/2

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı
Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan DÎVÂN, 2007 yılına kadar DÎVÂN: İlmî Araştırmalar ve bu tarihten sonra DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan DÎVÂN, yılda iki defa yayınlanmaktadır. DÎVÂN sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerine Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayınına hakem raporları doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Bu dergide yayınlanan yazıların bütün telif hakları Bilim ve Sanat Vakfı'na aittir. Akademik alıntılar haricinde, izinsiz derginin her hangi bir bölümü kopyalanamaz, dağıtılamaz, satılamaz veya başka bir şekilde kamusal kullanıma konulamaz. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

DÎVÂN: *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

DÎVÂN: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Owner: The Foundation for Sciences and Arts
Legal Representative: Mustafa Özel

DÎVÂN is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name DÎVÂN: *Scientific Studies* until 2007. Since then, it has been published as DÎVÂN: *Journal of Interdisciplinary Studies*. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to, a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. The copyright holder of the items published in the journal is the Foundation for Sciences and Arts. With the exception of academic quotations, no parts may be reproduced, redistributed, sold or transmitted in any form and by any means for public usage without a prior permission. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in DÎVÂN: *Journal of Interdisciplinary Studies* are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

**DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ / DÎVÂN:
JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES**

Sahibi / Owner

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

Yazı İşleri Müdürü / Editor-in-Chief: Mustafa Özel

Editör / Editor

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi, aatcil@divandergisi.com

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Okumuş, Bilim ve Sanat Vakfı
Faruk Deniz, Bilim ve Sanat Vakfı
Halil İbrahim Düzenli, Samsun Üniversitesi
Hümeyra Özturan, Marmara Üniversitesi
M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi
Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
Macit Karagözoğlu, Marmara Üniversitesi
Nurullah Ardic, İstanbul Teknik Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin
Alparslan Açıkgöç, Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi
Ayşe Başaran, Boğaziçi Üniversitesi
Dimitri Gutas, Yale University
Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi
Fred Dallmayr, University of Notre Dame
Engin Deniz Akarlı, Brown University
Evangelia Balta, National Hellenic Research Foundation, Athens
Hızır Murat Köse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Jamil Ragep, McGill University
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen
M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi
Murteza Bedir, İstanbul Üniversitesi
Richard Falk, Princeton University

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

M. Talha Çiçek, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, talhacicek@divandergisi.com
M. Enes Topgül, Marmara Üniversitesi, menestopgul@divandergisi.com

Yardımcı Editör / Assistant Editor

Volkan Uzundağ, volkanuzundag@divandergisi.com

Grafik Tasarım / Graphic Design: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama / Design Implementation: Sibel Yalçın

Kapak Uygulama / Cover Implementation: Zeyd Karaaslan

Adres: **Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 35 34470 Vefa, İstanbul, Türkiye**

Tel: **+90 212 528 22 22 (pbx)** Faks: **+90 212. 513 32 20**

email: **info@divandergisi.com**

Basım: **Şenyıldız Matbaacılık** (Sertifika no. 45097)

Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit. No: 19/C 102 Topkapı-İstanbul

Tel: **+90 212 483 4791**

Basım Tarihi / Print Date: **Aralık 2020 / December 2020**

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 25 Sayı 49 2020/2

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

- Din, Bilim ve Siyaset Ekseninde Geri Kalmışlık Tartışması: Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Bakış Açısıyla Farah Antun-Muhammed Abduh Polemiği
Merdan Güneş1
- III. Ahmed Devrinde Osmanlı Kur'an Kıraatı Geleneğine Bir Hicaz Pratiğini Dahil Etme Teşebbüsü: "Harf-i Dâd" Yahut "Velâ'd-Dâllîn" Tartışması
Mehmet Gel55

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

- Amy Russell. *The Politics of Public Space in Republican Rome*
Oğuz Yarlıgış97
- Steven C. Judd. *'Abd al-Rahman b. 'Amr al-Awza'i*
Adem Sarı 102
- Omid Ghaemmaghami. *Encounters with the Hidden Imam in Early and Pre-Modern Twelver Shīrī Islam*
Cemil Hakyemez108
- Abdullah Acar. *Endülüüs'te Hanefilik*
İsmail Çelik113
- Daniel A. Stolz. *The Lighthouse and the Observatory: Islam, Science, and Empire in Late Ottoman Egypt*
Orhan Güneş..... 119

VEFEYAT

- Akademinin Beyefendisi: Prof. Dr. Sabri Orman (1948-2020)
Coşkun Çakır 129

Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 25 Issue 49 2020/2

C O N T E N T S

ARTICLES

A Debate on the Backwardness of the Islamic World: The Polemics of Muhammad
'Abduh and Farah Anton from the Perspective of Mustafa Sabri

Merdan Güneş 1

An Attempt to Integrate a Hejaz Practice into the Ottoman Qur'anic Recitation
Tradition during the Reign of Ahmed III: The Controversy over the Sound of the Letter
“Dad” or “Valā **A**-Dällin”

Mehmet Gel 55

BOOK REVIEWS

Amy Russell. *The Politics of Public Space in Republican Rome*

Oğuz Yarlıgaş97

Steven C. Judd. *'Abd al-Rahman b. 'Amr al-Awza'i*

Adem Sarı 102

Omid Ghaemmaghami. *Encounters with the Hidden Imam in Early and Pre-Modern
Twelver Shī'i Islam*

Cemil Hakyemez108

Abdullah Acar. *Endülüs'te Hanefilik*

İsmail Çelik113

Daniel A. Stolz. *The Lighthouse and the Observatory: Islam, Science, and Empire
in Late Ottoman Egypt*

Orhan Güneş 119

OBITUARY

Akademik Beyefendisi: Prof. Dr. Sabri Orman (1948-2020)

Coşkun Çakır 129



DİN, BİLİM VE SİYASET EKSENİNDE GERİ KALMIŞLIK TARTIŞMASI: ŞEYHÜLİSLAM MUSTAFA SABRİ'NİN BAKIŞ AÇISIYLA FARAH ANTUN- MUHAMMED ABDUH POLEMİĞİ

Merdan Güneş

Osnabrück Üniversitesi
merdanguenes@web.de
orcid: 0000-0002-2661-0611

Öz

Bu makalede Mustafa Sabri'nin Mısır'da din, bilim ve siyaset ekseninde yapılmış bir tartışmaya dair görüşleri ele alınacaktır. XIX. asır İslam düşüncesinin önemli gündemlerinden biri Müslümanların Batılılar karşısındaki güç kaybı, yaygın retorikle "geri kalma" sebepleridir. Dönemin Batıcıları ile Müslüman düşünürleri arasında bu konuda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bunun en canlı örneklerinden biri, Mısır'da Farah Antun ve Muhammed Abduh arasında geçmiştir. Antun, İslam dünyasının geri kalışını İslam'ın akıl ve siyasetle sorunlu ilişkisine bağlarken, Abduh buna karşı çıkarak problemlerin ulemanın kifayetsizliğiyle İslami ilimlerin algılanma ve öğretilme metotlarındaki donukluktan kaynaklandı-

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 25 sayı 49 (2020/2): 1-55
doi: 10.20519/divan.843029
Gön. tar.: 09.07.2020
Yay. tar.: 15.12.2020

ğini savunmuştur. Ona göre kelam başta olmak üzere, bütün İslami ilimler, metotlarıyla birlikte çağın şartlarına uygun olarak ıslah edilmeli, akıl ve ilimle bağdaşır hale getirilmelidir. Tartışmayı yıllar sonra tekrar ele alıp değerlendiren Mustafa Sabri ise hem Antun'un hem de Abduh'un görüşlerine farklı zaviyelerden karşı çıkmıştır. Tartışmanın en dikkat çekici kısmını "dinin akıl ve ilimle uyuşup uyuşmaması" ve "din-siyaset ilişkisi" başlıkları oluşturmaktadır. İçerikleri farklı olmakla birlikte, Mustafa Sabri'yle Abduh'un söylem ve kullandıkları dilin birbirine oldukça yakın olması yaşadıkları dönem hakkında önemli bir göstergedir. Abduh'un İslam'ın akıl temelli olduğu ve devletin dinden bağımsız olamayacağı tezlerine Mustafa Sabri de katılır. İmanın ancak akıl aracılığıyla makbul olduğu her iki mütefekkirimizin de ortak paydasıdır. Ancak, gerek dönemin Batılı bilim anlayışına yaklaşımda gerekse dinî düşüncenin durumu ve dinî ilimlerin kavranışında perspektif farklılığı ortaya çıkmakta ve bu durum kavramlara yüklenen manalarda belirginleşmektedir. Mustafa Sabri'nin tenkit ettiği temel mesele "akıl sadece hissî olana ve pozitivist anlayışa mahkum edilmesidir." Ona göre, kelam ilmi ve bu ilmin kullandığı metotlar, temel itibarıyla, önem ve geçerliliğini hala korumaktadır ve kelam ilminin bize sunduğu imkan ve metotlar akıl temelli olan bu dini, günümüzde dahi etkin bir şekilde savunabilecek güçtedir.

Anahtar kelimeler: Mustafa Sabri, Muhammed Abduh, Farah Antun, akıl, din, siyaset, geri kalmışlık.

GİRİŞ

Bu çalışmanın özünü, Muhammed Abduh¹ (ö. 1905) ile Farah Antun² (ö. 1922) arasında geçen teolojik bir tartışmaya,³ son Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri'nin (ö. 1954)⁴ yaklaşık

1 Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh Türkmânî Mısri XIX. asırda Mısır'da yetişmiş, Cemaleddin Afgani'yle tanıştıktan sonra dinde yenilik taraftarı fikirleriyle yaşadığı dönemde ve sonrasında kalıcı etkiler bırakmış yenilikçi bir din alimidir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 30: 482-87; Hayreddin Karaman ve Reşid Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 66; Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003): 261-89; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Riḍā* (Berkeley: University of California Press, 1966), 103-52; Elie Kedouri, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (London: Routledge, 1966) 2, 11-3; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998); Max Horten, "Muhammad Abduh, sein Leben und sein theologisch-philosophische Gedankenwelt," *Beitrage zur Kenntnis des Orients*, (1915), 13: 85-114, 14: 74-128; Osman Emin, *Ra'idü'l-fikri'l-Mısri: el-İmâm Muhammed 'Abduh* (Kahire: Mektebe nahda Mısıriyye, 1955).

2 Lübnan asıllı Ortodoks bir aileden gelen Farah Antun, özellikle sekülerizmi savunan Aydınlanma taraftarı yazılarıyla tanınan bir yazardır. O, özellikle Abduh'la aralarında geçen tartışma neticesinde meşhur olmuştur. Bkz.. Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye ma'a'l-ilm ve'l-medeniyye* (Kahire: Daru'l-menâr, 1948), 256 vd. (Reşit Rıza'nın takdim ve notlarıyla). Farah Antun önceleri *el-Ehrâm* gazetesinde yazı yazarken daha sonra 1899'da İskenderiye'de *el-Câmi'a* adıyla çıkarmaya başladığı dergiyle fikirlerini yaymıştır. Hayatı ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Donald M. Reid, *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1975) 3, 159; Josep Puig Montada, "Farah Antun, Active Reception of European Thought," *Pensamiento* 242/64 (2008): 1003-24.

3 Bir kısmı gazete yazıları şeklinde olmak üzere Arap dünyasında bu tartışma etrafında bir literatür ortaya çıkmıştır ve tartışma güncelliğini korumaktadır. Bu konuda yapılmış çalışmalara örnek olarak bkz. Hişam Cemil Cebr, "İşkâliyyetu'n-nahḍa 'inda Muhammed 'Abduh ve Farah Antun" (Yüksek Lisans Tezi, Amman Üniversitesi, 1990); Mişel Cuha, "İbn Rüşd beyne Ferruh Antun ve Muhammed Abduh," *el-İctihâd* 30 (1996): 61-87; Mişel Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye beyne's-Şeyh Muhammed Abduh ve Ferah Antun* (Beyrut: Bisan li'n-neşr ve't-tevzî, 2014); Murad Zevîn, *el-İslam ve'l-Hadâse: Mukarebât fi'd-din ve's-siyase* (Müessesetu "Mu'minûn bilâ hudûd" li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2015), 3-25.

4 Mustafa Sabri Efendi hakkında yapılan ilmi çalışmalar günden güne artmaktadır. Bu konuda şu eserlere mürâcat edilebilir: Amit Bein, *Ottoman* ↔

kırk yıl sonra getirdiği eleştiriler oluşturmaktadır. Değerlendirme esnasında Mustafa Sabri'nin *Mevkıfî'l-'aql'* adlı eseriyle tartışmadaki diğer iki şahsın görüşleri esas alınmıştır.⁵

Tartışma, genç bir gazeteci olan Farah Antun'un "İbn Rüşd ve Felsefetuhû"⁶ başlıklı makaleyi, çıkardığı *el-Câmi'a*⁷ dergisinde yayınlamasının akabinde, Muhammed Abduh'un verdiği cevapla başlamıştır. 1902-1903 yıllarında karşılıklı yazılarla gelişen bu tartışmada Abduh, Antun'un hem bu konuda ve hem de genel olarak İslam hakkında ileri sürdüğü diğer bazı iddiaları, *el-Menâr*'da "el-İzṭihâd fi'n-Nasrâniyyeti ve'l-İslâm" başlıklı altı makaleyle tenkit etmiştir.⁸ Antun'un iddialarının özünü akıl-din ve din-siyaset ilişkisi oluşturmaktadır.⁹ Antun'un, özellikle Hıristiyanlığın ilim ve felsefe konusunda İslam'a nispetle daha müsamahakar olduğu iddialarına şiddetle karşı çıkan Abduh, bunların hem İslam hem de Hıristiyanlık bağlamında tarihî gerçeklerle örtüşmediğini söylemiştir.¹⁰ Bu tartışma, Mısır başta olmak üzere tüm İslam dünyasının

Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011); Faruk Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Muşafâ Şabri's Response," *Islamic Studies* 48/1 (2009): 5-33; Mehmet Kadri Karabela, "One of the Last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): His Life, Works and Intellectual Contributions" (Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 2011); Ahmet Özvarınlı, "Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı" (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016).

5 Bu araştırmada özellikle tartışmada taraf olan şahısların eserlerine müracaat edilmekle yetinilmeyip aynı zamanda bu konuda yapılmış diğer literatür ve ilmi çalışmalarda göz önünde bulundurulmuştur.

6 Bu makale hakkında detaylı bilgi için bkz. Farah Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû ma'a Nusûsi'l-Münazarâti beyne Muhammed 'Abduh ve Farah Antûn* (Beyrut: Daru'l Farabi, 1988).

7 Derginin tam adı "Osmanlı Toplumunu" anlamına gelen *el-Câmi'atu'l-Osmâniyye*'dir.

8 Bkz. Muhammed Abduh, "el-İzṭihâd fi'n-nasrâniyyeti ve'l-islâm," *Mecelletü'l-Menâr* (1902): 401-34. Ayrıca bkz. Muhammed İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-imâm Muhammed Abduh*, 3. cilt (Kahire: Dâru's-şurûk, 2006), 257-376. Abduh'un söz konusu makaleleri onun fikirlerinin takipçisi olan Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından *el-İslâm ve'n-naşrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye* adıyla sonradan kitaplaştırılmıştır.

9 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151 vd; Muferrih b. Süleyman Kavsi, *Mustafa Sabri* (Şam: Daru'l-Kalem, 1427/2006), 309; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfî'l-'aql ve'l-'ilm ve'l-'âlem min Rabbi'l-'âlemîn ve-'ibâdihî'l-murselîn*, (Beyrut: Daru ihyâi't-turasi'l-Arabi, 1981), 1: 133.

10 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 229. Halil Taşpınar, Mehmet Akif'in *Mecelletü'l-Menâr*'da tefrika edilen bu makaleleri bazen kendi adıyla •

da büyük yankı uyandırmıştır.¹¹ Zira Renan'la birlikte daha da ivme kazanan İslam'ın bilim ve din karşıtı olduğu görüşü o dönemin en popüler tartışma konularından birini oluşturmaktaydı. Aradan geçen yıllara rağmen Mustafa Sabri'nin tekrar ele alma ihtiyacı hissettiği bu tartışmanın bugün bile ilmi çalışmalara konu olması tartışmanın önemini göstermektedir.¹²

Bu iddialar aynı zamanda hem Antun hem de Abduh tarafından geri kalmışlık sorunuyla da ilişkilendirilerek ele alınmıştır.¹³ Antun, Müslüman toplulukların geri kalışını İslam dahil bir bütün olarak dinlerin akıl ve siyaset karşısındaki "sorunlu" konumuna bağlar-ken, Abduh buna şiddetle karşı çıkar ve problemlerin İslam'dan değil, ulemanın kifayetsizliğinden ve İslami ilimlerin algılanma ve öğretilme metotlarından kaynaklandığını savunur.¹⁴ Ona göre İslam'ın asli kimliğini kaybetmesinin asıl sorumluları başta fakihler olmak üzere kelamcılar, ve mutasavvıflardır. O, fakihlerin kendi görüşlerini dinin yerine ikame ederek dini zayı ettiklerini söyler.¹⁵ Tahrif noktasında Yahudi din alimlerinden daha da ileri gittiklerini

bazen de müstear isim altında tercüme ederek yayınladığını belirtir. Bkz. Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası," 261-89; Mehmet Akif'in Abduh'tan bu konuyla alakalı yaptığı tercümelere örnek olarak bkz. Muhammed Abduh, "Müslümanların Esbab-ı İnhitat ve Meskeneti," çev. Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (1909/1325): 198-200; Muhammed Abduh, "Milletin Mazisi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi," çev. Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim* 2/50 (1909/1325): 371-75.

11 Abduh'un daha önce Honotoux'un İslam hakkında ileri sürdüğü iddialara bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Bu tartışmada da Müslümanların neden geri kaldıkları sorusu etrafında iddialar ve Abduh'un bu iddialara verdiği cevaplar vardır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 51-3; Ayrıca bkz. İmâra, *el-A'mâlû'l-kâmile*, 3: 215-56;

12 Bu konuda yapılmış çalışmalara örnek olarak bkz. Cebr, "İşkâliyyetu'n-nahda,"; Cuha, "İbn Rüşd beyne," 61-87; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*; Zevîn, "Cidalu Muhammed Abduh ve Ferah Antun," 3-25.

13 Mehmet Akif'in Abduh'tan bu konuyla alakalı yaptığı tercümelere örnek olarak bkz. Abduh, "Müslümanların Esbab-ı İnhitat ve Meskeneti," 198-200; Abduh, "Milletin Mazisi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi," 371-75. Abduh müslümanların geri kalmışlığı meselesinde Hanotoux'la aynı fikirde olduğuna dair bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 73-74.

14 Bkz. Muhammed İmâra, *al-İmâm Muhammed 'Abduh müceddidü'dünyâ bi-tecdîdî'd-dîn* (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2015), 48-51.

15 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 176-82; Karaman ve Ruza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 110.

iddia edecek kadar da eleştirinin dozajını yer yer artırır.¹⁶ Ona göre kelam başta olmak üzere bütün İslami ilimler, metotlarıyla birlikte çağın şartlarına uygun şekilde ıslah edilerek, akıl ve ilimle bağdaşır hale getirilmelidir.¹⁷

“İslam, müntesipleri için bir gerileme sebebi midir?” sorusu o günün şartları içinde Abduh ve Antun’la birlikte dönemin pek çok düşünürünün de üzerinde kafa yorduğu bir meseledir.¹⁸ O dönemde bu konuyu ele alan İslamcıların neredeyse tümünün İslam’ın asla bir geri kalma sebebi olamayacağı hususunda hemfikir oldukları görülür.¹⁹ Onlara göre, Avrupa’nın ilerlemesini Hıristiyanlığa bağlamak ne kadar yanlışsa Müslüman coğrafyanın geri kalmışlığını İslam’a bağlamak da o kadar hatalıdır. Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz durumu İslam’a bağlamaya çalışanlara şiddetle karşı çıkan Mustafa Sabri gibi pek çok alim ve aydına göre İslam, salikleri için bir gerileme değil, bir terakki ve medenileşme vesilesidir.²⁰

16 Bkz. İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 3: 210-11.

17 Bkz. Taşpınar, “Muhammed Abduh Bibliyografyası,” 261-89.

18 Örnek olarak Şekib Arslan (ö. 1946) ve Said Halim Paşa’yı (ö. 1921) verebiliriz. Birinci yazar *Li mâzâ teahhara'l-muslimûn ve li mâzâ tekaddeme gayruhum?* adlı eserini bu sorulara hasrederken, ikincisi çeşitli yazılarında konuya değinir (eserleri için bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ [İstanbul: İz Yayıncılık, 2019]; *Said Halim Paşa Külliyyâtı*, ed. Vahdettin Işık [İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018]). Bu bağlamda özellikle Aydınlanma ve Terakki konusunda bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 70-88.

19 Bkz. Metin Yurdağür ve İbrahim Bayram, “Mustafa Sabri Efendi’nin Din Anlayışı [Muştafa Şabri Efendi’s Understanding of Religion],” *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020): 199-221; Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 406.

20 Şekib Arslân, *Li mâzâ te’ahhara'l-muslimûn ve li mâzâ tekaddeme gayruhum? / Müslümanların Gerileme Sebepleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (Ankara: Nur Yayınları, 1985), 74; Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 155-81; Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye* (*Said Halim Paşa Külliyyâtı* içinde), 259-317. Ülken, dönemin bilinen islamcı reformistlerinden ve Sabri Efendi’nin şiddetle eleştirdiği Musa Carullah ve Abduh’un geri kalmışlık sorusuyla ilgili görüşlerini geniş yer vermiştir. İslamcıların bu konudaki görüşleri için bkz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 396-405. Mustafa Sabri ve Musa Carullah’ın İslam düşüncesinin yenilenmesi hakkında yapılan bir tez için bkz. Nuri Öz, “İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ve Musa Carullah Bigi’nin Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007). İslam dininin salikleri için bir gerileme değil, bir terakki ve

Mustafa Sabri en son ve en kapsamlı eseri olan *Mevkıfî'l-'akl'*ın telif sebeplerinden biri olarak Antun'la Abduh arasında altı makale çerçevesinde geçen tartışmaya muttali oluşunu gösterir.²¹ Mustafa Sabri hem Antun'un hem de Abduh'un görüşlerine farklı zaviyelerden karşı çıkmıştır. Tartışmanın odak noktasını, daha önce de ifade edildiği üzere, "dinin akıl ve ilimle uyuşup uyuşmaması" ve "din-siyaset ilişkisi" oluşturmaktadır.²² Diğer bir ifadeyle Müslümanların geri kalmışlığı meselesinin bu sorular çerçevesinde yeniden ele alınmasıdır. Mustafa Sabri, söz konusu tartışmayı detaylı bir şekilde ele alırken, birçok oryantalist ve Batılı ilim adamının görüşlerine de yer vererek, Hıristiyanlığın ve İslam'ın akıl ve ilimle olan münasebetlerini genişçe ortaya koymaya gayret eder.²³ Mustafa Sabri ve Abduh'un bazı ifade ve söylemleri aynı gibi gözükse de, daha yakından bakıldığı zaman, maksatlarının ve kavramlara yükledikleri anlamların bir birinden farklı olduğu görülür. Her ikisinin de dinin akıl üzerine tesis edilmesi konusunda birleştikleri söylenebilir. Ancak Mustafa Sabri'de aklın kapsamı oldukça geniştir ve muhal olmayan her şey aklın kapsamı alanında değerlendirilir. Mustafa Sabri pozitif bilimlerden aklın alanının daraltılmasını asla kabul etmezken, Abduh pozitif bilim üzerinden aklın alanını daraltan yorumlar getirir. Abduh'un mucize konusunda söyledikleri pozitivist akıl anlayışını temsil eder mahiyettedir. Bu ve benzeri konularda çok farklı ve birbirine zıt bakış açılarına sahip olduklarına makalenin ilerleyen sayfalarında örneklerle işaret edilecektir. Bu sebepten her ne kadar iki düşünür, din anlayışını akıl üzerine bina etme ortak saikiyle yola çıksa da, vardıkları sonuç birbirinden oldukça farklıdır.

Bu araştırmaya bizi sevkeden en önemli sebep, gerek Abduh ve Antun arasındaki tartışmada ele alınan ve gerekse yıllar sonra bu polemikçi yeniden değerlendirme ihtiyacı duyan Mustafa Sabri'nin

medenileşme vesilesi olduğu hakkında hem dönemin ilim adamları hem de Mustafa Sabri'nin görüşlerini ele alan detaylı bir çalışma için bkz. Yurdagür ve Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı," 203-204.

21 Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'akl'*, 1: 127. *Mevkıfî'l-'akl'*, Allah'ın varlığını ispat, âlem ve Allah ilişkisi, mucizenin imkanı, nübüvvetin ve ölümden sonra dirilişin ispatı, İslam'da dinin siyasetten ayrılması gibi dört ana bölümden oluşur ve döneminin dinî düşünceyle ilgili tartışılan diğer meseleleri yanı sıra yoğun olarak akıl-din ilişkisi, ilim-din ilişkisi, ilim-akıl ilişkisi, tecrübe-din ilişkisi üzerinde durur.

22 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 5-6.

23 Bkz. Yurdagür ve Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı," 204.

temas ettiği konuların güncelliğini kaybetmemiş olmasıdır. Bu çalışmayla, İslam düşünce hayatında önemli bir yere sahip olan Abduh ve Mustafa Sabri'nin görüşleri hakkında bilgi sahibi olurken diğer yandan İslam düşünce tarihinin yakın dönemine ışık tutmak amaçlanmıştır. Öte yandan çalışma, günümüzde devam eden benzeri tartışmaların temeline yönelik önemli bir birikimi değerlendirme imkanı sağlamayı hedefler. Ele alınan yazarlar ve fikirler elbette kendi entellektüel, tarihî ve sosyal bağlamları içerisinde değerlendirilmelidir. Bu fikirler, Osmanlı Devleti gibi köklü bir devletin yıkıldığı ve İslam coğrafyasının neredeyse tamamının sömürgeleştirildiği bir atmosferde serdedilmiştir. Üretilen çözümler ve iddia edilen fikirler bu çerçevede ele alınmaya çalışılarak, yorumdan ziyade gerek Mustafa Sabri'nin, gerekse eleştirdiği Abduh ve Farah Antun gibi kimselerin görüşleri asli kaynaklarından aktarılmaya gayret edilmiştir. Müslümanların geri kalmışlığı sorunu hem Batılı hem de Müslüman düşünürler arasında henüz bitirilmemiş bir tartışmadır. Antun gibi İslam coğrafyasında yaşayan gayrimüslim yazarların da bu tartışmalara aktif katkıda bulunarak fikir beyan ettikleri müşahade edilmektedir. Bu durumun en tipik örneklerinden birisi olması Abduh ve Antun arasında geçen bu polemige ayrı bir değer katmaktadır. Tartışılan birçok konuyla birlikte İslam dininin ve özellikle de Batı söz konusu olduğunda Hıristiyanlık dininin akıl ve bilim bağlamında nerede durdukları ele alınan diğer önemli bir sorudur.

Deney ve tecrübeyi esas alan modern bilim anlayışını klasik İslam ilim paradigmasıyla mukayese eden Mustafa Sabri'nin Hıristiyan diniyle ilişkilendirdiği modern pozitivist paradigmaya getirdiği eleştiriler bu çalışmanın odaklandığı asıl teorik çerçeveyi oluşturmaktadır. Akıl ve mantığa dayanan klasik kelam anlayışı gerçekten bugün yaşanan problemlere çözüm üretebilir mi? Batı'da olduğu gibi din sadece ferdi ve manevi alana mı hasredilmelidir? Sekülerleşmek ilerlemenin ön şartı mıdır? Batının modern medeniyet anlayışı evrensel midir? Antun, Abduh ve Mustafa Sabri'nin bu sorulara verdikleri cevap nedir? Modern ilim anlayışı dinlere ve özellikle de İslam dinine nasıl bir konum biçiyor? Positivist bilgi paradigmasının iddia ve dayatmalarına İslam düşüncesi bağlamında verilen cevapların dayanakları nedir? Bahsedilen bütün bu konular kısaca "Din, Bilim ve Siyaset Ekseninde Geri Kalmışlık Tartışması" başlığıyla sınırlandırılmaya çalışıldı. Bunun sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için önce Abduh ve Antun arasında geçen tartışma özetlendi. Yanlış anlamalara mahal vermemek ve konunun daha

iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla sadece bu makalede odaklanılan konulara değil, Abduh ve Antun arasında tartışılan diğer konulara da değinildi. İkisi arasında geçen polemik özetlendikten sonra Mustafa Sabri'nin özellikle ele aldığı ve tartıştığı –bizim de makalemizin çerçevesini oluşturan– konulara geçildi.

FARAH ANTUN VE MUHAMMED ABDUH ARASINDAKİ TARTIŞMA

Antun'un İbn Rüşd hakkındaki bir yazısı ve Abduh'un buna verdiği cevap ile başlayan tartışma karşılıklı yazılarla devam etmiş ve aşağıda bahsedilecek ana meseleler dışında başka birçok konu da ele alınmıştır. Gazeteci kimliği dışında herhangi bir ilmi hüviyeti bulunmayan ve daha çok Fransızca üzerinden döneminin pozitivist bilim anlayışının ve Fransız oryantalizminin (özellikle Ernest Renan'ın) etkilerini yansıtan Farah Antun'un iddiaları iki noktada toplanabilir:

Birincisi, tüm dinler gibi İslam da akıl ve bilimle bağdaşmaz. Bilim akıl, deney ve tecrübeye dayanırken din, kalp ve duyguya hitap eder. Çünkü, dini kurallar mukaddes kitaplarda yer alan hakikatleri araştırmaksızın kabul edilmeye dayanır. Dolayısıyla, ikisinin sahası ayrıdır: din, vicdani bir mesele olarak kalbin, bilim ise aklın sahasında olduğundan ikisini birbirine karıştırmamak gerekir.²⁴ İkincisi, Batının, bilim ve medeniyette ilerlemesinin sebebini din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması oluşturmaktadır. Bu yüzden, Doğunun (İslam coğrafyasının) geri kalma sebebi bu iki unsurun (din ve devlet) birbirinden ayrılmamasında aranmalıdır.²⁵

Abduh'un İlk Reddiyesi ve Antun'un Cevabı

Makalemizin asıl mihverini Mustafa Sabri'nin özellikle ele aldığı bu iki konu oluşturmaktadır. Bununla birlikte, Abduh ve Antun arasındaki tartışmadaki diğer konulara kısaca işaret etmek bütünü anlama açısından faydalı olacaktır. Abduh, Antun'un İbn Rüşd ile ilgili makalesini okurken özellikle "el-İzihâd fi'n-nasrâniyyeti ve'l-islâm" (Hıristiyanlık ve İslam'da baskı, istibdat) ibaresine takıldığı ve bu yaklaşımın kesinlikle kendi bildikleriyle ve tarihî gerçekler-

²⁴Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 122; Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-'aql*, 1: 127.

²⁵Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151 vd; Kavsi, *Mustafa Sabri*, 309; Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-'aql*, 1: 133.

le örtüşmediğini söyler. İçinden gelen bir sesle bu yanlışa mutlaka müdahale etmesi gerektiğine inandığını ifade ederek ilk makalesini kaleme alır.²⁶ Antun'nun dile getirdiği her iddiaya cevap vermektense önemli gördüğü iki konuya odaklanmayı tercih eder. Her ikisi de kelam içerikli olan bu meselelerin birincisi kelamcılarının felsefe ve varlık (*vücut*) hakkındaki görüşleri, diğeri ise İbn Rüşd felsefesi, alemin yaratılışı, evrenin (*kevn*) ve insanın yaratıcısıyla ilişkisi ve ebedilik konularıdır. Abduh, Antun'un meseleleri yanlış anladığını söyleyerek hakikatleri kendi perspektifinden ifade etmeye çalışır.²⁷ Abduh, kelamcılarının anlayışı konusunda ileri sürülen iddiaların iki meseleye bağlı olarak ele alınmakta olduğunu söyler. Bunlar da, maddenin bir yaratıcı tarafından halk edilmesi ile yaratıcının müteal olup mutlak tasarruf sahibi olmasıdır. Abduh, maddenin yoktan varedilmesi hususunda yaratıcının varlığını kabul eden felsefecilerle kelamcılar arasında bir ihtilaf olmadığını söyler. Zira, her iki taraf da bir icad edenin olma zarureti noktasında hemfikirdir. Maddenin yoktan var edilmesi hususunda Hristiyan ve Yahudi din adamlarıyla kelamcılar arasında da bir ihtilaf bulunmadığına değinir. Allah'ın bu alemde mutlak tasarruf sahibi olduğu meselesine Mutezile'nin ve kelamcılarının nasıl yaklaştıklarını da açıklayarak cevap verir.²⁸ Kelamcılarının esbâbı mutlak surette reddettikleri iddiasını tamamen yanlış bulur. Abduh, Allah'ın alemde belli kanunlar (Sünnetullah) koyduğunu, kelamcılarının bunu reddetmediğini söyler, ancak insan fiilleriyle ilgili yaratılışın Allah'a izafe edilmesinin kesb teorisi ile açıklandığına dikkat çeker.²⁹ Kısaca söylemek gerekirse Abduh, insan fiillerinin yaratılmasını Allah'a izafe etmenin sebep-sonuç ilişkisini reddetmek olarak yorumlanmasının yanlışlığına dikkat çekerek, bu konuda hiçbir alimin mutlak manada tabiat kanunlarını inkar etmediğini vurgular. Kesb teorisinin ise nedensellik prensibini inkar etmekle alakalı olmayıp insanın, yaratıcısı Allah olan fiillerinden nasıl mesul tutulduğunu açıklamaya matuf olduğunu belirtir.

Abduh'un bu makalede itiraz ettiği bir başka konu da kelamcılarının, fikirlerinden dolayı İbn Rüşd'ü tekfir ettiği iddiasıdır. Bu fikir-

26 Bkz. Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 36.

27 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 88; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 37.

28 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 89-90; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 37-38.

29 İhtiyari fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden bir terim olan kesb teorisi ile ilgili bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb," *DİA*, 25: 304-306.

den yola çıkılarak İslam'ın Hıristiyanlığa nazaran daha az müsamahakar olduğu ileri sürülür. Abduh, mezkur iddia geçmişte dile getirilse de günümüzde çoğunluğun meseleye böyle bakmadığını, hatta İbn Rüşd'ün yaklaşımını Gazzali'ninkine tercih ettiklerini söyler.³⁰

Antun, Abduh'a cevabında kendisine isnat edilen hataların dört ana başlık altında toplanabileceğini söylemektedir. Bunlar: i) Kelamcıların esbabı reddetmedikleri, ii) İbn Rüşd felsefesinin *el-Câmi'a* dergisinde yazıldığından farklı olduğu, iii) Felsefecilerin sudûr teorisi bağlamında *akıllar* hakkında yaklaşımlarının *el-Câmi'a*'da iddia edildiği gibi olmadığı ve iv) diğer bazı cüzi meselelerde hata edildiği şeklinde özetlenebilir.³¹ Antun bu iddialara tek tek cevap vermeye çalışır. Öncelikle Gazzali'nin *Tehâfüt*'ünden alıntılar yaparak ilk meseleyi kendi lehine ispat etmeye gayret eder.³² Antun Gazzali'yi tenkit ederek İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünden Gazzali'ye yönelik eleştirisini orijinal metniyle nakleder. Daha sonra³³ Abduh'un İbn Rüşd felsefesinin *el-Câmi'a*'daki makalede yanlış aktarıldığı iddiasına cevap vermeye çalışır. Antun'a göre bu kaynaklarda ifade edilen görüşler Abduh'un değil, kendinin iddialarını teyit etmektedir. Renan'ın çalışması başta olmak üzere İbn Rüşd felsefesi hakkında yapılan bazı çalışmalara atıfta bulunarak ileri sürdüğü fikirlerinde haklı olduğunu yineler.³⁴ Akıllar meselesinde de Gazzali ve İbn Rüşd'ün Tehafut'larına atıflar yaparak Abduh'un hatalı olduğunu ileri sürer. Antun her konuya madde madde cevap verdikten sonra, en başta ifade ettiği sebeplilik prensibi ile din-akıl meselesine tekrar döner. Akıl ve ilim meselesinde dinler açısından problemin benzer olduğuna dikkat çekerek asıl derdinin dinler arasında kıyas yapmak ya da bir dini kötülemek olmadığını ifade eder. İlimlerin akıl merkezli, dinlerin

30Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 118; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 85. Bu yaklaşım modern İslam düşüncesi bağlamında doğru kabul edilse bile çoğunluğun görüşünün bu olduğunu iddia etmek vakıya aykırı gözükmektedir.

31Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 97; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 51.

32Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 99-104; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 55-62. Aslen Antun'un yaptığı nakiller doğru olmakla birlikte yaptığı genellemelerin tüm kelamcılar için, hatta Gazzali söz konusu olduğunda bile, doğruyu tam yansıtmadığı hakkında bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 140.

33Bkz. Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 62-67.

34Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 108-16.

ise kalp ve duygu merkezli olduklarını iddia eden Antun, bu durumun dinler için bir nakısa olarak algılanmasının temel yanlış olduğunu ifade eder.³⁵

Abduh'un İkinci Reddiyesi

Abduh, Antun'a yönelttiği ilk eleştiriler karşısında ondan gelen cevaba dönük ikinci bir reddiye yazar ve onun dile getirdiği iddiaları dört başlık altında toplar. Bunlar; i) Müslümanların kendi bilim adamlarına gösterdikleri müsamahayı diğer din mensuplarına göstermedikleri, ii) bazı Müslüman toplulukların dinî sebeplerle birbiriyle savaştıkları, iii) İslam tabiatı gereği ilimle bağdaşmazken Hıristiyanlığın ilme ve onunla meşgul olanlara daha müsamahakar olduğu ve iv) bugünkü Batı medeniyetinin Hıristiyanlık hoşgörüsünden neşet ettiği düşünceleridir.³⁶

Abduh bu maddelerin detaylarına girmeden önce Antun'un iddialarına genel cevap olarak iki meseleyi gündeme getirir. İslam'ın Hıristiyanlığa nazaran daha müsamahakar olduğunu temellendirirken iki farklı argüman sunar.³⁷ İlk olarak, İslam'ın temel kaynaklarına atf yaparak bu meseleye cevap olduğuna inandığı iki ayeti zikreder.³⁸ Onun iddialarını dayandırdığı ikinci delil ise İslam tarihindeki uygulamalardır.³⁹ Bu bağlamda dile getirdiği diğer bir argüman da Müslümanlar çocuklarını dinî tedrisat yapan Cizvit okullarına gönderirken, benzer bir durumun Hıristiyanlarda söz konusu olmadığını.⁴⁰ İslam'ın, alimler üzerinde baskı yaptığı iddiasını da reddederek, buna örnek gösterilmesi gerektiğini söyler. İspanya misalinde olduğu gibi tarihte, Hıristiyan hoşgörüsüzlüğünü ispatlayan pek çok hadise bulunduğunu hatırlatarak, Müslümanlar ve İslam'ın ilim konusunda daha müsamahakar olduğunun altını çizer.⁴¹

35 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 117-23.

36 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 15-36; İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 3: 266-83; Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 128; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 100.

37 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 53-54.

38 Bakara 2: 256: "Dinde zorlama yoktur" ve Kehf 18: 29: "Ve, de ki: Gerçek, Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman, dileyen inkâr etsin."

39 İmâra, *el-A'mâlu'l-kâmile*, 3: 264.

40 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 12; İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 3: 264; Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 127; Cuha, *el-Münâzara ed-diniyye*, 99.

41 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 12-13; İmâra, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, 3: 264-65. Müslümanların tarihteki müsamahakarlıklarına örnek olarak •

Abduh, Antun'a cevabında, Hıristiyanlığın aksine İslam'ın akıl ve ilme daha fazla değer verdiğini söyler⁴² ve bu iddiasını ispat sadedinde Hıristiyanlığı altı maddede eleştirerek İslam'ın farkını ortaya koymaya çalışır:⁴³

- I. Harikuladelikler, mucizeler: Abduh'a göre İslam'ın aksine Hıristiyanlık makul olmayan olağanüstü haller üzerine bina edilmiş bir dindir.⁴⁴
- II. Din adamlarının sultanlığı (papa gibi din adına kutsal otorite ve aracı olmaları): Hıristiyanlık'ta her konuda hüküm verme yetkisi olan din adamlarının yeryüzünde verdiği hükümlerin Allah katında da geçerli olduğu anlayışı vardır.⁴⁵ Diğer bir ifadeyle, din adına konuşanlar, adeta Tanrı adına konuşmakta ve söylediklerinin ilahî bir emir gibi bağlayıcılığı bulunmaktadır.⁴⁶
- III. Dünyayı terk: Hıristiyanlık'taki zühd ve çilenin esas olması anlayışı, dünyanın ve ona ait olanların kötü ve dindarlığa engel olarak görülmesine sebep olmuştur. Bunun özlü ifadesi, "Zengin birinin Cennet'e girmesi devenin iğne deliğinden geçmesinden zordur"⁴⁷ şeklinde dile getirilir.⁴⁸
- IV. Akıl dışı olana iman: Canterbury başpiskoposu Anselm'in de (ö. 1109) ifade ettiği gibi "Kalbine doğana düşünmeksizin hemen iman et. Bunun ne olduğunu sonradan anlamaya çalışırsın." Muhammed Abduh'a göre bu ifade, "Birinin

Osmanlı üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Hakkı Arslan, *Religiöser Pluralismus im Osmanischen Reich: Die Schariagerichte als interreligiöse Kontaktzonen in der Frühen Neuzeit (1500-1800), Religiöse Differenzen gestalten – Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs* (Freiburg, Breisgau: Herder Verlag, 2020), 302-32; Benjamin Braude de çalışmasında Osmanlıların gayrimüslimlerle ilişkilerinde her bakımdan müsamahakar olduklarını belirtir. Bkz. Benjamin Braude, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (Boulder: Lynne Rienner, 2014), 5 vd.

42Abduh'un akıl ve din anlayışı üzerine detaylı bir değerlendirme için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 112-21.

43Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 38-40; Karaman ve Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 105. Bu maddelerin detaylı tercüme ve değerlendirmeleri için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 131-35.

44Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 29-31; İmâra, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 3: 277.

45Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 31-32.

46Bkz. İmâra, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 3: 278.

47Markos 10: 25.

48Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 32-33; İmâra, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 3: 279.

herhangi bir şeye akletmeksizin iman etmesinden başka bir anlama gelmez.”⁴⁹

V. Mukaddes kitapların dünya ve ahiret için gerekli tüm bilgileri içerdiğine iman: İnsanın ihtiyacı olan tüm bilgileri Allah mukaddes kitaplarda bildirmiştir. Muhammed Abduh’a göre bu da aklın kabul edemeyeceği bir durumdur. Zira, bütün bilgilerin mukaddes kitaplarda bulunduğu iddiası ona göre akli ve ilmi rafa kaldırmak anlamına gelmektedir.⁵⁰

VI. Barış yerine savaşın tercih edilmesi: Matta İncili’nde yer alan “Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben babayla oğulun, anneyele kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşmanı kendi ev halkı olacak”⁵¹ ifadelerinin barışı değil savaşı öne çıkardığı gayet açıktır.

Antun’un Abduh’a İkinci Cevabı

Antun, Abduh’un dile getirdiği bu iddialara cevap vermeden önce hangi dinin daha üstün ya da sicilinin daha temiz olduğu tartışmasından ziyade, din olması hasebiyle, böyle bir baskıyı tüm dinlerin bünyesinde barındırdığının bilinmesi gerektiğini ileri sürer.⁵² Asıl hedefinin dinler arasında bir kıyaslama yapmak olmadığını da tekrarlar. Buna rağmen, İslam söz konusu olduğunda sivil otoriteyle dinî otoritenin birbirinden ayrılmayışının, yani halifenin hem siyasi hem de dinî otoriteyi uhdesinde bulundurmasının işi zorlaştırdığını ifade eder. Dolayısıyla, bu durumun Hıristiyanlığa nisbetle İslam’ın hoşgörü anlayışını daha bir zora soktuğu fikrindedir.⁵³ Hıristiyanlık’taki “Kralın hakkını krala, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya verin” anlayışı gerçek medeniyetin gelişmesine büyük katkı sağlarken, İslam’ın –tabiatı gereği– bu imkandan mahrum olduğunu dile getirir.⁵⁴ Problemin bizatihi dinlerden değil onu savunan din adamlarından kaynaklandığına da dikkat çeker. Bu kişilerin savun-

49 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 34; İmâra, *el-A'mâlû'l-kâmile*, 3: 280.

50 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 35-36; İmâra, *el-A'mâlû'l-kâmile*, 3: 281.

51 Matta 10: 34-37.

52 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 124; Cuha, *el-Münâzara*, 85.

53 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 125; Cuha, *el-Münâzara*, 99-100; İmâra, *el-A'mâlû'l-kâmile*, 3: 263; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 53.

54 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 125; Cuha, *el-Münâzara*, 100; İmâra, *el-A'mâlû'l-kâmile*, 3: 264.

ma adına başkalarını dinsiz ilan ederek tefrika ve fitneye sebebiyet verdiklerini söyler. Dinin inananla inanılan arasında özel bir ilişki oluşturması gerekirken, din adamlarının mutlak fikir hürriyeti önünde engel teşkil ettiklerini dillendirir.⁵⁵ Bu konuda Abduh da farklı düşünmemektedir.

Antun sivil ve dinî otoritenin beş konuda tefrikinin şart olduğunu ileri sürmektedir: tam fikir hürriyeti, vatandaşlar arasında mutlak eşitlik, dinî otoritenin dünyevi işlere müdahale etmemesi, her iki otoritenin bir elde toplanmasının zafiyet sebebi olduğu ve dinî birlik fikrinin imkansızlığıdır.⁵⁶ Antun bu konudaki düşüncelerini şu şekilde özetler: Sivil otorite dinî otoriteden ayrılmadığı müddetçe ülke ne kendi içinde ne de dışında gerçek medeniyet, hoşgörü, eşitlik, emniyet, dostluk, hürriyet, ilim, felsefe, ilerleme, barış, güç, kuvvet ve ilerlemeden bahsedilebilir.⁵⁷

Antun, Abduh'un din-akıl ilişkisi açısından İslam'la Hıristiyanlık arasında benzerlik olmadığı görüşüne cevap verirken, Hıristiyanlığın akıl temelli olmadığını kabul eder, ama bunun diğer dinler için de geçerli olduğunu belirtir. Antun, "Esasında yeryüzünde aklî hiçbir din olamayacağı"⁵⁸ fikrine sahiptir ve bu düşüncesinin gerekçelerini şöyle sıralar: "Dinlerin tamamı görünmeyen bir yaratıcıya, ahirete, vahye, nübüvete, mucizeye, ba's ve haşre, hesap gününe; Cennet'te mükafata, Cehennem'de cezaya inanmaya çağırırlar. Oysa ki, bunların hiçbiri duyularla algılanabilir (*mahsûs*) ve akla uygun (*makûl*) değildir. Felsefenin büyükleri ve din bilginleri bu yüzden aklın dinden uzak tutulmasını öğütlemişlerdir."⁵⁹

Antun'un görüşüne göre dinler sadece akla değil modern bilimlere de muhaliftir. O, bu düşüncesini şu sözlerle ifade eder: "Prensipleri deney ve tecrübeye dayandığından bilim, akıl; din ise, kalp çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü dinin kuralları, köklerine inilmeden, asılları sorgulanmadan, mukaddes kitaplarda yer aldığı şekliyle onlara kayıtsız teslimiyeti gerektirir."⁶⁰

55Bkz. Cuha, *el-Münâzara*, 28.

56Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151-56; Cuha, *el-Münâzara*, 30.

57Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151-56; Cuha, *el-Münâzara*, 30.

58Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 183; Cuha, *el-Münâzara*, 31.

59Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 183; Cuha, *el-Münâzara*, 31.

60Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 122; Cuha, *el-Münâzara*, 31; Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'akl*, 1: 127.

İslam'ın da aklın kabul etmediği pek çok mucizeye imanı şart koştuğunu söyleyerek buna Kur'an'dan misaller getiren⁶¹ Farah Antun bu konudaki açıklamalarına farklı bir açımla şöyle devam eder:

“Söz konusu din/inanç ister İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Konfüçyanizm, isterse putperestlik olsun, gerçek düşman her zaman dışarıdadır. Bu yeni bir düşmandır ve onu yeni medeniyet ortaya çıkarmıştır. Bu sinsi düşman, dinlerin birbiriyle tartışmasına sebep olacak fikir ve iddialar ortaya atar. Dinlerin birbirini tekfir ve itham ettiklerini gördükçe gönlü ferahlar, adeta mutluluktan uçar. Bu düşman, tüm dinler için aynı derecede tehdit unsurudur. Onların birini yok ettiğinde, gözünün yaşına bakmadan, hepsini yok etmenin çaresine bakacaktır. Bu düşman, rasyonel metotlara bağlı kalarak araştırma yapan, pozitivist prensiplerden başkası değildir.”⁶²

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Farah Antun'un ilimle kastettiği, pozitivist-materyalist dünya görüşünün ilim diye tarif ettiği, modern paradigmanın ürünü olan bilim anlayışıdır. Antun'un materyalist pozitivistimin, tüm dinlerin ortak düşmanı olduğu ifadesi önemli bir hususa işaret etmektedir. “Modern pozitivist dünya görüşü tüm din ve gelenekleri, önündeki en büyük tehlike olarak görür” fikri, günümüzde de yaygın bir şekilde temsil edilmektedir.⁶³

Abduh'un Üçüncü Reddiyesi ve Antun'un Cevabı

Abduh bu iddialara cevap verdiği makalesinde, ruhla cesedin birbirinden ayrılması mümkün olmadığı gibi, İslam'da yöneticinin ne kendisini dinden tecrid edebileceğine ne de yönetme mükellefiyetindekilerini dinî ve dünyevi diye ayırma imkanı olduğuna işaret eder. “Siyasi iktidarın da dinî otoritenin de muhatapları aynı olunca bu ayırım tam olarak nasıl gerçekleşebilir?”⁶⁴ diye sorar. Antun

61 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 184-185; Cuha, *el-Münâzara*, 31.

62 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 142; Mustafa Sabri, *Mevkîfî'l-'aql*, 1: 127.

63 Bkz. Rafik Bouchlaka, “Secularism, Despotism and Democracy: The Legacy of Imperialism,” *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, ed. Abdelwahab Affendi (London: The Islamic Foundation, 2001), 9-26; Attâs, *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 41-44.

64 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 60-61; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 295-96.

ise cevaben mülk ve iktidarın tüm vatandaşların menfaati için var olduğunu, bunun da halkın temsilcilerinden oluşan parlamento ve milletvekilleri aracılığıyla gerçekleştiğini, böyle bir kontrol mekanizmasının dinî otorite için, mesela Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi Papa için asla söz konusu olamayacağını vurgular. Dolayısıyla, ona göre doğru olan her iki otoritenin alanlarını birbirinden tam olarak ayırmaktır.⁶⁵

Abduh gerek Hıristiyanlığı eleştirirken gerekse İslam'ı savunurken bunları hem akıl ve nakle hem de tarihî misallere dayanarak izah etmeye özen gösterir. Üçüncü makalesinde İslam'ın temelinde iki şeye davet ettiğini; birincisinin, Allah'ın varlığı ve birliği, ikincisininse Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik olduğunu bildirir. Abduh bu konuları detaylıca ortaya koyduktan sonra İslam'ın özelliklerini sekiz başlık altında özetler.⁶⁶ Genel itibarıyla Hıristiyanlık'la bağlantılı tespitlerin tam tersini yansıtan bu maddeler şöyle özetlenebilir:

- I. İslam'da imanın gerçekleşebilmesi için akletmek şarttır.⁶⁷ Akıl imanın esası yapan bir din nasıl olur da ona ters düşebilir? Hakikati aramak için elinden geleni yapmış ama neticeye ulaşmadan vefat etmiş kimselerin kurtuluşa ereceklerini ilan etmesi, onun kuşatıcılığının en büyük delili değil midir?
- II. Akıl ve nassın zahirinin birbiriyle çeliştiği durumlarda akıl öncelenir. Çok az istisna dışında alimler arasında bu konuda ittifak vardır.⁶⁸
- III. Tekfirden uzak durmak İslam ahkâmının temellerindedir.
- IV. Allah'ın vazettiği tabiat kanunlarına itibar edilir. Tabiat kanunlarının bizatihi Allah tarafından konulduğu ve korunduğu Kur'an'ın delaletiyle kesindir. Abduh'un bu maddeyi izah ederken dikkat çektiği diğer önemli bir nokta da, İslam'ın ister Arap ister Yunan ister Roma olsun, hangi isim, kılıf veya surette olursa olsun tüm putları ve de putperestliği yıkmak için geldiğidir. Arapça vahyedilmiş Kur'an'ın anlaşılması da

65 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 160; Cuha, *el-Münâzara*, 31.

66 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 135-50; Karaman ve Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 105-106.

67 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 72; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 303. Abduh'un imanın rasyonelliği hakkında görüşleri için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 120-21.

68 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 73; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 303; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 120-21.

büyük oranda bu dilin özelliklerini bilmeye bağlıdır. İncil ise geldiği dille korunamamış ve bugün Hz. İsa'nın bile bilmediği bir dille elimize ulaşmıştır.

- V. Hıristiyanlık'takine benzer bir alimler sultanı İslam'da yoktur. Allah ve Resulünden sonra inanç esasları üzerinde hiç kimsenin tasarruf hakkı bulunmaz. İslam'da halife dahi dinin vazettiği kurallara uymakla yükümlüdür; uymadığında azledilebilir. Bu da "Allah'a isyanın olduğu yerde mahluka itaat yoktur" ilkesi mucibince gerçekleşir.⁶⁹
- VI. İslam fitne ve tehlike durumunda kendi davasının korunmasını öngörür. Her din gibi İslam da kendini ve değerlerini savunma hakkına sahiptir.⁷⁰ Bu bağlamda İslam dinini Hıristiyanlık'la mukayese eden Abdüh, Endülüs ve benzerlerinde müşahede edilen "bir topluluğu yok etme vahşeti"nin tarihin hiçbir döneminde Müslümanlarca gerçekleştirilmediğinin altını çizer.⁷¹ Öyle ki, "Bir zimmiye eziyet eden bana eziyet etmiş olur. Onların hak ve sorumlulukları aynı bizimki gibidir"⁷² nebevi öğretisiyle ehl-i zimmetin hakları koruma altına alınmıştır.⁷³
- VII. Farklı anlayış ve inançta olanlara karşı kardeşçe müsamaha gösterilir. İslam dini Müsüman bir erkeğin Ehlikitap olanla evlenmesine engel olmadığı gibi Ehlikitap olan eşin serbestçe dinini yaşamasına, kilise ve havraya gitmesine de müsamahayla yaklaşır.⁷⁴
- VIII. Dünya ve ahiret maslahatları birlikte gözetilir. "Bedenin sıhhati dinin sıhhatine önceliklidir" kaidesiyle sağlık ve hayatın dinden önce geldiği belirtilmiştir.⁷⁵ İslam'ın tüm emir ve yasaklarında insanların maslahatı gözetilmiştir. Hiçbir ilahî

69 Abdüh, *el-İslām ve'n-naşrâniyye*, 75-83; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 304-309.

70 Abdüh, *el-İslām ve'n-naşrâniyye*, 88-89; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 311.

71 Abdüh, *el-İslām ve'n-naşrâniyye*, 90-92; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 313.

72 Beyhaki, "Sünen," 10: 205. Bu manadaki başka bir hadis şöyledir: "Kim bir muahide / zimmiye zulmeder veya gücünün üstünde bir iş yükler ya da zorla ondan bir şey alırsa kıyamet günü ben onun hasmıyım." Ebu Davud, "Harac," 31-33.

73 Abdüh, *el-İslām ve'n-naşrâniyye*, 90-1; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 313. Bu konunun İslam hukukunda ele alınışı için bkz. Ahmet Yaman "Zimmî," *DİA*, 44: 434-38.

74 Abdüh, *el-İslām ve'n-naşrâniyye*, 95; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 314.

75 Abdüh, *el-İslām ve'n-naşrâniyye*, 100; İmâra, *el-A'mâlül-kâmile*, 3: 316.

emir dünyevi nimetleri gelişiğüz el yasaklayıp engellemez, sadece insanın mutluluğunu temin edecek ölçü ve düzenlemelerde bulunur ve her ikisi arasında sağlıklı, dengeli bir ilişkiyi esas alır.⁷⁶ İslam ahiret mutluluğunun yanında meşru çerçevede dünya nimetlerinden istifade etmeyi de mübah sayar.

Abduh'un dikkat çektiği prensiplerden biri de İslam'da her türlü aşırılık ve ölçüsüzlüğün yasaklandığıdır. Ne ahiret için dünyadan vazgeçmek ne de dünya için ahireti mahvetmek vardır. Ruh ve bedenden oluşan insanoğlu bu iki yönü de dengeli bir surette tatmin etmelidir. Bir yandan bedenın ihtiyaçları karşılanırken diğ er yandan ruhun huzuru için gayret gösterilmelidir. İbadetlerin doğru bir şekilde yerine getirilmesinin de ilimsiz olamayacağı Abduh'un dikkat çektiği diğ er bir husustur. Birçok amel belirli bilimlerin imkanlarıyla sağlanabilir. Namaz yönünün tespitinden başlayarak zekatin hesaplanmasına kadar pek çok ibadet ancak ilim sayesinde tam olarak gerçekleşebilir. Bu da İslam'ın akıl ve ilimle barışık olmasının yanında dinî vecibeleri yerine getirmek için ilmin şart olduğunun delilidir.⁷⁷

Abduh, İslam'da dünya ve ahiret birlikteliğini vurgularken "Hikmet müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir"⁷⁸ hadisi ve bu manadaki ayetlerle görüşlerini destekler. İslam'ın ilme verdiği değ eri anlatmak için "İlim Çin'de de olsa onu alın" hadisini zikreder.⁷⁹ Hadisin kaynağıyla ilgili tartışma olsa da mana itibariyle mütevatir olduğu bilgisini verir. Antun'un İslam dininin akıl ve ilme karşı olduğu tezini ayet ve hadislerle birlikte tarihten pek çok örneklerle çürütmeye çalışır. Dünyayı imar etmekle mükellef olan insanın akıl melekesini kullanarak ilme yönelmekten başka bir çıkar yolunun olmadığını vurgular.⁸⁰

76Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 102-103; İmâra, *el-A'mâlül'l-kâmile*, 3: 317-18.

77Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 99-102; İmâra, *el-A'mâlül'l-kâmile*, 3: 316-17.

78Hadisi Tirmizi Ebu Hureyre'den rivayet ederken farklı lafızlarla aynı manada İbn Ömer'den de nakledilmiştir. Tirmizi, "İlim," 19; İbn Mâce, "Zühd," 17.

79Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 106-107; İmâra, *el-A'mâlül'l-kâmile*, 3: 319.

80Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 105-107; İmâra, *el-A'mâlül'l-kâmile*, 3: 319.

Abduh İslam'ın ilk yıllarından itibaren din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin ilmi ve onunla meşgul olanları desteklediğine dair tarihten örnekler verir. Verdiği örneklerden birinde Müslüman komutanların fethettikleri yerlerdeki ilim adamlarına ve dinî müesseselere hürmet ettiklerini belirtir. Bu manada Mısır fatihi Amr b. As Hazretlerinin Hıristiyanların Yakubi mezhebine bağlı meşhur Yuhanna Nahvî ile olan dostluğuna işaret eder ve bu dostluğun Avrupalı tarihçilerce de nakledildiğini hatırlatır. Naklettiği diğer önemli bir bilgi de Suriye'de Müslümanların resmî kayıtları yıllarca Grekçe tutmaları ve uzmanları yerli halktan istihdam etmekte bir beis görmemeleridir.⁸¹

Abduh'un dile getirdiği diğer bir misal de Hz. Ali'nin Peygamber Efendimizin vefatından yaklaşık yirmi sene sonra ihtiyaca binaen Arap dil ve edebiyatı üzerine çalışma başlatmasıdır. O, Müslümanların bu dönemden itibaren, dil başta olmak üzere, pek çok alanda ilmi çalışmalara yoğunlaştıklarının tarihen sabit olduğunu söyler.⁸² Bu çalışmaların Hz. Muaviye ile başlayıp Emeviler döneminde devam ettiğini, Abbasilerle daha bir ivme kazanarak, İslami ilimler başta olmak üzere, Müslüman alimlerin her alanda uzmanlaşmaya başladığını vurgular.

Abduh'un bu bağlamda ele aldığı diğer tespitleri şöyledir: Emeviler döneminde Medine'den Şam'a nakledilen hilafet merkezi Abbasiler devrinde Bağdat'a taşındı. Bağdat sadece hilafetin değil, ilim ve medeniyetin de merkezi haline geldi. Abbasi Halifesi Mansur'un (hil. 754-775) din eğitimi veren okullar yanında tıp eğitimi veren eğitim kurumları da ihdas ettiği, Harun Reşid'in (hil. 786-809) bunları daha da geliştirdiği, bilinen tarihî bir vakıadır.⁸³ Sonraki Halife, Memun'un (hil. 813-833) ilme daha fazla değer verdiğinin göstergesi ise onun Bizans İmparatoru ile yaptığı barış anlaşmasına İstanbul kütüphanelerinden birinin tüm kitaplarını Müslümanlara verme şartını koymasındır. Getirdiği bu kitapları tercüme etmek için oluşturduğu ilim heyetinin içinde pek çok Hıristiyan alimin bulunması da diğer önemli bir bilgidir.⁸⁴

Abduh İslam coğrafyasında ilme verilen önemi İspanya ve Kahire gibi önemli merkezlerin kütüphanelerindeki kitapların çokluğu-

81Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 109-110; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 320-21.

82Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 111; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 321.

83Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 113; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 322-23.

84Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 113; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 323.

la da izah etmeye çalışır. Başka hiçbir kültür ve medeniyetin sahip olmadığı bu zenginliğe Müslümanların nasıl katkıda bulduklarından bahseder. Müslümanlar zamanında İspanya’da halka açık yetmiş kütüphane olduğu ve altıyüz bin civarındaki kitabın sadece katalog ve fihristlerinin 44 cilde ulaştığını söyler.⁸⁵ Abduh farklı başlıklar altında Müslümanların tüm ilim alanlarında nasıl gayret gösterdiklerini; Fas’tan Kahire’ye, Bağdat’tan Semerkand’a farklı coğrafyalarda her türlü ilim tedrisi için okullar açtıklarını Edward Gibbon⁸⁶ (ö. 1794) gibi Batılı araştırmacılardan da nakiller yaparak anlatır. Gibbon, Müslüman yöneticilerin bu konuda birbirleriyle yarıştıklarından bahseder. İlmî gözlem ve deneyler için çeşitli merkezler, rasathaneler kurulduğunu; bu müesseselerin sadece şahsi gayretlerle değil, sultanlar ve yerel valilerce de desteklenip finanse edildiğini zikreder.⁸⁷ Abduh Batılı yazarların bu hususlardaki tespit ve bilgilerine özellikle yer vermeye çalışır. Müslüman ilim adamlarının çok erken dönemlerden itibaren deney ve gözlemler yaptığını, elde edilen bilgileri paylaştıklarını, her konuda fikir alışverişinde bulduklarını anlatır. Abduh’un ayrı başlıklar altında genişçe ale aldığı konulardan biri de Müslümanların ilim öğretme yöntemleri ve halifeyle yerel yöneticilerin ilim ve sanatkarlara verdiği muazzam destektir.⁸⁸

Abduh’un Din-Siyaset İlişkisi Hakkında Cevabı

Antun’un “Batı’nın bilim ve fende ilerleme sebebi din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Bu yüzden, İslam coğrafyasının geri kalmasının nedeni din ve devletin birbirinden ayrılmamasında aranmalıdır” sözleriyle ifade ettiği ikinci iddiasına Abduh’un verdiği cevap biraz daha uzlaşmacıdır. Her içtimai düzende olduğu gibi İslam’da da bağlayıcı bir hukuk sistemi ve yaptırımlar olduğuna, bunun da ister sultan ister halife olsun tek bir otoritede toplanması gerektiğine işaret ederek çift başlılığın kaosa sebebiyet vereceğini vurgular.⁸⁹ Devleti bir insana benzeten Abduh’un, ruh ve beden örneğinde de olduğu gibi, dinî ve sivil otoritenin birbirinden

85Abduh, *el-İslâm ve’n-naşrâniyye*, 114; İmâra, *el-A’mâlû’l-kâmile*, 3: 323.

86Bkz. Qıyas Şükürov, “Gibbon, Edward,” *DİA*, 1: 477-78.

87Abduh, *el-İslâm ve’n-naşrâniyye*, 113-16; İmâra, *el-A’mâlû’l-kâmile*, 3: 323-24.

88Bkz. Abduh, *el-İslâm ve’n-naşrâniyye*, 115-27; İmâra, *el-A’mâlû’l-kâmile*, 3: 324-30.

89Bkz. Abduh, *el-İslâm ve’n-naşrâniyye*, 82; İmâra, *el-A’mâlû’l-kâmile*, 3: 309.

tam bağımsızlığını imkansız gördüğüne önceden işaret edilmişti.⁹⁰ O, İslam'ın bir inanç ve hukuk sistemi (*el-İslâmu dînun ve şer'un*) olduğunu,⁹¹ devletin dinden tamamen bağımsız olamayacağını kabul etmekle birlikte, İslam'a göre yönetilen bir devlet biçiminin zannedildiği gibi her yönüyle dine dayalı teokratik bir din devleti olmadığını altını çizer. Bu yönetim biçimi makuliyet esasına dayalı medeni bir sistemdir. Bu anlamda halifenin yetkisinin sınırsız olmadığını, asıl yetkinin onu seçen ümmette olduğunu, gerekli görüldüğü takdirde bu yetkiye dayanılarak azledilebileceğini ifade eder.⁹² Ümmetin maslahatının her halükarda öncelikli olduğunu altını ayrıca çizer. Ona göre halifenin papalıktaki gibi tanrısal bir güç ve yetkiye sahip olması söz konusu değildir. Papalık mutlak otorite sahibi olduğu iddiasını Ortaçağ'dan beri devam ettirmektedir. Abduh, böyle bir anlayışın İslam'da olmadığını vurgular. Ümmet halifeye meşru şartlar çerçevesinde itaat etmekle yükümlüdür. Asıl atama ve azletme yetkisi, gerçek sivil otoriteyi temsil hakkına sahip olan ümmettedir.⁹³

Modern medeniyet anlayışı kilisenin elindeki mutlak yetkiyi alarak sivil konulardaki sorumluların sivil yöneticiler olduğunu, kilisenin dinî ve uhrevî konulara münhasır kılındığını ilan etti. Abduh, İslam'daki sivil ve dinî otoritenin tek elde toplanmasını Batılıların yanlış anladığını söyler. O, "Sultanın din hakkında hükümler vazeden, dini belirleyen ve bunları uygulamakla sorumlu birisi olduğunu zannettiler. İnancı, sultanın elinde keyfî olarak istediği gibi kullanabileceği bir alet ve imkan gibi gördüler" der. Abduh bu kanaatlerin yanlış olduğunu belirtir. İslam'da din adına böyle bir otorite olmamakla birlikte dine davet etme ve irşad makamı olduğuna dikkat çekerek bu sorumluluk ve yetkinin ümmetin her ferdinin paylaştığı bir alan olduğunu hatırlatır. Abduh; Antun ve onun gibi düşünenlerin "halifenin yetkisinin sivil olduğunu kabul etsek bile kadı ve müftülerin, özellikle şeyhülislam'ın böyle bir otoritesi yok mu?" sorularına da olumsuz cevap verir. İslam'da hiçbir otoritenin

90 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 99; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 316.

91 *Şer'* kelimesini burada dinin müteradifi olarak değil hukuk anlamında kullandığı açıktır. Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 82.

92 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 83-84; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 309; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, 246-48.

93 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 84; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 309-10.

bahsedilen bir yetkiye sahip olmadığını, verilmiş olanın da İslam tarafından çerçevesi çizilmiş sivil bir yetki olduğunu vurgular.⁹⁴

Antun'un Cevabı

Antun, Abduh'un ileri sürdüğü tüm fikirlere tek tek cevap verir. Abduh'un üçüncü, dördüncü ve beşinci makalelerindeki fikirlerini çok kısa özetleyerek onun, İslam'ı din olarak Hıristiyanlık'tan üstün gören ifadelerini eleştirir, dinler arası kıyas yapmanın sağlıklı bir yaklaşım olmadığını söyler. Abduh'un fikirlerini çürütmek için de Kâsım Emîn'in çok tartışılan *Tahrîrü'l-mer'e* adlı kitabından uzun pasajlar nakleder. Naklettiği bölümlerde din alimleri ile ilim adamları arasında tarihin her döneminde bir çekişmenin olduğundan bahsedilir. Aynı problemin Avrupa ve Hıristiyanlık için de söz konusu olduğu, ama onların kısa sürede doğru yolu tespit ederek medeniyet ve ilim yolunda ilerlediğini, İslam beldelerinde alimlerin tahakkümü sebebiyle böyle bir gelişmenin gerçekleşemediğini ileri sürer. Antun, İslam medeniyetinin hiçbir devirde Yunan ve Roma medeniyetlerinin siyasi nizam kurma konusunda eriştiği seviyeye gelmediğini, dolayısıyla da bu medeniyetlerin mirası üzerine kurulan Avrupa medeniyetinin örnek alınması gereken tek medeniyet olduğunu iddia eder. Her konuda olduğu gibi kadın hakları konusunda da tek doğru merciin bu medeniyet olduğunu ifade eder.⁹⁵

Abduh'un Diğer Reddiyelerinde Ele Aldığı Konular

Abduh dördüncü makalesini "İslam'ın genel karakterinin ilim ve hürriyetten yana olduğu halde ilim, felsefe alanında ilerlemenin neden durduğu ve bu geri kalmışlığın gerçek sebeplerinin ne olabileceği" konularına ayırır. Renan'ın⁹⁶ (ö. 1892) bu husustaki iddialarını özetleyerek tarihî verilerle konuyu detaylandırır.⁹⁷ Renan'ın bazı hür fikirli alimlere karşı özellikle fakihleri suçlamasına genel olarak katıldığını, siyasi mülahazaların alimlerin görevlerini yapmasına engel olduğu ve bazı alimlerin de buna alet ol-

94Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 86-87; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmîle*, 3: 310-11; İscan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasi Görüşleri*, 242-50.

95Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 207-16.

96Bkz. Faruk Bilici, "Renan, Ernest," *DİA*, 34: 568-71.

97Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 134-71; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmîle*, 3: 323.

duğunu söyler. İslam alemindeki geriliğin sebeplerini ilmî, siyasi ve içtimai alanlar gibi başlıklar altında ele alarak bu konuyu geniş bir perspektifle ortaya koymaya çalışır. Bizim coğrafyamızda Said Nursi'nin dilinden bildiğimiz “*eûzu billâhi mine's-siyâse*” sözüyle başlayarak şöyle der: “Siyasetten, hatta siyaset kelimesinden, siyaset kelimesinin her harfinden, siyasetle alakalı gönlüme düşen her türlü düşünceden, siyasetin konuşulduğu her yerden, siyaset hakkında konuşan, siyaset öğrenen ve o konuda akıl yürüten, ezcümle siyaset kelimesinin tüm türev ve manalarından Allah'a sığınırım.”⁹⁸

Abduh beşinci makalesini “Bu durumdan nasıl kurtulabiliriz?” sorusuna hasrederek yeniden dirilişin ana kodlarını vermeye çalışır. Aslında bu konuda müstakil bir kitap yazmak gerektiğini, ama kısaca söylemek gerekirse, bu geri kalmışlığın tedavisi mümkün bir hastalık olduğunu söyler. O, bu hastalığın dinle değil de Müslümanlarla alakası olduğuna işaret etmektedir. Kur'an'ın bu konudaki uyarılarına dikkat çekerek sıkıntı sebeplerinden birinin taklit olduğunu (eskileri, ataları taklit), kurtuluş çaresinin ise akli kullanmaktan geçtiğini söyler.⁹⁹ Müslümanların gerçek rehber Kur'an'ın hidayetine tâbi olmayıp dalalet yolunda giden ümmetleri takip ettiklerinden aynı akibeti paylaştıklarını, bunun da sünnetullah olduğunu hatırlatır. Gafletten kurtulma reçetesinin ilim ve medeniyet yoluna avdetten geçtiğini, İslam'ın medeniyetin önünde engel teşkil etmek şöyle dursun, ilmin en büyük destekçisi olduğunu vurgular: “Kur'an yolu ilim yoludur ve ilim onun en önemli dostu ve yol arkadaşıdır.”¹⁰⁰ Ümitsizliğe kapılmanın cehaletten kaynaklandığını ve Allah nurunu tamamlayacağını vadettiğine göre buna inanmanın iman gereği olduğunu hatırlatır. “Akıl ve kalp birbirlerini tamamladıklarına göre vicdanımızın sesiyle aklımızın sesi bir olmalıdır”¹⁰¹ der. Kamil olan din hem vicdanı hem de akli dikkate almalıdır. Kişi bu ikisinden birine değer verirken diğerini ihmal ederse kaybeder. İnsan ruh ve beden olarak iki bileşimden müteşekkil olduğu gibi kendisine rehberlik eden dini de akıl ve vicdan değerleriyle kemale erıştiren, nihayetinde huzura kavuşan bir kıvamda olmalıdır.¹⁰²

98Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 143-44; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 338.

99Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 172; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 352.

100Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 176; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 354.

101Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 180; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 356.

102Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 180-81; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 356-57.

O, son makalesinde Avrupa'daki ilim hürriyetinden de bahseder. İlim bağlamında İslam'ın dünü ve bugünü hakkında genel bir değerlendirme yapar. Özellikle de Avrupa medeniyetinin bugünkü ortaya çıkış sebepleri üzerinde durur. Avrupa medeniyetinin İslam'dan mülhem ve muktebes olduğunu uzunca izah ettikten sonra Müslümanların durumu ve çare yolları hakkında genel tespitlerde bulunur. Dinin ilimsiz yapamayacağı vurgusuyla birlikte din adına taassubun ne kadar tehlikeli olduğundan bahseder.¹⁰³

Abduh ve Antun arasında geçen tartışmada Antun'un insanların birlikte barış içerisinde yaşamalarını, ilim ve teknolojiye ilerlemelerini ve maddi refahın artmasını dinden çok seküler dünya görüşüne dayandırdığı müşahede edilmektedir. Buna karşılık Abduh tanınmış bir din alimi olarak meseleleri daha çok dinî bir perspektifle değerlendirir. İslam dini hakkında düşündüklerini ortaya koyarken de yer yer muhatabın iddialarına bağlı olarak Hıristiyanlıkla mukayese eder.¹⁰⁴ Abduh eleştirdiği Antun'un da –her ne kadar Antun bunu açıkca reddetse de– aslında İslam'a karşı Hıristiyanlığı savunduğu ön kabulünden hareket eder. Antun dinler arasında mahiyet itibariyle temel bir farklılığın olmadığını ileri sürerken¹⁰⁵ Abduh İslam'ın hem Hıristiyanlık'tan hem de diğer dinlerden farklı olduğunu savunur. Antun medeniyet yolunda terakkinin olmazsa olmaz şartının din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tespit ederken, Abduh İslam'da böyle bir ayrıma ihtiyaç olmadığını, zira Hıristiyanlık'taki papalık benzeri dinî bir otoritenin İslam'da bulunmadığını söyler. İslam'da dinî olan makamların bile asıl itibariyle sivil bir otorite olduklarını iddia eder.¹⁰⁶

Bu tartışmaya yıllar sonra muttali olan Mustafa Sabri, önceden belirttiği üzere, tartışmanın tüm detaylarını ele almak yerine, meselelerin temelde iki iddiaya indirgenebileceğini söyleyerek de-

103Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 184-211; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 359-72.

104Abduh-Antun tartışması üzerine aktüel bir çalışma yapan Murad Zevîn ise aslında ikisi arasında temelde bir yaklaşım farkı olmadığını, her ikisinin de liberal özgürlükçü dünya görüşünü temsil ettiklerini iddia eder. Aradaki muhtemel farkın Abduh'un bu görüşünü dinî referanslara dayandırma ihtiyacı duyması şeklinde açıklar. Daha geniş bilgi için bkz. Zevîn, "Cidalu Muhammed Abduh ve Ferah Antun," 21.

105Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 183; Cuha, *el-Münâzara ed-dîniyye*, 31.

106Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 86-87; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 310-11; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 242-50; Zevîn, "Cidalu Muhammed Abduh ve Ferah Antun," 23.

ğerlendirme ve eleştirilerini bunlar üzerine kurmayı tercih eder. Tartışmanın seyrinden bu iki iddianın içinde zımnen başka meseleleri barındırdığı da anlaşılmaktadır. “Dinlerin temeli neye dayanır?” sorusu ve dinin insan ve toplum hayatındaki fonksiyonu dün olduğu kadar bugün de ilim ve teoloji alanında tartışılmaya devam etmektedir. Bu da her iki sorunun aktüelliğini göstermektedir.

MUSTAFA SABRİ’NİN TARTIŞMAYA DAİR DEĞERLENDİRMESİ

Şeyhülislam Mustafa Sabri, Abduh ile Antun arasındaki bu tartışmaya yaklaşık kırk yıl sonra dahil olmuştur. Ona göre, geçen kırk yıllık uzun süreye rağmen tartışılan meselelerdeki gerekli son söz hala söylenmemiştir. Mustafa Sabri, Mısırlı birçok ilim adamını etkisine alan bu tartışmayı yeniden mercek altına almayı bir görev addetmiştir.

Abduh’un Antun’a hangi gerekçelerle itiraz ettiğini daha önce özet olarak ifade etmiştik. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Abduh ve Mustafa Sabri aynı şeyleri söylüyor gibi gözükse de, aslında birbirlerinden farklı yaklaşımları temsil ediyor olmalarıdır. Her ne kadar ikisi de İslam’ın akıl temelli ve ilimle barışık olduğunu söylüyor olsa da, tartışmalar derinleşip konular detaylandıkça ikisinin de akla yüklediği mananın farklı olduğu belirginleşir. Mustafa Sabri, Antik Yunan’dan tevarüs edilen, kelim ilminin de büyük ölçüde üzerine bina edildiği “akl-ı mahzı ve klasik mantığı” esas alırken, aynı şeyi Abduh için söylemek pek mümkün değildir. Kelam ilminin esas aldığı bu anlayışın Abduh’u tatmin etmediği birçok ifadesinden açıkça anlaşılmaktadır. Abduh’a göre İslam’ın yozlaşmasının asıl sorumluları en başta fakihler, kelamcılar ve mutasavvıflardır.¹⁰⁷ Bunun en büyük göstergelerinden biri onun Kur’an’da geçen mucizeler ve müteşabihatla ilgili bazı ayetleri tabiat kanunlarına, yani pozitivist akıl ve ilim anlayışına muvafık düşmedikleri gerekçesiyle tevil etmesidir. O, bu yaklaşımıyla Kur’an’daki bazı ayetleri kendi zamanının bilim anlayışına göre yorumlamaya çalışır. Fil Suresi’ndeki “Ebabil Kuşları ve onların attıkları taşların hastalık taşıyan sinekler olduğu” şeklindeki yorumu, Mustafa Sabri’nin

107 Bkz. Muhammed Abduh, *Durûs mine'l-Kur'an* (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1984), 58-59; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 176-77.

de eleştirdiği meselelerden biridir.¹⁰⁸ Onun *Risâletü't-tevhîd*'inde mucize ve akılla ilgili söyledikleri aslında klasik kelam anlayışı, dolayısıyla Mustafa Sabri'yle bir bakıma örtüşse de, sonradan yazdıkları bu hususta farklı düşündüğü fikrini desteklemektedir.¹⁰⁹ Akla yaptığı vurgu ve reformist fikirleri sebebiyle bazı şarkiyatçılar¹¹⁰ Abdüh'u Yeni Mutezile akımının temsilcisi görme eğiliminde olsalar da, düşüncesi bir bütün olarak göz önüne alındığında, bunun doğruyu yansıtmadığı anlaşılır.¹¹¹

Muhammed Abdüh'un İslam dininin akıl temelli olduğu, devletin dinden tamamen bağımsız olamayacağı tezine büyük ölçüde Mustafa Sabri de katılır. Abdüh, İslam devlet yapısıyla insan arasında bir teşbih yaparak din ve sivil otoritenin ruh ve beden gibi birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu söyler.¹¹² Bilhassa imanın ancak akıl aracılığıyla makbul olabileceği her iki mütefekkirin ortak paydasıdır. Bunlara ek olarak akıl ve nassın zahirinin birbiriyle çeliştiği durumlarda aklın şeriatin zahirine öncelenebileceği, tabiat kanunlarının bizatihi Allah tarafından konulduğu ve itibar edilmesi gerektiği yine her iki alimin de hemfikir olduğu meselelerdir.¹¹³

Abdüh ve Mustafa Sabri'nin halifenin yetkisi konusunda da hemfikir olduğu söylenebilir. Her ikisi de halifeyi denetim bakımından ümmetin kontrolünde ve hukuka bağlı biri olarak kabul eder.¹¹⁴ Her ikisine göre de halifelik siyasi bir yönetim şekli olarak teokrasi-den farklı olduğu gibi mutlak bir hükümlanlık da değildir. Halifelik hukuk çerçevesinde halkın onayıyla seçilen ve yine ümmet tarafından gerektiğinde azledilebilen meşrutî bir makamdır. Ancak, benzer söylemleri kullanmalarından hareketle perspektiflerinin aynı olduğunu, kavramlara yükledikleri manalarda hemfikir olduklarını

108Bkz. Muhammed Abdüh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme* (Kahire: Matbaatü'lEmiriyeye, 1322), 158; J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden; Brill, 1974), 34; Özervarlı, "Muhammed Abdüh," 482-87.

109Bkz. Muhammed Abdüh, *Risâletü't-tevhîd* (Kahire: Daru Âfâq, 2018), 75-77.

110Bkz. Khalid Detlev, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism," *Islamic Studies*, 8/4 (1969): 319-47.

111Bkz. Thomas Hildebrandt, "Waren Ğamâl ad-Dîn al-Afgânî und Muḥammad 'Abdüh Neo-Mu'taziliten?," *Die Welt des Islams* 42/2 (2002): 207-62.

112Bkz. Abdüh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 99; İmâra, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 3: 316.

113Abdüh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 68-76; İmâra, *el-A'mâlü'l-kâmile*, 3: 303-305.

114Özervarlı, "Muhammed Abdüh," 482-87; İşcan, *Muhammed Abdüh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 254.

söylemek zordur. Mesela, Mustafa Sabri halife ve siyasi yönetime daha çok dinî bir hüviyet atfederken, Abduh bunları daha çok sivil bir otorite olarak algılar.¹¹⁵ Bu yaklaşım Antun'a cevaben yazdığı reddiyeden de anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Mustafa Sabri'ye göre, Abduh'la Antun arasında geçen bu polemik Mısır aydınları başta olmak üzere İslam aleminde ciddi ve kalıcı tartışmalara ve böylece İslam hakkında farklı ve yanlış anlayışlara sebebiyet vermiştir. Mustafa Sabri bu tartışmayı özü itibarıyla yapılması gerekli bir tartışma olarak görmekle birlikte, Abduh'un konuyla ilgili değerlendirmelerinin İslam ve Müslümanlar hanesine genel olarak fayda değil zarar getirdiği kanaatinde dir.¹¹⁷ Mucize konusunda yaptığı açıklamalar ve Allah'ın varlığını ispatta kelim ilminin en önemli delillerinden olan teselsülün butlanını inkar etmesi Mustafa Sabri'nin şiddetle eleştirdiği meselelerdir. Abduh'un söylemlerinde Mustafa Sabri'yi kızdıran ve tenkitlerinin sertleşmesine yol açan amillerden birinin de, kelim geleneğini ve bütün alimleri töhmet altında bırakan karalayıcı üslup ve ifadeler olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Özetle söylemek gerekirse, Antun dinin akıl ve ilimle uyumlayacağını ve Müslüman toplumların geri kalmışlığının dini siyasetten ayıramamış olmasından kaynaklandığını iddia ederken; gerek Abduh gerekse Mustafa Sabri her iki iddianın da İslam değil Hıristiyanlık söz konusu olduğunda doğru olabileceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁹

Yukarıdaki bahisle ilgili değerlendirmeler Mustafa Sabri'nin eserinde, tartışma ve yazım üslubu gereği, düzenli ve toplu halde değildir. Mustafa Sabri Abduh ve Antun'u tartışırken sözü bazen diğer Müslüman fikir adamlarıyla Abduh gibi düşünen yenilikçilere de getirir ve fikirlerinden dolayı hepsini eleştirir. Ezher ulemasından Mustafa Ekber Merâğî (ö. 1952) ile bir dönem Ezher Dergisi (*Nûru'l-İslâm*) başmuharriri olan Ferid Vecdi'nin (ö. 1954) görüşleri üzerinde özellikle durur. Burada, söz konusu isimlere yöneltilen tenkitlerden ziyade Antun-Abduh tartışması çerçevesindeki değer-

115Bkz. Kemal Kaya, "Mustafa Sabri Efendi – Hayatı ve Siyasi Görüşleri" (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996), 64; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 254-67.

116Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 87; *İmâra, el-A'mâlû'l-kâmile*, 3: 311.

117Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-akl*, 1: 55, 57, 133-34.

118Bu konuyla alakalı olarak bkz. Muhammed Harb, *Tarihte ve Medeniyette Osmanlılar*, çev. Mustafa Özcan (İstanbul: Ark Kitapları, 2006), 245-47.

119Bkz. Reşid M. Rıza, *Târîhu'l-üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh* (Kahire, 1344/1925), 1: 11.

lendirmelere odaklanılacak; Mustafa Sabri'nin hem ilgili taraflara yönelik eleştirileri hem de konuyla alakalı görüşleri tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Mustafa Sabri'ye Göre Akıl ve Din İlişkisi

Mustafa Sabri'nin Abduh-Antun tartışmasında tenkit ettiği temel mesele, modern düşüncede “akıl sadece hissi olana ve pozitivist anlayışa mahkum edilmesi”dir.¹²⁰ Abduh ve Mustafa Sabri'nin İslam dininin akıl ve ilimle çelişmediği konusunda hemfikir olduğu daha önce ifade edilmişti. Antun ise ilim ve din arasındaki çelişkinin sadece Hıristiyanlık veya İslam söz konusu olduğunda değil, tabiatları gereği tüm dinler için geçerli olduğunu savunur.¹²¹ Mustafa Sabri gerek akıl dindeki yerini gerekse diğer meseleleri ele alırken ısrarla modern ilim anlayışının yanlışlığı üzerinde durur. Ona göre akıl, materyalist düşünce paradigmasına ait kalıplara hapsedilemeyecek kadar önemli ve hassastır.¹²² Pozitivist akıl algısı, aslında akla dayanan birçok meseleyi sanki akıl dışıymış gibi göstermektedir.¹²³ Mustafa Sabri'ye göre İslam'ın Hıristiyanlık'tan ayrıldığı ve modern ilim anlayışına yaptığı en önemli itiraz bu noktadadır. Terzic, *Mevkıfû'l-'akl*'in temel meselesinin de bu pozitivist anlayışa reddiye olduğunu söyler.¹²⁴ Akıl meselesine *Risâletü't-tevhîd*'inde

120Bu konu da daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-'akl*, 2: 303-12; İbrahim Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 79-100; İbrahim Bayram, “Mustafa Sabri'nin Bilgi Teorisinde Akıl-Duyu Mukayesesi,” *Şeyhülislâm'ın Kelâmı Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 17-47; Merdan Güneş, *Dialektisches Ringen zwischen Tradition und Moderne: Mustafa Sabris Positionierung zu den theologischen und intellektuellen Herausforderungen in der Spätphase des Osmanischen Reiches (19.–20. Jhd)* (Berlin: Peter Lang Verlag, 2000), 225-28.

121Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 208.

122Bkz. Faruk Terzic, “Religion and Modernity in the Thought of Muştafâ Şabri: A Comparative Approach” (Doktora Tezi, International Islamic University, İslamabad, 2008), 40; Sabri Efendi'nin akıl hakkındaki görüşleri için bkz. Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi*, 88-100.

123Bkz. Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi*, 90; Terzic, “Religion and Modernity,” 88. Avrupalı bilim, sanat ve düşünce adamları arasında sorgulama ihtiyacı hissedilmeksizin benimsenen varsayımlar ve önkabullerle ilgili eleştirel bir yaklaşım için bkz. William McNeil, *Avrupa Tarihinin Oluşumu*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008), 64-65.

124Bkz. Terzic, “Religion and Modernity,” 87.

Mustafa Sabri'ye yakın görüşlerle yaklaşan Abduh'un, tercihini zamanla daha pozitivist bir akıldan yana yaptığı anlaşılmaktadır.¹²⁵ Mucizeyle ilgili ayetleri tefsir ederken serdettiği görüşler bunun çok açık bir delilidir. Mustafa Sabri'ye göre, İslam düşünce geleneğinin Antik Yunan'dan tevarüs edilen kısımları da dahil olmak üzere akıl ve mantığa yüklenen anlam pozitivist anlayıştan daha geniş ve kapsayıcıdır.¹²⁶ O, İslam'ın bu anlayışının Batı ve Hıristiyanlık karşısındaki durumunu izah sadedinde şunları söyler:

Müslüman için biri din, diğeri akıl olan iki güç kaynağı vardır. Dini olmayanın ondan kuvvet alma şansı yoktur. Hıristiyan biri, çelişkilerle dolu olan aklı ve dini sebebiyle hep bir çatışma ve ikilem içindedir. Bu durum aklı da dini de zayıflatır. Müslümana gelince, selim olan akıl ve din onun kalbinde ittifak halindedir. Oysa ki, Batıyı taklit eden Doğuların, ister dindar olsun ister mülhit, taklit etmekten başka güçleri yoktur.¹²⁷

Mustafa Sabri'nin Abduh'a yönelttiği tenkitlerden biri de, onun da pozitivist düşünce etkisi altında olduğudur. Nitekim, bu anlayışın neticesi olarak Abduh, kendinden önceki alimlerin İslam'ı doğru anlama ve anlatmada başarısız olduklarını iddia etmiştir.¹²⁸ Mustafa Sabri bu konuda Abduh'la onun gibi düşünenlerin, itham ettiklerinin durumuna düştüklerini ve onlar gibi başarısız olduklarını belirtir. Abduh'un Mısır ilim camiası üzerine etkisini Mustafa Sabri "Dinsizler dine bir adım dahi yaklaşmamışken, Ezher uleması dinsizlere yaklaştı."¹²⁹ ifadeleriyle tenkit eder.

Bu çerçevede klasik mantık anlayışını reddeden Abduh ve fikirdaşlarını Mustafa Sabri şu sözlerle eleştirir: "Bugün sūrî (formel) veya tecrîdî (soyut) diyerek mantık ilmini küçümsüyor, yerine tecrübî mantığı ikame ediyorlar. Bunun sebebi, onların ya kelam ilmindeki maruf mantığı anlayıp güç yetirememeleri ya da Batı kaynaklı pozitivistimin etkisiyle ilmiliği sadece tecrübî olana hasretmeleridir."¹³⁰

125Bkz. Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 75-77.

126McNeill'in bu konu hakkındaki değerlendirmeleri ve bu eseri Türkçeye kazandıran Yusuf Kaplan'ın eleştirileri için bkz. McNeil, *Avrupa Tarihinin Oluşumu*, 153-55.

127Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'akl*, 1: 13-14.

128Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 176-78.

129Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'akl*, 1: 133-34.

130Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'akl*, 1: 141.

Mustafa Sabri'nin sözleri kendi içinde tutarlı olmakla birlikte, birinci şık Abduh için geçerli sayılmaz. Abduh'un Ezher'de mantık ilmi okutmasının yanında mantık kitabının tahkikli şerhini de biza-tihi yapması, Mustafa Sabri'nin onun hakkındaki mantık bilmediği iddiasını büyük ölçüde geçersiz kılmaktadır.¹³¹ Sûrî mantık yerine tecrübi mantığı tercih etmelerinde pozitivist ilim anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Aslında modern bilimsellik anlayışının az çok bütün İslamcılarını etkilediği gözlemlenmektedir. Mustafa Sabri gibi geleneğe daha bağlı olanların bile bu etkinin tam olarak dışında kalamadığı anlaşılmaktadır. Kullandıkları dil başta olmak üzere, akla ve bilimselliğe yapılan bu aşırı vurgu İslam'ın aleyhindeki geri kalmışlık töhmetiyle irtibatlı olması yanında, modern Batı düşünce izdüşümlerinin de habercisi gibidir. Mustafa Sabri'de bile müşahe-de ettiğimiz insan hakları, demokrasi ve meşrutiyet vurgusu biraz da bu şartların beraberinde getirdiği fiili duruma ve etkiye işaret et-mektedir. İşte böyle bir atmosferde Mustafa Sabri, kelam ilmindeki maruf akıl ve mantık yoluyla bütün şüphelere cevap vereceğini, in-sanları sadece görülebilene mahkum eden, duyu ve tecrübeye da-yalı modern bilim anlayışına karşı mücadele edeceğini açıkça ilan eder.¹³² Muhammed Abduh'un, bu görevi yerine getiremeyeişini ise onun klasik İslam ilimlerine olan güvensizliğine bağlar.¹³³

Mustafa Sabri, İslam dinini akıl ve din bağlamında diğer din ve medeniyetlerle karşılaştırırken şu tespitlerde bulunur:

Hem din hem de akılları eksik olanlar günümüzde harikulâde işler ba-şarıyorlar. Biz ise, çatışmak şöyle dursun, birbirini takviye eden bir akl-ı selimle din-i selime sahipken onlar karşısında neden aciz kalalım? İki güç kaynağı olan akıl ve dinin birbiriyle çeliştiğini iddia eden Batılılar, buna rağmen, her ikisinden de istifade ederken, bu iki kuvvetin birbi-rini desteklediğini söyleyen bizler neden bunlardan yararlanmayalım?

131Abduh'un tahkikli şerhini yaptığı bu mantık kitabı Kâdı Zâhid Zeyned-din Ömer b. Sehlân Savl tarafından yazılmış Bulâk 1898 basımlı *Şerhu'l-basâiri'n-nâsiriye fi'l-mantık* adlı kitaptır. Yine Abduh'un yayınladığı man-tık kitabı da onun bu disipline verdiği önemi göstermektedir. Taşpınar'ın verdiği bilgiye göre bu kitap Abduh'un verdiği mantık derslerinin bir öze-tidir. Bu eserin özünü Teftazani'nin *Tezhîbü'l-mantık* isimli eseri üzerine yapılmış bir şerhin hülâsası oluşturur. Bkz. Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası," 274.

132Bkz. Terzic, "Religion and Modernity," 87.

133Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'akl*, 1: 141.

Batılılara kıyasla bizde eksik olan nedir ki, bizler böyle bir acziyetin içine düştük?¹³⁴

Mustafa Sabri, Batıların mütemadiyen din ve akıl çelişkisine maruz kaldığını ve bunun da güçlerini zayıflattığını iddia eder. Bu zayıflığa rağmen birçok alanda ilerleme kaydeden Batı karşısında ki Müslümanların perişanlığı, müellife göre, kendi içinde ciddi bir paradoksu barındırır.¹³⁵ Ona göre Hristiyanlık tarih boyunca bu ikilem arasında sıkışıp kalmışken Müslüman alimler arasında ne akli ve ilmi, ne de duyuları inkara teşebbüs olmuştur.¹³⁶

Mustafa Sabri'nin "Bu imkanlardan neden azami derecede istifade etmiyoruz da, geri kalmak gibi bir abesin içine düşüyoruz?"¹³⁷ sorusu aslında gerek Abduh'un gerekse eleştirdiği Müslüman düşünürlerin ortak konusudur. Hastalığın teşhis ve tespiti konusunda neredeyse hepsi hemfikirdir. Farklılık noktaları, tedavinin tam olarak hangi akıl ve metotlarla yapılması gerektiğindedir. Mustafa Sabri akıldan ne anlaşılması gerektiği konusunu bilhassa mucize konusunu işlerken geniş bir çerçevede ele alır. Bunun Antun'un iddiasıyla Abduh'un mucizeye yaklaşımı arasında irtibatı vardır. Antun mucize meselesini dinlerin akıl temelli olamayacağına delil olarak getirirken, Abduh mucizeleri pozitivist akıl anlayışına ters düştüğü gerekçesiyle tevil etmeye çalışır. Dolayısıyla, Mustafa Sabri bu meseleyi ele alırken Antun'la birlikte Abduh'a da cevap vermiş olur. O, akla ters düştüğü iddiasıyla mucizeyi reddedenlere cevap vermekle birlikte, aklın İslam kelamı ve İslam düşünce paradigması içinde nasıl anlaşılması gerektiğini geniş bir çerçevede izah etmeye çalışır.

Antun-Abduh tartışması vesilesiyle Mustafa Sabri'nin pozitivist bilim anlayışını ve bu anlayışa yeterli cevap veremediğini düşündüğü Abduh ve takipçilerini eleştirdiği temel meselelerden biri mucizedir. Çünkü, söz konusu yaklaşımda hissî mucizeler, akla ve tabiat kanunlarına ters düştüğü iddiasıyla reddedilmekte ve naslarda nakledilen bu tür mucizeler çeşitli tevillerle mucize olmanın çıkarılmaktadır. Nitekim, kevnî mucizeleri Abduh'un talebesi Reşid Rıza da delil olarak görmediği gibi onlara şüphe nazarıyla

134Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-'aql*, 1: 10.

135Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-'aql*, 1: 14; Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, 118.

136Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-'aql*, 2: 20-21; Daha fazla bilgi için bkz. Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, 118-19.

137Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-'aql*, 1: 11-14.

bakar. Ona göre, Hz. Peygamber'in nübüvvetine kesin delil sadece Kur'an'dır; onun dışındakiler yalnızca şüphe ifade eder.¹³⁸ Bu yaklaşım o dönemin pek çok, dinde tecdid taraftarı düşünürün katıldığı bir çözümdür. Bu sayede hem Kur'an'ı yücelterek İslam'ı müdafa etmiş hem de pozitivist aklın reddettiği mucizeleri savunma yükünden kurtulmuş olacaktı. Mustafa Sabri ise *zarûrât-ı diniyyeden* gördüğü mucizenin reddini dini reddetmekle eşdeğer gördüğünden, mezkur fikrin savunucularını tüm gücüyle eleştirmektedir.

Mustafa Sabri, "Abduh'a gelinceye kadar İslam alimlerinin tamamı mucizeler konusunda hemfikirdi" der.¹³⁹ Zira, mucizenin inkarı dinin temellerinden birini inkar anlamına gelebilmektedir. Ona göre mucizeleri asli hüviyetinden çıkarma anlamına gelen yeni akla dayalı izahlar sonuç itibarıyla dinin temel esaslarından birini inkarla eş anlamlıdır.¹⁴⁰ İslam dini haddizatında başlı başına bir mucize olan vahiy temeline dayanır. Mustafa Sabri'ye göre, bu yüzden mucizeyi reddetmek son tahlilde dini reddetmek gibi bir sonuç doğurabilir.¹⁴¹ Halbuki, İslam'ın öngördüğü akıl, saf akıldır. Tecrübeye dayalı bilgi ise hiçbir zaman tek başına kesin birşey ifade edemez.¹⁴² Bu satırlarda ne Abduh'un konuyla ilgili iddiaları ne de Mustafa Sabri'nin mucizeyi inkar edenlere karşı eleştirileri tek tek ele alınacaktır. Asıl üzerinde durulmaya çalışılan mesele, mucizeyi inkar edenlerin temel yaklaşımı ve Mustafa Sabri'nin onlara yönelttiği eleştirilerdir.¹⁴³ Bu tartışmanın merkezinde akla yüklenen mana ve ona bağlı olarak geliştirilen din anlayışı vardır.

138Bkz. Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî* (Beirut: Muessesetü İzzeddîn, 1986/1406), 105. Esasen mucize sadece İslam ilahiyatında değil Antik Yunan'dan günümüze kadar Batıda da güncelliğini koruyan önemli bir konudur. Bkz. R. M. Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume* (London: Associated University Press, 1981), 26.

139Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 1: 47.

140Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 1: 47.

141Bkz. Kavsi, *Mustafa Sabri*, 427-28; Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 4: 39; Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, 349.

142Bkz. Karabela, *One of the Last Ottoman Şeyhülislâms*, 70.

143Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Terzic, *The Problematic of Prophethood*, 5-33; Merdan Güneş, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mucize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler," *Şeyhülislâm'ın Kelâmı Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 49-106; Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, 405-41

Mustafa Sabri bu konuya Abduh ve onun gibi düşünenlerden farklı yaklaşmaktadır:

[...] Saf aklın ilk ilkelere (bedîhiyyât-ı akliyye) dayalı bulunan hükümleri İslâm âlimlerinin kesin olarak kabul ettiği bir konudur. Bu anlamda saf aklın reddettiğini İslâm geleneğinin de asla tecvîz etmediği tespit edilmelidir. [...] Bedîhiyyât-ı hâriciyye kaynaklı bilgiler [ise] saf akıl reddetmediği sürece imkan dahilinde görülür. [...] Bu anlamda, dış dünyada müşahede ve tecrübeler ters düşmesi sebebiyle mucizenin reddedilmesi kabul edilemez. Ancak, bir mucize saf aklın ilk ilkeleri muvacehesinde imkansız görülüyorsa, İslâm geleneği bu konuda akla muhalefet etmez. [...] Göklere ve yeri yaratan Allah'ın Ademoğluna peygamberler göndererek dilediği gibi vahyetmesinde ve yine bu peygamberler eliyle bazı olağanüstü hadiseler yaratmasında şaşılacak herhangi bir zorluk yoktur."¹⁴⁴

Mustafa Sabri bu meseleyle ilgili temel problemlerden birinin, Allah'ın kudreti ile insan gücünün kıyaslanması olduğunu söyler.¹⁴⁵ Ona göre insanın güç yetiremediği halleri Allah'ın da aciz kaldığı konular olarak algılaması, bu tür hatalara sebebiyet vermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, *Risâletü't-tevhîd*'inde klasik kelam anlayışıyla konuya yaklaşan Abduh, Mustafa Sabri'yle uyum içindedir. Aklın rolü ve mucizenin imkanı aynı geleneksel yaklaşımla izah edilmeye çalışılır.¹⁴⁶

Mustafa Sabri'nin konuyla ilgili diğer bir tespiti de şudur: İmkan dairesinde harikulade olanlarla imkan dışı tabiatüstü hallerin birbirinden temyiz edilememesi bu konuda hataya sebep olmaktadır. Bu temyiz yapılabildiğinde bunların din adına ispatı ve savunulması problem olmaktan çıkar. Dolayısıyla, *bedîhiyyât-ı akliyyeye* dayanan bilgiler her halükarda, zorunlu (*zarûrî*) olarak doğru ve sadıktır. İslam dini bu manada doğru bilgiyi mecburi olarak tartışmasız, olduğu gibi kabul eder. Buna binaen, bedîhiyyât-ı akliyyeye zıt olan bir hadise nakledilse, aklen olduğu gibi şer'an da reddedilir. Mesela, mucize ve keramet yoluyla olağanüstü bir şekilde iki zıddın içtimasını vuku buldu denilse, kabul ve tasdik olunamaz.¹⁴⁷ Bu sebeple bedîhiyyât-ı akliyyeye zıt olan mütevatir naslar bile tevîl

144Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'aql*, 1: 8, 27.

145Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'aql*, 1: 26 vd.

146Abduh'un bu konuda ki açıklamaları için bkz. Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 75-7, 117; *İmâra, el-A'mâlî'l-kâmile*, 3: 426.

147Abduh'un bu konuda ki açıklamaları için bkz. Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 117.

edilir.¹⁴⁸ Mustafa Sabri *el-Kavlü'l-fasl* adlı kitabında¹⁴⁹ detaylı bir şekilde izah ettiği bu konuyu *Mevkıfü'l-'akl*,¹⁵⁰ da şöyle dile getirir:

Çağdaş akılcılıklar ortaya çıkmadan önce İslâm âlimleri, hisse tabi olan akla değil de saf akla (akl-ı mahz) aykırı olmadıkça kitap ve sünnette bulunan nasları olduğu gibi, zahirine göre alır, bunları açık ifadelerine göre (tevil etmeden) anlarlardı. Naslar, saf akla aykırı olduğunda münasip bir şekilde tevil ederlerdi. Lakin, ahir zaman âlimleri, tabiata dayalı engeli akla dayalı engel gibi değerlendiriyor ve akılla tabiatı birbirinden ayırmadıkları için hataya düşüyorlar. Zira, saf aklın ilk ilkelere (bedihiyyât-ı akliyye) dayalı bulunan hükmü kesindir. Mesela, Allah'ın ortağı olmaması gibi, saf aklın kabul etmediği şeyin varlığı müstahil, reddetmediği ise mümkün olur. Tabiata ve ona bağlı olan bilgiye gelince, onun varlığını kabul ettiği şeyin varlığı “zorunlu”, kabul etmediği şeyin ise var olması “müstahil” olmaz.¹⁵⁰

Kısaca özetlemek gerekirse, Mustafa Sabri akıl din ilişkisi bağlamında eleştirdiği Antun ve Abduh'un ortak bir anlayışa sahip olduğu kanaatindedir. Zira her ikisinin de akli tanımlarken baz aldığı ölçütün, mantığın ortaya koyduğu aklın mücerret yasalarının değil; bilakis o dönemin baskın pozitivist bilim anlayışından neşet eden, akliliği deneysel alana indirgeyen anlayış tarafından şekillendirildiği kanatindedir.¹⁵¹ Ona göre fizik yasaları akli belirleyemez ve dinî alanda bilimle çelişen inançların tevil edilmesi gerekmez. Aklen mümkün oldukları müddetçe, bu inançlar olduğu gibi kabul edilmelidir. Böylece Mustafa Sabri tartışmanın akıl ve din şeklinde değil, bilim ve din bağlamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Mustafa Sabri'nin mevzuu din-akıl ilişkisinden din-bilim ilişkisine çekmesi, bu bağlamda önemli bir bakış açısı genişlemesine yol açmıştır. Buna rağmen bu öteleme, sorunu çözmekten uzak görünür. Zira makul olmalarına rağmen, mucize vs. gibi metafizik meselelerin fiziğin yasaları çerçevesinde izah edilmesi, bugün de kelim ilmi açısından oldukça zor bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

148Bkz. Muhammed Gazzali, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beirut, 2004), 115-16; Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 117.

149Mustafa Sabri, *el-Kavlü'l-fasl*, 23-36; Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'akl*, 1: 48.

150Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'akl*, 1: 362; Bu konuda daha detaylı bir değerlendirme için bkz. Güneş, “Mustafa Sabri Efendi'nin Mucize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler,” 65-68.

151Abduh'un akıl tasavvuru hakkında genel bir değerlendirme için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 112-28.

Din ve Siyaset İlişkisi

Antun'un Abduh'la olan tartışmasında ileri sürdüğü tezlerin ikincisini "Müslüman toplulukların durumlarını ıslah etmelerinin yolu dünya ve devlet işlerini dinden ayırmalarına bağlıdır" iddiası oluşturur.¹⁵² Antun'a göre Avrupa'nın bilim ve medeniyette ilerleme sebebini bu ayrımı yapabilmiş olmalarında, Müslümanların geri kalmışlığını ise bunu başaramamış olmalarında aramalıdır.¹⁵³ Antun siyaset ve yönetimin asıl görevinin insanları birleştirmek, güvenliği sağlamak olduğunu söyler. Dinin ise tabiatı gereği güvenliği sağlama ve insanları birleştirme hususunda yeterli olmadığını ileri sürer. Ferdî inanç ve düşünce özgürlüğü ile can güvenliğinin en önemli hususlar olduğunu, dinin bunları temin etmeye muktedir olmadığını dillendirir.¹⁵⁴ Abduh'un bu meselelerin sadece dine bağlanmaması gerektiği, İslam'ın bu meselede başından beri yeterince müsamahakar olduğu konusuna önceden işaret edildiği için, burada daha ziyade Mustafa Sabri'nin bu meyandaki fikirlerine ve her iki şahsa yaptığı itirazlara yer vermeye çalışacağız.¹⁵⁵

İster ilmî ister siyasi alanda olsun İslamcı yazarların ekseriyetinin, Abduh ve Mustafa Sabri gibi, İslam'ın asla gerileme sebebi olmayacağını savunduğu bilinen bir gerçektir.¹⁵⁶ İslam'ı bir geri kalmışlık sebebi görmemekle birlikte Müslümanların, özellikle askerî, iktisadi ve siyasi alanda geri kalmışlığı yine o dönem İslamcılarının ortak fikridir. Günümüzde bu soru çerçevesinde oluşan literatürün çokluğu, meselenin hala aktüel olduğuna işaret etmektedir. Müslümanların geri kalma sebebi olarak genellikle cehalet,¹⁵⁷ ahlaki bozulma,¹⁵⁸ hiyanet, tembellik, yöneticilerin, meslek ve makam sahiplerinin ehliyetsizliği en başta zikredilir. Mustafa Sabri ve Abduh başta olmak üzere bu konuda yazanlar göz önüne alındığında yaklaşık olarak tablo yine benzerdir. Aslında geri kalmanın en önemli

152 Bu görüş sadece Antun'un değil Honotoux gibi pek çok Batılı gözlemcinin de ortak kanatidir. Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 247.

153 Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 151 vd.; Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-'aql*, 1: 133; Kavsi, *Mustafa Sabri*, 309.

154 Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 208.

155 Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 90-91; İmâra, *el-A'mâlû'l-kâmile*, 3: 313.

156 Bkz. Mustafa Sabri, "Beyanu'l-Hak'ın Mesleği." *Beyânüllhak* 1/1 (1326): 2; Kaya, *Mustafa Sabri Efendi*, 60.

157 Bu konuda Abduh'un benzer görüşleri için bkz. Abduh, *el-İslâm*, 145 vd.; Arslân, *Li-mâzâ te'ahhara'l-muslimûn*, 7.

158 Bkz. Arslân, *Li-mâzâ te'ahhara'l-muslimûn*, 7.

amilleri olarak tespit edilen bu sebepler geri kalmışlığın sonucu olarak da algılanabilir.

Mustafa Sabri'ye göre Müslümanların, dinleriyle alakalı bazı tutum ve hallerini değiştirmeleri gerektiği doğrudur. Ancak bu mana-daki geri kalmışlıklarını şer'î ahkâmın zamana göre tadil edilmemiş olmasında aramak doğru değildir. Müslümanların dinî vazifelerini yerine getirmedeki ihmal ve amelî bozukluklar yanında, onların itikadi anlamda düştükleri zafiyetler bu konuda asıl geri kalma sebebidir.¹⁵⁹ Mustafa Sabri, Müslümanların geri kalmalarının dinlerinden değil, kendilerinin dinlerinin hakkını verememelerinden kaynaklandığını ısrarla belirtir.¹⁶⁰

Mustafa Sabri, Abduh'un din ve devlet işlerinin ayrılması hususunda görünürde Antun'a muvafakat etmediğini ifade etmekle birlikte, onun Müslümanların geri kalmasının faturasını din alimlerine, onların çağa ayak uyduramayan din algı ve metotlarına bağlamasına da eleştiri getirir.¹⁶¹

Müteaddit defalar işaret edildiği gibi Abduh ile Mustafa Sabri'nin görüşleri önemli farklılıklar arzetsede de ittifak noktaları da az değildir. Bu noktalar araştırmamızın mihverini oluşturan her iki meseleyle de alakalıdır. Örneğin, iki şahsın hemfikir olduğu yaklaşımlardan biri siyasi meşruiyetin temelinde hukuka uygunluğun yatmasıdır. Her ikisi de hilafeti İslami yönetim nizamı olarak tanımakla birlikte idare şekli olarak mutlakiyeti değil meşrutiyeti tercih ederler.¹⁶² Hilafet makamı da olsa idarecilerin ümmet tarafından denetlenebilmesi esastır. Bunun gereği olarak yöneticilerin toplum tarafından yapılacak sözlü veya fiili uyarılara açık olması ikisinin de yazılarında dikkat çektiği hususlardır.¹⁶³ Yine her iki dü-

159Bkz. Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınları 1994, 17-18.

160Bkz. Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, haz. Osman Nuri Gürsoy (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 26; Mustafa Sabri'nin geri kalmışlık meselesi üzerine düşüncelerini ele alan bir çalışma için bkz. Merdan Güneş, "Rückständigkeitsdebatten im spätem Osmanischen Reich aus der Perspektive eines ehemaligen šayḥ al-islām im Exil," *Narratives of Decline Revisited/Niedergangsthesen auf dem Prüfstand* (Berlin: Peter Lang Verlag, 2020), 93-119.

161Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'aql*, 1: 133. Abduh'un alimleri eleştirmesiyle alakalı bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 134-71; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 176-78.

162Bkz. Kaya, *Mustafa Sabri Efendi*, 54.

163Bkz. Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 89; İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasî Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 104; Kaya, *Mustafa Sabri Efendi*, 63.

şünüre göre de, İslam toplumundaki hilafetin Batılıların teokrasi (yöneticinin yetkiyi halktan değil Tanrı'dan aldığı iddiası) dedikleri sistemle karıştırmamak gerekir.¹⁶⁴ İnsan hakları konusunda Abduh ve Mustafa Sabri neredeyse birebir aynı fikirleri paylaşır. Peygamber Efendimizin “Onların hak ve sorumlulukları da aynı bizim gibidir” sözleriyle ifadesini bulan bu haklar kayıtsız şartsız herkes için geçerlidir.¹⁶⁵

Öte yandan, halifeliğin ne anlama geldiği meselesi her iki alimin farklı yaklaştığı konulardandır. Mustafa Sabri bu makamın Müslüman toplumların sadece dinî birlikleri için değil siyasi birlikleri için de önemli olduğu görüşündedir.¹⁶⁶ Bu konuda farklı zamanlarda farklı değerlendirmeler yapmış olsa da, sonuç itibarıyla Abduh hilafet makamına daha çok dinî birliği ifade etmesi açısından kıymet verir.¹⁶⁷ Abduh'un bu bağlamdaki yaklaşımını Özervarlı şöyle özetler:

Osmanlılar'ın şahsında Müslümanların hâmilîği gibi mânevî ve sembolik rolüne işaret eden Abduh'a göre ittihâd-ı İslâm kavramı siyasi bir birlik yerine Müslüman toplumlar arasında yakınlık, dayanışma ve yardımlaşmaya dayalı dinî-ictimai birlik şeklinde anlaşılmalıdır. Müslümanlar içinde farklı etnik ve idarî devletlerin varlığı bir realite olduğundan merkezîyetçi olmayan sistem daha yararlıdır. Bir yandan hilâfetin ümmet için taşıdığı önemin farkında bulunması, öte yandan Mısır'ın kendine has özelliği dolayısıyla müstakil bir devlet olmasını desteklemesi Abduh'u bu konularda çelişkili yazılar yazmaya sevketmiştir.¹⁶⁸

Abduh hakkında en kapsamlı çalışmayı kaleme alan İmâra da onun hilafet konusunda, özellikle Osmanlı hilafeti hakkında, çelişkili beyanlarda bulunduğu kanaatindedir. Buna göre o, siyasi otoriteyi dinden bağımsız görmekle kalmaz, halifeyi dinî bir otorite

164 Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 56-61; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmîle*, 2: 319.

165 Bkz. Mustafa Sabri, “Taşrada İrad Olunmuş Bir Nutuktan,” *Beyânülhak* 2/56 (1910), 1150; Kaya, *Mustafa Sabri Efendi*, 78; Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 90-91; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmîle*, 3: 313.

166 Sabri Efendi'nin siyaset ve hilafet hakkındaki görüşleri için bkz. Mehmet Nam, “Son Şeyhülislam Mustafa Sabri'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi,” *Ululararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2011): 298-305.

167 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 260-67.

168 Özervarlı, “*Muhammed Abduh*,” 482-87; bu konuda daha fazla bilgi ve değerlendirme için bkz. İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmîle*, 1: 105-19; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 263-67.

olarak değil siyasi ve sivil bir otorite olarak görür. Bu da kendi içerisinde ciddi bir ikileme işaret etmektedir. Zira, Antun'un iddialarına cevap esnasında dinî ve siyasi otoritenin insandaki ruh ve beden gibi olduğunu ifade ederken, İslam'da dinî otorite diye müstakil bir otoritenin olmadığını, aslında halifeliğin bile sivil olmaktan öte bir anlamının bulunmadığını söyleyebilmektedir. Bu sözlerini her ne kadar teokratik bir din otoritesinin İslam'da olmadığı konusunu işlerken serdetse de, benzer ifadelerin farklı münasebetlerle de söz konusu olduğu İmâra tarafından tespit edilmiştir.¹⁶⁹

Bu konuda belki de Abduh'un eleştirilecek en büyük hatası, Arap olmayanların İslam'a girişiyle İslam'ın bozulması ya da safiyetini kaybetmesi arasında bir bağ kurarak, konuyu tüm Arap olmayanlara şamil kılmasıdır. İbn Haldun başta olmak üzere pek çok ilim adamı, Arap olmayanların ilme katkısının Araplara nispetle daha fazla olduğunu belirtir, alimlerin genellikle Arap olmayanlar içinden çıktığını açıkça ifade eder.¹⁷⁰ Abduh, bu durumun İslam'ın kendi özüne yabancılaşması anlamına geldiğini iddia etmiştir.¹⁷¹ O, İslam'la alakalı problemlerin temelinde Arap olmayan milletlerin Müslüman olduktan sonra dinin özüne zarar verecek ve dini asıl öğretilerinden saptıracak tasarruflarda bulunmuş olmalarının yattığını söyler. Her ne kadar şekil itibarıyla belirli ibadetler korunmuş olsa da, dinin asıl hüviyetini Arap olmayanların tesiriyle kaybettiğini, pek çok batıl inancın ve hurafenin din yerine ikame edildiğini ileri sürer. Abduh'un bu yaklaşımı, İslam'ın evrensel öğretisi yanında bu dinin en temel karakteri olan İslam kardeşliğini ve dine dayalı tek ümmet prensibini kökünden baltalayan bir bakışı temsil etmesi sebebiyle, oldukça problemlili görünmektedir.¹⁷²

Antun, Abduh'un bu iddiasının hakikati yansıtmadığını, İslam medeniyetini ayakta tutan asıl unsurların Farslar ve Türkler gibi Arap olmayan kavimler olduğunu açıkça ifade eder. Farsların özellikle ilim ve medeniyet alanındaki birikimleriyle, Türklerin de kılıçlarıyla bu dine destek verdiklerini söyler. Abduh'un bu yaklaşımının

169Bu konuda bir değerlendirme için bkz. İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 1: 105-19; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 263.

170Bkz. "Abdurrahmân İbn Khaldûn," *Das Buch der Beispiele – Einführung in die Weltgeschichte*, çev. Mathias Pätzold (Stuttgart: Reclam, 2016), 265.

171Bu konuyla alakalı kullandığı Arapça ifade "*ista'ceme'l-islâmu ve ingalebe 'acemîyyen*" için bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 147.

172Abduh'un bu meyandaki görüşleri için bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 147-51. Antun'un Abduh'a cevabı için bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 173-80.

yanlış olduğunu ve Osmanlı Hilafeti'nin, Araplardan tevarüs ettiği bu mirası korumakla kalmayıp gelişmesinde de büyük katkı sahibi olduğunu belirtir.¹⁷³ Abduh bu fikirlerini Antun'un Müslümanların geri kaldığı iddiasına cevap verirken ele almıştır. Tartışmada her ne kadar İslam'ın özü itibariyle geri kalmışlık sebebi olmadığını söylese de, vakıa olarak Müslümanların geri kaldığını ve bu durumun asıl sorumlularının da Arap olmayan unsurlar olduğunu iddia eder. Bunu nebevi öğretisi ve saf selef anlayışının zamanla kaybolmasına, yerini Farslar ve Türkler gibi yabancı kaynaklı bir din anlayışına bırakmasına bağlar.¹⁷⁴ İmâra, Abduh'un bu konuda da çelişkili beyanatlarla bulunduğunu tespit eder. Ona göre Abduh'un Lübnan'da sürgündeyken Arapların ilim dili olan Osmanlıca'yı öğrenmeleri tavsiyesinden sonra, Antun'a cevabında "dinin Acemleşmesi" gibi ifadeler kullanması anlaşılır bir durum değildir.¹⁷⁵ Bu çelişkilerin nereden kaynaklandığı önemli olmakla birlikte, makalenin sınırlarını aşacağı endişesiyle, Abduh'un bu yaklaşımından Mustafa Sabri ve diğerleri tarafından eleştiriye maruz kaldığına işaret etmekle yetinelim.¹⁷⁶ Mustafa Sabri din ve ümmet anlayışına ters düşmesi, bunların ümmetin birlik ve beraberliği bakımından zaafa düştüğü bir zaman diliminde dile getirilmesi sebebiyle, Abduh'u ve Arap miliyetçilerini şiddetle eleştirir.

Onun din ve siyaset ilişkisi hakkında söylediklerini şöyle özetlemek mümkündür: Dinin hükümleri bölünmez bir bütündür. Ferdi işler ile kamu işleri arasında bir ayırım yapılamaz, Allah'ın hükümleri her alanda geçerlidir. Bu yüzden laiklik İslam'la bağdaştırılamaz. Batı örneğinde olduğu gibi İslam'da devletin tamamen dinden bağımsızlaştırılması asla kabul edilemez. Müslümanların dünya ve ahiret saadeti, dinin hükümlerine tâbi olmaktan geçer. Bu hükümler de hayatın tüm alanlarını kapsayan fıkıh ilmiyle belirlenmiştir. Şer'i esaslara dayalı olan fıkıh, en üstün ve Müslümanlar için geçerli tek hukuk sistemidir. Fıkıhsız din, dinsiz yönetim olmaz. Müslümanların yönetimi, şeriatten istimdadla oluşan fıkhi hükümlerin hakimiyetinde olmalıdır.¹⁷⁷ Bu ifadeler Abduh'un daha

173Bkz. Antun, *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, 173.

174Bkz. Abduh, *el-İslâm ve'n-naşrâniyye*, 145-51; İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 2: 338-41.

175Bkz. İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 1: 115-16.

176Bu konuda daha fazla bilgi ve değerlendirme için bkz. İmâra, *el-A'mâlî'l-kâmile*, 1: 105-19.

177Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'aql*, 4: 281.

önce dile getirilen fikirleriyle karşılaştırıldığında Mustafa Sabri'nin neden bu kadar sert bir dil kullandığı daha iyi anlaşılacaktır. Mustafa Sabri fıkıh ilmini İslam dininin en önemli unsurlarından biri olarak algılamak, Abduh geri kalmışlığın faturasını bu ilme ve onun alimlerine keser.

Mevkıfu'l-akl'da siyaset konusunu doğrudan laiklik meselesi çerçevesinde tartışmaya açan Mustafa Sabri bu konuyu ele alırken genellikle "lâ-dînî yönetim" veya "dinin siyasetten ayrılması" ifadelerini kullanır. Bu meseleyi ele aldığı bölüm "Dinin siyasetten ayrılmasının caiz olmayışı" adını taşır.¹⁷⁸ Mustafa Sabri, bu meselenin aslında ameli bir mesele olduğunu, usûluddinde işleme sebebinin Müslümanların içine düştükleri zillet ve fitneye duyulan tepkiden kaynaklandığını, dünya ve ahiret işlerinin düzelebilmesi için Müslümanların İslam'ın özüne yeniden dönmeleri gerektiğini vurgular. Yoksa, Müslümanlar ne Doğulu ne de Batılı olurlar; sadece tamamen ortadan silinmiş bir ümmete dönüşürler. O, başka ümmetleri taklid etmenin, her türlü (dinî, siyasi, içtimai) anarşinin menşei olduğu ve akidede sadece zaafa yol açtığı düşüncesindedir.¹⁷⁹

Mustafa Sabri "dinin siyasetten ayrılması" ifadesini, dini yok etmek için planlanmış bir tuzak olarak gördüğünü ve bunun İslam ülkelerinde ihdas edilmiş bidatlerin en şiddetlisi ve en korkuncu olduğunu söyler.¹⁸⁰ Yönetimler, İslam'ın hükümlerine yani Şeriat'a karşı çıkarak irtidat etmiş, bu tercihleriyle İslam ümmeti olmaksızın vazgeçtiklerini ilan etmiş olurlar. Bu irtidat, o yöneticilerin her birinin işlediği bir cürüm olmasa da, "birlikte olmaları hasebiyle" bir bütün olarak, tüm yönetim için geçerlidir. Mustafa Sabri İslam ülkelerinde mürted bir yönetimin hüküm sürmesiyle gayrimüslim bir yönetimin hüküm sürmesi arasında fark olmadığını görüşündedir. Ona göre birinci hal, İslam'dan daha uzak ve Müslümanlara vereceği zarar daha fazladır.¹⁸¹

Mustafa Sabri'ye göre din, hem halk hem de yönetim için gereklidir. Çünkü yönetim, yalnızca halkın temsilcisi ve vekilidir; halkın razı olmadığı bir şeyi yapma hakkı yoktur. İdareciler dinden çıkar,

178Arapça başlık şöyledir: 'fi 'ademi cevâzi fasli'd-dîn ani's-siyâseti'. Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-akl*, 4: 281. Bu konuya yaklaşık yüz sayfa ayırır, bkz. 4: 281-376.

179Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-akl*, 4: 286-87.

180Bkz. Mustafa Sabri, *Hilafet ve Kemalizm: Hilafet-i Muazzâma-i İslâmiye*, ed. Sadık Albayrak (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992), 164.

181Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-akl*, 4: 285.

onun müvekkili durumundaki halk buna rıza gösterirse, “küfre rıza küfür” olduğundan, onlar da irtidat etmiş olurlar.¹⁸² Bu açıklamalardaki dikkat çeken husus, Abduh’un dinî olanı da sivil görme eğiliminde olmasına karşın, Mustafa Sabri’nin, ister ferdi ister içtimai seviyede olsun, hayatın tamamına dinî zaviyeden bakıyor olmasıdır. İki yazar arasındaki en temel fark kendisini bu noktada gösterir. Bu fark, Abduh’un talebelerinden Ali Abdurrâzık’ın eleştirilmesinde daha da netleşir. Hocasının izini takip eden Ali Abdurrâzık İslam’da siyasi otoritenin mahiyetine dair yazdığı *el-İslâm ve uşûlü’l-ḥüküm* adlı eserinde Abduh’dan bir adım daha ileri giderek, İslam’ın hiçbir zaman dinî bir yönetim şekli hedeflemediği iddiasını dillendirir.¹⁸³ Mustafa Sabri gibi birçok İslam aliminin aşırı hassas olduğu, Abduh’un dahi reddetmediği, klasik literatürde şer’i bir gereklilik olarak görülen hilafetin dinî ve akli dayanağının olmadığı iddiası, bu kitabın asıl tezidir.¹⁸⁴ İddiaların tümünü tek tek çürütmeye çalışan Mustafa Sabri’yle birlikte birçok Mısırlı alim de, bu kitabı reddetmiştir. “Hz. Peygamber’in müminler üzerindeki velayetinin risalet velayeti olduğu, ayrıca siyasi bir velayetin bulunmadığı” en fazla eleştirilen iddialar arasındadır.¹⁸⁵ Mustafa Sabri bu görüşleri reddederken mezkur anlayışın oluşumunda asıl suçlunun Abduh olduğunu söylemekten geri durmaz. Bu iddiaların tarihi gerçeklerle bağdaşmaması bir yana, asıl hedefin dini siyasetten uzaklaştırmak olduğunu söyler.¹⁸⁶

Peki, yönetim bozulur, barışçı yolla ıslahı ve tedeyyünü mümkün olmazsa ıslah etme sorumluluğu kimdedir? Böyle bir durumda hükümeti devirmek ya da silaha başvurarak cebir yoluyla onu düzeltmek *farz-ı ayn* olur mu? Şeyhülislam’ın bu soruya verdiği cevap “Asla!” şeklindedir. Zira, ülkeyi koruma adına otoriteyi her açıdan elinde bulunduranlara karşı bir iç harp başlatmak akıl sahiplerinin işi olmadığı gibi, bu yola başvuranlar neticede ne kendileri ne de ülkeleri için bir fayda sağlayabilirler. Hülasa, yönetimi ıslah

182 Mustafa Sabri, *Mevkıfû’l-‘aql*, 4: 286.

183 Bkz. Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve uşûlü’l-ḥüküm*, ed. Ammâr Ali Hasan (Kahire: Daru’l-kütübi’l-Misri, 1433/2012); Bu kitabın Almanca tercümesi için bkz. Hans-Georg Ebert ve Assem Hefny, *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von Ali Abd ar-Râziq* (Frankfurt a. M.: Leipziger Beiträge zur Orientforschung, 2009).

184 Mustafa Sabri, *Mevkıfû’l-‘aql*, 4: 360.

185 Bkz. Özgür Kavak, “Ali Abdurrâzık,” *DİA*, 1: 74-77; Mustafa Sabri, *Mevkıfû’l-‘aql*, 4: 360.

186 Mustafa Sabri, *Mevkıfû’l-‘aql*, 4: 358-60.

etmenin en uygun yolu, milletin seçkinlerini, münevverleri ıslah etmek, ikna yöntemleriyle gönülleri kazanmak, arzulanan noktaya elit kimseler ve barışçı metodlarla ulaşmaya çalışmaktır.¹⁸⁷ Mustafa Sabri'nin idareye karşı başkaldırmama hususunda Ehlisünnetle aynı noktada durduğunu belirtmekte fayda var. Genel itibarıyla Sünni paradigmanın yöneticilere itaat noktasında pragmatist-barışçı bir yaklaşım sergilediği bilinmektedir.¹⁸⁸

Mustafa Sabri laiklik kavramının ne anlama geldiği hakkında da tespitlerde bulunur. Ona göre laiklik, yönetimin dinden tamamen bağımsız olması, dinin yönetim üzerinde herhangi bir otorite ve murakabe iddiasının olmaması anlamına gelir. Dinin yönetimden uzaklaştırılması, millettten uzaklaştırılmasından da zararlıdır. Çünkü, kendisine boyun eğildiği sürece yönetim milleti etkiler, ama millet yönetimi etkileyemez; sadece değiştirir. Böyle yapmadığı durumlardaysa kendi hevasına uydurur; bir diğer ifadeyle, çocuklarını kendi esaslarına göre yetiştirir. Mustafa Sabri'ye göre dinin siyasetten ayrılması demek, yönetimin dinden tecrit edilmesi demektir. Dinden milletin tecridi caiz görülmezken yönetiminin tecridi nasıl caiz görülebilir? Yönetimler dinle kayıtlanmadıklarında yüksek tabakadakiler hürriyet adı altında her türlü haramı, fuhşiyatı irtikap edeceklerdir, İslam adabından ailede bile kopuşlar olacaktır.¹⁸⁹

Mustafa Sabri din-siyaset ilişkisi bağlamındaki görüşlerini desteklemek için şu tespitte bulunur: Asıl problem, iddia edildiği üzere din-devlet işlerinin birbirinden ayrılmayışında yatıyorsa, o zaman, arzulanan neticenin bu ayrılığın kısmen gerçekleştiği Mısır ya da din-devlet ayrımı üzerine kurulan Türkiye'de müşahede edilmiş olması gerekmez miydi?¹⁹⁰

Mustafa Sabri'ye göre bu anlamda her iki ülkede de herhangi bir düzelme ve ilerleme söz konusu olmamıştır. İlerleme bir yana, İslam coğrafyası ciddi manada manevi ve ahlaki erozyona uğramıştır.¹⁹¹ Abduh da din-siyaset ilişkisine değinirken Mustafa Sabri

187Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 4: 290, dp. 1.

188Bkz. Ahmet Özel, "Dârüislâm," *DİA*, 8: 541-43.

189Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 4: 291-95.

190Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 1: 11.

191Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 1: 11; Bu konuyla alakalı olarak bkz. Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006); Süleyman Kızıltoprak, *Mısır'da Osmanlı'nın Son Yüzyılı: Mehmet Ali Paşa'dan II. Abbas Hilmi Paşa'ya* ↔

gibi aynı argümanlarla ilerlemenin gerçek nedeninin bu ayırma olmadığına dikkat çeker. Aslında Abduh medeniyet ile din arasında mutlak bir ilişki kurmayı da yanlış bulur.¹⁹² Zira ona göre bu ayırma rağmen ilerleyememiş pek çok ülkenin varlığı bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Her konuda olduğu gibi din ve siyaset meselesine de inanç perspektifinden bakan Mustafa Sabri, bu konuda tavizsizdir. Dinin siyasetten ayrılmasını savunanlar ona göre ya İslam'ı içinden yıkmaya çalışan mühlidler ya da meseleyi anlamayan cahillerdir. İnsanoğlunun hayatının her noktasına buyruğu bulunan Allah'ın onların devlet işlerine karışmaması diye bir durum söz konusu olamaz. "Allah ferdin hayrını, şerrini, salahına giden yolu bilir de toplumunkini bilmez mi?"¹⁹³ Mustafa Sabri'ye göre, sözün özü, İslam'ın müstakil bir yasaması (*teşri'*) vardır ve bu da Kitap ve Sünnetin naslarıyla müctehid imamların o naslardan istinbat ettiği hükümlere dayanır. Bunlar, Müslümanların ferd, toplum ve devlet olarak ihtiyaç duydukları her şeyi kapsar. O, elimizde mevcuttur, seleflerimizden tevarüs ettiğimiz kütüphanelerimizdedir. Netice olarak Mustafa Sabri'ye göre, İslam dini ve şeriatını siyasetten bağımsız düşünmek mümkün değildir. Yaratıcının din hususunda isabet edip de dünya ve siyaset noktasında hata yapacağı düşüncesi kabul edilemez.¹⁹⁴

Modern devlet anlayışının, sekülerliğe dayalı bir siyasi organizasyona dayandığı ilmî çevrelerde genel kabul gören bir durumdur.¹⁹⁵ Bu durumun belirli tarihî ve sosyal gelişmeler sonucu olduğu, seküler devlet anlayışının genel-geçerliliğe sahip bir devlet yapısı olmak zorunda olup olmadığı ilim çevrelerinde de tartışılmaktadır.¹⁹⁶

Mustafa Sabri Antun ve Abduh tartışmasında siyaset konusunu ele alırken İslam ve demokrasi ilişkisine de temas eder. Bu konuyu, İslam'ın bir akıl dini olduğunu ve siyasetten ayrı düşünülemeyeceğini beyan sadedinde tartışması da tabiidir. Her ne kadar demokra-

(İstanbul: TBBD Yayınları, 2010); Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

192Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 52.

193Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'akl*, 4: 294-95.

194Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'akl*, 4: 323-24.

195Bkz. Caroll G. Terrance, "Secularization and the States of Modernity," *World Politics* 36/3 (1984): 362.

196Bkz. David A. Martin, *The Religious and Secular: Studies in Secularization* (London: Routledge, 1969); Terzic, "Religion and Modernity," 278.

si için “ed-demokratiyye al-İslâmiye” ifadesini kullansa da bu kelimeye yüklediği anlam kendine has İslami bir yönetim biçimidir. Onun bilfiil yaşadığı siyasi tecrübelerin izleri bu meselede kendini açıkça göstermektedir. Birçok noktada tutucu olarak ifade edilebilecek kadar muhafazakar olan Mustafa Sabri’nin bu hususta, en azından Batılı modern kavramları kullanmada, gayet modern ve ilerici bir profil çizmesi dikkate şayandır. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, İslam’ı Batıya karşı savunma ihtiyacının yanında Batıda gelişen özgürlükçü modern anlayışın etkisi olabileceği düşünülebilir. “Din ve siyaset ayrılığını reddeden Mustafa Sabri nasıl oluyor da demokrasiyi savunabiliyor?” sorusu, girilen polemikler açısından önem arzettiği için kısaca ele alınacaktır. O, demokrasiye farklı bir anlam yükler ve Batıda kullanıldığından farklı manada kullanır: “İslâm demokrasisinin menşei, ilâhîdir. O, insanlardan önce Allah’a karşı sorumluluk hissetmesi sebebiyle tüm beşerin maslahatını zorunlu kılar. Birilerinin menfaatini diğerlerinin zararına olacak şekilde savunmayı reddeder. Siyasiler her şeyden önce insanlığın menfaat ve maslahatını öncelemelidir.”¹⁹⁷

Mustafa Sabri’ye göre İslam demokrasisi ırk ve diğer statü farklılıklarını reddederek insanlığın menfaatini öncelediğinden, diğer demokratik sistemlerden üstündür. İslami esaslara dayalı bir demokrasi, insanların özlemini duyup aradıkları tüm özellikleri haiz ve muhtemel tehlikelerin tamamından uzak bir sistemdir.¹⁹⁸ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Mustafa Sabri’nin savunduğu demokrasi anlayışı, bilinen tüm demokrasi konseptlerinden farklı, kendine has, İslam’a uygun bir demokrasi anlayışdır. Batı demokrasi anlayışının en temel öğelerinden biri olan, insanın mutlak otoritesi bu anlayışta söz konusu değildir. O, insanın sadece parlamento ve halka karşı değil, Allah’a karşı da sorumluluk hissetmesi gerektiğini ifade eder. Allah’a karşı duyulan sorumluluk da belli bir zümrenin değil, tüm insanlığın maslahatını göz önünde bulundurur. O, “İslâm demokrasisi ruhî ihtiyaçları da karşılar” der.¹⁹⁹ Ona göre bu özellik, diğer demokrasi anlayışlarında bulunmayan bir ayrıcalıktır. Batı demokrasi anlayışıyla Rusya’daki Bolşevizm, insanı mutlu etmeye ve insana ait erdemleri korumaya müsait değildir. O, hürriyet adı altında kadınların bir zevk objesi olarak metalaştırıldığından şikayetle, İslam’ın bu konuda daha

197Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 1: 17.

198Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 1: 18.

199Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-'aql*, 1: 19.

hassas, insan onuruna daha yakışır bir anlayışı temsil ettiğini vurgular.²⁰⁰

Mustafa Sabri İslam demokrasisinde alimlerin birleştirici rolüne de vurgu yapar:

Ben, din alimlerini yukarıda bahsedilen İslâmî demokrasi anlayışının birer elçileri olmaya davet ediyorum. Alimler, aralarında büyük uçurumlar olan ictimâî sınıflar arası sosyal adaleti ikame etmek için Müslümanları teşvik etmelidir. Zenginle fakir arasındaki uçurum fakirleri patlamaya hazır bir bomba haline getirmektedir. Alimler bu tehlikeyi engelleyebilirler.²⁰¹

Ona göre İslam alimleri, dini, zenginleri koruyup fakirlere daima sabrı tavsiye ederek onların haksızlığa uğramasına neden olmak gibi bir töhmetten kurtarmalıdır. Mustafa Sabri'ye göre bu iddia-nın aksini, yani sosyal adaletin teminatının din olduğunu ortaya koymak alimlerin boynunun borcudur.²⁰²

Abduh'un ıslahatçılığı ve İslam düşüncesiyle Batı modernleşmesi arasında sentez yapmayı öngören akılcı yorumları Mısır başta olmak üzere nerdeyse tüm İslam coğrafyasında derin izler bırakmıştır.²⁰³ Mustafa Sabri'nin Abduh'a karşı daha sert bir üslup takınmasının ardındaki diğer bir sebep de, Abduh'un fikirlerinin Muhammed Ferid Vecdi ile sonraki Ezher şeyhlerinden Mustafa Merâgî, Mustafa Abdürrâzık (ö. 1947) ve Mahmûd Şeltût (ö. 1963) gibi talebeleri tarafından devam ettirilmiş olmasıdır.²⁰⁴ Muhammed Abduh'un düşüncesi, Osmanlı Türkiye'sinde de önemli bir etki alanı oluşturmuştur. Onun, Mehmed Akif başta olmak üzere Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad çevresinde yer alan İslamcılarının ötesinde, Ziya Gökalp ve İslam Mecmuası etrafındaki modernistler üzerinde de etkili olduğu, kendisinden yapılan tercüme ve ona yapılan atıflardan açıkça anlaşılmaktadır. Mustafa Sabri pek çok yazarı eleştirirken bu fikirlerin ve sorunun ana kaynağı olarak Abduh'u göstermiş ve hatta onu asıl sorumlu ilan etmekten geri durmamıştır.

200 Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'aql*, 1: 19.

201 Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'aql*, 1: 20.

202 Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkıfî'l-'aql*, 1: 21.

203 Bu konuda genel bir değerlendirme için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 166-82; İmâra, *al-İmâm Muhammed 'Abduh*, 45-80.

204 Bkz. Özervarlı, "Muhammed Abduh," 482-87.

SONUÇ

Muhammed Abduh ve Farah Antun arasındaki tartışmaya Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin yıllar sonra yaptığı katkı ve değerlendirmelerin güncelliğini koruduğu görülmektedir. Mısır başta olmak üzere tüm İslam dünyasında büyük yankı uyandırmış bu tartışmanın bugün bile ilmî çalışmalara konu olması tartışmanın önemini göstermektedir.

Pek çok İslam alimi gibi Mustafa Sabri ve Abduh'un da İslam dininin akıl ve bilimle çatışmadığı ve yaşanan geri kalmışlık sorununun dinden kaynaklanmadığı hususunda hemfikir oldukları ortadadır. Buna rağmen hastalıkların teşhisi ve çözümü meselesinde her iki alim de birbirlerinden çok farklı düşünmektedir. Abduh ve onun gibi düşünen pek çok alim ve düşünür dinde özellikle de kelim ilminde reform gerektiği iddiasını dile getirmektedir. Mustafa Sabri ise kelim ilmi ve bu ilmin kullandığı metotların, temel itibarıyla, önem ve geçerliliğini hala korumakta olduğunu söyler. Zaten kendi eserinin (*Mevkıf*'in) telif sebeplerinden birini de "Akıl temelli olan bu dinin, kelim ilminin sunduğu imkan ve metotlarla, günümüzde de etkin bir şekilde savunulabileceği" tezi oluşturmaktadır. Mustafa Sabri, hakikati anlama sadedinde tecrübeyle deneye dayanan akıl yerine kadim ulemanın da tercih ettiği saf akla ve mantığa dayanan metodu, daha doğru ve sağlıklı bulur.

Bugün de İslam hakkında yapılan tartışma ve araştırmaların merkezinde bu yaklaşımların etkili olduğu açıkça görülebilmektedir. Bu alanda yapılacak yeni çalışmalara vesile olma yanında özellikle de oryantalist paradigmanın görmemezlikten geldiği bir dönemi aydınlatmak suretiyle İslam düşünce birikiminin katettiği gelişmeyi anlamaya matuf, mütevazı bir katkı olma niyetiyle bu çalışma gerçekleştirildi. Bu dönemin en önemli düşünürlerinden biri olan Muhammed Abduh ile son Osmanlı Şeyhülislam'ından Mustafa Sabri Efendi'nin özellikle de geri kalmışlık sorusu bağlamında din-akıl ve din-siyaset ilişkisi hakkında görüşleri ele alınmaya çalışıldı. Her ne kadar bu konuda tarafların kendi yazdıkları esas alınarak bu araştırma gerçekleşmiş olsa da özellikle Mustafa Sabri Efendi'nin Abduh eleştirisi ve bu konuda ileri sürdüğü idiaların ne kadar doğru olup olmadığı yeni çalışmalarla desteklenmeye muhtaçtır. Daha sağlıklı bir netice ve daha objektif bir değerlendirme aslında her iki düşünürün de yaşadıkları tarihî entellektüel ve si-

yasi arka planın daha iyi araştırılmasına bağlıdır. Dolayısıyla Müslümanların dünya görüşünün ne olduğu ya da ne olması gerektiği sorusu bu dönemin disiplinler arası ortak çalışmalarıyla elde edilecek verilere bağlı olarak yeniden inşa edilebilir. Bu arka planla ilgili ciddi çalışmalar yapılmaya başlanmakla birlikte henüz çocukluk devresini aştığı söylenemez. Özellikle de son iki asır içerisinde Mısır ve İstanbul ekseninde gelişen fikrî ve siyâsî olaylar hem düşünce dünyamızı hem de bugün sahip olduğumuz dünya görüşümüzü derinden etkilemekte olduğu aşıkardır. İlber Ortaylı Hoca'nın da manidar ifadesiyle Osmanlı'nın en uzun yüz yılını ve sonrasında ki gelişmeleri anlamak aslında bugünü anlama çabasından başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *El-İslâm ve'n-nasrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye*. Kahire: Daru'l-menâr, 1948.
- . “el-İzthâd fi'n-nasrâniyyeti ve'l-islâm.” *Mecelletü'l-Menâr* (1902): 401-34.
- . “Müslümanların Esbab-ı İnhitat ve Meskeneti.” Çev. Mehmet Akif. *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (1909/1325): 198-200.
- . “Milletin Mazisi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi.” Çev. Mehmet Akif. *Sırat-ı Müstakim*, 2/ 50 (1909/1325): 371-75.
- . *Tefsîru cüz'i 'Amme*. Kahire: Matbaatü'l Emiriyye, 1322.
- . *Durûs mine'l-Kur'an*. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1984.
- . *Risâletü't-tevhîd*. Kahire: Daru Âfâq, 2018.
- Abdurrâzık, Ali. *El-İslâm ve uşûlü'l-hüküm*. Haz. Ammâr Ali Hasan. Kahire: Daru'l-kütübi'l-Mısri, 1433/2012.
- Afendi, Abdelwahab, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*. London: The Islamic Foundation, 2001.
- Antun, Farah. *İbn Rüşd ve felsefetuh*. İskenderiye: Cami'a bi'l İskenderiyye, 1903.
- . *İbn Rüşd ve felsefetuhû ma'a Nusûsi'l-Münazarâti beyne Muhammed 'Abduh ve Farah Antûn*. Beyrut: Daru'l Farabi, 1988.
- Akseki, Ahmet Hamdi. “Akâid-i İslâmiyye.” 27 Mart 1913 (Miladi), 14 Mart 1329 (Rumi) *Sebilürreşâd*, 10: 207.
- Arslan, Abdurrahman. *Modern Dünyada Müslümanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

- Arslan, Hakkı. *Religiöser Pluralismus im Osmanischen Reich: Die Scharia-gerichte als interreligiöse Kontaktzonen in der Frühen Neuzeit (1500-1800), Religiöse Differenzen gestalten – Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2020.
- Arslan, Şekib. *Li mâzâ te'ahhara'l-muslimûn ve li mâzâ tekaddeme gayruhum?* Kahire: Müessesetü Ikra, 2014.
- Attas, M. Nakib. *Islam, Secularizm and Philosophy of Future*. Darby, PA: Diane Publishing Company, 1997.
- . *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. Çev. Mahmud Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Bein, Amit. *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- . *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*. Çev. Bülent Üçpınar. İstanbul: Kitap Yayınları, 2013.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Başer, Alev Erkilet. *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999.
- Bayram, İbrahim. *Şeyhülislâm Mustrafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- . "Mustafa Sabri'nin Bilgi Teorisinde Akıl-Duyu Mukayesesi." *Şeyhülislâm'ın Kelâmı Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu, 17-47. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Bilici, Faruk. "Renan, Ernest." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34: 568-71.
- Bouchlaka, Rafik. "Secularism, Despotism and Democracy: The Legacy of Imperialism." *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, ed. Abdelwahab Affendi, 9-26. London: The Islamic Foundation, 2001.
- Braude, Benjamin. *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. Boulder: Lynne Rienner, 2014.
- Burns, R. M. *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*. London: Associated University Press, 1981.
- Cebr, Hişam Cemil. "İşkâliyyetu'n-nahda 'ında Muhammed 'Abduh ve Ferrah Antûn." Yüksek Lisans Tezi, Amman Üniversitesi, 1990.
- Cuha, Mişel. *El-Münâzara ed-diniyye beyne's-Şeyh Muhammed Abduh ve Ferrah Antun*. Beyrut: Bisan li'n-neşr ve't-tevzi, 2014.

- . “İbn Rüşd beyne Ferruh Antun ve Muhammed Abduh.” *El-İctihād* 30 (1996): 61-87.
- Detlev, Khalid. “Some Aspects of Neo-Mu’tazilism.” *Islamic Studies* 8/4 (1969): 319-47.
- Ebu Hamid Gazzali. *El-İktisād fi’l-i’tikād*. Haz. Abdullah Muhammed Halili. Beyrut: 2004.
- . *Mîzânü’l ‘amel*. Haz. Mahmûd Baycû. Şam: 2008.
- Emin, Kasım. *Tahrîrü’l-mer’e*. Kahire: Hindawi, 2012.
- Emin, Osman. *Ra’idü’l-fikri’l-Mısrî: el-İmâm Muhammed ‘Abduh*. Kahire: Mektebe Nahda Mısıriyye, 1955.
- Güneş, Merdan. *Dialektisches Ringen zwischen Tradition und Moderne: Mustafa Sabris Positionierung zu den theologischen und intellektuellen Herausforderungen in der Spätphase des Osmanischen Reiches (19.–20. Jhd)*. Berlin: Peter Lang Verlag, 2000.
- . “Mustafa Sabri Efendi’nin Mucize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler.” *Şeyhülislâm’ın Kelâmı Mustafa Sabri Efendi’nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*, ed. Merdan Güneş ve Tuncay Başoğlu, 49-106. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- . “Rückständigkeitsdebatten im späten Osmanischen Reich aus der Perspektive eines ehemaligen şayḥ al-islām im Exil.” *Narratives of Decline Revisited/Niedergangsthesen auf dem Prüfstand*, ed. Bacem Dziri ve Merdan Güneş, 93-119. Berlin: Peter Lang Verlag, 2020.
- Harb, Muhammed. *Tarihte ve Medeniyette Osmanlılar*. Çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Ark Kitapları, 2006.
- Hildebrandt, Thomas. “Waren Ğamāl ad-Dīn al-Afgānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu’taziliten?” *Die Welt des Islams* 42/2 (2002): 207-62.
- Horten, Max. “Muhammad Abduh, sein Leben und sein theologisch-philosophische Gedankenwelt.” *Beiträge zur Kenntnis des Orients* 13 (1915): 85-114; 14 (1915): 74-128.
- Ibn Khaldūn, ‘Abdurrahmān. *Das Buch der Beispiele – Einführung in die Weltgeschichte*. Çev. Mathias Pätzold, Stuttgart: Reclam, 2016.
- İmâra, Muhammed. *El-A’mâlu’l-Kâmile li’l-imâm Muhammed Abduh*. Kahire: Dâru’ş-şurûk, 2006.
- . *Al-Imâm Muhammed ‘Abduh müceddidü’dünyâ bi-tecdîdî’d-dîn*. Kahire: Dâru’ş-şurûk, 2015.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- İşık, Vahdettin, haz. *Said Halim Paşa Külliyyâtı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

- Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill, 1974.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Karabela, Mehmet Kadri. "One of the Last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): His Life, Works and Intellectual Contributions." Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 2011.
- Karaman, Hayrettin ve Reşid Rıza. *Gerçek İslâm'da Birlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kavak, Özgür. "Ali Abdürrâzık." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 74-77.
- Kavsi, Muferrih b. Süleyman. *Mustafa Sabri*. Şam: Daru'l-Kalem, 1427/2006.
- . *Eş-Şeyh Mustafa Sabri ve mevkıfuhu mine'l-fikri'l-vafid*. Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye [King Faisal Center for Research and Islamic Studies], 1418/1997.
- Kaya, Kemal. "Mustafa Sabri Efendi – Hayatı ve Siyasi Görüşleri." Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996.
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Riḍā*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Kedouri, Elie. *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Routledge, 1966.
- Kızıltoprak, Süleyman. *Mısır'da Osmanlı'nın Son Yüzyılı: Mehmet Ali Paşa'dan II. Abbas Hilmi Paşa'ya*. İstanbul: TBBB Yayınları, 2010.
- Martin, David A. *The Religious and Secular: Studies in Secularization* (London: Routledge, 1969).
- McNeil, William. *Avrupa Tarihinin Oluşumu*. Çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008.
- Montada, Josep Puig. "Farah Antûn, Active Reception of European Thought." *Pensamiento* 64/242 (2008): 1003-24.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfü'l-'aql ve'l-'ilm ve'l-'âlem min Rabbi-'l-'âlemîn ve-'ibâdihî'l-murselîn*, 4 cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-turasi'l-Arabi, 1981.
- . *Dini Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınları, 1994.
- . "Beyanu'l-Hak'ın Mesleği." *Beyânülhak* 1/1 (1326): 2.
- . *El-Kavlü'l-fasl*. Kairo: Daru s-selâm, 1986.
- . "Taşrada İrad Olunmuş Bir Nutuktan." *Beyânülhak* 2/56 (1910): 1150.
- . *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*. Haz. Osman Nuri Gürsoy. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- . *Hilafet ve Kemalizm: Hilafet-i Muazzâma-i İslâmiye*. Haz. Sadık Albayrak. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.

- Nam, Mehmet. "Son Şeyhülislam Mustafa Sabri'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi." *USAD* 4/16 (2011): 298-305.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Öz, Nuri. "İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ve Musa Carullah Bigi'nin Karşılaştırılması." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007.
- Özel, Ahmet. "Dârülislâm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8:541-43.
- Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30: 482-87.
- Özvarınlı, Ahmet. "Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı." Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Reid, Donald M. *The Odyssey of Farah Antün: A Syrian Christian's Quest for Secularism*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1975.
- Rıza, M. Reşid. *Târîhu'l-üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*. 3 cilt. Kahire: 1344-50/1925-31.
- . *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Beirut: muessesetü Izzuddîn, 1986/1406.
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- . *Said Halim Paşa Külliyyât*, ed. Vahdettin Işık (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018).
- Sırma, İhsan Süreyya. *Tanzimat'ın Götürdükleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- Şentürk, Recep. *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Şükürov, Qıyas. "Gibbon, Edward." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 477-78.
- Taşpınar, Halil. "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003): 261-89.
- Terrance, Carroll G. "Secularization and the States of Modernity." *World Politics* 36/3 (1984): 362-382..
- Terzic, Faruk. "The Problematic of Prophethood and Miracles: Muştafâ Şabrî's Response." *Islamic Studies* 48/1 (2009): 5-33.
- . "Religion and Modernity in the Thought of Muştafâ Şabrî: A Comparative Approach." Doktora Tezi, International Islamic University, İslamabad 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

- Yaman, Ahmet. "Zimmî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44: 434-38.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 304-306.
- Yurdagür, Metin, ve İbrahim Bayram. "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı." *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020): 199-221.
- Zevîn, Murad. *El-İslam ve'l-Hadâse: Mukarebât fi'd-din ve's-siyase* (Müessesetu "Mu'minûn bilâ hudûd" li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2015).

**A DEBATE ON THE BACKWARDNESS OF THE ISLAMIC WORLD:
THE POLEMICS OF MUHAMMAD ‘ABDUH AND FARAH ANTON
FROM THE PERSPECTIVE OF MUSTAFA SABRI**

ABSTRACT

This article deals with Mustafa Sabri Efendi's (d. 1954) views about the debate on the relationship of religion, science and politics in Egypt. One of the favorite topics of the Islamic thought in the nineteenth century was the Muslims' loss of power before the western world—the backwardness of the Islamic world, in the popular parlance. The westernist and Islamist thinkers of the time intensively discussed this topic. One example is the debate between Muhammad ‘Abduh (d. 1905) and Farah Antun (d. 1922). While Antun ascribes the backwardness of Muslim societies to the Islamic understanding of reason and politics, ‘Abduh criticizes this vehemently and sees the real reason for this situation in the deficiency of the scholars and likewise in the conception and teaching of the Islamic sciences. According to ‘Abduh, all Islamic sciences and especially the field of rational theology (*kalām*) need to be reformed by using contemporary knowledge and methods. Sabri criticizes both views from different perspectives. Two topics mark the centre of the discussion: The compatibility of religion with reason and science and the relation between religion and politics. While Sabri analyzes the arguments on both sides very precisely, he tries to present the relation between reason and religion in both Islam and Christianity. In its last part, the article shows that most of Sabri's and ‘Abduh's opinions are similar. Both thinkers assumed that Islam is a religion of reason and that politics cannot be unrelated to religion. However, Sabri does not accept that the reason is limited to the boundaries of the physical world which is the view of positivist materialism. Therefore he argues in favor of the “pure reason”. Sabri also criticizes ‘Abduh for refusing the approach and methods of traditional scholars without any convincing reason. According to Sabri the methods of *kalām* are still validly applicable.

Keywords: Mustafa Sabri Efendi, Muhammed Abduh, Farah Antun, reason, religion, politics, backwardness.

III. AHMED DEVRİNDE OSMANLI KUR'AN KIRAATI GELENEĞİNE BİR HİCAZ PRATIĞİNİ DAHİL ETME TEŞEBBÜSÜ: “HARF-İ DÂD” YAHUT “VELÂ'D-DÂLLÎN” TARTIŞMASI

Mehmet Gel

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
mehmetgel@ahievran.edu.tr
orcid: 0000-0003-2882-651X

ÖZ

Bu makalede Ayasofya Camii vaizi Süleyman Efendi'nin (ö. 1722) 1718 yılında İstanbul'da *dâd* (د) harfinin telaffuz edilmiş şeklinin doğru olmadığı ve tashih edilmesi gerektiği iddiasıyla başlattığı “harf-i dâd tartışması” incelenmektedir. İlmî, fikrî, dinî ve içtimai birçok boyutu olan bu tartışma, İstanbul'da ciddi bir sosyal kargaşa meydana getirmiş ve nihayet Osmanlı merkezî iktidarının müdahalesiyle noktalanmıştır. Söz konusu boyutların her biri açısından ilgi çekici olan bu tartışma, özellikle Haremeyn ve Kahire ilim çevrelerinin Osmanlı ilim geleneği ve dinî hayatı üzerindeki etkisine ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple, makalede öncelikle tartışmaya yol açan

55

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 25 sayı 49 (2020/2): 55-95
doi: 10.20519/divan.843034
Gön. tar.: 30.04.2020
Yay. tar.: 15.12.2020

faktörler ve öne çıkan aktörlerinin ilişki ağlarına odaklanılmaktadır. Sonrasında ise, *Târîh-i Râşid*, *Vekâyiü'l-fudalâ*, Sadreddinzade'nin *Ceride*'si gibi birincil tarih ve biyografi kaynaklarına ve meseleyle bağlantılı olarak yazılmış dâd harfi konulu birçok risaleye dayalı olarak tartışma tasvir ve tahlil edilmektedir. Makalede tartışma bir sosyal tarih meselesi olarak ele alındığı için, kıraat ilmini ilgilendiren boyut bu tasvir ve tahlillerin dışında kalmaktadır. Makalede bu tasvir ve tahliller çerçevesinde tartışmanın sebebi, aktörleri, ilmi-fikri, dinî, içtimai, siyasi dinamikleri ve Osmanlı ilim çevrelerindeki yansımaları hakkında birçok tespit, açıklama ve yorum dile getirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Süleyman Efendi, *harf-i dâd* tartışması, Osmanlı ilim ve din tarihi, Ali Mansûrî, III. Ahmed.

GİRİŞ

Osmanlı tarihinde ulema arasında, vaizler ve sufiler gibi zümreler arasında zaman zaman bazı dinî meseleler hakkında tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalardan bazıları, ilgili kişilerin/ tarafların tabii mecrasında yürüttükleri düzeyli bir dinî tartışma olmaktan çıkarak toplumsal bir soruna dönüşmüş ve bu noktada merkezî iktidar devreye girerek idari bir tavır, karar ya da tedbir almak suretiyle sorunu çözmüştür. Kanuni Sultan Süleyman devrinde 1540-41 yılında zamanın şeyhülislamı Çivizade Muhyiddin Şeyh Mehmed Efendi’nin (ö. 1547) cari kabul ve pratiğe muhalif bir fetvası ile başlayan “çuka üzerine giyilen mest üzerine meshin caiz olup olmadığı” tartışması ve muhtemelen 1546 yılında yine Çivizade’nin Rumeli kazaskeri sıfatıyla para vakfetmenin caiz olmadığı iddiası ve bu iddiayı Kanuni’nin kanunlaştırmasıyla başlayan para vakfi tartışması bu tür tartışmalardandır. Bazı açılardan farklılıklar taşımakla birlikte, XVII. yüzyılda Kadızadeli vaizlerin *bidat* karşıtı bir söylemle başlattıkları “Kadızadeliler hareketi” de bu kapsamda zikredilebilir.

Birçok yönden bu üç tartışmaya benzeyen başka bir dinî tartışma da, III. Ahmed devrinde 1718 yılında cereyan etmiştir. Bu yılda hadisenin vuku bulduğu aylarda azledilmiş bir kadı olarak İstanbul’da bulunan¹ Sadreddinzade Telhisî Mustafa Efendi’nin (ö. 1736) “velâ’d-dâllîn” meselesi dediği,² başka kaynaklardaki ifadelerle nazaran ise “harf-i dâd” veya “dâd’ın tashihi” tartışması diye isimlendirilebilecek bu tartışma, kısaca söylemek gerekirse Ayasofya Camii vaizi Şeyh Süleyman Efendi’nin (ö. 1722)³ zamanın

* Bu makalenin yazım sürecinin sonlarına doğru Türkiye’de İstanbul tilavet geleneğinin/ tavrının son yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olarak gösterilen merhum kurra hafız İsmail Biçer’in muhteşem Kur’an tilavetini tesadüfen fark ettim. Makalenin konusuyla mesleki ilgisi dolayısıyla burada bu büyük kariyi rahmetle anma ihtiyacı hissediyorum. Ruhu şâd olsun.

¹ Sadreddinzade, Manisa kadılığından azledildiği 1714 yılından Diyarbakır kadılığıyla görevlendirildiği 4 Haziran 1718 tarihine kadar İstanbul’da bulunmaktaydı. Bkz. Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 49-50.

² İsmail E. Erünsal, “Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü: Sadreddin-zâde Telhisî Mustafa Efendi ve Ceridesi,” *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 165.

³ Şeyhî Mehmed Efendi’nin bu tavsifi, Süleyman Efendi’nin tarikat şeyhi olmasına değil, vaiz anlamında “kürsî şeyhi” oluşuna gönderme yapmaktadır.

İstanbul kurrasının Kur'an kıraatında "dâd" (د) harfini yanlış telaffuz ettikleri ve bunun "tashih" edilmesi gerektiği şeklindeki iddiasıyla patlak vermiş ve toplumsal bir soruna dönüşmüştür. Şimdiye kadar iki araştırmacının kısaca temas ettiği,⁴ herhangi bir müstakil çalışmaya konu edilmemiş ve etraflıca incelenmemiş olan bu tartışma, kıraat ilmiyle ilgili boyutu bir yana bırakılırsa, tarihsel açıdan bakıldığında İstanbul'un mertebeye bir numaralı vaizinin Osmanlı Kur'an kıraatı geleneğinin bir pratiğine yönelik eleştirisi ve düzeltme talebi yüzünden ortaya çıkması, bazı alimlerin ve çoğu İstanbul hafız ve kurrasının bu eleştiri ve talebe karşı çıkışları ve nihayetinde merkezî iktidarın müdahil olmak zorunda kaldığı toplumsal bir soruna dönüşmüş olması itibarıyla dikkat çekicidir. Başka bir ifadeyle vaizler, kurra, hafızlar, imamlar ve ulema gibi çeşitli dinî zümrelere mensup birçok kişi yanında halkın ve merkezî iktidarın rol aldığı bir vaka olması bakımından bu tartışma, genelde dönemin Osmanlı dinî-sosyal tarihinin bir parçasının ortaya konması, özelde ise başta Süleyman Efendi olmak üzere zikredilen dinî zümrelere mensup aktörlerin tartışma esnasındaki dinî/ilmî/fikrî tavırlarının ve bunun arka planındaki faktörlerin keşfedilmesi bakımından tahlil edilmesi gereken önemli bir hadise olarak gözükmektedir.

Ayrıca tartışma, cereyan ettiği dönem itibarıyla⁵ modern İslam-Osmanlı ilim ve düşünce tarihi yazımı çerçevesindeki gelişmeler

4 Bu tartışmaya ilk olarak Selim Karahasanoğlu vaiz İspirizade Ahmed Efendi'nin rolü çerçevesinde kısaca değinmiştir. Bkz. Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizade Ahmed Efendi ve Terekesi," *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 24 (2008): 105-107. Daha sonra ise Ahmet Gökdemir tartışmaya kıraat ilmi açısından Ali b. Süleyman Mansûrî'nin harf-i dâd tartışmalarındaki yeri ve etkisi bağlamında kısaca temas etmiş ve tartışmayla bağlantılı olarak yazılan risaleler ve içerikleri hakkında bazı bilgiler vermiştir. Bkz. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları Bağlamında Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin Yeri," *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2017): 245-57; Ahmet Gökdemir, "Ali B. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 131-35.

5 Osmanlı tarihyazımında tartışmanın meydana geldiği dönemin Osmanlı siyasi, idari, içtimai, iktisadi ve kültürel hayatı, "gerileme, değişen şartlara uyum ve dönüşüm, erken modernite, Avrupa etkisi, Batılılaşma/yenileşme ilk adımları, merkezileşme, adem-i merkezileşme, Lale devri" gibi çeşitli dinamik ve kavramlarla açıklanmaktadır. Bu konuda genel bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Jane Hathaway, "18. Yüzyıl Osmanlı Tarihini •

bağlamında da dikkate değerdir. Zira dönemin İslam dünyasına dair ilmî “gerileme,” ıslahçı/ihyacı/tecdidci hareketler, “neosufizm” ve “İslam aydınlanması” gibi tartışmaların⁶ süregeldiği bu alanda, son yıllarda yeni araştırma ve incelemelerin yapıldığı, yeni tespit ve tezlerin ortaya konduğu görülmektedir. Mesela Khaled Rouayheb’in “XVII. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasının durgun değil, hareketli olduğu ve yenilikler içerdiği” ana tezini savunduğu kitabı,⁷ İhsan Fazlıoğlu’nun “muhâsebe dönemi” olarak isimlendirdiği XVII. ve XVIII. yüzyılların İslam felsefe-bilim hayatının “genel özelliklerini” dikkate alarak incelediği makaleleri⁸ ve Ahmad S. Dallal’ın XVIII. yüzyıldaki İslam entelektüel hayatını inceleyip, bu yüzyılda “İslam dünyasının farklı bölgelerinde ilmî faaliyetlerin parladığı” tezini ileri sürdüğü kitabı⁹ bu çerçevede zikredilebilir. Harf-i dâd tartışması, sunduğu bazı veriler bakımından herhalde bu gibi çalışmalarda ortaya konan bazı hususlar bağlamında da katkı sunabilir.

Yeniden Yazmak,” çev. Evrim Güven, *Doğu Batı* 85 (2018): 31-64; Dana Sajdi, “Gerileme, Hoşnutsuzlukları ve Osmanlı Kültürel Tarihi: Giriş Yerine,” *Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri: On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri*, haz. Dana Sajdi, çev. Aylin Onacak (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014): 13-59; Feridun M. Emecen, “Matruşka’nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve ‘Lale Devri’ Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme,” *Osmanlı Araştırmaları* 52 (2018): 79-98.

6 Bu tartışmalarla ilgili makalelerin bir kısmı şu kitapta bir araya getirilmiştir: Nail Okuyucu, ed., *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

7 Bkz. Khaled Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015). Bu eser hakkında bir değerlendirme için bkz. Nazif Muhtaroğlu, “Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and Maghreb*,” *Nazariyat* 2/4 (2016): 163-67.

8 İhsan Fazlıoğlu, “Muhasebe Dönemi,” *İslam Düşünce Atlası*, 3 cilt, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 3: 1022-43; İhsan Fazlıoğlu, “Muhasebe Döneminde Nazarî İlimler,” *İslam Düşünce Atlası*, 3: 1043-58; “Muhasebe dönemi” tanımlaması ve gerekçeleri hakkında bkz. İbrahim Halil Üçer, “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi,” *İslâm Düşünce Atlası*, 1: 19-35.

9 Bkz. Ahmad S. Dallal, *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018). Bu eser hakkında Naser Dumairieh tarafından yazılan bir değerlendirme için bkz. Naser Dumairieh, “Ahmad S. Dallal, *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*,” çev. Sacide Ataş, *Nazariyat* 5/1 (2019): 224-30.

Bu çalışmada harf-i dâd tartışması, mezkur üç husustan bilhassa ikincisine odaklanılarak sosyal tarih perspektifinden incelenmeye çalışılacaktır. Bu suretle, öncelikle tartışmada rol alan vaiz ve alimlerin ilişki ağlarına, ilmî-fikrî yapılarına ve yaklaşımlarına, meydana getirdikleri etki ve sonuçlara, dolayısıyla dönemin Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinin yapısına dair bazı tespit ve kanaatlere ulaşmak hedeflenmektedir. Ayrıca çalışmanın, Osmanlı düzeninde dinî nitelikli sorunların ortaya çıkış koşulları, toplumsal etkileri ve merkezî iktidarın bunları çözüm biçimi problematiği açısından da bazı veriler sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmada önce XVIII. yüzyıla kadar İslam Kur'an kıraatı geleneğinde dâd harfinin telaffuz biçimiyle ilgili tartışma ve pratikler ile harf-i dâd tartışmasını doğuran sosyal zemine kısaca değinilecektir. Daha sonra ise, tartışma ve onun Osmanlı ilim çevrelerindeki yansımaları ele alınacaktır.

TARİHİ ARKA PLAN: XVIII. YÜZYILA KADAR İSLAM KUR'AN KIRAATI GELENEĞİNDE DÂD HARFİNİN TELAFFUZ BİÇİMİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALARA VE PRATİKLERE KISA BİR BAKIŞ

Arap alfabesinde on beşinci sırada yer alan dâd harfi, kaynaklarda ifade edilen mahrec ve sıfatlarına uygun şekilde telaffuzu zor bir harf olduğundan, eskiden beri Araplar ve Arapçayı ibadet dili olarak kullanan diğer Müslüman milletler arasında kısmen farklı şekillerde telaffuz edilegelmiştir. Dâd'ın bu farklı telaffuz şekillerinden biri, zâ (ظ) harfi gibi telaffuz edilmesidir. Bunun sebebi, mahreçlerinin farklılığına rağmen zâ'nın dâd harfi gibi *cehr*,¹⁰ *rihvet*,¹¹ *itbâk*¹² ve *isti'lâ*¹³ sıfatlarını taşımasının beraberinde getirdiği karıştırmadır.¹⁴

10 Cehr, tecvid istilahında “harf hareke ile telaffuz edildiğinde nefesin tutularak hareketin akmadan sesin net olarak çıkması”nı ifade eder. Bkz. Cemil Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi” (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 35.

11 Rihvet, tecvid terimi olarak “harf sükûn ile okunduğunda mahrece zayıfça dayandığından ses ile birlikte nefesin akmasından dolayı harfin yumuşak bir hal alması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 38.

12 İtbâk, tecvid istilahında “harfin telaffuzu esnasında dil kökü ve ortasının kalkıp üst damağın dilin ortasına yapışmasını ve sesin sıkışıp akmaması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 40.

13 İsti'lâ, tecvid istilahında “harfin tilaveti esnasında dilin kökü ile birlikte üst damağa yükselmesidir.” Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 39

14A. Turan Arslan, “Dâd,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 8: 396.

Bu karıştırmanın başlıca iki yönünün bulunduğu söylenmektedir. Birinci yön, vezinleri aynı olduğu halde dâd ve zâ ile yazılıp farklı manalar taşıyan kelimelerle ilgilidir ki, bu husus konumuzun dışında kalmaktadır. İkinci yön ise, dâd harfinin seslendirilmesiyle ilgilidir. İncelediğimiz tartışmanın merkezinde yer alan ve hakkında İslam’ın ilk asrından intikal etmiş herhangi bir bilgi bulunmadığı söylenen bu hususun bir sorun olarak ortaya çıkışı, bazı tespitlere göre Arap dili alimi Sibeveyhi’nin (ö. 796) “normal dâd” dışında bir “zayf dâd”ın var olduğu ve bunun Kur’an tilaveti ve şiir için güzel olmadığı şeklindeki ifadesi¹⁵ ile kıraat alimi Ebû Amr Basrî’nin (ö. 771) dâd harfini zâ gibi telaffuz edenlerin namazının sahih olmayacağına dair ifadesinde¹⁶ görüldüğü üzere, VIII. yüzyıla kadar gitmektedir. Başka bir tespite göre ise, dâd ile zâ harflerinin telaffuzundaki karışıklıklar IX. yüzyılın ortalarından sonra doğuda İranlılarla Türklerin Arap toplumuna karışmasıyla birlikte yaygınlaşmaya başlamış ve ilk olarak İbn Kuteybe (ö. 889) bu iki harfin farklılıklarını göstermek için bir “urcuze,” İbn Abbâd da (ö. 995) *el-Farku beyne’-d-dâd ve’z-zâ* başlıklı bir risale yazmıştır.¹⁷

Bu karışıklık başka boyutlar kazanarak sonraki yüzyıllarda da tartışmalı bir mesele olmaya devam etmiştir. Bu kapsamda Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 1046), Ebû Amr Dâni (ö. 1053), Abdulvehhab Kurtûbî (ö. 1069), İbn Vesîk (ö. 1257) ve Muradî (ö. 1349) gibi birçok kıraat alimi ile Zemahşeri (ö. 1144), Fahreddin Razi (ö. 1210), İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbn Hümam (ö. 1457) gibi alimler mesele hakkında görüş beyan etmişlerdir.¹⁸ Nihayet XVI. yüzyılda da Mısır’da yetişen Kudüslü alim Ali b. Gânim Makdisî (ö. 1596) *Bugyetü’l-murtâd li-tashihi’-d-dâd* başlıklı bir risale yazarak dâd’ın zâ’ya benzer şekilde telaffuz edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.¹⁹ Cemil Küçük’ün naklettiği bir bilgiye göre, bu iddia tepkiyle karşılanmış ve Makdisî zamanının kıraatçılarının huzurunda iddiasını açıklamak durumunda kalmıştır.²⁰ Makdisî’nin bu iddiası yaklaşık bir buçuk asra yakın bir zaman sonra, bu defa Osmanlı İstanbul’unda gündeme geti-

15Arslan, “Dad,” 396-397.

16Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 64.

17Hayrettin Öztürk, “Kur’ân-ı Kerîm Kıraatında Dâd Harfi: Mahreci ve Sifatları,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018): 45.

18Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 64.

19Ali b. Ganim Makdisî, *Bugyetü’l-murtâd li-tashihi’-d-dâd*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 6420, 1b-10a.

20Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 65.

rilmiş ve makalede incelediğimiz harf-i dâd tartışmasına yol açan iddiaya referans olmuştur.

Bu tartışmaların mahiyetine bakıldığında, dâd harfinin telaffuzu konusunda üç farklı pratiğin söz konusu olduğu ve tartışmaların bu pratikler etrafında cerayan ettiği anlaşılmaktadır. Bu konuda bilgi veren İbn Cinnî'nin (ö. 1002) söylediğine göre, bazı Araplar bütün dâd'ları "zâ," Mısırlıların çoğunluğu ile bazı Mağribliler "tâ," Zeylalılar ise "tefhim edilmiş lam" gibi okumaktaydılar.²¹ Kıraat ilmi alanında Osmanlı ilim geleneğinde de önemli bir yeri olan XV. yüzyıl kıraat alimlerinden İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 1429) atfedilen bir görüşe göre, bazı kişiler dâd harfini mahrecine uygun olarak çıkarmayıp "tâ" harfi ile karışık bir şekilde "tâ"nın mahrecinden çıkarmaktaydılar ki, bunlar Mısırlıların çoğu ile bazı Mağriblilerdi.²² Ali b. Gânim Makdisî ise, dâd harfinin mahreci konusunda "zâ" ve "dal" (د) ile "tâ" (ط) harflerinin mezcedilmiş haline benzeyen "dâd-i tâ'iyye" ismini verdiği bir harften söz ederek, Hz. Peygamber'in kökeni olan Mekke ehlinin ve buranın çevresindeki Hicaz beldelelerinde yaşayan Araplar'ın dâd harfini "zâ" şeklinde telaffuz ettiklerini, söz konusu çevredeki hiç kimseden Mısırlıların çoğunun telaffuz şekli olan "dâd-ı tâ'iyye" şeklindeki bir dâd telaffuzunun işitilmediğini belirtmektedir.²³ Harf-i dâd tartışmasının çağdaşı olan ve kuvvetle muhtemel bu tartışmayla bağlantılı olarak dâd harfi konusunda bir risale kaleme alan XVIII. yüzyıl Osmanlı taşra alimi Saçaklızade (ö. 1732) de, kendi devrinde birçok yörede dâd harfinin "tâ" harfinin sıfatları olan *şiddet*²⁴ ve *itbâk* sıfatlarıyla ve *tefhim*²⁵ özelliği aşırı abartılarak "tâ" harfi gibi telaffuz edilmesinin

21 Arslan, "Dad," 397.

22 Remzi Ateşyürek, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği: Muhammed Mer'âşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 248. Dergide bu şekilde yer almakla birlikte, bu künye, çalışmanın muhtevasını doğru yansıtmamaktadır. Bu çalışma, aslında Saçaklızade'nin *Keyfiyyetü edâi'd-dâd* başlıklı risalesinin Hatim Sâlih Dâmin tarafından hazırlanan dört nüshaya dayalı tahkikli neşrinin Remzi Ateşyürek tarafından yapılmış tercümesidir. Ateşyürek bu durumu başlığa koyduğu açıklamada belirtmektedir.

23 Makdisî, *Buğyetü'l-murtâd li-tashîhi'd-dâd*, 2a, 5b-10a; krş. Öztürk, "Kur'ân-ı Kerîm Kıraatında Dâd Harfi: Mahreci ve Sıfatları," 59.

24 Şiddet, tecvid ıstılahında "harf sükûn ile okunduğu zaman mahrece kuvvetlice dayandığından, mahrecin tıkanıp nefesin ve sesin tutulup akması sonucunda harfin şiddetli bir sesle çıkması"nı ifade eder. Bkz. Küçük, "Kıraat İlminde Dâd (ط) Harfi," 37.

25 Tefhim, tecvid ıstılahında "bir harfi kalın okuma ve ağzın içini ses ile doldurma"yı ifade eder. Bkz. Küçük, "Kıraat İlminde Dâd (ط) Harfi," 41.

yaygınlaştığını, bu “yanlış okuyuş”un Muhammed Mekki’nin *er-Riâye* isimli eserini yazdığı 1029-30 (h. 420) yılında başladığını ve Mısırlıların hatalı okuyuşundan kaynaklandığını söylemektedir.²⁶

Bu özet bilgiler göstermektedir ki, XVIII. yüzyıla kadar İslam Kur’an kıraatı geleneği içerisinde dâd harfinin telaffuz biçimiyle ilgili üç temel pratik bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi, dâd harfinin özellikle Mekke ve çevresindeki Hicaz beldelerinde yaşayan Araplar arasında “zâ” harfi gibi telaffuz edilmesidir. İkincisi, özellikle Mısırlıların çoğu tarafından “dal” ve “tâ” harflerinin mezcedilmiş hâline yahut “tâ” harfine benzer şekilde telaffuz edilmesidir. Üçüncüsü de, Zeylîliler yahut Zeyalî halkı tarafından “tefhim edilmiş lam” harfi gibi telaffuz edilmesidir. Bu telaffuz biçimlerinden biri, tabiatıyla İstanbul merkezli Osmanlı Kur’an kıraatı geleneğinde hakim/yaygın pratik durumundaydı. Harf-i dâd tartışması hakkındaki bilgilerden anlaşıldığına göre, en azından XVIII. yüzyılın ilk yarısı çerçevesinde Osmanlı Kur’an kıraatı geleneğinde hakim/yaygın olan pratik, Mısır bölgesinde olduğu gibi dâd’ın “dal” ve “tâ”nın mezcedilmiş hâline yahut “tâ” harfine benzer şekilde telaffuz edilmesiydi. Bununla birlikte aynı dönemde Osmanlı payitahtında bu telaffuz biçiminin yanlış olduğunu, dâd harfinin Hicaz’da olduğu gibi “zâ” harfine benzer şekilde telaffuz edilmesi gerektiğini iddia eden, dahası bunu fiilen uygulamaya koydurmaya çalışan bir görüş de ortaya çıkmıştı. Bu görüşü gündeme getiren isim olan Süleyman Efendi’nin kimliğine bakıldığında, Osmanlı İstanbul’unda böyle bir görüşün gündeme gelmesinde ve dolayısıyla harf-i dâd tartışmasının yaşanmasında zemin yahut alt yapı oluşturma anlamında belli bir faktörün etkili olduğu görülmektedir. Tartışmayı daha iyi anlamak adına şimdi bu faktörü ortaya koymamız gerekir.

TARTIŞMA ZEMİNİNİN OLUŞUMU: XVII. YÜZYILDA KÖPRÜLÜ AİLESİNİN HİMAYESİNDE ARAP COĞRAFYASINDAN FARKLI İLİM GELENEKLERİNİN OSMANLI İSTANBUL’UNA İNTİKALİ

XVII. yüzyılın ikinci yarısında Köprülü Mehmed Paşa’nın (ö. 1661) sadrazamlığa getirilmesinden itibaren Osmanlı sadaret makamını uzun süre ellerinde bulunduran Köprülü ailesi, devlet ida-

²⁶Ateşyürek, “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği: Muhammed Mer’âşî (Saçaklızâde)’nin Hayatı ve Eserleri,” 247, 250-51.

resine yön verdiği gibi özellikle Köprülüzade Fazıl Ahmed Paşa (ö. 1676), kardeşi Mustafa Paşa (ö. 1691) ve amcaoğulları Amcazade Hüseyin Paşa (ö. 1702) eliyle Osmanlı başkentindeki ilim hayatında da önemli tesirler bırakan birtakım faaliyetlere imza atmıştır. İlk ikisi henüz idari-askerî görevlere getirilmezden önce ilim tahsil etmiş ve sonraki zamanlarda da ilim hayatıyla bağlarını sürdürmüş olan bu paşaların –tabiatıyla bu özellikleriyle irtibatlı olan– söz konusu faaliyetlerinden biri Şam, Mısır ve Hicaz uleması ile ilişki kurmaları ve buralardan İstanbul’a gelen bazı alimleri himaye etmeleridir.²⁷ Osmanlı hadis çalışmalarına etkisi yönüyle Kadir Ayaz tarafından genişçe incelenen²⁸ bu ilişki ve himaye faaliyetinden bizi asıl ilgilendireni, özellikle Köprülüzade Mustafa Paşa ile Amcazade Hüseyin Paşa’ya ait olanlardır. Zira harf-i dâd tartışması, esas itibarıyla onların himayesini görmüş iki ismin öncülüğünde cereyan etmiştir.

Bu iki paşanın himaye ettiği söz konusu isimlerden biri Süleyman Efendi’dir. Meşhur biyografi yazarı Şeyhî Mehmed Efendi’nin (ö. 1732-33) kaydettiğine göre, 1650 (1060) yılında İstanbul Demirkapı’da doğan Süleyman Efendi, babasından aldığı ilk eğitimini müteakip Şeyhülkurra Nişancı Paşa İmamı Mehmed Efendi’den kıraat ilmini, Kebeci Mustafa Efendi’den temel ilimleri (mebâdî-i fûnûn) ve Şeyh Arabzade Abdülvahhâb Efendi’den de diğer ilimleri (bakıyye-i fûnûn) tahsil etmiştir. 19 yaşına eriştiği 1669 (1080) yılı Recep ayında ise, zamanın sadrazamı Köprülüzade Fazıl Ahmed Paşa’nın kardeşi “Mustafa Bey” ve amcaoğlu “Hüseyin Çelebi” ile birlikte etraftaki beldeleri gezme, tahsil artırma, Hac ve peygamber ravzasını ziyaret etme niyetiyle yola çıkmıştır. Bu seyahat sürecinde sırasıyla, Şam’da hadis alimi Şeyh Muhammed Belbânî’den hadis ilmi ve kütüb-i sitte kıraatı icazeti, Kahire’de Şeyh Nureddin Ali bin Ali Şebremellisî, Haremeyn’de “meşâyih-i hadis”ten Şeyh Hüseyin (Hasan) Acemî, Şeyh Abdülkadir Safûrî,

27 Kadir Ayaz, “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı İle Münâsebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansıması (İcâzet ve Kütüphane),” *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a: Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar-Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 309-16. Köprülülerin sufi çevrelerle ilişkileri ve bunlardan himaye ettikleri hakkında bkz. M. Fatih Çalışır, “Köprülü Sadrazamlar ve Sûfî Çevreler,” *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. E. Alkan, O.S. Arı (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2018): 793-802.

28 Ayaz, “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı,” 307-40.

Şeyh Muhammed bin Süleyman Mağribî, Şeyh İbrahim Kürdî ve Şeyh Abdullah bin Sâlim Basrî’den icazet almıştır. Anadolu’ya dönüş yolunda ise, Kahire’den sonra uğradığı Kudüs’te Şeyh Abdülkadir Makdisî’den icazet almış, Remle’de de *Fetavâ-yı Hayriyye* sahibi Şeyh Hayreddin Remlî’den bir miktar *Hidâye* okuyarak “fıkıh rivayeti” icazeti almıştır. Süleyman Efendi daha sonra Anadolu’ya dönmüş ve IV. Mehmed’in yaşadığı Edirne’de Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi’nin *Muhtasar-ı Müntehâ* ve *Tefsîr-i Beyzâvî* derslerine katılmış, 1674 yılında adı geçen şeyhülislamın Lehistan seferini “teşrif” etmeleri sebebiyle kendisine mülazemet ih-san edilmiş ve “padişah meclisi”ndeki derslerde hazır bulunmak üzere sefere katılmıştır. Sefer dönüşünde Edirne’de Seyyid Mahmud Vâni Efendi’den heyet, hendese, hesap ve riyâziyyât ilmini tahsil etmiş ve Şeyhülislam Minkarizade’den ders verme (tedrîs ve ifâde) icazeti alarak 1680 yılında Eyüp-Sütlüce’deki hâric dereceli Mahmud Ağa Medresesi’ne müderris olarak atanmıştır. Fakat 1681 yılında bu medresenin müderrisliği (dersiyyelik) kendisinde bırakılmakla (ibkâ) birlikte, nedense “tarîk-i resmiyye”den, yani ilmiye tarikindeki medrese ve mollalık kariyerinden feragat ederek, Hâce Paşa Camii vaizliği görevine geçmiştir.²⁹ Dönemin vakanüvisi Raşid Efendi’nin ifadesine göre, Süleyman Efendi’nin önce söz konusu hâric medresesini elde etmesi, sonra da vaizlik mesleğine (tarîk-i va’z u tezkîr) geçmesi, “Köprülüzade hanedanı ekâbirinden Hüseyin Efendi(nin) yardımıyla (i’âne)” gerçekleşmiştir.³⁰ Süleyman Efendi söz konusu camide başladığı vaizlik kariyerine sırasıyla, Ebu Eyyub Ensari Camii (1690), Sultan Selim Camii (1690), Fatih Camii (1692), Bayezid Camii (1694), Süleymaniye Camii (1694-95) ve nihayet vaizlik mesleğinin zirvesi olan Ayasofya Camii vaizliği (1708) görevleri ile devam etmiştir. Bu görevlerin yanı sıra, zamanın sadrazamı Amcazade Hüseyin Paşa’nın Darülhadis’inde ilk müderrislik (1700-01), Okmeydanı Musallâsı vaizliği (1710), “buk’alık” ile İznik’teki Sultan Orhan Medresesi müderrisliği (1710) ve 1718’de “Medine-i münevvere kadısı olan Mustafa Efendi üzerinden Sarây-ı Cedîd-i Sultânî”de hocalık görevleri de kendisine verilmiştir.³¹

29Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi’ü’l-fudalâ II-III*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 678-79.

30Raşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, 3 cilt, haz. A. Özcan, Y. Uğur, B. Çakır, A.Z. İzgöer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2: 1279-80.

31Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi’ü’l-fudalâ II-III*, 679-80.

Şeyhî'nin verdiği bu bilgilere ek olarak, Süleyman Efendi'nin kariyer basamaklarını turmanışı ile Köprülüzade Mustafa Paşa, Amcazade Hüseyin Paşa ve Mustafa Paşa'nın oğlu Köprülüzade Numan Paşa'nın (ö. 1719) idari-askerî görevlerde yükselişi arasında bir paralelliğin bulunduğunu da belirtmemiz gerekir.³² Şeyhî'nin söylediğine göre Süleyman Efendi, Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinde tedavülde olan bazı eserleri tedris, bazılarını da şerh etmiştir.³³ Telif olarak ise, "Salavâtın faydaları," "kebâir" ve "kelimeteyn-i şehâdeteyn" konulu eserlerinin yanı sıra, ahlak ilmi alanında *Miftâhü'l-felâh* isimli bir eser kaleme almıştır.³⁴ Bu son eserin XVI. yüzyılın meşhur "dinde tasfiyeci" fikirlere sahip alimi Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 1573) *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'sinin takva ile ilgili bahsinden alıntılar yapılarak hazırlandığı söylenmektedir ki,³⁵ bu durum Süleyman Efendi'nin fikrî kimliği açısından dikkat çekicidir. Bu bağlamda başka bir dikkat çekici husus da, onun bir eserinde meşhur Selefî alim İbn Teymiyye'nin bazı fikirlerine atıf yapmış olması³⁶ ve vakanüvis Raşid Efendi'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, sufilere karşı eleştirel bakmasıdır.³⁷

32 Bkz. Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa," *DİA*, 26: 263-65; M. Münir Aktepe, "Amcazâde Hüseyin Paşa," *DİA*, 3: 8-9; Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Nûman Paşa," *DİA*, 26: 265-67.

33 Tedris ettiği eserler: Molla Câmî'nin *Kâfiye* şerhi, *Telhîs* şerhi *Mutavvel ve Muhtasar*, *Telvîh*, *Tavzîh*, *Şerh-i Mevâkıf*, *Şerh-i Makâsıd*, *Tefsîr-i Beyzâvî*, *Sahîh-i Buhârî*, *Mesâbîh*, *Meşârik*, *Şifâ-yı Kâdî İyaz*. Şerh ettiği eserler: *Hadis-i erbain*, *Tehzîb*'in "Fenn-i Kelâmı" ve *Akâid-i Adudiyye*.

34 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-fudalâ II-III*, 680.

35 Huriye Martı, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye -Muhteva Analizi-Kaynakları ve Kaynaklık Değeri-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 154-55.

36 Mehmet Gel, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde İle Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme," *Nazariyat* 4/3 (2018): 136,138.

37 Raşid Efendi *Târih*'inde bu hususta özetle, Süleyman Efendi insanlar arasında tavır ve görüş olarak "tedeyyün ü teşerru' ve tezehhüd ü teverru' üzere" tanındığından, "ba'z-ı erbâb-ı ifrât, küberâ-yı tarikat ve 'ulemâ-i hakikat" hakkında söylemeye cesaret ettikleri sözleri ve inkar ettikleri şeyleri teyit için "Şeyh Süleyman Efendi şöyle dedi, böyle dedi" diye ondan bazı sözler naklederek kendi iddialarını doğru veya yanlış anlatırlardı demektedir. Ona göre sözgelimi, sıradan insanların inançlarını (akaid) korumak amacıyla "tâife-i süfiyenin zevâhir-i kelimât-ı hâliyelerine" dair kendisinden bazı görüşler sadır olduğu kabul edilmekle birlikte, bunlar nedeniyle onu kınamak doğru değildir; zira Süleyman Efendi'nin o sözlerini, "gayretinin şeriat kurallarını korumak" olduğu şeklinde güzele yormak daha makuldür. Bkz. Râşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2:1279-80.

Bu bilgilere göre Süleyman Efendi’nin kimliği ile ilgili olarak üç hususu vurgulayabiliriz: Öncelikle, yukarıda birkaç defa ifade edildiği üzere, Süleyman Efendi henüz gençliğinden itibaren Köprülülerle yakın bir ilişki içinde olmuş ve onlardan himaye görmüştür. Bu ilişki ve himayenin, Süleyman Efendi’nin ilmî formasyonunun şekillenmesinde ve vaizlik kariyeri çerçevesinde Osmanlı toplumunun dinî hayatı üzerinde etkili olmasında destekleyici ve ön açıcı bir rol oynadığı açıktır. İkincisi, İbn Teymiyye ve Birgivi’nin fikirlerinden yararlanan, sufiler hakkında eleştirel fikirlere sahip olan ve Kadızadeler hareketinin üçüncü aşamasının önderi Vanî Mehmed Efendi ile oğlu üzerinden veya muhtemelen doğrudan teması olan bir vaiz olması itibarıyla Süleyman Efendi, Osmanlı toplumunun dinî hayatında egemen olan bazı unsurlara muhalefet edebilecek fikrî potansiyele sahip biri gibi görünmektedir. Üçüncüsü, Süleyman Efendi Arap coğrafyasında bulunduğu esnada özellikle Acemî/Ucemî (ö. 1702), Mağribî (ö. 1682-83), Kürdî (ö. 1690) ve Basrî (ö. 1722) gibi, John Voll’un deyişiyile XVII. ve XVIII. yüzyıllar “Haremeyn merkezli ulema ağı”nın³⁸ önemli mensuplarından icazet almıştır ki, bu durum, onun Haremeyn hadis ulemasından etkilendiğini ve bu etkiyi İstanbul’a taşıdığını düşündürmektedir. Öyle ki, harf-i dâd tartışması da bu etkiyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış olabilir.

Köprülüzade Mustafa Paşa’nın himaye ettiği ve harf-i dâd tartışmasında önemli rol oynayan isimlerden ikincisi, Şeyh Ali b. Süleyman Mansûrî’dir (ö. 1721). Şeyhî Mehmed Efendi’nin verdiği bilgilere göre Mansûrî, Kahire’nin Mansûre kazasında doğmuş ve ilim tahsilini Kahire’de hadis, kıraat ve tecvid ilimleri sahasında Ezher Camii ulemasından ikmal ederek 1677-78 tarihinde İstanbul’a gelmiştir. Burada bir müddet Rüstem Paşa Camii etrafında bir evde yaşadktan sonra, şöhreti duyularak Köprülüzade Mustafa Bey’in meclisine ulaşma imkanı bulmuştur. Bu sayede, önce 1679-80 tarihinde Belgrad’da Köprülüzade Ahmed Paşa Medresesi’ne şeyhü’l-kurrâ olarak atanmış, 1686-87’de bu görevi tamamlayarak İstanbul’a döndükten sonra 1689’da (Muharrem 1101)³⁹ Köprülüzade Mustafa Paşa’nın sadrazam olmasıyla birlikte ise, onun imamlığı görevine getirilmiştir. Aynı yılın

38Gel, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı’sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak,” 138.

39Şeyhî, bu tarihi Muharrem 1100 olarak verir, ama Mustafa Paşa’nın sadrazamlığa geliş tarihi 25 Ekim 1689 (11 Muharrem 1101) olduğundan, doğru tarih 1101 olmalıdır.

Cemaziyelahir ayında (1690) Köprülü Mehmed Paşa türbesine ders-i 'âmm ve hâfız-ı kütüb ve muhaddis olarak tayin edilmiştir. Mansûrî, bu görevin ardından 1690'da (Muharrem 1102) Kanuni Sultan Süleyman türbesi kurra şeyhliğine, 1715-16'da da (Muharrem 1128) ölümüne kadar sürdürdüğü Sultan Ahmed Camii şeyhü'l-kurrâlığına atanmıştır.⁴⁰ Vakanüvis Raşid Efendi'nin söylediğine göre, bu görevin yanı sıra Mansûrî 1718 yılı itibarıyla Köprülü Darülhadis'i'nde muhaddislik görevini de yürütmekteydi.⁴¹ İstanbul'a gelişi ve buradan Belgrad'a gidiş tarihleri Köprülü Kütüphanesi'nin kuruluş ve vakfiyesinin düzenleniş tarihlerine denk geldiği belirtilen⁴² bu alim, Osmanlı ilim geleneğinde kıraat ilmi alanında okutulan kitaplar esasına göre "İstanbul (Teysir) ve Mısır (Şâtibiyye) tarîki" şeklinde belirlenen iki ana ekolden ikincisinin İstanbul'a getirilmesine ve burada kökleşmesine vesile olan öncü şahsiyet olarak bilinmektedir.⁴³

Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Mansûrî, Köprülülerin himaye ettiği ve özellikle kıraat ilmi alanında Mısır ilim geleneğini temsil eden bir alimdir. Oysa aynı ailenin himayesindeki Süleyman Efendi ise, daha ziyade Haremeyn hadis ulemasının takipçisi gibi görünmektedir.⁴⁴ XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilim çevresindeki en geniş hadis rivayeti koleksiyonuna sahip olduğu söylenen Süleyman Efendi ile Mansûrî⁴⁵ arasındaki bu farklılık, harf-i dâd tartışmasının arkasındaki önemli bir faktör olarak be-
lirmektedir.

40 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ül-fudalâ II-III*, 677-78.

41 Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38.

42 Ayaz, "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı," 320.

43 Gökdemir, "Ali B. Süleyman el-Mansûrî," 114, 140; Abdullah Akyüz, "Osmanlı Kıraat Âlimleri" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 7-13.

44 XVII ve XVIII. yüzyıllarda Haremeyn uleması ile Mısır ulemasının hadis ilmi çerçevesinde Osmanlı ilim geleneğine etkileri konusunda başka örnek ve bazı bilgiler için şu çalışmaya bakılabilir: Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlimi" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018).

45 Ayaz, "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı," 321. Süleyman Efendi'nin Arap coğrafyasından gelen Aclûnî (ö. 1735) ve Menînî (ö. 1759) gibi bazı alimlere İstanbul'da hadis icazeti verdiği konusunda bkz. Mustafa Celil Altuntaş, "Üç Nesil Hadis İcâzeti Toplayan Bir Ulemâ Âilesi: Reisül-küttap Mustafa Efendi, Şeyhülislam Âşir Efendi, Kazasker Hafid Efendi," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20 (2020): 345, 348.

SÜLEYMAN EFENDİ’NİN “DÂD’IN TASHİHİ” İDDİASI VE OSMANLI BAŞKENTİNDE HARF-İ DÂD TARTIŞMASI (1718)

Harf-i dâd tartışması, tarihsel bir hadise olarak en ayrıntılı biçimiyle zamanın vakanüvisi Raşid Mehmed Efendi’nin *Târîh-i Râşid*’inde, kısa bir şekliyle *Risâle fî beyâni dâdi’s-sahîha* başlıklı kuvvetle muhtemel çağdaş ve müellifi meçhul bir risalede, çok kısa bir değini olarak zamanın kadılarından Sadreddinzade’nin *Ceride*’sinde ve yine kısaca, tartışmadan 135 yıl sonra kaleme alınmaya başlanan Ahmed Cevdet Paşa’nın *Tarih-i Cevdet*’inde anlatılmaktadır. Tartışmanın ilmî-fikrî boyutu yani tartışılan konu hakkında ileri sürülen görüşler ve gerekçeleri ise, tartışmayla bağlantılı olarak yazılan dâd harfi konulu risalelerde bahis konusu edilmektedir. Burada tartışma, tarihsel ve ilmî-fikrî boyutlarıyla bu kaynaklara istinaden tasvir ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Raşid Efendi’nin kaydettiğine göre harf-i dâd tartışması, 1718 yılında –muhtemelen Rebiülevvel ile Cemâziyelâhir ayları arasındaki bir zamanda⁴⁶–Ayasofya Camii vaizi “fâzıl” Süleyman Efendi’nin “tecvid ilmi risâlelerinden Ali Makdisi’nin risâlesinde yazdığı üzere Kur’an’daki dâd harfinin kıraatı için tecvid ulemasının üzerinde icmâ ettiği sıfatların hâlen kurra ve hâfızların ahz u edâ ettikleri dâd’da bulunmadığı ve harflerin mahreclerine hakkınca riâyet olunmadığı”⁴⁷ yahut diğer bir ifadeyle, “Kur’ân’daki dâd harfi hakkında kıraat kitaplarında yapılan tarife göre, hâlen kıraat ve tecvid ilmi alimlerinin hocalarının dilinden alarak tilavet ettikleri

46 Hangi koşullarda meydana geldiğini açıklamak bakımından tartışmanın tam zamanını tespit etmek önemlidir. Raşid Efendi tartışmanın zamanı konusunda sadece 1718 (1130) yılını vermekte, ay ve gün belirtmemektedir. (Bkz. Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38). *Risâle fî beyâni dâdi’s-sahîha* yazarı da tartışmanın İstanbul’da 1718 (1130) yılı içerisinde vuku bulduğunu söylemekte, yine gün ve ay bilgisi vermemektedir (Bkz. *Risâle fî beyâni dâdi’s-sahîha*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 32, 208b). Sadreddinzade ise tartışmaya dair verdiği bilgileri *Ceride*’sine 7 Mayıs 1718 (6 Cemâziyelâhir 1130) tarihiyle kaydetmiştir (Bkz. Erünsal, “Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü,” 165). Fakat onun verdiği bilgilerin içeriğinden bu tarihin tartışmanın başlangıcına değil, sonlandırılması amacıyla Sultan III. Ahmed’e müracaat edildiği zamana işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu tespitten hareket edilirse, tartışmanın daha erken bir tarihte, belki 1718 yılının ilk aylarında, daha muhtemel olarak da Süleyman Efendi’nin saray hocalığıyla görevlendirildiği Rebiülevvel ayında başlamış olabileceği tahmin edilebilir.

47 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38.

dâd'ın sahih olmadığı, mahreclerinde hata bulunduğu ve selef hafızlarından Ali Makdisî'nin (risâlesinde) yazdığı şekilde okunması gerektiği"⁴⁸ şeklindeki iddiasını gündeme getirmesiyle başlamıştır. Bu iddiasında Süleyman Efendi'nin kıraat kitaplarında yapılan tarifi esas almasını ve kıraat ve tecvid ilmi meşayihinin üstatların lisanından alarak belirledikleri tilavet şeklini tenkit etmesini, temel bir yöntemsel farklılaşma olarak hemen vurgulamak isteriz.

Süleyman Efendi'nin söz konusu iddiasında⁴⁹ kastettiği husus, onun haklılığını göstermek üzere Müderriszade Ahmed tarafından yazılmış olan *Risâle fi keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fi tilâveti'l-Kur'ân*⁵⁰ başlıklı risalede, "zamanımız kurrâsının genelinin dâd-ı mu'cemeyi taassubla tâ-i mühmele derecesine varacak kadar dâl-i mufahhama şeklinde telaffuz etmeleri..." ifadesiyle⁵¹ daha açık bir biçimde belirtilmektedir. Sadreddinzade de *Ceride*'sinde Süleyman Efendi'nin "bundan önce uydurup ortaya attığı velâ'd-dâllîn meselesi" diye bahsettiği bu iddiayı, "Süleyman Efendi'ye göre velâ'd-dâllîn'deki dâd harfi değil tı harfi imiş ve şimdiye kadar bu hususta gaflet edildiğinden belki kılınan namazların bile îadesi gerekirmiş. Allah hayırlar vere!" şeklinde, esaslı surette 7 Mayıs 1718 tarihli bir not olarak ifade etmektedir.⁵² Cevdet Paşa ise, iddiayı "bazı kürsî

48 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1279-80.

49 Yaptığımız araştırmalarda Süleyman Efendi'nin tartışma yaratan söz konusu iddiasını ve bunun gerekçelerini yazdığı bir risale ile gündeme getirdiğine ya da onun bu konuda bir eserinin bulunduğu dair bir bilgiye ulaşamamıştır.

50 Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 10/3 numaralı nüshasının sonunda Müderriszade ismiyle bilinen Ahmed tarafından yazıldığı belirtilmektedir. Oysa Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki bir nüshasında olduğu üzere (Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 45 Ak Ze 683/2, 1b-4a), aynı risalenin bazı kütüphanelerdeki nüshaları *İrşâdü'l-ibâd ilâ tashîhi'd-dâd* adıyla Şeyh Süleyman Efendi adına kayıtlı bulunmaktadır. Bu kayıtlar doğru değildir. Risalenin mukaddimesinde Süleyman Efendi'ye yapılan atıf okunduğu zaman bu durum görülecektir. Ayrıca Mesut Köksoy'un dâd harfi konulu risalelerin yer aldığı mecmualarda Müderriszade'ye ait *Risâle fi keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-'acmeti* isimli bir risalenin bulunduğu bahsetmesi de, bizim tespitimizi teyit etmektedir. Bkz. Mesut Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî ve Eserleri," *Ermenek Araştırmaları-II*, ed. H. Muşmal, Ü. Erol Yüksel, M.A. Kapar, Ü. Ömer Çeçen (Konya: Palet Yayınları, 2018), 187.

51 Müderriszade Ahmed, *Risâle fi keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fi tilâveti'l-Kur'ân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 10/3, 19a.

52 Erünsal, "Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü," 165.

şeyhleri(nin) dâd'ı zâ mahrecinden okumak lâzımdır deyu da'vâ" etmeleri şeklinde dile getirmektedir.⁵³

Tartışmanın menşei ve mahiyetine ilişkin bu bilgilere göre, Süleyman Efendi bu hareketiyle, öncelikle payitahtın bir numaralı vaizi sıfatıyla merkezinde her namazda okunan Fatiha suresindeki “velâ'd-dâllîn” ifadesinin bulunduğu bir dinî konuda, en azından İstanbul ölçeğinde yaygın olan bir Osmanlı Kur'an tilaveti pratiğini eleştirmiş ve böylelikle bu pratiği benimseyen kıraat ve tecvid ilmi meşayihî, kurra, hafızlar, imamlar, hatipler, ulema ve bunların etkisindeki halk kesiminden oluşan geniş bir kitleyi rahatsız ederek karşısına almış olmaktadır. İkinci olarak o, eleştirdiği pratiğin niçin ve ne şekilde düzeltilmesi gerektiği konusunda ise, yukarıda kendisinden bahsedilen XVI. yüzyıl tecvid alimi İbn Gânim Makdisî'nin risalesindeki görüşleri salık vermiştir ki, bu, aşağıda açıklanacağı üzere, Osmanlı payitahtında başka bir kıraat geleneğinin bir pratiğini hakim kılma teşebbüsü demektir.

Kanuni devri kazaskerlerinden Ma'lul Emir Efendi'den Kahire'de bir müddet ders almış olması bakımından Osmanlı merkez uleması ile de irtibatlı olduğu anlaşılan Makdisî'nin,⁵⁴ “Kâhire'de dâd harfinin akla ve nakle aykırı bir şekilde telaffuzunu görünce yazdığını” söylediği söz konusu risalesine bakıldığında, Süleyman Efendi'nin Osmanlı başkentindeki dâd harfi telaffuzuna yönelik zikredilen eleştirisinin gerekçeleri, esas alınmasını istediği doğru telaffuz biçimi ve bu biçimin hangi geleneğe ait olduğu öğrenilebilmektedir. Bu risalede Makdisî özetle şunları söylemektedir: dâd harfi mahreci itibarıyla zâ ve dâd-i tâ'iyye (dal ile tâ harflerinin mezcedilmiş hali) olmak üzere iki şekilde telaffuz edilmektedir. Bunlardan sahih olanı, dâd harfinin zâ harfine benzer şekilde telaffuzudur. Çünkü dâd'ın *istitâle*⁵⁵ ve *nefh*⁵⁶ sıfatları ile *şeceriyyet*⁵⁷ özelliği dâd-ı tâiyye'de yoktur; ama nefh sıfatı ile şeceriyyet özelliği

53Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (Dâru tıbbâ'ati'l-âmire, 1858), 1: 38.

54Bkz. Nev'îzâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şekâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 398.

55İstitâle, tecvid ıstılahında “dâd harfi okunduğunda dilin yan tarafının evvelinden sonuna kadar lâm'ın mahrecine varıncaya kadar sesin mahrecte uzatılması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 44.

56Nefh, tecvid ıstılahında “harf üzerinde vakıf yapılırken beraberinde üfürüğe benzer bir sesin çıkması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 127.

57Şeceriyyet, harfin “ağız boşluğundan/aralığından çıkması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 99, 209.

zâ'da mevcuttur. Dâd-ı tâiyye'nin telaffuzu dâd gibi zor değildir. Dolaşımdaki kitaplarda dâd'ın mahreci dâd-ı tâiyye'ye değil, zâ'ya benzeyen dâd şeklinde yazılmıştır. Hz. Peygamber'in menşei olan Mekke ehli ve buranın çevresindeki Hicaz beldelerinde yaşayan Araplar, zâ'ya benzeyen dâd ile konuşurlar, onlardan dâd-ı tâiyye işitilmemiştir. Bu deliller karşısında dâd-ı tâiyyenin râvî şeyhlerden kurra imamlara muttasıl bir isnadla Hz. Peygamber'e kadar ulaşacak şekilde *müşâfehet* yoluyla (sözlü olarak) öğrenildiği iddiası söz konusu edilirse, “*dirâyete* muhalefet eden *rivâyet* dikkate alınmaz; zira kıraatın kabul şartı Arapça'ya uygun olmasıdır. Biz söz konusu iddianın Arapça ve kıraat kitaplarında tevâtür olana muhâlif olduğunu beyan etmiştik” diye cevap verilir.⁵⁸

Makdisî'nin bu görüşlerinden anlaşılıyor ki, Süleyman Efendi mahreci itibarıyla dâd'ın zâ'ya benzer şekildeki telaffuzunun sahih olduğunu düşünüyor ve Osmanlı başkentinde bunun uygulanmasını istiyordu. Bu düşünce ve istek ise, onun Hicaz Kur'an kıraatı geleneğinden etkilenmiş olması ya da en azından dâd'ın telaffuzu konusunda o geleneğin pratiğini benimsemiş olmasıyla alakalı görünmektedir. Makdisî'nin söylediğine göre, Hicaz'daki Arapların dâd'ı zâ şeklinde telaffuz etmeleri ve Süleyman Efendi'nin Haremeyn hadis ulemasından tahsil görmüş olması, bu alakayı yeterince açıklamaktadır. Öte yandan bu görüşlerde dirayetini yani akli muhakeme yönteminin rivayet yöntemine önceleniyor olmasının, Makdisî'nin ilmî zihniyetini yansıtmaması bakımından önemli bir husus olduğunu da belirtmek gerekir.

Süleyman Efendi'nin söz konusu eleştirisi ve isteği, Müderriszade'nin risalesinde biraz daha somutlaştırılmaktadır. Bu risalede ifade edildiğine göre, dâd'ın tâ derecesine varacak düzeyde dal şeklinde telaffuz edilmesi yanlıştır. Çünkü bu şekildeki bir telaffuzda dâd'ın mahrecinin çıkması mümkün olmaz ve *rehâvet*⁵⁹ sıfatı şiddet sıfatına dönüşür. Tecvid ulemasının kitaplarında da dâd ve zâ'nın işitmede benzer oldukları, mahreclerinde farklılık olmasaydı ve dâd'da *istitâle* sıfatı bulunmasaydı bunların birleşecekleri söylenmektedir. Bu yanlışlık, dâd “ağzın/dilin bir kenarı azı dışlarına yaklaştırılarak çıkarılıp ona istitâle sıfatı verildiğinde, bu-

⁵⁸ Makdisî, *Bugyetü'l-murtâd li-tashîhi'd-dâd*, 1b-10a.

⁵⁹ Rihvet ile aynı anlamı ifade eden rehâvet, tecvid terimi olarak “harf sükûn ile okunduğunda mahrece zayıfça dayandığından ses ile birlikte nefesin akmasından dolayı harfin yumuşak bir hal alması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (د) Harfi,” 38.

nunla birlikte lafzı da zâ'nın lafzıyla karıştırıldığında tashih” edilmiş olur ki, Süleyman Efendi'nin iddia ettiği talep budur.⁶⁰ Yani Süleyman Efendi, dâd ile zâ'nın birçok bakımdan birbirine benzediği düşüncesiyle İstanbul'da cari olan dâd'ın telaffuzunun lafzen zâ'ya benzer şekilde tashih edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.

Bu ifade edilenlere göre, Süleyman Efendi'nin böyle bir iddiayı gündeme getirmesinin sebebi temelde ilmî-fikrî gibi görünmektedir. Onun bu fikrini uygulanır kılmak için daha önce değil de, 1718 yılında teşebbüste bulunmasının sebebi ise, bu yılı amacını gerçekleştirmek üzere kendisini en güçlü gördüğü ve siyasi şartların en uygun olduğu bir zaman olarak düşünmesi olabilir. Zira o yıl, Süleyman Efendi Ayasofya Camii vaizliği görevine ek olarak saray hocalığı ile de görevlendirilmiştir. Sultan III. Ahmed, vüze- ra, şeyhülislam ve kazaskerler gibi üst düzey devlet erkânı Avusturya seferleri nedeniyle epey zamandır (1716'dan beri) Edirne'de bulunduğu için,⁶¹ İstanbul'un siyasi koşulları da –en azından rahat hareket etme imkanı anlamında– müsait olmalıdır. Ayrıca Süleyman Efendi'nin bu tür tepki çekebilecek ya da hoş gitmeyecek nitelikteki fikirlerini söyleme cesaretine sahip biri olarak görüldüğünü de dikkate almak gerekir.⁶² Bu konuya başka bir veriyi hesaba katmak üzere ileride tekrar dönülecektir.

Süleyman Efendi'nin cari pratiğe muhalif söz konusu iddiası, öyle anlaşılıyor ki öncelikle İstanbul'daki hafızlar ve kurra arasında, sonra da ulema ve halk çevrelerinde yankı bulmuş ve küçük bir desteğe mukabil çoğunluk tarafından tepki ile karşılanmıştır. Râşid Efendi bu hususa ilişkin olarak eserinin bir yerinde, Süleyman Efendi'nin iddiasının duyulması üzerine bunu bazıların kabul ettiği, çoğu huffaz ve kurranın ise bu “telakki”den geri durdukları, böylece bu ikisi arasında büyük bir dedikodunun çıktığı ve neticede ulema arasında anlaşmazlık ve tartışmanın meydana geldiği bilgilerini vermektedir.⁶³ Başka bir yerde ise, bu iddia üzerine hafızlar arasında dedikodu; ulema ve halk arasında da büyük hadiseler meydana geldiğini, şehir hafızlarının genel olarak bu iddia

60 Müderriszade, *Risâle fî keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fî tilâveti'l-Kur'ân*, 19a, 21ab.

61 Sultan III. Ahmed'in 1716 yılından 6 Ekim 1718 tarihine kadar Edirne'de bulunduğu hakkında bkz. Râşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2: 1087-88, 1144.

62 Râşid Efendi'nin naklettiği bir hadiseye (bkz. *Târih-i Râşid*, II, 991-993) dayalı bu gözlemin detayına ileride değinilecektir.

63 Râşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2: 1137-38.

için bir meclisten diğer meclise giderek mübahese ve mücadele ettiklerini ve buna harflerin mahreclerine riayet konusunda esas alınacak ilkenin lisandan alma (ahz bi'l-lisân) olduğu görüşü ile karşılık verdiklerini söylemektedir.⁶⁴ Müderriszade de bu hususta, tartışmanın “zamanın câhil kurraları ile zamanın allâmesi selâtîn şeyhlerinin şeyhi Süleyman Efendi” arasında cereyan ettiğini, Süleyman Efendi'nin “tahkik ve irfan” yolunu temsil ettiğini, karşısındaki fırkanın ise ilimdeki seviyesinin delilsiz taklitten ibaret olduğunu ve taassup yolunu temsil ettiğini yazmaktadır.⁶⁵

Buradan anlaşıldığı üzere, harf-i dâd tartışmasına hafız, kurra, vaiz ve ulema zümrelerinden birçok kişi katılmış, bilhassa hafızlar dâd'ın telaffuzunun lisandan alma yöntemiyle belirleneceği görüşü istikametinde karşı bir kamuoyu oluşturmak suretiyle Süleyman Efendi'nin amacına ulaşmasını engellemeye çalışmıştır. Süleyman Efendi yanlısı olması nedeniyle subjektif bir yaklaşıma sahip olduğu açık olan Müderriszade'nin bir tarafı tahkik ve irfan, diğer tarafı ise taassup ve taklit yolunun temsilcisi olarak göstermesi de, burada subjektif nitelikli olarak kullanılan irfan ve taassup kavramları göz ardı edilirse, tarafların ilmî zihniyet ve yöntemlerini belirlemek bakımından önem arz etmektedir.

Raşid Efendi yukarıda naklettiğimiz beyanlarında tartışmaya katılan zümreleri ve bazı faaliyetlerini belirtmekle birlikte, özellikle tartışmada rol alan söz konusu zümre mensuplarının kimler olduğuna, hangi tarafta yer aldıklarına, nasıl bir rol oynadıklarına, ayrıca “büyük hadiseler” diye nitelediği olayların neler olduğuna ve nasıl cereyan ettiğine dair detay vermemektedir. Başka bir deyişle, tartışmada öncü ve aktif rol alan kişiler ile tartışmanın toplumsal bir soruna dönüşmesi çerçevesinde yaşanan hadiseler hakkında Raşid Efendi'den yeterince bilgi edinilememektedir. Fakat onun tartışmanın bundan sonraki sürecine ilişkin verdiği bazı bilgilerde bu konular hakkında ipuçları yakalamak mümkündür. Mesela onun tartışmanın sona erdirilişi ile ilgili bir ifadesinden, Süleyman Efendi'nin iddiasına karşı çıkanların tartışma sürecinde Köprülü Darülhadi'si'nde muhaddis olan Şeyh Ali Mansûrî'ye meseleye ilişkin bir risale yazdırdıkları anlaşılmaktadır.⁶⁶ Mansûrî, *Reddül-ilhâd fi'n-nutki bi'd-dâd* başlıklı bu risalesinde kendisinden böyle

64 Râşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2: 1279-80.

65 Müderriszade, *Risâle fi keyfiyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fi tilâveti'l-Kur'ân*, 18b-19a.

66 Râşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2: 1137.

bir risale yazmasını isteyenleri, “bazı talebeler yahut talebelerden biri” olarak belirtmektedir ki,⁶⁷ bunlar herhalde kendi talebeleri olmalıdır. Mansûrî’ye risale yazdırma faaliyetini bu alimin mesele hakkında biri “sahih dâd’ı ispat,” diğeri “zayıf dâd’ı iptal” konulu iki risale yazdığını söyleyerek teyit eden *Risâle fî beyâni dâdi’s-sahîha* yazarının bir ifadesinden de, bu süreçte kurradan bazılarının da risaleler yazdığı öğrenilmektedir.⁶⁸ Zira bu yazar, her bir kurranın “bidatçılara” yani Süleyman Efendi tarafına reddiye mahiyetinde risaleler yazdığını ifade etmektedir.⁶⁹ Özetle, tartışma sürecinde Süleyman Efendi’nin iddiasına karşı çıkan kişilerin –ki bazıları muhtemelen Mansûrî ile irtibatlı olmalıdır– faaliyetlerinden biri, kendi düşüncelerinin doğruluğunu ortaya koymak üzere Mansûrî ve kurradan bazılarına risaleler yazdırmaktır. Tartışma süreciyle ilgili bu türden diğeri ipucu bilgilere aşağıda yeri geldikçe işaret edilecektir.

Tartışmanın sonucu üzerinde müessir olduğu anlaşılan Mansûrî’nin ve bazı kurranın yazdığı risalelerde tartışılan mesele hakkında hangi görüşler ileri sürülmektedir? Bu soru, Mansûrî’nin tartışmanın karara bağlanma sürecinde referans gösterilmesi bakımından önemli olan iki risalesi esas alınarak kısaca cevaplanırsa; *Reddül-ilhâd fî’n-nutki bi’d-dâd* başlıklı ilk risalesine, “Bazı talebeler/talebelerden biri benden inatlarına uyup bütün beldelelerdeki akıl sahiplerine muhalif olarak dâd’ı zâ ve dâd arasında telaffuz eden *bid’atçilere* red hakkında bir risâle yazmamı istedi” diye başlayan Mansûrî’ye göre, dâd ile zâ arasında birçok açıdan büyük farklar vardır. Bunlardan birincisi bu iki harfin mahreçlerinin farklı olması; ikincisi, dâd’ın kuvvetli, zâ’nın zayıf bir harf olması; üçüncüsü, istitâle sıfatının zâ’da bulunmaması; dördüncüsü, dâd harfinin cehr sıfatında zâ’dan daha kuvvetli olması; beşincisi, bu iki harfin, itbâk sıfatında müşterek olsalar da, ağızdan çıkış biçimleri itibarıyla farklı olması; altıncısı, itbâk sıfatında dâd’ın zâ’dan daha kuvvetli olması; yedincisi, itbâk sıfatı olmasaydı zâ “zal” olacak ve dâd “kelâm”dan çıkacak olması; sekizincisi, *tefeşşî*⁷⁰ sıfatının zâ’da değil, dâd’da bulunması; dokuzuncusu, kurradan bazılarının göre,

67 Ali Mansûrî, *Reddül-ilhâd fî’n-nutki bi’d-dâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 626, 1b.

68 Bu risalelere makalenin son kısmında değinilecektir.

69 *Risâle fî beyâni dâdi’s-sahîha*, 208b.

70 Tefeşşî, tecvid ıstılahında “harf telaffuz edildiği zaman dil ile üst damak arasından rüzgârla birlikte harfin sesinin dağılıp yayılarak çıkması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kiraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 44.

rehâvet sıfatının zâ'ya nisbetle dâd'da daha az olması; onuncusu, Mekkî'nin ifadesinden anlaşıldığına göre *isti'lâ*⁷¹ sıfatı bakımından dâd'ın zâ'dan daha kuvvetli olmasıdır. Ayrıca *Neşri's-Sünnet* adlı eserde dâd'ı farklı ve güzel telaffuz etmeyenler sıralanırken, bu harfin dal olarak ve tâ ile mezcedilerek telaffuzundan bahsedilmemektedir. Bu çerçevede Mansûrî'ye göre, sahih dâd mütevâtir yani yalan üzerine birleşmesi imkansız olan bir topluluğun birbirinden naklettiği bir haberdir; “zayıf, nâdir dâd” yahut “bid'atçı dâd”ı ise batıldır.⁷²

Gökdemir'in tespitlerine göre Mansûrî, Süleyman Efendi'nin dâd'ın doğru telaffuz şekli için referans gösterdiği Makdisî'nin risalesine reddiye mahiyetinde yazdığı *Risâletü'r-reddiyye fî risâleti İbn Gânim* başlıklı ikinci risalesinde ise, öncelikle Mısırlıların dâd'ı dal ve tâ'ya benzer şekilde telaffuz ettiği iddiasının doğru olmadığını ve rivayete uymayan dirayete itibar edilmeyeceğini söyleyerek söz konusu risaledeki görüşlere eleştiriler yöneltmektedir. Sonra da, her hayrın selefte her şerrin seleften uzakta olanda olduğu, ilim olarak yalnızca içinde “kâle ve haddesenâ” lafızlarının bulunduğu sözleri yani *senedli* ifadeleri kabul ettiği, kıraat ilmi için ise sened ile beraber müşâfeheyi yani bizzat hocadan öğrenmeyi ilim olarak gördüğü şeklindeki temel düşüncelerini ifade edip, dâd harfinin telaffuz biçimine dair görüşünü *isnâd* esaslı olarak temellendirmeye çalışmaktadır.⁷³

Mansûrî'nin bu görüşleri, tartışmaya yön veren aktörlerin ilmî özellikleri bakımından önemli ipuçları ihtiva etmektedir. Şöyle ki, öncelikle bu görüşlerden Mansûrî'nin nakilci yahut rivayetçi bir ilmî zihniyete sahip olduğu net bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu durum, tabiatıyla onun Süleyman Efendi'yi bidatçı olarak nitelendirmesini ve risalesinin başlığında “ilhâd” (doğru yoldan sapma/dinden çıkma) şeklinde ağır bir göndermede bulunmasını açıklamakta, bunların objektif bir değerlendirme olmadığını ifade etmektedir. Zira bilgi elde etmeyi rivayet ile sınırlandıran bir zihniyet, kendi geleneğinden farklı ve üstelik dirayet metoduna dayalı bir iddiayı elbette bu şekilde değerlendirecek ve kendi görüşünü de rivayete göre belirleyecektir. Söz konusu durum, aynı zamanda Süleyman Efendi'nin ilmî zihniyetinin Mansûrî'ninkinden fark-

71 İsti'lâ, tecvid istilahında “harfin tilaveti esnasında dilin kökü ile birlikte üst damağa yükselmesidir. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 39.

72 Mansûrî, *Reddü'l-ilhâd fî'n-nutki bi'd-dâd*, 1b-10a.

73 Gökdemir, “Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları,” 251-52.

lı olduğuna da bir karine teşkil etmektedir. Zira Süleyman Efendi dâd harfinin telaffuz biçimiyle ilgili iddiasında Makdisî'nin risalesine atıf yapmaktadır. Makdisî ise, risalesinde dâd'ın doğru telaffuzu hakkındaki görüşünü dirayet metoduyla belirlemektedir. Dolayısıyla Süleyman Efendi de bu konuda kendi görüşünü oluştururken dirayet metoduna itibar etmiş olmaktadır. Nitekim Müderriszade'nin Süleyman Efendi'yi tahkik yolunun temsilcisi olarak göstermesi de buna işaret etmektedir.

Mansûrî'nin görüşlerinde bir husus daha göze çarpmaktadır: o, ikinci risalesinde Mısırlıların dâd'ı dal ve tâ'ya benzer şekilde telaffuz ettiği iddiasını yalanlamakta, ilk risalesinde ise bu şekildeki bir telaffuzun *Neşrî's-sünnet* adlı eserde dâd'ın güzel olmayan telaffuzları arasında zikredilmediğini söylemektedir. Yani ikinci risalesinde tamamen yalanladığı bir hususu, ilk risalesinde bir bakıma zımni olarak kabul etmektedir.

Kaynaklardaki ifadelerden anlaşıldığına göre, harf-i dâd tartışması toplumsal bir sorun hâline geldikten sonra, nihai olarak merkezî iktidarın gündemine getirilmiştir. Sadreddinzade bu durumu, “[...] velâ'd-dâllîn meselesi uzayınca bu işe bir son verilmesi için ulema, meşâyih ve kurra, Padişah hazretlerine müracaatta bulundular” şeklinde ifade etmektedir.⁷⁴ Raşid Efendi de Sultan'a durumu ve ortaya çıkan “dedikodu”yu bildirmek üzere Sultan Ahmed Han Camii hatibi Hasan Efendi'nin gönderildiğini belirtmektedir.⁷⁵ *Risâle fî beyâni dâdi's-sahîha* yazarının söylediğine göre, bu müracaattan sonra Sultan III. Ahmed, doğrunun ortaya çıkması için iki grubun münazara etmesini emretmiştir.⁷⁶ Raşid Efendi'nin “[...] deyü mâbeynde azîm ihtilâf hâdis [...] olmuş idi” ifadesinden anlaşılıyor ki, bu münazara büyük bir anlaşmazlık şeklinde Saray-ı

74 Erünsal, “Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü,” 165.

75 Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1280. Raşid Efendi'nin bu ifadesi, harf-i dâd tartışmasının yeniden alevlenme ihtimali ile ilgili olarak Sultan Ahmed Han Camii hatibi Hüseyin Efendi'nin mahzarla Edirne'ye Sultan'ın yanına gittiği şeklindeki diğer ifadesiyle (Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38) –hatip ismi farkı ve mekan ismi dışında– birbirine çok benziyor. Bu benzerlik, onun yanlışlıkla sonraki hadiseyi önceki için de ifade etmiş olabileceği şüphesini uyandırıyor. Bununla birlikte III. Ahmed ve üst düzey devlet erkanı 1716 yılından beri Edirne'de bulunduğu için, farklı zamanlarda meydana gelen hadiseleri arz etmek üzere sultanın yanına iki defa gidilmiş olmalıdır.

76 *Risâle fî beyâni dâdi's-sahîha*, 208b.

Hümayun'da gerçekleşmiştir.⁷⁷ O vakitler Sultan III. Ahmed ve üst düzey devlet erkânı Edirne'de bulunduğuna göre, münazara İstanbul kaymakamı vezir Benli Mustafa Paşa'nın kontrolünde gerçekleşmiş olmalıdır.⁷⁸

Râşid Efendi bu münazaraya tarafları temsilen ve başkaca kimlerin katıldığını belirtmemekle birlikte, orada ilmî kazanımlarında tecvid ilminin üstünlüğüne atıfla Şeyh Ali Mansûrî'nin konuya ilişkin telif ettiği risaledeki tarifinin dile getirildiğini belirtir: "Harflerin edâsının alınmasında sadece kıraat kitaplarında beyan olunan mahrec sıfatları yeterli olmayıp, tecvid ilmi meşâyihinin lisanından edâ keyfiyetini almak da ilmin en ehemmiyetli şart ve âdâbındandır. Risâletin başından beri lisândan lisâna alınıp edâ olunarak bu zamana kadar üzerinde ittifakla ilmin nazar-ı dikkate aldığı (dâd) harfin(in) mahrec sıfatları sadece şöyle iktizâ eder." Buna istinadense ilmin alimlerinin dilinden nakil yoluyla alınan harfin tecvid şeklini tahrif etmek nasıl caiz olur? dendiğini söylemektedir.⁷⁹ Öyle anlaşıyor ki Mansûrî'nin düşüncelerine dayalı bu görüş ve sözler baskın çıkmış ve münazara, Süleyman Efendi'nin iddiasının aleyhine sonuçlanmıştı. Nitekim *Risâle fi beyâni dâdi's-sahiha* yazarı, münazaranın haklıların batılcılara galip gelmesiyle sonuçlandığını, Sultan'ın da "zayıf dâd"ın okunmasını yasaklayıp insanlara "sahih dâd"ı okumayı emrettiğini ve "dalalettekilerin reisi"ni çoğu destekçisiyle birlikte sürgüne gönderdiğini ifade etmektedir.⁸⁰ Râşid Efendi de mabeyndeki büyük ihtilafın neticesinde muhalefet ve kargaşayı dindirmek için⁸¹ Süleyman Efendi'nin Sarıyer'de ikamete memur edildiğini söylemektedir.⁸² Cevdet Paşa ise bu kararı, Süleyman Efendi'nin iddiasının sıradan insanlar ve cahil hafızlar arasında çekişme ve kavgaya neden olmasına ve herkesin gözünün kavgadan korkmasına bağlamaktadır.⁸³

77 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137.

78 Sultan III. Ahmed'in Edirne'de bulunduğu sırada İstanbul'da kaymakam olarak vezir Benli Mustafa Paşa'nın kaldığı hakkında bkz. Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1081, 1144.

79 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137.

80 *Risâle fi beyâni dâdi's-sahiha*, 208b-209a.

81 Râşid Mehmet Efendi'nin bu ifadesinin orijinali şunlardır: "teskîn-i âşûb-ı mu'ârazât," "teskîn-i dağdağa-i ihtilâl ve def'-i gâile-i nizâ' vü cidâl için."

82 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137,1280.

83 Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2: 38.

Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, harf-i dâd tartışması esnasında Süleyman Efendi’ye karşı, ancak onun bir süre merkezden uzaklaştırılması yahut ortalıkta görünmemesiyle kontrol altına alınabilecek düzeyde ciddi bir toplumsal muhalefet oluşmuştur. Böyle bir muhalefet karşısında Sultan III. Ahmed de, deyim yerindeyse tipik bir Osmanlı merkezî iktidarı refleksi göstererek cari geleneği ve ağırlıklı toplumsal yönelişi temsil eden söz konusu muhalefet hareketinin isteği doğrultusunda bir tavır almıştır. Bununla birlikte, ilginçtir ki, onca muhalefete rağmen Süleyman Efendi de gözden çıkarılmamıştır. Zira Raşid Efendi’nin söylediğine göre, bir iki ay kadar geçip muhalefet bertaraf olduktan sonra Süleyman Efendi’nin gönlünün hoş edilmesi ve evine geri döndürülmesi kararı verilmiştir.⁸⁴ Bu karar ve Ayasofya Camii vaizliği görevini yapmaya devam etmesi, Süleyman Efendi’nin Osmanlı merkezî iktidarı nezdinde önemli bir değer ve itibara sahip olduğunu düşündürmektedir. Nitekim 1716 yılında III. Ahmed’in huzurunda Avusturya seferi konusunda yapılan meşveret meclisinde, bu sefere muhalefet eden eski Anadolu kazaskeri Mirzazade’yi destekleyen tek kişi olmasına ve bu muhalefeti sebebiyle Mirzazade arpalığına sürülmesine rağmen Süleyman Efendi’nin cezalandırılmamış olması da⁸⁵ bu durumu teyit etmektedir.

Münazaradan çıkan sonuç ve bu çerçevede Osmanlı merkezî iktidarının Süleyman Efendi ile ilgili aldığı tedbir, öyle anlaşılıyor ki, birkaç ay zarfında harf-i dâd tartışmasının yarattığı toplumsal muhalefeti yatıştırmış; fakat en azından ilmî-fikrî boyutu itibarıyla tartışmanın kendisini tamamen ortadan kaldıramamıştır. Zira Raşid Efendi’nin 1718 yılı vukuatı arasında “Vürûd-ı Tenbîhnâme-i Hazret-i Sadr-ı Âlî be-Vâiz İspirîzâde Efendi” başlığı altında verdiği bilgilere göre, zamanın Sultan Ahmed Camii vaizi olan İspirîzade’nin dilinden de dâd harfi bahsine ilişkin “ortalığı karıştıracak çeşitli görüşler” nakledilmiş ve İstanbul’un tüm imam ve hafızları tarafından imzalanan arzuhal ile Edirne’ye Sultan III. Ahmed’in huzuruna gelen Sultan Ahmed Câmii hatîbi Hüseyin Efendi’nin sunduğu rapordan önceki çekişmenin “şiddetleneceği” işitilince, bu hususta konuşmaktan vazgeçmesi için vaiz İspirîzade’ye sadrazam ve şeyhülislam tarafından mektuplar ya-

84 Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1280.

85 Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 991-93; krş. Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü*, 94.

zılmış ve İspirîzade bundan sonra bu hususa dair tek kelime ağza almaktan sakındırılmıştır.⁸⁶

Osmanlı merkezî iktidarının mabeyndeki münazara ile son verdiğini düşündüğü harf-i dâd tartışmasının bazı mahfillerde içten içe devam etmiş olduğunu gösteren bu bilgilerde, tartışmanın bazı boyutlarıyla ilgili önemli detaylar göze çarpmaktadır. Bu detaylardan en başta geleni, “ortalığı karıştıracak çeşitli sözler” sarfettiğine göre, tartışmada Süleyman Efendi tarafında yer alanlardan birinin Osmanlı *va'z u tezkîr* tariki yani vaizlik mesleği hiyerarşisinin mertebeye iki numaralı ismi olan, zamanın Sultan Ahmed Câmîi vaizi İspirîzade Efendi olduğudur.⁸⁷ İkinci detay, bu iki vaizin iddiasına karşı çıkan tarafta ise, kurra ve huffazın yanı sıra İstanbul imamlarının ve muhtemelen hatiplerinin –“cümlesi” olmasa bile– çoğunluğunun yer aldığıdır. Üçüncü detay, zamanın sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın tartışmanın yeniden alevlenmesini önlemek için vaiz İspirîzade'ye mektupla müdahale etmiş olmasıdır. Bu detay, Osmanlı merkezî iktidarının kamu düzenini gözetmek üzere tartışmaya nasıl müdahil olduğunu bir kez daha göstermektedir. Nihayet son detay, sadrazamın bu çabasına zamanın şeyhülislamı Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1743) de aynı yöntemle destek olmasıdır. Yenişehirli'nin bu desteği, bir yönüyle Osmanlı ilmiye tarihinin başı olarak parçası olduğu Osmanlı yönetiminin hassasiyetlerini gözettiğini ifade ederken, diğer ve asıl yönüyle ise bir alim olarak onun tartışma hakkındaki düşüncesini, yani Süleyman Efendi'nin iddiasına itibar etmediğini göstermektedir. Nitekim o, bu konu kendi önüne bir fetva meselesi olarak getirildiği zaman da benzer yönde bir fetva vermiştir.⁸⁸

86 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38.

87 Cevdet Paşa'nın “[...] bu da'vâda olan şeyh efendilerin kimisi nefy ve kimisi tekdîr olunarak dâd gavgası dahi basıldı” şeklindeki ifadesi de bu tespiti teyit eder. Zira onun nefy olunmakla kastettiği kişi Süleyman Efendi olduğuna göre, tekdîr olunmakla kastettiği kişi de kendisine tenbihname gönderilen İspirîzade olmaktadır. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 1: 38.

88 Yenişehirli'nin bu fetvası şöyledir: “Mes'ele: Kur'ân-ı 'azîmü's-şânın vücûh-ı krâ'atinde ve hurûflarının mehâric ve sıfâtlarını edâda i'tibâr neyedir? el-Cevâb: Fenn-i krâ'ata 'âlim ve 'adl ve zâbit olan meşâyihin emsâllerinden ahz ve sened-i sahîh ile Resûl-i ekrem ve nebîyy-i muhterem sallâ'l-lâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem hazretlerine müntehî olan rivâyet-i meşhûrelerinedür. Bu sûretde hurûf-ı Kur'âniyyeden dâd harfini hâlâ mevcûd olan meşâyih-i fenn-i krâ'atin 'âlim ve 'adl ve zâbitleri emsâllerinden kütüb-i krâ'atde mestûre olan dirâyeye muvâfik beynlerinde ♦

Gerek “mesele” gerekse “cevâb” kısmı itibarıyla harf-i dâd tartışması açısından önemli ve dikkat çekici usurlar içeren ve bir-biri üzerine bina edilmiş üç soru ve cevap/fetvadan müteşekkil Yenişehirli’nin dipnotta belirtilen fetva metnindeki Kur’an kıraatının ve harflerin mahrec ve sıfatlarının edasının belirlenmesinde esas olan ilkenin, “kıraat alimi meşâyihden alma” ve “sahih sened ile Hz. Peygamber’e ulaşan rivâyet” olduğu şeklindeki ilk fetvadan anlaşılıyor ki o, dâd harfi meselesinde Mansûrî ile aynı görüş ve yaklaşıma sahiptir. Nitekim metindeki ikinci fetva, Yenişehirli’nin Mansûrî’nin konuya ilişkin görüşlerini teyit ettiği anlamına gelmektedir. Dâd harfini zâ okuyarak kılınan namazların bozulacağı ve bu şekildeki edaya itimadın caiz olmadığı şeklindeki üçüncü fetva ise, Sadreddinzade’nin Süleyman Efendi’ye “velâ’d-dâllîn’deki dâd’ın tı okunarak kılınan namazların iadesinin bile gerektiği” iddiasını nisbet etmesi hatırlandığında, Yenişehirli’nin Süleyman Efendi’nin iddiasına bütün boyutlarıyla karşılık verdiğini ifade etmektedir. Şeyhülislamlık görevine getirilişi harf-i dâd tartışması sürecine denk gelen Yenişehirli’nin⁸⁹ bu fetvaları, eğer münazara öncesinde verilmişse o süreç de dahil olmak üzere, Süleyman Efendi’nin iddiasına karşı yürütülen mücadelede önemli ve etkili bir dayanak olarak kullanılmış olmalıdır.

müştehire sâhib-i şerî’at sallâ’l-lâhu te’âlâ ‘aleyhi ve sellem hazretlerine sened-i sahîh ile müntehî olan rivâyetleri üzre sâ’ir nâsa tâ’lîm itdükleri edâyı kabûl ve ol vech üzre ‘âmme-i mükellefîne edâ itmek lâzım mıdur? el-Cevâb: Lâzımdur. Bu sûretde fenn-i kırâ’atde mahâret iddi’asında olub meşâyih-i fennin ‘udûlünden ‘ahz ve rivâyeti ma’lûm olmayan ba’z kimesneler ehl-i fenne muhâlefet kasdıyla harf-i dâdı zâ’dan temyîz itmeyüb salât ve hâric-i salâtta Kur’ân-ı mübînde olan dâd harflerini zâ okuyub hak budur deyu işâ’a eyleseler mezbûrların salâtlarının hükm-i şer’îsi nedür ve bu vech üzre edâlarına i’tibâr olunur mu? el-Cevâb: Mezbûrların vech-i muharrer üzre Kur’ân-ı Kerîmde olan dâd harfini zâ okuyub kıldıkları namaz fâsîd olur ve bu vech üzre olan edâlarına i’timâd ve ittibâ’ câ’iz degildir...” Bkz. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Ma’rûzât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2054, 20b. Selim Karahasanoğlu vaktiyle bu fetvayı tespit etmiş ve makalesinde kullanmıştır. Bkz. Karahasanoğlu, “Osmanlı İmparatorluğu’nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular,” 105-107.

89 Mehmet İpşirli, Yenişehirli’nin şeyhülislamlık görevine 7 Mayıs 1718’de getirildiğini belirtmektedir: Mehmet İpşirli, “Abdullah Efendi, Yenişehirli,” *DİA*, 1: 100-101. Fakat Raşid Efendi’nin söylediğine göre, Yenişehirli şeyhülislamlık görevine atanınca 5 Mayıs 1718’de (4 Cemâziyelâhir 1130) Edirne’ye Sultan’ın yanına varmıştır. Bu hususta bkz. Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1087-88.

Yenişehirli'ye bu fetvaları verdiren fetva taliplerinin sorularına yahut fetva metninin mesele kısmının mahiyetine gelince, burada öncelikle fetva talep edenlerin meseleyi ulaşılmak istenen amaca uygun olarak çok iyi kurguladığı dikkati çekmektedir. Zira bu kısım, adeta Süleyman Efendi'nin iddiasına karşı çıkanların en kuvvetli dayanakları olan Mansûrî'nin görüşlerine dayalı olarak oluşturulmuş gibidir. Bu durum ise, şeyhülislamdan fetva talep edenler ile Mansûrî'den tartışma konusu hakkında risale yazmasını isteyenlerin aynı kişiler, hatta Mansûrî'ye yakın birileri olabileceğini düşündürmektedir.

“Mes'ele”de yer alan “kıraat ilminde maharet iddiasında olup bu ilmi ilmin adil şeyhlerinden aldığı ve rivayeti belli olmayan bazı kişilerin ilim ehline muhalefet kastıyla” mealindeki dikkat çekici ifadeler gösteriyor ki, fetva talep edenler Süleyman Efendi'yi kıraat ilminde mahir olduğunu iddia eden, fakat böyle bir iddia için gerekli “meşayihin emsallerinden alma ve sahih senedli rivayet” kriterlerini taşımayan, “dâd'ın tashihi” iddiasını da kıraat ilmi ehline muhalefet kastıyla gündeme getiren biri olarak görmektedir. Bu görüş tabiatıyla subjektif bir nitelik arz edebilir, fakat içerdiği “kıraat ilminde mahâret iddiası” ve “ilim ehline muhâlefet kasdı” ifadeleri itibarıyla oldukça önemlidir. Zira aslında bu ifadelerden ilkinde Süleyman Efendi'ye, ikincisinde ise Mansûrî'ye göndermede bulunulmakta ve dolayısıyla Süleyman Efendi'nin “dâdın tashihi” iddiasını Mansûrî'ye –kıraat ilmindeki usulü, rolü ve yeri bakımından– muhalefet için gündeme getirdiği iddia edilmektedir. Bu iddia, bu hâliyle ya da “muhalefet” kavramını dışarıda bırakmak suretiyle biraz nesnelleştirilerek değerlendirildiğinde, harf-i dâd tartışmasının sebebini söz konusu iki alimin kişisel ilişkisi, mesleki yahut ilmî rekabeti gibi faktörlerde aramak daha mı isabetli olur?

Süleyman Efendi ile Mansûrî'nin kişisel ilişkisi hakkında görebildiğimiz kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmadığından, tartışmanın sebebi ile bu faktörün ilintisi konusunda şu veya bu şekilde bir değerlendirme yapmak zordur. Mesleki rekabet faktörü de, Süleyman Efendi'nin vaizlik, Mansûrî'nin ise şeyhül-kurralık, muhaddislik ve ders-i âmlık şeklinde farklı meslek yollarında bulunmaları nedeniyle, aralarında mesleki yahut makamsal bir rekabet söz konusu olamayacağı için tartışmanın sebebi olmamalıdır. İlmî rekabet faktörüne gelince, kişisel ilmî rekabet ve takipçisi olunan ilim gelenekleri bağlamındaki bir rekabet şeklinde olmak üzere bu faktörle iki anlamda ilişki kurmak mümkündür. Birinci anlamıyla bu faktör, Yenişehirli'nin fetva metninde geçen “fenn-i kırâ'atde

mahâret iddiası” ve “ehl-i fenne muhâlefet kasdı” şeklindeki ifadeler ile Süleyman Efendi’nin Makdisî’nin risalesine atfı yapmış olmasına istinaden tartışmanın sebebiyle ilintilendirilebilir. Zira bu üç husus, Süleyman Efendi’nin, iddiasını farklı bir gayeyle konuya ilişkin özel bir araştırma yaparak gündeme getirmiş olabileceği şeklinde bir yoruma kapı aralar. Fakat böyle bir yorumun isabeti kuşkuludur. Çünkü fetva metninin –niteliği gereği– taraflardan birinin subjektif görüşünü yansıtmaya ihtimalinin yüksekliğinden dolayı, söz konusu ifadelere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Süleyman Efendi de Makdisî’nin risalesine muhalefet kastıyla değil, kendi görüşünü desteklediği için, tamamen ilmî-fikrî bir gayeyle yönelmiş olabilir. Ayrıca Süleyman Efendi’nin iddiasını –geleneksel ve yaygın bir pratiği hedef alması bakımından– ciddi bir tepki çekeceğini az çok tahmin ederek gündeme getirdiği düşünüldüğünde, tartışmanın sebebini salt kişisel ilmi rekabet faktörüne bağlamak deyim yerindeyse onun tamamen hissî bir motivasyon ile hareket ettiğini varsaymak anlamına gelir ki, bu varsayım meseleyi basite indirgemek olur.

Oysa tartışma ve aktörleri ile ilgili yukarıda bahsedilen bütün bilgiler dikkate alındığında, Süleyman Efendi’nin söz konusu iddiasını fikrî bir motivasyon ile, yani takipçisi olunan ilim gelenekleri bağlamındaki bir rekabet faktörü çerçevesinde gündeme getirdiğini düşünmek daha açıklayıcıdır. Bu düşünce esas alınır, tartışmanın sebebi şöyle izah edilebilir: Haremeyn hadis ulemasının takipçisi olan Süleyman Efendi ile kıraat ilminde Mısır tarikinin temsilcisi olan Mansûrî arasında hadis ve kıraat ilmi alanlarında bir rekabet söz konusuydu. 1718 yılına doğru Mansûrî özellikle kıraat ilmi alanında İstanbul’da etkisini artırarak bu rekabette öne çıkmaya başladı. Süleyman Efendi de ilmî formasyonunu edindiği coğrafyanın bir Kur’an kıraatı pratiği olan dâd harfi iddiasını gündeme getirerek bu duruma bir reaksiyon göstermiş oldu.

Bu izah, isabeti ve ikna ediciliği açısından elbette tartışmaya açıktır. Fakat isabetli olsun ya da olmasın, veya dâd harfi iddiası ilmî rekabetle bağlantılı olsun ya da olmasın, bu iddianın temel sebebini her halükarda Süleyman Efendi’nin Haremeyn’de edindiği ilmî formasyon ile irtibatlı olarak düşünmek yanlış olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, daha önce açıkladığımız üzere, Süleyman Efendi iddiasını temelde ilmî-fikrî bir gayeyle gündeme getirmiş görünmektedir. Nitekim onun iddiası, bundan her hangi bir pratik çıkarı olmayan Saçaklızade gibi başka alimler tarafından da ilmî olarak desteklenmiştir. Bununla birlikte ilmî rekabet faktörü de, söz ko-

nusu temel sebebi harekete geçirici bir unsur olarak belirli bir rol oynamış görünüyor.

Yukarıda İspirîzade'ye gelen tenbihname tahlil edilirken Raşid Efendi'nin söylediklerinden İspirîzade'nin Süleyman Efendi safında, çoğu İstanbul imamı ve muhtemelen hatibinin ise karşı safta yer alarak tartışmaya dahil olduğu çıkarımı yapılmıştı. Bu tespit tartışmaya katılanlara dair daha önce bahsedilen diğer bilgilerle birlikte düşünüldüğünde, harf-i dâd tartışmasının bir tarafında vaizlerin, diğer tarafında ise kurra, hafız, imam ve hatiplerin yer aldığı, dolayısıyla mesleki sürtüşmeye yahut belki bir tür sınıfsal mücadeleye dayandığı intibama yol açabilir. Böyle bir intiba, mevcut bilgilerimize göre vaizler tarafında sadece iki vaizin bulunması ve konunun mahiyeti gereği bütün dinî meslek ve zümrelerden kişilerin her iki safta da bulunmuş olmasının daha tabii ve muhtemel olması nedeniyle doğru olmaz.

Öyle anlaşılıyor ki harf-i dâd tartışması, İspirîzade'ye gönderilen söz konusu tenbihnameden sonra 1718 yılı İstanbul'unun dinî-sosyal bir problemi olmaktan çıkmıştır. Fakat dâd harfi konulu risale yazımının sürmesine bakılırsa, dâd harfi meselesi merkez ve taşradaki bazı Osmanlı ilim çevrelerinde ilmî-fikrî bir problem olarak bir müddet daha tartışma konusu olmaya devam etmiştir.

HARF-İ DÂD TARTIŞMASININ OSMANLI İLİM ÇEVRELERİNDEKİ YANSIMALARI

Harf-i dâd tartışması gerek meydana geldiği süreçte, gerekse daha sonraki zamanlarda ilmiye mensubu yüksek ulema çevrelerinde olmasa bile, bu kategori dışında kalan ve daha ziyade kuraat ilmiyle iştiğal eden bazı merkez ve taşra Osmanlı ilim çevrelerinde kayda değer bir yankı yaratmıştır. Zira söz konusu çevrelere mensup birçok ilim erbabı, harf-i dâd tartışmasının doğrudan veya dolaylı bir sonucu olarak dâd harfi meselesine ilişkin risaleler yazmıştır. Bazılarına yukarıda atıf yaptığımız bu risaleler, ihtiva ettikleri temel görüşler itibarıyla iki gruba ayrılmaktadır. Bu gruplardan ilkinin, Süleyman Efendi'nin iddiasını destekleyen, yani dâd'ın mahreci itibarıyla zâ harfine benzer şekilde telaffuz edilmesi gerektiğinin iddia edildiği risaleler, ikincisini ise bu iddianın reddedildiği risaleler oluşturmaktadır.

İlk gruptaki risaleler Müderriszade Ahmed, Saçaklızade Muhammed Maraşî ve Mustafa Ermenakî tarafından yazılmıştır. Bu risalelerden öncelikle söz edilmesi gerekeni, harf-i dâd tartışması sürerken yazılmış olma ihtimalinin yüksek olması dolayısıyla Müderriszade’nin *Risâle fî keyfiyyeti edâ’i’-d-dâdi’l-mu’ceme fî tilâveti’l-Kur’ân* başlıklı risalesidir. Biyografisine kaynaklarda rastlamadığımız ve mukaddimede Süleyman Efendi’ye övgüyle atıf yapan bu isim, öyle anlaşılıyor ki Süleyman Efendi’ye yakın biridir ve bu risalesini onun iddiasını savunmak üzere yazmıştır. Daha önce belirttiğimiz üzere, Müderriszade bu risalesinde Süleyman Efendi gibi dâd’ın lafzen dâl ve tâ’ya değil, zâ’ya benzer şekilde telaffuz edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.⁹⁰

Harf-i dâd tartışmalarına *Keyfiyyetü edâ’id-dâd* başlıklı bir risale yazarak Maraş’tan katılan XVIII. yüzyılın meşhur Osmanlı taşra alimi Saçaklızade, 1718 tarihli bir nüshasının mevcut olmasına bakılırsa, bu risalesini İstanbul’da harf-i dâd tartışması sürerken ya da tartışmayı takiben yazmış olmalıdır. Süleyman Efendi’ye destek niteliği taşıyan bu risalesinde Saçaklızade özetle şunları söylemektedir: O dönemde dâd harfini tâ harfi gibi okumak yaygınlaşmıştır. Kıraatta mahir olduğunu iddia eden bazılarının da, “velâ’d-dâllîn” lafzındaki dâd harfini “es-sırât” lafzındaki tâ harfinden daha kalın ve daha kuvvetli okuduğu görülmektedir. Bu okuyuş biçimi, kıraatta *taklîd* esasına dayanmaktan kaynaklanır. Oysa kıraat, *asıl* esasına dayandırılmadığında *tahrîf* meydana gelir. Dâd harfini doğru okuyuş biçimi, onun mahrecini zâ harfi gibi kılmak, yani dilin kenarını azı dişlerine yaklaştırıp ona zâ harfinin sıfatlarını vermek şeklindedir. Bu şekilde okuyuş, kıraat imamlarının kitaplarındaki sözleriyle teyit edilen doğru okuyuş biçimidir.⁹¹

Kendisi belirtmemiş ya da göndermede bulunmamış olsa da bu görüşlerindeki birçok unsurdan anlaşılıyor ki Saçaklızade, risalesini İstanbul’daki harf-i dâd tartışmasından hareketle yazmıştır ve Süleyman Efendi’nin iddiasını doğru bulmaktadır. Dahası, “Bir mukri’nin hocasını taklitle yetinmesinin doğru olmadığı, harflerin sıfatları hakkında kitaplardan bilgi talep edilmemesi halinde harflerin tahrîfiyle sonuçlanan hatalar yapılabileceği” ifadesiyle,⁹² bir anlamda Süleyman Efendi’ye karşı çıkanların vurguladığı müşâfehe

90Müderriszade, *Risâle fî keyfiyyeti edâ’i’-d-dâdi’l-mu’ceme fî tilâveti’l-Kur’ân*, 18b-21b.

91Ateşyürek, “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği,” 247-50.

92Ateşyürek, “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği,” 251-52.

argümanını da eleştirmektedir. Onun bu eleştirisini taklîd kavramı üzerinden yapması ve meselenin taklîd değil, asıl esası/yöntemi ile çözümlenmesi gerektiğini söylemesi, ilmî zihniyeti bakımından önemlidir. Öte yandan Saçaklızade'nin bu risalesinde Süleyman Efendi'nin iddiası için referans gösterdiği Makdisî'nin risalesine atıf yapmamış olması da dikkat çekicidir. Bu durum, muhtemelen Saçaklızade'nin söz konusu risaleyi görme şansının olmayışıyla alakalı olsa gerektir. Saçaklızade bu risalesindeki görüşleriyle, daha sonraki süreçte dâd harfinin mahrec itibarıyla zâ harfi gibi telaffuz edilmesi gerektiği iddiası için Makdisî'den sonraki ikinci önemli referans isim haline gelmiş görünmektedir.⁹³ Keza bu görüşleri, aşağıda belirteceğimiz üzere, onu söz konusu iddiaya karşı çıkanların eleştirisi oklarının da adeta baş hedefi haline getirmiştir.

Mustafa Ermenakî dâd harfi meselesine ilişkin iki risale yazmıştır. *Risâle fî mehârici'l-hurûf ve sıfâtihâ* başlıklı ilk risalenin Gazi Hüsrev Begova Kütüphanesi'ndeki bir nüshasının 1721-22 yıllarında istinsah edilmiş olma ihtimaline nazaran,⁹⁴ harf-i dâd tartışması esnasında ya da tartışmadan kısa bir süre sonra yazılmış olduğu söylenebilir. Mesut Köksoy'un tespitlerine göre Ermenakî, vezir Ali Paşa ve Sultan III. Ahmed'i övgüyle andığı, Ali Paşa'ya sunacağını söylediği ve Makdisî'nin risalesinden de yararlandığı bu risalesinde,⁹⁵ dâd harfinin zâ harfine benzer şekilde telaffuzunun namazı bozmayacağını açıklamaktadır.⁹⁶ Ermenakî, özellikle dâd harfinin tâ harfine benzer şekilde telaffuzunun düzeltilmesi ve diğer telaffuz yanlışları hakkında yazdığı *Mufâdu'l-feyyâd bi'r-riyâdât li-istirfâd fudâleti'd-dâdâti't-tâ'iyât* isimli ikinci risalesinde de, yine dâd harfinin zâ harfine benzer şekilde telaffuzunun namazı bozmayacağını söylemekte⁹⁷ ve Makdisî'nin risalesinden nakiller yaparak dâd'ın zâ'ya benzediğini ispat etmeye çalışmaktadır.⁹⁸ Öte yandan Ermenakî'nin *Risâle fî mehârici'l-hurûf ve sıfâtihâ* adlı risalesine karşı *Risâle fî'd-dâd alâ reddi's-Şeyh Mustafa el-Ermenakî* isimli bir reddiye yazan Muhammed b. Selim b. Velî Hasan da, bir

93 1864 yılında Ezher'e misafir olarak gelen Süleyman Efendi Bursevî'nin, Muhammed Mekki Nasr'ın (ö. 1895) ve Ali Ahmed Sabra Ğuryanî Şâfiî'nin (ö. 1918) Makdisî ve Saçaklızade'nin dâd harfi ile ilgili görüşlerinden etkilendiklerine dair tespit için bkz. Küçük, "Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi," 67.

94 Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî," 183.

95 Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî," 179-80.

96 Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî," 184.

97 Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî," 189-93.

98 Gökdemir, "Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları," 249.

defa bizzat münazara yaptığını söylediği Ermenakî'nin tecvid ilminde yetkinleştiğini iddia ettiğini, dâd harfini zâ harfi ile karıştırarak telaffuz ettiğini, kıraat alimlerinin geneline hata nispet edip onlarla üstünlük yarışına girdiğini, onların dâd harfini mahrec yerine sifata göre tâ harfinin lafzıyla telaffuz etmeleri nedeniyle dâd harfinin rehâvet ve istitâle sıfatlarını değiştirdiklerini söylediğini ve dâd harfini zâ ile karıştırarak telaffuz etme şeklindeki kendi kıraatını Şeyh Hasan Karamanî'den, Karamanî'nin de adını bilmediği Mekke'li bir alimden öğrendiğini söylediğini belirtmektedir.⁹⁹

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere, dâd harfi meselesinde Ermenakî de Süleyman Efendi ile aynı görüşü savunmaktadır. Üstelik onun bu görüşü Mekkeli bir alime dayanmaktadır. Süleyman Efendi'nin de Haremeyn ulemasından tahsil gördüğü ve dâd'ın doğru telaffuzuna ilişkin iddiasının bir Hicaz geleneği pratiği olduğu düşünüldüğünde, harf-i dâd tartışmasının menşesinde Haremeyn ulemasının etkisini düşünmemek kabil değildir.

Süleyman Efendi'nin iddiasına ve bu iddiayı destekleyenlere red mahiyetinde birçok risale yazılmıştır. Bu risalelerden birkaç tanesi doğrudan Süleyman Efendi'nin iddiasına, çoğu da bu iddiayı destekleyen bir risale yazan Saçaklızade'nin görüşlerine yönelik reddiyelerdir. Saçaklızade'ye yönelik bazı reddiyelerde Makdisî'nin görüşleri de tenkit edilmektedir. İddiayı gündeme getiren kişi olduğu halde Süleyman Efendi'nin doğrudan kendisini hedef alan reddiyelerin daha az olması, daha ziyade bu konuda müstakil bir risale yazmamış olması nedeniyle olsa gerektir. Görebildiğimiz kadarıyla doğrudan onun iddiasına yönelik reddiyeler, Ali Mansûrî'nin yazdığı –birinde Makdisî'nin referanslığını sorguladığı– iki risaledir. Mansûrî'nin Süleyman Efendi'nin iddiasını zayıf/bidatçı dâd'ı diyerek reddettiği, isnad ve müşâfehe esasına dayalı olarak sahih/mütevatir dâd görüşünü savunduğu bu iki risalenin muhtevasına daha önce değindiğimiz için burada tekrar değinmeye gerek yoktur. Saçaklızade'nin görüşlerine yönelik başlıca reddiyeler ise, halihazırdaki tespitlere göre *Risâle fî beyâni dâdi's-sahiha* başlıklı müellifi meçhul bir risale, Hafız Mahmud Efendi'nin (ö. 1753) *Hidâyetü't-tullâb*'ı, Mansûrî'nin talebesi Yusuf Efendizade'nin (ö.

99Köksoy, “Mustafa el-Hüseynî el-Ermenakî,” 181, 188. Köksoy'un belirttiğine göre Muhammed b. Selim bu reddiyesinde Ermenakî ile aralarında birer defa gerçekleşen münazara ve münâfereden (atışma) söz etmekte ve bunların Ermenakî'nin “doğruyu görmeye kapalı olması nedeniyle sonlandığını, tek kaynak olması ve senet konusunda kesinti olması nedeniyle” ona itibar edilemeyeceğini söylemektedir.

1754) *Risâle fî harfî dâdi's-sahîha*'sı, Dâvud Karsî'nin (ö. 1756) *er-Risâletü'l-fethiyye fî beyâni dâdi'l-kat'iyye*'si ve İsmail Konevî'nin (ö. 1781) *ed-Dâd ve Ahkâmuhâ*'sıdır. Bunların dışında tabii ki başka reddiyeler de mevcut olabilir.¹⁰⁰

Bu risalelerden *Risâle fî beyâni dâdi's-sahîha*'da tartışılan mesele, “saf, Kur’ani Arap dâd’ının Kur’an’ın indirildiği dilde bulunmayan, Kur’an kıraatında ve şiir okumada kullanılmayan kötü, zayıf dâd olarak tahrif edilmesi” şeklinde değerlendirilmektedir. Bu risalenin yazarına göre, bu tahrifi gerçekleştiren “bidatçılar” iddialarını sahih ya da zayıf bir senede dayandırmamışlar, sadece kendi “çürük fikirleri” üzerine bina etmişlerdir. Oysa bu konuda itimat edilecek şey, “rivayet silsileleri Cebrail vasıtasıyla Allah’a kadar ulaşan mâhîr alimlerin ağzından alma,” diğer bir deyişle ehl-i edâdan alma ve müşâfehettir. Bu yola gitmeyip kendi zayıf görüşünü izleyenler, kitabı tahrif etmektedirler. Bu davanın İslam’ın ilk asrında ve içinde yaşanan asırda (XVIII. yüzyıl) sabit olmaması nedeniyle batıl olduğu karinesini geçersiz kılmak için Saçaklızade’nin görüşleri öne sürülürse, böyle bir konuda ona itibar edilmez. “Çünkü onun bu ilimde mahâreti, hatta dinde doğru şahitliği (adalet) yoktur. O, yalancıların yalancısıdır. Din uleması, tenzih meselesi gibi kendisinden sâdır olan bazı (yalanla) süslemeleri konusunda onu tekfir etmiştir. Özetle, Maraşî bu işte kendisine uyulmaya ve sözü alınmaya uygun biri değildir.” Bu gibi konularda itibar, Allah’ın kelâmını “tashih için ve bozulma ve değiştirmeden korumak için her asırda seçtiği ulemâya”dır.¹⁰¹

Görüldüğü üzere bu yazar, benimsediği metod ve karşı tarafta yönelik kavramsal tanımlamaları itibarıyla meseleye Mansûrî gibi yaklaşmakta, farklı bir şey söylememektedir. Fakat onun Saçaklızade’nin tenzih meselesi gibi bazı konularda ulema tarafından tekfir edildiğine dair iddiası oldukça dikkat çekicidir. Bu iddia

100 Mesela Mustafa b. İsmail İzmirî’nin de Saçaklızade’ye bir reddiye yazdığı söylenmektedir. Bu hususta bkz. Tayyar Altıkulaç, “Mustafa, İzmirî,” *DİA*, 23: 530. Kendisini 37. Alay Müftüsü Mehmed Rıza olarak tanıtan bir zat da, dâd harfî konulu bir risalenin sonundaki notunda İzmirî’ye nisbet edilen bir reddiye atf yapmakta ve XIX. yüzyıl kıraat alimi Molla Mehmed Emin Efendi’nin *Zehrü'l-erib fî izâhi'l-cem ve't-takrîb* adlı eserinde Saçaklızade’yi sadece ayıplama ve kınama ile kalmayıp Allah’ın kitabının tarafını tutarak ve delillerinin batıl, dayanaklarının işlevsiz olduğu, Kur’an ilimlerini ilmüne güvenilir birinden almadığı iddiasıyla ona sapıklık nisbet eden sözler sarf ettiğini belirtmektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 56, 39.

101 *Risâle fî beyâni dâdi's-sahîha*, 205b-208a.

eğer doğruysa, Saçaklızade'nin *Risâletü't-tenzihât* adlı eserindeki hangi görüşleri nedeniyle ve kimler tarafından böylesi ağır bir ithamla suçlandığı, söz konusu görüşlerin bu suçlamaya yol açacak ne gibi bir hususiyet taşıdığı gibi meseleler bir araştırma konusu olarak gündeme gelmektedir.

Bu yazarın dâd harfi meselesine ve Saçaklızade'ye yönelik görüşlerinin bir benzerini *er-Risâletü'l-fethiyye fî beyâni dâdi'l-kat'iyye*'sinde Dâvud Karsî de (ö. 1756) ileri sürmektedir. Karsî, risalesini yazma sebebi bâbında öncelikle “inatçı küçük bir topluluğun arkasından gittiği haddini bilmez bir grubun mütevatir sahih dâdı değiştirme konusunda yoldan saptığı ve zamanın bilgi düzeyi zayıf insanlarından çoğunu saptırdığı”nı söyledikten sonra, “bid'atçı, sapan, saptıran ve itikada muhalif” diye itham ettiği Saçaklızade'nin ve takipçilerinin “bidatçı dâd”ını “zanna dayalı tevatür derecesine ulaşmayan haberler ” ile sabit gördüğünü, oysa bunun batıl olduğunu, çünkü kesin burhan bir yana zannî delil bile olmaksızın ehlisünnet cemaatine muhalif olduğunu söylemektedir.¹⁰²

Mansûrî'de olduğu gibi Karsî'nin de görüşlerinde dikkat çekici olan husus, Saçaklızade'nin dâd harfinin telaffuzu konusunda kayda değer bir etkiye ve belli bir takipçiye sahip olduğunu iddia etmesidir. Benzer bir iddianın matbu bir kitap içinde başlığı ve müellifi yazmayan, dâd harfi ile ilgili bir risalenin mukaddimesinde de dile getirilmiş olmasına bakılırsa,¹⁰³ Saçaklızade'den etkilenerek dâd harfini lafzen zâ şeklinde telaffuz eden belli bir takipçi kitlesinin oluştuğu anlaşılıyor.

Saçaklızade'ye reddiye yazarlar arasında gösterilen İsmail Konevî de (ö. 1781) *ed-Dâd ve Ahkâmuhâ* isimli risalesinde Karsî ile aynı ana fikri savunmaktadır. Ona göre, kendisi gibi “tevatür ehli” olanlar bilinen “mütevatir dâd”ı benimsemektedir. Buna muhalif olanlar ise, tevatür ehlinin Kur'an ve Arapça harflerinden olmadı-

102 Davud b. Muhammed Karsî, *er-Risâletü'l-fethiyye fî beyâni dâdi'l-kat'iyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 32, 210b-213b.

103 Bu risalenin yazarı memuriyet gereği Maraş beldelerinde bulunduğu sırada buradaki hâfızların Saçaklızade'ye tâbi olarak dâd'ı zâ, ta'yı dâd olarak değiştirdiklerini, “sırât” lafzını “sırâz” ve “el-mağdûb” lafzını da “el-mağzûb” şeklinde okuduklarını gördüğünü ifade etmektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 56, 31. Bu risalenin sonundaki notunda 37. Alay Müftüsü Mehmed Rıza da, “dâdın zâ lafzıyla telaffuzu” şeklindeki kıraatı Saçaklızade'nin diğer Anadolu beldelerinde ihdas ettiğini söylemektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 56, 39.

ğını düşündükleri “dâdın zâ şeklindeki telaffuzunu tercih etmekte ve mütevâtir dâd ile okuyanların ardında namaz dahi kılmamakta, kıldıklarında da namazlarını îade ettiklerini söylemektedirler.¹⁰⁴

Konevî'nin bahsettiği bu son husus, harf-i dâd tartışmasının ve sonraki süreçte dâd harfi meselesinin dinî ve sosyal açıdan sorun oluşturan boyutunu yansıtmaya bakımından önemlidir. Başka bir ifadeyle, harf-i dâd tartışması XVIII. yüzyılda Osmanlı toplumunda özellikle namaz ibadetinin doğru yapılıp yapılmadığı kuşkusu bakımından dinî-psikolojik; cami cemaatinin ya da ibadet ehlinin kıraat tercihi konusunda ayrışma yaşaması bakımından da sosyal bir probleme yol açmıştır.

Saçaklızade'ye reddiye yazan diğer isimler olan Yusuf Efendizade ve Hafız Mahmud Efendi'nin meseleye bakışları da yine Mansûrî'nin ortaya koyduğu çerçeveye paraleldir. Küçük'ün tespitine göre, Yusuf Efendizade risalesinde dâd'ın zâ'ya benzemediğini ve Saçaklızade'nin bu yöndeki iddialarının batıl olduğunu ifade etmekte,¹⁰⁵ Hafız Mahmud Efendi ise isnad ve müşâfeheyi vurgulamakta ve Makdisî ile Saçaklızade'yi isnad hususunu görmezden gelip aklı çok fazla öne çıkarmakla eleştirmektedir.¹⁰⁶

SONUÇ

Harf-i dâd tartışması, dâd harfinin doğru telaffuz şeklinin tespiti sorunu açısından ilmî-fikrî, İstanbul'daki yaygın telaffuz şeklinin sahih olmadığı, bu şekildeki telaffuzla kılınan namazların caiz olmayacağı iddiası açısından dinî, bu iddianın doğrudan muhatabı olan dinî meslek ve zümre mensuplarında ve namaz ibadetini yerine getiren halkta neden olduğu tepkiler açısından psiko-sosyal ve sorunu çözmek için merkezî iktidarın müdahale etmesi açısından siyasi bir mesele olmuştur. Bu tartışmayı doğuran teşebbüs olarak Süleyman Efendi'nin İstanbul'daki cari dâd harfi kıraatının tashih edilmesi gerektiği iddiasını gündeme getirmesinin sebebi, temel-

104 Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 66.

105 Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 65-66.

106 Gökdemir, “Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları,” 254. Gökdemir'in söylediğine göre, Hâfız Mahmud Efendi'nin talebesi Veliyyüddin b. Ali de *Risâle fî dâdi's-sahiha* başlıklı risalesinde isnad ve müşâfehenin önemi üzerinde durmaktadır.

de onun bilhassa Haremeyn'deki tahsil sürecinde dâd harfinin Hicaz bölgesinde olduğu gibi zâ harfi mahrecinden telaffuz edilmesi gerektiğini düşünmesidir denebilir. Onun bu teşebbüsünde, kıraat ilminde Mısır geleneğinin temsilcisi olan Ali Mansûrî'nin İstanbul'da kıraat ve hadis ilmi alanlarında etkin olmasının yaratmış olduğu ilmî rekabet hissi en azından harekete geçirici bir faktör olarak rol oynamışa benzemektedir.

Bu tartışmada Süleyman Efendi tarafı genel bir tanımlamayla “tahkik,” karşı taraf ise “taklîd” denilebilecek iki farklı yöntemle meseleyi ele almaktadır. Bu yöntem farklılığı, aynı zamanda Süleyman Efendi tarafının daha ziyade akılcı, karşı tarafta yer alanların ise rivayetçi/nakilci bir ilmî zihniyetle hareket ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte, tartışmanın esas itibarıyla Hicaz kıraat geleneği ile Mısır kıraat geleneği arasındaki farklılığa dayandığını gözden kaçırmamak gerekir.

Bu zihniyet ve yöntem farklılığının bir tezahürü olarak Süleyman Efendi'nin iddiasına karşı çıkanlar, onu ve iddiasını benimseyenleri bidatçı, kendilerini ise tevâtür ehli olarak nitelendirmektedir. Bu nitelendirmede ilginç olan taraf, bidat kavramının –XVI ve XVII. yüzyıllarda Birgivi, Ahmed Rumî Akhisârî ve Kadızadeli vaizlerinden farklı olarak– bu defa Osmanlı toplumunun bir dinî geleneği ya da pratiği hakkında değil, bilakis bu geleneği/pratiği değiştirmek isteyenlerin iddiaları hakkında kullanılmasıdır. Bunun tarihsel ve fikrî açıdan ne ifade ettiği ayrı bir tartışma konusudur.

Tartışma, esas olarak her ikisi de Arap coğrafyasında tahsil görmüş olan Süleyman Efendi ile Ali Mansûrî'nin iddia ve fikirleri üzerinden vaiz, kurra, huffaz, hatip ve imamlar gibi dinî meslek/zümre mensuplarının ve halktan bazı kişilerin katılımıyla dinî bağlamda ve daha ziyade sözlü olarak cereyan etmiştir. Bazı kurra ve kıraat alimleri de risale yazarak tartışmaya katılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla ilmiye tariki mensubu Osmanlı merkez uleması ise, Şeyhülislam Yenişehirli'nin fetvası haricinde, tartışmaya dair kalem oynatma yoluna gitmemiştir. Bu dikkat çekici durumun bir sebebi, tartışmanın diğer dinî zümreler arasında ve kıraat ilmi alanında yaşanması, yani merkez ulemasının konunun birincil muhatabı olmayışı olabilir.

Osmanlı merkezî iktidarı tartışmayı sosyal bir sorun hâline geldikten sonra, tarafların meseleyi ilmî açıdan belirli bir zeminde tartışmasını sağlamak ve bunun sonucunda ilgili dinî zümre mensuplarının çoğunluğunun arzusu istikametinde, toplumca da be-

nimsenmiş olan cari pratikten yana tavır almak suretiyle ortadan kaldırmıştır. Bu tutum, gerek yöntem gerekse tercih edilen görüş ve alınan kararlar itibariyle, toplumsal nabzı dikkate alarak kamu düzenini sağlayan tipik bir Osmanlı merkezî iktidarı tavrı olarak nitelenebilir.

Bu sonuç, girişte atıfta bulunulan tartışmalarla birlikte değerlendirildiğinde, Osmanlı düzeninde hakim dinî anlayışın/düşüncenin ürünü olan ya da gelenekselleşmiş pratikleri ortadan kaldırmanın yahut değiştirip yerine –teorik olarak daha doğru bile olsa– farklı bir pratiği ikame etmenin oldukça zor bir iş olduğunu da göstermektedir. Zira böyle bir teşebbüse öncelikle mevcut dinî aktörler ve halk karşı çıkmakta, sonrasında da bu karşı çıkışın etkisi ve yönetsel kaygılar gibi sebeplerle merkezî iktidar teşebbüsün hayata geçmesine izin vermemektedir.

Süleyman Efendi bu tartışma sürecinde aslında bir Hicaz geleneği pratiğini Osmanlı Kur’an kıraatı geleneğine dahil etme teşebbüsü anlamına gelen söz konusu iddia ve görüşünü kabul ettirip, dâd’ın zâ mahrecinden telaffuz edilmesini İstanbul’da resmî olarak uygulatmaya muvaffak olamamıştır. Fakat onun bu görüşü, aynı görüşteki Saçaklızade’nin etkisiyle o dönemde ve sonrasında Maraş ve beldelerinde ciddi bir kitle tarafından benimsenmiş ve uygulanmış görünmektedir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, bu tartışma XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Haremeyn ve Kahire gibi Arap coğrafyasındaki çeşitli ilim çevrelerinin Osmanlı ilim ve düşünce geleneği ve dinî hayatındaki yeri ve etkisi konusunda farklı boyutları ele alan kapsamlı araştırmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. Dâru tıbbâ’ati’l-âmire, 1858.
- Aktepe, M. Münir. “Amcazâde Hüseyin Paşa.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3: 8-9.
- Akyüz, Abdullah. “Osmanlı Kırâat Âlimleri.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- Ali b. Gânim Makdisî. *Bugyetü’l-murtâd li-tashîhi’d-dâd*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 6420.
- Ali Mansûrî. *Reddül-ilhâd fi’n-nutki bi’d-dâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 626.
- Altukulaç, Tayyar. “Mustafa, İzmîrî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23: 530.
- Altuntaş, Mustafa Celil. “Üç Nesil Hadis İcâzeti Toplayan Bir Ulemâ Âilesi: Reisülküttap Mustafa Efendi, Şeyhülislam Âşir Efendi, Kazasker Hafîd Efendi.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20 (2020): 329-57.
- Arslan, A. Turan. “Dad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 396-97.
- Ateşyürek, Remzi. “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği: Muhammed Mer’âşî (Saçaklızâde)’nin Hayatı ve Eserleri.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 237-52.
- Ayaz, Kadir. “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı İle Münâsebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansıması (İcâzet ve Kütüphane).” *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a: Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar, Ali Fikri Yavuz, 307-40. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Davud b. Muhammed Karsî. *Er-Risâletü’l-fethiyye fî beyâni dâdi’l-kat’iyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 32.
- Erünsal, İsmail E. “Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü: Sadreddin-zâde Telhisî Mustafa Efendi ve Ceridesi.” *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*, 157-68. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Gel, Mehmet. “XVIII. Yüzyıl Osmanlı’sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde İle Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme.” *Nazarîyat* 4/3 (2018): 115-47.
- Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı’da Dâd Harfi Tartışmaları Bağlamında Ali b. Süleyman el-Mansûrî’nin Yeri.” *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2017): 245-57.
- . “Ali B. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları.” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 113-48.

- İpşirli, Mehmet. "Abdullah Efendi, Yenişehirli." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 100-101.
- Karahasanoğlu, Selim. "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi." *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 24 (2008): 97-128.
- . *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Köksoy, Mesut. "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî ve Eserleri." *Ermenek Araştırmaları-II*, ed. H. Muşmal, Ü. Erol Yüksel, M.A. Kapar, Ü. Ömer Çeçen, 177-99. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Küçük, Cemil. "Kıraat Ilminde Dâd (د) Harfi." Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.
- Martı, Huriye. *Et-Tarîkatü'l-Muhammediyye - Muhteva Analizi-Kaynakları ve Kaynaklık Değeri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Müderrişzade Ahmed. *Risâle fî keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fî tilâveti'l-Kur'an*. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 10/3.
- Nev'îzâde Atâî. *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şekâ'ik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Özcan, Abdülkadir. "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26: 263-65.
- . "Köprülüzâde Nûman Paşa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26: 265-67.
- Öztürk, Hayrettin. "Kur'an-ı Kerim Kıraatında Dâd Harfi: Mahreci ve Sıfatları." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018): 41-67.
- Râşid Mehmed Efendi. *Târîh-i Râşid*, 3 cilt. Haz. A. Özcan, Y. Uğur, B. Çakır, A.Z. İzgöer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Şeyh Süleyman. *İrşâdü'l-ibâd ilâ tashîhi'd-dâd*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 45 Ak Ze 683/2.¹⁰⁷
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'ü'l-fudâlâ II-III*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Yenişehirli Abdullah Efendi. *Ma'rûzât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2054.

107 Bu risale ilgili kütüphane katalogunda Şeyh Süleyman adına kayıtlı olmakla birlikte, doğru kayıt Müderrişzade Ahmed adına olmalıdır.

**AN ATTEMPT TO INTEGRATE A HEJAZ PRACTICE INTO THE
OTTOMAN QUR’ANIC RECITATION TRADITION DURING THE
REIGN OF AHMED III: THE CONTROVERSY OVER THE SOUND OF
THE LETTER “DAD” OR “VALĀ AL-DĀLLĪN”**

ABSTRACT

This article examines the controversy over the correct pronunciation of the letter *dād*. It started in 1718 when Süleyman Efendi (d.1722), the preacher of the Grand Hagia Sophia Mosque, claimed that the sound *dād* was pronounced wrong in Istanbul and thus needed to be corrected. Having multiple aspects such as scientific, intellectual, religious, and social, this controversy led to a serious social chaos in Istanbul and ended only with the intervention of the Ottoman central government. This controversy is especially important as it sheds light on the influence of the communities of scholars in Haremeyn and Cairo over the Ottoman scientific tradition and religious life. Therefore, this article primarily focuses on the factors that caused controversy and the networks of relationship of the leading actors of the controversy. Secondly, the controversy is depicted and analyzed based on primary historical and biographical sources such as the *Târîh-i Râşid*, *Vekayii’l-fudalâ* and Sadraddinzade’s *Ceride* as well as many *risâle* (treatises) on the sound of *dād*. Since the controversy is approached as a topic of social history, the aspect concerning the discipline of recitation (*qira’ât*) is not included in these descriptions and analyses. This article presents several findings, explanations and comments regarding reasons, actors as well as the scientific, intellectual, religious, social and political dynamics of the controversy, and its reflections on the Ottoman scholarly circles.

Keywords: Süleyman Efendi, the controversy of correct pronunciation of the letter *dād*, Ottoman history religious sciences, Ali Mansûrî, Ahmed III.



KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Amy Russell. *The Politics of Public Space in Republican Rome*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015. xix+226 sayfa.

Oğuz Yarlıgış

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
oguz.yarligas@medeniyet.edu.tr
orcid: 0000-0003-4379-7577

Roma dünyası araştırmaları alanında modern araştırmacıların bir yandan kesin çizgilerle belirlenmiş kabul ettiği, öte yandan da oldukça tartışma kaldıracabilecek birçok kavramın varlığı bu alanda çalışanların yabancı olmadığı bir durumdur. Bunun temel sebebi, eskiçağ Akdeniz dünyası tarihinin anahatlarıyla ortada olmasına rağmen, ayrıntılara inildiğinde, yaklaşık 250 yıllık modern araştırmalar tarihinde yavaş yavaş genel kabul olmuş meselelerin aslında günümüz tarihçileri tarafından doldurulan boşluklar sayesinde berraklaştığı ve esasen oldukça muğlak bir niteliğe sahip olabileceği hususudur. Roma siyasi dünyasının (*res publica*) ve siyaset düşüncesinin temelini oluşturan alanla ilgili *publicus* ve *privatus* kavramlarının anlamları ile bu kavramların kendi arasındaki ilişkiler de bahsettiğimiz hususa örnek sayılabilir. İşte Amy Russell'ın Berkeley'de hazırlamış olduğu doktora tezinin gözden geçirilmiş hali olan bu kitap da temel olarak kamusal ve özel gibi, Roma siyasi dünyasının ve siyaset düşüncesinin merkezinde yer alan kavramları araştırmanın merkezine oturtarak, bu kavramlar üzerinden kamusal alan denilen unsurun ne olduğunu incelemektedir. Russell birbirine zıt kutuplara oturtulan bu kavramların aslında nasıl birbiriyle iç içe geçmiş olduğunu ve içerdiği muğlaklığı göstermektedir.

Russell bu konuyu incelerken yalnızca edebi metinler üzerinden değil, olması gerektiği gibi, birtakım epigrafik metinler ile arkeolojik buluntuları da mercek altına alarak konuya dair kapsamlı bir araştırma ve değerlendirme sunmaktadır. Ancak Russell'ın hedefi bu kavramlara tamamen ışık tutmak, Romalıların alan anlayışına netlik kazandırmak veya Romalıların

bu hususlara yaklaşımının nasıl tanımlanması gerektiğine dair net bir cevap sunmaktan ziyade, bu hususları masaya yatırıp şimdiye kadar yapılan değerlendirmelerin sorunlarını ortaya koymakla yetinmektedir. Yazarın vardığı sonuç ise kamusal ve özel kavramlarının iki zıt kutup olarak kabul edilemeyeceği ve bunların birbirlerine karşıt kavramlar olmadığı, aslında ikisinin de bir şekilde iç içe geçmiş olduğudur. Dolayısıyla kitabın temel amacının özellikle *privatus* ve *publicus* gibi kavramların muğlaklığının anlaşılmasıdır.

Kitabın ilk kısmı *publicus*, *privatus* ve *politicus* kavramları ve bu kavramların birbirleri arasındaki ilişkiye ayrılmıştır. Bu baş kısımda ilgili kavramların İngilizcedeki karşılıkları ile Latince kavramlar birlikte ele alınmaktadır. Ders kitaplarında kesin çizgilerle tanımlanan kamusal ve özel alanların karmaşıklığı ve iç içe geçmişliği hemen bu bölümün başında dikkat çekici bir örnekle sunulur: Bir dükkan kamusal bir alan mıdır? Bir şahsın mülkü olması yahut şahsa ait bir evin bölümlerinden biri olarak inşa edilmesi halinde, bu dükkanın tanımı hangi kavramın sınırları içinde yer almalıdır? Dükkanın kamusal bir amacı olduğu açıktır fakat onu hususi özellikleri bakımından nasıl tanımlayacağımız örnekten de görüldüğü üzere muğlaktır.

Russell bu bölümde günümüz bakış açısı ve kavramlarıyla Roma dünyasını açıklamanın ne kadar yanlış olduğunu da birtakım vaka incelemeleriyle göstermektedir. Roma dönemindeki bir alanın bizim bakış açımızla kamusal mı özel mi olduğuna karar vermenin ne kadar zor olduğu Atrium Vestae örneği ışığında gösterilir: Tanrıça Vesta'ya adanmış bu kutsal yapı Roma dininin en önemli lokasyonlarından biridir. Ancak kamusal olarak tanımlanabilecek bu yapının bir kısmında rahibelere ayrılmış olan yaşama alanları da vardır. Birinci bölümün geri kalanında Russell bu yapının hem kamusalı hem de özeli kendi bünyesinde birleştirme niteliğinden yola çıkarak aslında Roma toplumunda hiçbir alanın kolay kolay kamusal yahut özel olarak tanımlanamayacağını anlatır. Ardından Foucault ve Lefebvre tarafından geliştirilen mekansal dönüş (*spacial turn*) anlayışının izinden giderek ve belki de bu kitabın ortaya çıkmasında en etkili araştırmacı olan Riggsby'nin davranışsal metodolojisini de benimseyerek Roma dünyasındaki mekan anlayışını yeniden yorumlar.¹ Bu yorum sırasında Russell'in diğer birkaç örnekle beraber özellikle başvurduğu vaka incelemelerinden biri Cicero'nun *Pro Milone* adlı söylevidir (ss. 34-40). Bir cinayet sanığı

¹ Russell'in giriş kısmında birden fazla kez belirttiği gibi bu çalışma, esasen A. Riggsby'nin 1999 yılında hazırladığı bir çalışmada ortaya attığı sorulardan yola çıkarak oluşturulmuştur. Riggsby *Public and Private in the Roman Culture* (JRA 10, 1997: 36-56) adlı makalesinden başlayarak belirli bir çerçeveye oturtulma eğiliminde olan kamusal ve özel tanımlarını sorgulamaktadır.

olan Milo adlı müvekkilini savunmak üzere kaleme aldığı bu konuşmada Cicero'nun kamusal ve özel alanlara dair yaptığı tanımlar Russell'in bu kavramların muğlaklığına dair görüşünü bilhassa destekleyecek niteliktedir. Cinayeti kamusal alan kabul edilen Roma Yollarından birinde işleyen müvekkili, yol kendisini yaptıran ailenin özel mülkü olarak da görüldüğü için, özel mülkte cinayet işlemişçesine bir cezayla karşı karşıya kaldığını ifade eder. Bu savunmayı gerçekleştirirken başvurduğu ifadelerse genellikle kamusal alan olarak görülen bir yolun, Roma dünyasında zaman zaman bir özel mülk/alan olarak da değerlendirilebileceğini göstermesi bakımından Russell'in muğlaklık tezini desteklemektedir. Russell'in bu ve diğer örnekler ışığında vardığı sonuçta şudur: kamusal ve özel kavramları bazı edebi metinlerde bugün bizim kullandığımız anlamda geçse de, birtakım örnekler titizlikle ele alındığında, Roma dünyasında bugün kabul ettiğimiz gibi kesin çizgilerle birbirinden ayrılmamıştır. Özetle, kamusal ve özel kavramları kişinin tavrına ve bakış açısına göre değişiklik göstermektedir.

Russell'in bu incelemede yalnızca edebi metinlere yer vermediğini vurgulamıştık. İşte yazar üçüncü bölümden itibaren bazı mimari örneklerle başvurmakta, bu kez mimari unsurların kullanım amaçlarını ve şekillerini masaya yatırarak kamusal, özel, siyasal kavramlarını incelemektedir. Başvurduğu mimari unsurlar arasında belki de en önemlileri Roma kentinin siyasal ve toplumsal kalbi olarak değerlendirilebilecek kent meydanı, yani *Forum Romanum* ve Romalıların yaşamları açısından en az meydan kadar önemli olan *Campus Martius* adlı yerdir.

Forum Romanum Roma dünyasının tipik bir kamusal alanıdır; kamu politikalarının kurgulandığı ve tüm vatandaşların göz önünde olduğu bir yer olarak bu meydan aynı zamanda Roma siyasetinin merkezidir. Russell bu meydanın incelemesine ayırdığı bölümde Forum'u "siyasi nitelikli bir kamusal alan haline getiren düzeni ve bu düzenin mekansal tecrübeye etkilerini" (s. 45) göz önüne sermektedir. Bunun yanında ziyaretçi vatandaşların siyasi etkinliklerdeki rolünü de burada tüm açıklığıyla gözlemlemektedir. Russell'a göre özellikle M.Ö. II. ve I. yüzyıllarda Forum'un mimarisinde meydana gelen değişiklikler Roma siyasi ve kültürel hayatındaki değişimlere de kanıt oluşturmaktadır. Forum, tıpkı Eski Yunan demokrasisinin doğduğu yer olan agora gibi siyasi etkinlikler için olmazsa olmaz bir alandır. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki, bu siyaset alanı yalnızca erkek vatandaşlara açıktır; köleler, kadınlar ve vatandaş olmayan yabancıların (*peregrini*) siyaset alanında yerleri yoktur (ss. 55-61).

Erkek vatandaşların devletin siyasetini belirlediği Roma'nın en önemli kamusal alanı Forum, dördüncü bölümde ele alınmaya devam etmekte ve bu sefer kamusal ve özel arasındaki iç içe geçmişlik, Forum'un aynı

özelliği içinde barındıran yapısının öne çıkarılmasıyla tekrar vurgulanmaktadır. M.Ö. III. yüzyılın sonlarından M.Ö. I. yüzyıla dek Forum'u oluşturan yapıların geçirdiği değişim ve bu yapıların çoğunun aslında kamuya değil şahıslara ait oluşu, kamusal ve özel arasındaki muğlaklığı göstermek için başarılı bir şekilde kullanılmaktadır. Russell'ın kendi ifadesiyle, "Forum'daki özel mülkiyet alanları, ilk bakışta Roma'nın en kamusal görülebilecek alanı olan yerde, bireylerin çıkarlarını ve nüfuzlarını artırmak için kendilerine fırsat veren" (s. 79) araçlardı.

Beşinci bölümde Russell önceki bölümde olduğu gibi yine Forum'u ele almakta, ancak bu sefer odak noktasına burada bulunan dinî yapıları oturtmaktadır. Aristokrasi mensuplarının dinî alanlar içinde taklar, heykeller ve tapınaklar inşa ederek kendilerine nasıl yer edindikleri gösterilmektedir. Böylelikle bir kez daha kamusal ve özel alan sınırları iç içe geçmektedir. Muzaffer komutanların kendileri ve aileleri için yaptırıp tanrılara adadıkları tapınaklar bu duruma güzel bir örnektir; zira bu tapınaklar bir yandan kamusal alan özelliğine sahipken, diğer yandan da muzaffer komutanlar ve aileleri için zaman zaman kendi toplantılarını gerçekleştirebildikleri özel alanlar mahiyetine bürünmüştü.

Kamusal alan ile kutsal alanın şahıslar tarafından nasıl kendi çıkarları için kullanıldıkları sonraki bölümde de incelenmeye devam etmektedir, fakat bu bölümde odak noktası sanattır. Muzaffer komutanlar heykel ve diğer sanat eserleri gibi seferlerde elde ettikleri ganimetlerin bazılarını bu tip alanları süslemek için kullanmaktan geri durmamışlardır. Çoğunluğu Doğu Akdeniz dünyasının kültürel ve ekonomik açıdan zengin olan Hellenistik devletlerinden elde edilen bu ganimetler Roma'nın geleneksel sanat anlayışını değiştirmekle kalmıyor, aynı zamanda bu güçlü isimlerin kamusal meseleleri kendi çıkarlarına uyacak bir şekilde yönlendirmelerine de yardımcı oluyordu. Çünkü bu alanları kendi zevk ve isteklerine göre inşa eden önemli bireyler, kamusal alanın çok sesli karakterini değiştiriyor ve yavaş yavaş bu alanları domine ediyorlardı. Böylelikle kamusal alan da zamanla özelleşmeye başlamıştı (ss. 152-53).

Pompeius'un Roma'daki en önemli kamusal alanlardan biri olan Campus Martius'ta yaptırdığı yapı kompleksi, kitabın incelediği bir diğer alandır. Russell'a göre Pompeius kompleksi, Cumhuriyet dönemi Roma'sında kamusal ve özel arasında kesin bir çizgi çekilemeyeceğine dair en iyi örnektir. Pompeius'un bu kompleks üzerinden gücünü nasıl pekiştirdiği ve ismini ölümsüzleştirdiği (s. 156) bilhassa vurgulanır. Russell daha önceki örneklerde gösterdiği hususların Pompeius kompleksiyle doruğa ulaştığını ve yeni bir tür alan yaratma imkanı olarak kamusal ve özel arasındaki muğlaklığın bilinçli şekilde kullanıldığını ifade eder (ss. 185-86).

M.Ö. I. yüzyılın son çeyreğinde Roma'nın devlet rejiminde sert bir değişiklik meydana gelmiş ve cumhuriyetin son yüzyılı olan bu dönemde kendi çıkarlarını korumak uğruna halkı kullanmaktan çekinmeyen liderler ortaya çıkmıştır. Söz konusu liderler yüzyıllardır devlet yönetimini belirli bir denge içerisinde yöneten oligarşik yapıya karşı mücadele vermiş ve tek adam olarak devleti yönetmek üzere birbirleriyle rekabete girmişlerdir. Güçlü ve zengin bireyler arasında tedricen alevlenen bu çatışma, Augustus'un rakiplerini saf dışı bırakması ve bir devrim gerçekleştirerek Roma'nın ilk imparatoru olmasıyla son buldu. Kitabın son bölümü işte bu döneme odaklanmakta ve nihai olarak Augustus'un imparator olmasıyla beraber kamusal alanın bilindiği anlamıyla ortadan kaybolduğunu vurgulamaktadır. Bu bölüm ayrıca Augustus'un şehrin yerlisi olarak nasıl bu kente özen gösterdiğini ve hususi bir yer haline getirdiğini göstermekte; böylelikle eskinin özgür res publica'sının ölümünün ardından tüm kentin (ve devletin) nasıl tek bir kişinin şahsi (privatus) alanı haline dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Cumhuriyet dönemi Roma'sının kamusal alanının en temel özelliklerinden biri, bu alanların bir üst mekanizma tarafından denetlenmeyişi ve aristokratların birbirleriyle kıyasıya rekabetiydi (s. 192). Bu özellik Augustus'un yeni tesis ettiği rejimle beraber tarihe karışıyordu.

Roma döneminde kamusal ve özel kavramlarının tam olarak neye teka-bül ettiğini anlamak amacıyla bu kitabı okumak isteyenler ilk etapta pek tatmin olmayabilirler. Ancak, başta da belirttiğimiz üzere yazarın hedefi zaten bu kavramları net olarak tanımlamak değil, siyah ile beyaz gibi kabul edilegelmiş söz konusu kavramların muğlaklığını ve çoğu zaman nasıl iç içe geçtiğini göstermektir ki, Russell'in bu anlamda başarılı olduğu ifade edilebilir. Metodolojik açıdan da eser oldukça kuvvetlidir ve Russell tezini kanıtlamak amacıyla hem yazılı hem de arkeolojik materyali çok ikna edici bir şekilde kullanmayı başarmıştır. Fakat burada olumsuz anlamda yöneltebileceğimiz bir eleştiri vardır ki, o da yazarın, incelediği vakaları neye göre seçtiğini tam olarak açıklamayışdır. Yazar bu vakaları yalnızca teorisini doğrulamak üzere bilhassa mı seçmiştir? Bu teoriye uymayan başka belge ve vakaları kapsam dışında mı bırakmıştır? Yanıt ne olursa olsun, bu eser Cumhuriyet dönemi Roma'sının siyasi hayatını anlayabilmek ve siyasetin kamusal ve özel alanlarla ilişkisini kavrayabilmek için önemli katkılar sunmaktadır.

Steven C. Judd. *‘Abd al-Rahman b. ‘Amr al-Awza‘i*. London: Oneworld Academic, 2019. 144 sayfa.

Adem Sari

Marmara Üniversitesi

adem.sari@isam.org.tr

orcid: 0000-0002-6170-4277

Erken dönem İslam tarihinde ilim merkezleri (*emsâr*) ve bu bağlamda amel tartışmaları İslâm hukuku ve hadis sahasında önemli bir yere sahiptir. Gerek Türkiye gerek Arap ve gerek Batı akademisinde bu konuya yönelik çalışmalar Hicaz bağlamında Malik b. Enes (ö. 179/795) ve Kufe bağlamında ise Ebu Hanife (ö. 150/767) üzerine yoğunlaşmış, Mısır ve Şam amelleri ile temsilcileri üzerinde yeterince durulmamıştır. Oneworld Academic’in İslam dünyasının önde gelen kişilerinin biyografilerinden oluşan “Makers of Muslim World” serisi kapsamında yayımladığı Steven C. Judd’un çalışması amel-i ehl-i Şam’ın temsilcisi Evzâî’nin (ö. 157/774) hayatını çeşitli yönlerden ele alıyor. Altı ana bölümden oluşan kitabın Birinci Bölümünde Evzâî’nin hayatı ve ilmî yönüne dair kaynaklar tartışılır. İkinci Bölümde Evzâî’nin fihhi/hukukî yönü, Üçüncü Bölümde ilgili dönemdeki ilmî ortam, Dördüncü Bölümde onun kelami yönü, Beşinci Bölümde siyasetle ilişkileri, Altıncı Bölümde ise ilmî mirası ele alınır.

Judd giriş bölümünde Evzâî’nin, döneminin önde gelen kişilerinden biri olmasına rağmen geniş ölçüde araştırılmadığını, hatta görmezden gelinip gölgede bırakıldığını; bunun sebebininse ona ait kitapların günümüze ulaşmaması ve Emevi iktidarıyla iyi ilişkilere sahip olan Evzâî’nin Abbasi devrimiyle birlikte bilinmezliğe itilmesi olduğunu belirtir (ss. 1-5). Biyografî bölümünde ise Evzâî’nin nisbesinin kökeni hakkındaki farklı görüşleri tartışarak yine onun hayatına dair bilgilerin yetersizliğini vurgular. Ardından standart biyografik bilgiler veren Judd bazı bilgilere/rivayetlere yer vermemiştir. Örneğin Evzâî’nin ilk fetvasını 113/731-32 yılında 25 yaşındayken verdiğini belirtse de (s. 9) çeşitli kaynaklarda yer alan ve çok itimat edilmeyen 13 yaşında fetva verdiğini bilgisini zikretmez. Yine Evzâî’nin yetmiş binden fazla mesele hakkında fetva verdiğini, ancak bunun mümkün olmadığını söyleyen yazar (s. 9), bu konudaki kırk-elli bin mesele şeklindeki rivayetlere değinmez. Ayrıca Evzâî’nin kapısı kilitli olan banyoda sızan duman sebebiyle vefat ettiğini belirten Judd (s. 10), yine onun banyoda

ayağının kayıp düşmesi sonucunda vefat ettiğine dair rivayetlere yer vermez. Son olarak Judd, Evzâî hakkındaki bilgi yetersizliğini saygın bir aileye mensup olmamasına bağlasa da (s. 10) benzer durumda olup öne çıkan çokça alimin varlığı bu yargıyı sorgulatur. Bölge hakkındaki en önemli ve kapsamlı eserlerden biri olan İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu medîneti Dımaşk'*ında vefat tarihi dahi belli olmayan halife çocuklarının varlığı da yazarın iddiasının sorunlu olduğunu gösterir.

Birinci Bölümde yazar, Evzâî'yi çeşitli yönlerden değerlendirmeye başlamadan önce erken İslam tarihi için kullanılabilir kaynakların yeterliliğini sorgular. Divan sisteminden Arap ve Arap olmayan kaynaklara, arkeolojik kalıntılardan sikkelere kadar kaynak yelpazesi hakkında değerlendirmeler yapar. Kaynakların, yazıldığı dönemin siyasi algısına göre şekillendiğini belirten yazar, bunlara ve menkıbevi eserlere tamamen güvenmeyip ihtiyatla yaklaştığını burada ve metnin ilgili yerlerinde sıkça dile getirir. Ardından spesifik olarak kullandığı kaynakları zikreder, bunların Evzâî hakkında güvenilir bilgi verme imkanını tartışır. Evzâî'nin günümüze ulaşan ve ulaşmayan eserleri, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Takdime'si*, hilaf literatürü, rical kaynakları, Ebû Zür'a Dımaşkî (ö. 281/894) ve İbn Asâkir'in bölge hakkındaki eserleri yazarın kullandığı kaynaklardır. Burada yazarın birkaç problemi vardır. Hilaf literatürü ve rical kaynaklarını kullandığını belirten yazar, bunların hangileri olduğunu ve bu eserlerden nasıl faydalandığını belirtmez. Teknik bir problem olarak –biyografi serisindeki diğer kitapların aksine– yazarın dipnot kullanmaması da bilgilerin hangi kaynaklardan alındığını öğrenmeyi imkansız kılar. Ayrıca Ebû Zür'a'yı Evzâî'ye dair bilgileri düzenli olarak vermemekle eleştiren ve İbn Asâkir'in Evzâî biyografisinin daha iyi olduğunu belirten yazar, kitapların tarihsel olarak tekamül ettiği gerçeğini görmezden gelir.

İkinci Bölümde Judd, Evzâî'nin eserlerini ve etkisini anlayabilmek adına çalışmanın kapsamını aşsa da, erken dönem İslam hukukunun ana öğelerini ve eğilimlerini özetlemenin önemini belirtir. Kitap ve Sünnet bağlamında cevabı bulunmayan meselelerden kaynaklanan yasal boşluğu gidermek için alimlerin kullandıkları kaynakların sıhhati hakkındaki tartışmaların usûlü'l-fıkh ve fûrû'u'l-fıkh şeklinde ikiye ayrıldığını söyler (ss. 25-27). Ancak kaynakların sıhhati konusunda usûl-fürû ayrımı problemlili gözüküp yazarın hemen sonra "en eski kuramsal sürtüşme" olarak tanımladığı Ehl-i Medine/hadis ve Ehl-i Kufe/re'y ayrımı (ss. 29-30) bu konuda daha birincil rol oynar. Kısa bir girişten sonra yazar, Evzâî'ye ait bir usûl kitabının olmadığını, talebelerinin onun hüküm istinbatında kullandığı metotları tespit etmediklerini belirtir; buna dair en makul ihtimalin ise Emevilerin çöküşünün Evzâî'nin yeni talebeler yetiştirme olanağını engellemesi olduğunu söyler (ss. 31-32). Daha sonra Evzâî'nin fetvalarının altında yatan mantığı

bulmanın tahminden ileri gidemeyeceğini belirten Judd, hüküm istinbatındaki metodunun fetvaları üzerinden belirlenebileceğini belirtir ve onun bir karara varırken Kitap, Sünnet, selef alimlerinin açıklamaları, kendi hocalarının izahları ile basit kıyas kullandığını, bazen de hiçbir gerekçe belirtmeden sadece “evet/hayır” şeklindeki kararlarını örnekleriyle aktarır (ss. 34-37). Judd, sınır bölgesinde yaşamış bir alim olan Evzâî'nin uluslararası hukuk (*siyer*) alanındaki uzmanlığını vurgulasa da, ahkamla ilgili birikiminin de göz ardı edilemeyeceğini belirtip bazı örnekler verir.

Üçüncü Bölümde Evzâî'nin de bir parçası olduğu dönemin ilmî ortamından genel hatlarıyla bahsedilir. Judd, geç Emevi ve erken Abbasi döneminde ilmî ortam inşasının, büyük ölçüde ilmî ağların ve hiyerarşilerin biçimsiz olması, kurumsallaşmanın bulunmaması ve önemli alimlerin biyografilerinin sonraki nesiller tarafından hem yüceltme hem tenkit amacıyla revizyona uğraması sebebiyle zor olduğunu söyler (s. 47). Resmî eğitim kurumlarının bulunmaması, hocalar ile talebelerin ilmî faaliyet yapabilecekleri özel mekanların ve müfredatın olmaması, eğitim faaliyetlerinin finansmanı gibi konular etrafında tasvirî anlatımlar sunar. Genel anlamda isabetli bir tasvir yapan Judd, Evzâî özelinde alimler arasında bir dostluk-muhalefet ilişkisi kurmuş, genel tasvirde de bir talebenin hoca seçerken, potansiyel iki hoca arasında muhalefet olmamasına dikkat ettiğini belirtmiştir. Ancak bu noktada Malik'in halkasına katılan Şeybani'yi (ö. 189/805), keza farklı doktrinleri savunan hocalarla görüşen Şafii'yi (ö. 204/820) gözden kaçırmıştır. Judd, ardından ana çerçeveyi Evzâî'nin dostları ve muhalifleri bağlamına yerleştirir. Evzâî'nin dostları kapsamında zikredilen ilk isim hocası Mekhûl'dür (ö. 112/730). Judd, Evzâî-Mekhûl arasındaki hoca-talebe ilişkisini temellendirirken ikisinin de Kaderîlere karşı tutumunu örnek gösterir ve Mekhûl'ün Evzâî'ye nispetle onlara karşı daha yumuşak davrandığını, bunun ise hoca-talebe ilişkisini bozmayacağını belirtir. Ayrıca Evzâî'nin fakih olarak önplana çıkmasıyla Mekhûl'ün vefatının aynı zamanda gerçekleşmesini, onun diğer öğrencilerinin Evzâî'nin statü ve nüfuzunu elde edemediklerini, Evzâî'nin onun halefi olduğu şeklinde yorumlar (s. 53). Ancak Evzâî-Mekhûl arasındaki ilişkiyi inşa ederken Judd'm düştüğü ciddi hatalar vardır. Öncelikle ikisinin de Kaderîlere karşı tavırları yazarın belirttiği kadar belirgin değildir. Zira Judd, Evzâî Kaderîlere karşı olsa da Gaylân Dımaşkî'ye (ö. 120/738 civarı) karşı mütesahil bir tavır benimseyen hocası Mekhûl'ün Kaderî olduğuna dair rivayetleri ele almaz. Evzâî'nin Mekhûl'ün halefi olması konusunda da yazar kritik bazı rivayetleri görmemiştir. Yazarın mukaddimesini kullandığını belirttiği İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde Evzâî'nin Mekhûl'ün halkasına bir süre katılıp ayrıldığı (ki rivayet sayıları da uzun süreli bir birliktelik olmadığını gösterir) ve Mekhûl'ün vefatının ardından sırasıyla Yezîd b. Yezîd b.

Câbir (ö. 134/751-52), Süleyman b. Musa (ö. 119/737) ve Alâ b. Hâris'in (ö. 136/753-54) halkın başına geçtikleri kaydedilir. 136/753-54 yılında vefat eden Alâ'dan sonra bölge müftüsü/kadısı olan Evzâî'nin Mekhûl'ün halefi olması sadece amel-i ehl-i Şam'ı temsil etme açısından dikkate alınabilir. Çünkü Mekhûl'ün halkası özelinde Evzâî'den daha güçlü isimler mevcuttur. Son olarak Judd, bu ilişkiyi inşa ederken ikili arasındaki benzerlikleri öne sürmüşse de aralarındaki farklılıkları göz ardı etmiştir. Örneğin bu ikilinin siyasilere karşı tavrı taban tabana zıttır. Evzâî Emevilere yakın bir isim olarak bilinirken Mekhûl, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) dışındaki yöneticilere mesafeli biridir. Dolayısıyla Evzâî-Mekhûl arasında hoca-talebe ilişkisi bulunsa da Judd'ın bunu vaz etme yöntemi problemlidir.

Evzâî'nin dostları arasında sayılan ikinci isim, yazarın deyimiyle "meslektaş" Zührî'dir (ö. 124/742). Judd bunu temellendirirken yine ikisinin Kaderîlere karşı tavırlarının mutabık olduğunu belirtir (s. 54). Bu noktada da yazar, Evzâî'nin Zührî ashabı içinde önemli bir yere sahip olduğunu gözden geçirir. Judd, Evzâî-Zührî arasındaki ilişkiyi inşa ederken siyasilere karşı tavırlarını da destekleyici bir argüman olarak kullanabilirdi. Zira iki isim de saraya yakındır. Ayrıca Bizans sınırında beraber oldukları, ortak talebeleri ve beraber hac yolculukları sebebiyle Süfyan Sevri de (ö. 161/778) Evzâî'nin bir diğer dostu olarak zikredilir (s. 54). Evzâî'nin muhalifleri kapsamında ise birbirlerine karşı reddiyeleri sebebiyle Ebu Hanife ve Hanefiler anılır. Judd, Evzâî'nin Malik b. Enes ile ilişkisini Hanefilerle olan ilişkisinden daha karmaşık ve dostane bulur (ss. 58-60).

Dördüncü Bölümde Judd, Evzâî'yi kelamcı bir figür olarak düşünmenin imkanını hiç tartışmayıp, Hasan Basri (ö. 110/728), Ebu Hanife ve Bağdat-Basra Mutezilesinin önde gelen isimlerini zikrederek Evzâî'nin kelami yönüne hiç atf yapılmadığını, erken kelam tartışmalarına odaklanan çalışmaların onu göz ardı ettiğini belirtir. Ayrıca Hasan Basri ve Ebu Hanife'ye atfedilen kelami metinler varken Evzâî'ye ait hiçbir kelam metni günümüze ulaşmamıştır ki (s. 63), bu incelenmesi gereken bir durumdur. Judd, onu bir kelamcı olarak konumlandırabilmek için kültürlerin kesişim yeri ve bir kelam merkezi olan Dimaşk'ı ele alıp bu bağlamda Hıristiyan teolojisine, özellikle de Yuhanna Dimaşkî'ye (ö. 131-32/749?) dair genel bir anlatı sunar (ss. 65-68). Daha sonra mühtedilerin vergi miktarı hakkındaki tartışmalardan hareketle, imanın mahiyeti konusunda Evzâî'yle irtibatlı üç rivayeti onun kelami görüşlerine örnek gösterir. Rivayetler Evzâî'nin ehl-i hadis düşüncesine sahip olduğunu gösterse de fıkıh-kelam kapsamındaki bu meselenin onun kelami yönünü öne çıkarması tartışılmalıdır. Yine ilmî disiplinlerle alakalı bir handikap olarak Judd, Evzâî'nin gözyaşlarıyla ıslanan seccadesi ve zenginliği küçümsemesi gibi özelliklerini onun zahidane yaşantısı bağlamında zikreder (ss. 71-74). Ancak yazar, kategorik açıdan

zühd ile kelami bir forma dönüşen tasavvufu birbirine karıştırmış gibidir. Evzâî'nin kelami yönünü vurguladığı en kuvvetli olgu ise onun Kaderîlere karşı olan tutumu ve halife huzurunda Gaylân Dımaşkî'yi cevap veremez hale getirdiği münazaradır. Judd, bunun Evzâî'yi yüceltme amacıyla uydu-
rulmuş olabileceğini belirtir (ss. 75-79).

Beşinci Bölümde Evzâî'nin siyasilere ilişkisi incelenir. Evzâî'nin Emevilerle daha yakın, Abbasilerle daha karmaşık bir ilişkiye sahip olduğunu söyleyen Judd, onun Dımaşk'a yerleşmesinden başlayarak Halife Hişam'ın (ö. 125/743) yakın çevresine girme sürecini anlatır; ancak, halifelerle olan ilişkisinin, hangi pozisyonda görev yaptığının ve devletten ücret alıp almadığının net olmadığını belirtir (ss. 84-89). Daha sonra Emeviler arasındaki taht kavgaları arasında Evzâî'nin duruşuna dair genel bir tablo çizip onun Abbasilerle ilişkisine geçer. Evzâî'nin Abbasilerle ilişkisinin Emevi yıllarına göre daha iyi belgelendiğini söyleyen Judd, çoğunlukla onun devlet hizmetini reddetmesi bağlamındaki rivayetleri zikreder (ss. 92-98). Ardından Evzâî'nin Abbasi devriminden sonra hükümet hizmetini bırakıp Beyrut'a emekli olarak gittiğini söylese de daha sonra emekli demenin yanlış olabileceğini, onun fetva vermeye devam ettiğini belirtir ki, "emeklilik" tabirinin kullanımı zaten problemlidir. Zira Evzâî'nin devrimden sonra Beyrut'a murabıt olarak gittiği malumdur, yazarın zikrettiği fetva verme meselesi de zaten bunu gösterir.

Altıncı Bölümde Evzâî'nin ilmî mirası başlığıyla onun öğrencileri, mezhebi ve etkisi değerlendirilir. Judd, kısa bir girişle talebelerinin Evzâî'nin mezhebine günümüze ulaşacak derecede emek vermediklerini, ancak devrik bir siyasi hanedanla ilişkilendirilmesine rağmen görüşleri, rivayetleri ve itibarının günümüze intikal edebilmesinin onun kritik bir isim olduğunu gösterdiğini belirtir (s. 103). Daha sonra Evzâî'nin birkaç öğrencisini zikreder. Bu isimleri neye göre belirlediğini söylemese de genel anlamda tanınırlığı yüksek kişileri seçtiği anlaşılmaktadır. Yazar, rical kaynaklarında verilen talebe listesini zikretmenin bir fikir vermeyeceğini belirtse de Evzâî'ye yakın isimleri ve bunların mezhebin kalıcılığındaki etkilerini tartışmak daha aydınlatıcı olabilirdi.

Judd, Evzâî'nin en ünlü ve önemli öğrencisinin Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826) olduğunu söyler (ss. 104-105), ancak Abdürrezzâk meşhur ve önemli bir isim olsa da Evzâî özelinde bu önemi taşıdığını söylemek güçtür. Zira Abdürrezzâk'ın *el-Musannef* ine bakıldığında Evzâî'den rivayet sayısının sadece 25 olduğu görülür ki, bu hoca-talebe ilişkisi bağlamında pek bir şey ifade etmez. Ayrıca yazar da Abdürrezzâk'ın hocasından hangi boyutta ve ne açıdan istifade ettiğini belirtmez. Eğer Abdürrezzâk, Evzâî'nin en ünlü ve önemli öğrencisi olsaydı, Evzâî mezhebinin Yemen'e intikalini

de kritik bir isim olması beklenebilirdi. Daha sonra Fezârî (ö. 188/804?) ve Firyâbî (ö. 211/827) zikredilir (s. 105) ki, bu isimlerin Evzâî'yle irtibatları Abdürrezzâk'tan daha güçlüdür. Evzâî'nin ilmî birikiminin oluşmasında temel öneme sahip hocaları ve bunlarla ilişkisine yer verilmemesi de bir eksiklik olarak zikredilebilir.

Evzâî'nin bölgesel kalcılığı ve mezhebi gibi konular da eserde tartışılır. Judd, onun talebelerinin sadece Biladü's-Şam'dan değil, İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinden geldiğini, dolayısıyla mezhebin yayılmasında bir faktör olduklarını söyler. Evzâî'nin etkisinin en uzun Biladü's-Şam'da sürmesinin şaşırtıcı olmadığını belirten Judd, mezhebin temelde talebelerin yetersizliği ve onun devrik Emevi hanedanıyla sıkı ilişkisi sebebiyle kaybolduğunu söyleyip detaylı bir tartışmaya girmez. Sadece Doğuda bunun izini sürmenin zor olduğunu, Hanefiler gibi daha güçlü rakiplerinin bulunduğunu söyler (ss. 106-109). Sözcüleri, Evzâî'nin diğer mezhep imamı gibi tedris ve telif faaliyetlerinde aktif olmaması, Beyrut'a yerleştikten sonra talebelerin kendisine erişiminin güçlüğü ve daha spesifik olarak Şafii kadısı Ebû Zür'a Muhammed b. Osman'ın (ö. 302/914) Şam kadısı olarak tayininden sonra Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-İhtisar*'ını ezberleyenlere yüz dinar vermesi sonucunda Şafiiilerin güç kazanması gibi sebeplere değinilmemiştir.

Ardından Evzâî mezhebinin bariz etkisi görülen Endülüs'e ve mezhebin bu bölgeye intikalinde büyük rolü olan Sa'sa'a b. Sellâm'a (ö. 192/807) yer verilir. Yazara göre Evzâî mezhebinin bu bölgede aktif olmasının sebebi, devrimden sonra bile devam eden Emevi yönetimi ve Endülüs-Beyrut arasında talebeler ile hocaları arasında bir iletişim ağının olmasıdır. Daha sonra bölgedeki yöneticilerin Medine'yle bağlarını güçlendirmek adına Malik b. Enes'in görüşlerini tercih etmeleri ve önde gelen Maliki üyelerden oluşan bir kadro kurulması Evzâî mezhebinin bölgede zayıflamasına sebep olmuştur (ss. 107-108). Genel anlamda ise kan kaybeden bu mezhebin takipçilerinin ağırlıklı olarak Malikilere yönelme eğiliminde olduğunu, Hanefilere katılımın daha sınırlı kaldığını belirtir (ss. 109-10).

Metnin geneline bakılırsa, "Ehl-i rey'i çürüten bir muhaddis" (s. 31) ve "talebelerinin çoğu fıkıh veya kelimadan çok hadislerle ilgilenen bir hocanın" (s. 104) hadis anlayışı ve hadis rivayet metodu gibi konuların çalışmada incelenmemesi yapısal ciddi bir eksiklik. Yazar, usûl kaynaklarını kullanmasa da rical kaynaklarında da Evzâî'nin benimsediği rivayet metodlarına dair hayli bilgi vardır. Teknik açıdan ise ufak vefat tarihi yanlışlıkları dışında pek problem görülmez. Şafii'nin vefat tarihinin 204/820 yerine 205/820 (s. 17) ve Mekhûl'ün vefat tarihinin 112/730 yerine 113/731 şeklinde verilmesi (s. 30) bu kapsamda zikredilebilir. Buna rağmen Evzâî biyografisi çerçevesinde dönemin ilmî ve siyasi durumunun da genel tasviri olumlu anlamda katkı sağlamaktadır.

Omid Ghaemmaghami. *Encounters with the Hidden Imam in Early and Pre-Modern Twelver Shī'ī Islam*. Leiden/ Boston: Brill, 2020. 279 sayfa.

Cemil Hakyemez

Hitit Üniversitesi
cemilhakyemez@hitit.edu.tr
orcid: 0000-0002-0525-1293

Daha önceki çalışmalarım da gaip on ikinci imam Muhammed Mehdi fiğürünün özellikle siyasi amaçlar için nasıl kullanıldığını güncel bazı örneklerle göstermişim.¹ Ancak bu çalışmalar kapsamlı araştırmalara dayanmıyordu. Omid Ghaemmaghami'nin *Encounters with the Hidden Imam in Early and Pre-Modern Twelver Shī'ī Islam* adlı çalışması ise konuyu doktora tezi düzeyinde inceleyen detaylı bir çalışma olarak duruyor. Toronto Üniversitesi'nde Todd Lawson danışmanlığında hazırlanan tez, Vedad Kadı, Muhammed Ali Amir Muezzi, Dewin Stewart ve Moojan Momen gibi İmamiyye/İsnaaşeriyye uzmanları tarafından da gözden geçirilmiştir. Konuyla ilgili kaynak eserlerin ve Batı dillerinde yapılan çağdaş araştırmaların dikkatle gözden geçirildiği bu çalışmanın kapağında yer verilen "ve seye'tî şî'atî men yedde'î'l-müşâhede" ifadesi, gaip imama nispet edilen son mektupta (tevkî') geçer. "Bazıları taraftarlarıma gelerek beni bizzat gözleriyle gördüklerini iddia edeceklerdir" anlamına gelen bu ifade, gaip imamı görme meselesiyle ilgilidir.

On ikinci imam ve onun gaybeti konusu pek çok araştırmacı tarafından farklı boyutlarıyla tartışılmıştı. Ancak tespit edebildiğim kadarıyla onun gaybet sürecinde taraftarlarıyla görüşmesi meselesi müstakil bir çalışma olarak ilk kez Ghaemmaghami tarafından ele alınmaktadır. Kitapta ilk Şii rivayetlerden günümüze kadar geçen 1100 küsur yıllık sürede konuya dair yorum farklılıkları dikkatlice analiz edilmiştir.

Ghaemmaghami'nin de ifade ettiği gibi, Arapça ve Farsça eserlerdeki on ikinci imamla karşılaşma hikayelerini inceleyen ilk Batılı araştırmacı Henry Corbin'dir (ö. 1978). Sonrasında ise Ghaemmaghami bu konuyu et-

¹ Cemil Hakyemez, "Günümüz İran Şiiliğinde Mehdi Beklentisinin Siyasi Boyutu," *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, 2018, 515-24. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi; "Some Notes on the Mahdi Perception in Contemporary Shi'ism," *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (2020): 6-16.

raflıca tetkik ederek incelediğimiz çalışmasını kaleme almıştır. Kitabı yazma amacını, Şii otoritelerin “*Gaybet-i Kübrâ*”nın ilk yıllarında gaip imamla bağlantının kesildiği, tekrar ortaya çıkana kadar onun kimseyle görüşmeyeceği” düşüncesini savunmadaki ısrarlarını analiz etmektir. Çünkü gaip imamın son mektubu, Şii ulemaya karşı bir meydan okuma anlamı taşıyordu. Bu yüzden de ulema bu konuyla ilgili sorulara muğlak cevaplar vermek zorunda kalmıştı (s. 4).

Kitap giriş ve dört bölümden oluşur. Giriş kısmında gaip imamla karşılaşma meselesiyle ilgili Batı dillerindeki çalışmaların genel bir değerlendirilmesi yapılmış, ardından araştırmanın sınırları belirlenmiştir. Birinci Bölümde *Gaybet-i Sugrâ*’da yazılmış İmami hadis ve tefsir eserlerindeki imamın bilinmezlik, görünmezlik ve tanınmazlığıyla ilgili rivayetler ele alınmış, sonrasında konuyla ilgili özellikle *el-Kâfi*’de geçen rivayetler incelenmiştir. İkinci Bölümde bu hususta dikkat çeken rivayetler etraflıca değerlendirilmiştir. Üçüncü Bölümde imamın dördüncü sefirine gönderdiği iddia edilen mektupta onu gördüğünü ileri sürenin “yalancı ve sahtekar” olduğuyla ilgili rivayet, İbn Ebî Zeyneb Nu’mânî (ö. 360/971), Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerif Murtazâ (ö. 436/1044) gibi alimlerin aktarımları üzerinden ele alınmıştır. Dördüncü ve son bölümde de, uyanık bir halde imamla karşılaştığını ileri sürenlere dair rivayetlerin çoğalıp, zamanla İmami düşüncede nasıl kalıcı hale dönüştüğü incelenmiştir. Kitabın Ek-1 kısmında Aga Buzurg Tehrânî’nin (ö. 1970) *ez-Zeria ilâ tasâni’i’ş-Şîa*’sındaki gaip imamla karşılaşma hikayelerinin anlatıldığı kısımlara yer verilmiştir. Ek-2 kısmında ise Muhammed Bakır Meclisî’nin (ö. 1110/1698) son mektuptaki “yalancı sahtekar” ifadeleriyle ilgili düşünceleri ve onu temel alan on üç alimin görüşleri zikredilmiştir. Nitekim Meclisî bu ifadeyi “gaip imamı gördüğünü ve onun temsilcisi olduğunu” iddia edenlere hasretmiştir. Onun bu yorumu konuyla ilgili görüş beyan eden çoğu alimin temel dayanağı olmuştur.

Geleneksel İmamiyye inancına göre on ikinci imam Muhammed Mehdi’nin gaybeti iki döneme ayrılır: i) *Gaybet-i Sugrâ*’da onunla karşılaşmak ve görüşmek mümkündür. Bu süre içerisinde o, bir grup taraftarına gözükmüş ve sefirleri ile iletişim kurmuştur. 260/873 yılında onun gaybete girmesiyle başladığı düşünülen bu dönem, 328/940 tarihinde dördüncü sefirin ölümüyle son bulmuştur; ii) İmamiyye alimlerine göre *Gaybet-i Kübrâ*’da onunla görüşmek mümkün değildir. Onlara göre dördüncü ve son sefir Ali b. Muhammed Semerrî, vefatından altı gün önce gaip imamdandan onun el yazısıyla yazılmış ve kendisine hitap eden şöyle bir mektup aldığını ileri sürmüştür:

Allah seninle ilgili (ölümün üzerine) din kardeşlerine iyi mükafatlar verir. Çünkü sen altı gün sonra öleceksin. Bu yüzden işlerini hazırla ve ölümünden sonra kimseyi tayin etme. Tam gaybet ise şimdi başlamıştır ve uzunca bir süre, Allah izin vermeden, kalpler katılaşmadan ve yeryüzü adaletsizlikle dolmadan bir zuhur olmayacaktır. Bir kişi benim Şia'ya gelerek, 'o bana göründü' diyebilir; fakat Süfyânî ortaya çıkmadan ve gökyüzünde bir çığlık duyulmadan o bana göründü diyenin iddiasından sakın; çünkü o kimse büyük bir yalancı ve müfteridir.²

İmamiyye literatüründe gaybette olan gaip on ikinci imamla karşılaşılması veya onun görülmesi hususundaki ilk rivayetler Küleynî'nin (ö. 329/941) *Usûlü'l-Kâfî*'sinde yer alır. Küleynî *el-Kâfî* de onu görenlerle ilgili ayırdığı bölümde on beş rivayet aktarmıştır.³ Bunlar arasında imamın hac zamanında ortaya çıktığı iddialarına dair birtakım müşahhas örneklerle de yer verilmiştir. O, imamın yerinin bilinmesiyle ilgili gündeme getirdiği rivayetlerin birinde, Kâim'in birinci gaybetinde yerini özel Şia'sı hariç kimsenin bilemeyeceği, diğerinde ise sadece özel dostlarının bilebileceği⁴ ifade edilir.

Burada Küleynî'nin bu hususta aktardığı tüm rivayetlere yer vermeyi gerekli görmüyoruz. Ancak on ikinci imamın görülmesiyle ilgili eserinde kayda geçirdiği ve diğer İmamilerin de onayladıkları en dikkat çekici husus, onun hac döneminde ortaya çıktığına dair iddialardır. Konu hakkındaki rivayetlere göre Kâim birinci gaybetinde hac zamanlarında ortaya çıkıp insanları görür, insanlar ise onu göremez.⁵

Küleynî'nin rivayetlerinin tümü birlikte ele alınıp dikkatlice analiz edildiğinde, gaybette olduğu düşünülen gaip imamla görüşmenin aslında pek mümkün olmadığı görülür. Ghaemmaghami'nin araştırmasında da, önde gelen İmamilerin özellikle Gaybet-i Kübrâ dönemindeki; imamla bağlantının büyük oranda sona erdiği, tekrar ortaya çıkışına kadar da onunla iletişim kurulamayacağı, özellikle son mektuptan sonra kendisiyle doğrudan görüşmenin mümkün olmadığı konularında ısrar ettikleri vurgulanır. Fakat ona atfedilen bu konunun sürdürülebilir olmadığı zamanla anlaşılmıştır. Son mektuptan yaklaşık iki asır sonra, çok seçkin taraftarlarının gaip imamla görüştikleriyle ilgili detaylı rivayetler ortaya çıkmaya başlamıştır. Halbuki bu hususla ilgili erken rivayetler oldukça sınırlıdır.

2 Şeyh Sadûk İbn Bâbaveyh Kumî, *Kemâli'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* (Kum: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1395/1975), 2: 516.

3 Küleynî, *el-Kâfî fi ilmi'd-dîn*, haz. Seyyid Cevâd Mustafa (Tahran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i Ehl-i Beyt), 120-25.

4 Küleynî, *el-Kâfî*, 141.

5 Küleynî, *el-Kâfî*, 137.

Yazara göre rivayetlerin azlığı, son mektubun etkisini devam ettirdiğini gösterir. Mezkur rivayetlerde imam, taraftarlarına ya keramet gösteren biri ya Kabe’de kaybolan hacılara yol gösteren bir rehber ya da çaresiz hastaları şifaya kavuşturan bir şifacı olarak sunulur. Fakat daha sonra rivayetler hem sayıca artmış hem de birtakım detaylarla zenginleştirilmiştir.

Bu rivayetler ayrıntılarda farklılaşsa da birtakım ortak ifadeler içermektedir. Gaip imam gaybette olmasına rağmen, gaybette değilmiş gibi seçkin Şiiilerle görüşmeler yapar, birtakım mucizevi işlerle meşgul olur, sonraki bazı rivayetlerde ise kendisiyle görüşen meşhur alimlerin karmaşık fıkhi ve kelami sorularını cevaplar. Bu durum Gaybet-i Suğrâ’nın sona erip Gaybet-i Kübrâ’nın başladığı dönemde askıya alındığı düşünülen birtakım soruları cevaplama çabasının devamı mahiyetindedir. Sonuç olarak bütün bu bilgiler, Gaybet-i Suğrâ’dan itibaren gaybetin tabiatı ve amacında fazla bir değişme olmadığını gösterir.

Yazar, daha ziyade erken dönem ve modern öncesi dönemdeki görüşmeler veya karşılaşmalar üzerinde yoğunlaşsa da, bu tür detaylı rivayetlerin özellikle son iki yüzyılda dramatik bir şekilde arttığını vurgular. Ona göre XIX. yüzyılın sonlarından itibaren gaip imamla görüşme, karşılaşma ve toplantı yapma hikayelerinin anlatıldığı pek çok Arapça ve Farsça yayın neşredilmiştir. Bu yayınlarda Gaybet-i Kübrâ’da gaip imamla görüşen ulemanın hikayeleri anlatılır. Bu tarz hikayelerin anlatıldığı çok sayıda web sitesi ve blog da oluşturulmuştur. Yukarıda anılan maktuba göre imamla yüze yüze görüşmek mümkün olmamasına rağmen, hem Gaybet-i Kübrâ’da pek çok kişinin onunla görüştüğünü iddia etmesi hem de Şiiilik konusundaki belli başlı kitapların bu konuda sessiz kalması hayret verici bulunmuştur.

Yazarın kitapta özellikle dikkat çektiği Ayetullah Miskinî (ö. 2007) hadisesi bu hususa çarpıcı bir örnektir (s. 172). İran İslam Cumhuriyeti Uzmanlar Meclisi’nin ilk başkanı ve zamanın en etkili alimlerinden olan Miskinî 2003 yılının sonlarında gaip imamı gördüğünü ileri sürmüştür. Tartışmalı geçen milletvekili seçiminin hemen ardından Haziran 2004’te Kum’daki haftalık vaazında yedi ay önce gerçekleştiğini ileri sürdüğü bu olayda meleklerin, yeni meclise seçilen üyelerin isimlerini imama nasıl takdim ettiğini, imamın da bu listeyi imzaladığını ve damgasıyla mühürlediğini anlatmıştır. Bu seçimde reformist adayların çoğunun seçime katılması, on iki hukukçudan oluşan İran’ın en üst yasama organı Koruma Konseyi tarafından engellenmiştir.

Miskinî’nin iddiası sadece geçmiş bir durum olarak görülmemiş, yasal bir düzenleme yapılmamakla birlikte uygulamada sonrası için de belirleyici olmuştur. Artık kimin milletvekili seçileceği gaip imamın iradesine bağlanmıştı. Bu durumda parlamentoda sadece muhafazakâr din adamları

rının yandaşları görev yapabilecektir. Miskini'nin beyanı hem ulusal hem de uluslararası basın kuruluşlarının dikkatini çekmiştir. Miskini, adı geçen diğer bazı hükümet üyeleri tarafından da eleştirilince açıklamasını tevîl etmeye çalışmıştır.

Yazara göre İsveçli antropolog David Thurfjell kapsamlı saha araştırmasına dayanan çalışmasında, pek çok Şii'nin İran'ın mevcut dinî lideri Ayetullah Ali Hamaney'in gaip imamla teması olduğuna inanmasına rağmen, kendisinin kamuoyu önünde hiçbir zaman böyle bir iddiada bulunmadığını belirtir. Örneğin, bir hikayeye göre Hamaney, Mehdi olduğu düşünülen gizemli bir yabancıyla konuşurken görülmüştür. Yazara göre özellikle gaip imamla görüşme meselesiyle ilgili haberler üzerinde duran Zübeydî isimli bir müellif, *Keyfe teltekî bi'l-imâmi'l-mehdî* isimli eserinde günümüz ulemasının büyük kısmının Gaybet-i Kübrâ'da gaip imamla görüşmenin mümkün olduğunu düşündüğünü belirtir. Onlara göre imamla görüşmek Gaybet-i Sugrâ'da mümkün olduğu gibi Gaybet-i Kübrâ'da da aynen mümkündür; Allah'ın vermiş olduğu bu karar sorgulanamaz.

Ghaemmaghami, temel İmami kaynaklara göre özellikle Gaybet-i Kübrâ'da gaip imamla görüşmenin mümkün olmadığını söyler. Ona göre Gaybet-i Sugrâ'da oluşturulan hadislerin büyük bölümünde, imamın en yakın taraftarları tarafından görülmeyeceği fikri belirginken, az bir kısmında görülebileceği fakat tanınamayacağı iması mevcuttur. Bir kısım alim tarafından bilinçli olarak eklenen üç rivayet ise bazı taraftarlarının Gaybet-i Kübrâ'da da imamı görebileceğine delil sayılır.

Ghaemmaghami, yaptığı incelemeler sonucunda, bazı taraftarlarının imamı görüp tanıdığını ifade eden bu hadislerin, aslında Musa Kâzım'ın (ö. 183/799) Vâkıfî taraftarlarından devşirilerek gaip imamın gaybetiyle ilişkilendirildiği, sonra da İmami kaynaklara aktarıldığı sonucuna varmıştır (s. 175).

Sonuç olarak yazara göre gaip imamın son mektubuyla kapatılan karşılaşma ve görüşme kapısı, sonraki nesil Usûlî alimler tarafından aralanmış ve mümkün hâle getirilmiştir. Bu durum kanaatimizce oldukça yetkin görevlerle donatılmış bir imamın gaybet gibi pasif bir pozisyonda uzun süre bekletilemeyeceği anlamına gelir. Zira zaman içerisinde karşılaşılan sorunlara bir şekilde çözüm üretilmesi gerekir. Siyasi ve içtimai şartlar gaip on ikinci imamı ister istemez aktif hale getirmektedir.

**Abdullah Acar. *Endülüs'te Hanefîlik.*
Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür
Vakfı Yayınları, 2019. 204 sayfa.**

İsmail Çelik

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
celiki@29mayis.edu.tr
orcid: 0000-0002-7938-9156

Endülüs ve Hanefîlikle ilgili olarak farklı alanlarda birçok çalışma yapılmışsa da, bir mezhep olarak Hanefîliğin Endülüs'teki durumuna dair çalışmalar yok denecek kadar azdır. Abdullah Acar'ın *Endülüs'te Hanefîlik* isimli çalışması, bu ilişkiyi incelemesi itibarıyla önemlidir. Yazar, Endülüs'te Hanefî mezhebinin var olduğunu iddia ederek, Hanefî mezhebinin Endülüs'te yayılmadığına dair yerleşik kanaate karşı çıkar. Ancak, Endülüs bölgesini incelemeyi hedefleyen eserde çok farklı bölge ve konulara girilmesi, kitabın ana konusunun sınırlarının belirgin bir şekilde çizilemediği izlenimi uyandırır. Nitekim Endülüs'le coğrafik olarak bir ilgisi olmayan Sicilya, muhtemelen kısa bir süreliğine de olsa, Hanefî mezhebinin yaygın olmasından dolayı eserde incelenir. Dolayısıyla eserin *Endülüs'te Hanefîlik* şeklinde isimlendirilmesi isabetli durmamaktadır.

İki bölümden oluşan eserin Girişinde konunun önemi ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci Bölümde, İfrîkiye ve Kayrevân ile ilgili tarihî bilgiler, bu şehirlerdeki kadılar ve fıkım yayılmasında etkisi olan kişiler ve Sicilya'da Hanefîliğin kendine yer bulması gibi hususlar hakkında bilgiler sunulur. Eserin ana gövdesini oluşturan İkinci Bölümde ise Hanefîliğin Endülüs'e geçişine zemin hazırlayan sebepler, diğer mezhepler ve bu mezheplerin önemli görülen eserleri ve müellifleri ve Hanefî mezhebinden sayılan alimler hakkında bilgiler yer alır.

Girişte eserin metoduna dair bir başlık yoksa da, hicri II. ve IV. asırlar arasında yaşamış olan şahıslar üzerinden hareket edildiği ve Hanefî kaynaklara atıflarda bulunulması sebebiyle Endülüslü alimler tarafından hicri VI. ve VII. asırlarda telif edilen bazı eserlere yer verildiği belirtilir (s. 23). Yazar, geç dönemlerdeki kaynaklarda Hanefîliğe yapılan atıflarla Endülüs'te erken dönemlerde de Hanefîliğin kabul gördüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak, geç dönemlerde mezhep taassubunun azaldığı ve İslam coğrafyasında amelî veya itikadi mezheplerin birbirleriyle etkileşim içerisinde oldukları dikkatten kaçmış gibidir. Zira hicri VI. asırdan sonra Malikilikle

ilgili bir eserde Hanefilere atıfta bulunulması Hanefiliğin Endülüs'te mevcut olduğuna dair kesin bir delil teşkil etmez.

Eserde hangi kaynaktan ne ölçüde faydalandığına dair bilgi sunulmadığı gibi, yeterli düzeyde kaynak ve literatür değerlendirmesi de yapılmamıştır. Yazar kaynak olarak kullandığı temel eserleri coğrafya, ensâb ve tabakat ve çağdaş eserler şeklinde üç başlık altında listeler. İdrisi'nin (ö. 560/1165) *Nüzhetü'l-müştak*'ı gibi bazı eserleri hem ensâb-tabakat eserleri başlığı altında (s. 25) hem de coğrafya eserleri arasında zikreder (s. 29). Ayrıca bazı eserlerin baskı bilgilerine eserlerden sonra veya dipnotlarda yer verirken bazılarıyla ilgili herhangi bir bilgi sunmaz (s. 26, 28-29). Nübâhî'nin (ö. 792/1390'den sonra) *Târîhu kudâti'l-Endelüs* isimli eserini çağdaş çalışmalar başlığı altında verir ve bunu şu ilginç gerekçeyle temellendirir: “[...] Yazar Nübâhî eski olmakla birlikte yazdığı eser el yazması halinden 1914 yılında matbu hale getirilmiş, 1983 yılında ise çoğaltılma ve yayınlanma işlemi yapıldığı için çağdaş eserler arasında zikredilmiştir” (s. 30). Halbuki eserin çoğaltılma ve yayınlanma işleminin 1983 yılında yapıldığı bilgisi yanlıştır. Zira eser, yazarın kendisinin de baskısını kullandığı yayınevinden 1980 yılında daha önce basılmıştır.¹

Kaynaklarla ilgili ifade edilmesi gereken bir başka durum da konuyu doğrudan ilgilendiren bazı önemli çalışmalara başvurulmamış olmasıdır. Sicilya'yı inceleyen yazar genelde Arapça kaynaklara başvurmuştur. Ancak, Hüşenî'nin (ö. 361/971) Kuzey Afrika ve Endülüslü bazı alimlere yer veren *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*² isimli önemli eserinden habersiz gibidir. Yine William Granara'nın *Islamic Education and the Transmission of Knowledge in Muslim Sicily* isimli çalışması gibi bazı çağdaş çalışmalara da yer vermemiştir. Bir başka yerde yazar, Sahnûn (ö. 240/854) tarafından kaleme alınan *el-Müdevennetü'l-kübrâ*'yı İmam Malik'e nispet eder (s. 153, 200). Eserde tekrar eden hatalardan biri de Muhammed Cûdî'ye (ö. 1943) *Kudâtu Kurtuba ve ulemâu Endelüs* isimli bir kitabın atfedilmesidir (s. 81, 88). Ancak, bu eser kaynakçada yer almadığı gibi Cûdî'ye ilk atıf yapılan yerde eserin ismi *Târîhu kudâti Kayrevân* şeklindedir ki doğrusu da budur.³

Yazar zaman zaman asıl kaynaklar yerine ikincil kaynaklara başvurmuştur. Pezdevî'nin (ö. 482/1089) bir konuya dair bir ifadesinin *el-Usûl*'de geçtiğini söylemesine rağmen bunu Ahmed Emin'in (ö. 1954) *Fecru'l-İslâm*'ından nakleder (s. 61). Yine Ebû Bekir Mâlikî'nin (ö. 356/967)

1 Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980; 1980 yılında yapılan baskı da 5. baskı olarak yer alır.

2 Haz. Luis Molina - Maria Luisa Avila (Madrid: CSIS, 1992).

3 Cûdî, *Târîhu kudâti Kayrevân*, 11-12 (muhakkikin önsözü).

Riyazu'n-nüfûs isimli eserindeki bir bilgi için Debbâğ'ı (ö. 699/1300) kaynak verir (s. 158).

Birinci Bölümde yazar, Kuzey Afrika hakkında daha çok tarihi bilgiler sunar ve Kuzey Afrika ile Endülüs'te kadılık görevinde bulunanlara yer verir. Yazar henüz fıkhi mezhepler oluşmadığı için Endülüs'te sahabe ve tâbiun fetvalarının taklit edildiğini söylese de (s. 55) bu iddia tartışmaya açıktır. Zira mezhepler teşekkül etmemiş olsa da her bölgenin kendine has bir fıkhi yapısı vardı. Iraklıların mezhebi, Şamlıların mezhebi, Medinelilerin mezhebi gibi ifadeler klasik kaynaklarda da yaygın olarak bulunmaktadır. Çoğunlukla Suriye'den göç alan Endülüs'te de erken dönemlerde Şamlıların mezhebi hakimdi. İlk kadılardan olan Şamlı Yahya b. Yezîd Tüçîbî (ö. 142/759) ve Muaviye b. Salih Hadramî'nin (ö. 158/774) kendi bölgelerinin fikhını uygulamaları da bunu gösterir. Abdurrahman b. Muâviye (ö. 172/788) Emeviler'in başkenti Şam'ın Abbasi kontrolüne geçmesiyle birlikte Endülüs'e kaçmayı başarmış ve burada Endülüs Emevi Devleti'ni kurmuştur. Burada resmî bir teşkilat kuran Abdurrahman b. Muaviye, Evzâilîği devletin resmi mezhebi hâline getirmiştir.

Bir başka yerde yazar, Kayrevân'a gidip orada ilim tahsil ettikten sonra ülkelerine dönerek ilmi yayan kişilere Yahya b. Ömer Endelüsi'yi (ö. 289/901) örnek verir (s. 52). Bu bilgi kısmen doğrudur da Yahya b. Ömer Endülüs'te doğmuş ancak oraya dönmeyip Kayrevân'a yerleşmiş ve Endülüs'ten Kayrevân'a kendisinden ilim talep etmek için gelenler olmuştur.⁴

Yazar, fethedilen yerlerde mücahitlerin hadisleri yaymak istediklerini ve sonraları ortaya çıkan meselelere çözüm aramak için Doğuya seyahatler düzenlenip oradan fıkhi çözüm metotları ve içtihat örnekleri getirildiğini iddia eder (s. 76). Ancak Endülüs'te, en azından erken dönemde, hadis rivayetinin yaygın olduğu ve mücahitlerin de hadis yaymak gibi bir gayelerinin bulunduğu söylenemez. Nitekim belirli bir döneme kadar Endülüs'te Malikilik dinî yaşamı domine etmiş ve hadis kitapları da dahil olmak üzere buraya Malikilik dışında herhangi bir mezhebin nüfuz etmesine mücadele edilmemiştir. Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) Endülüs'e İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannefi*ni getirmesi üzerine onunla Asbağ b. Halîl (ö. 273/886) arasında meydana gelen tartışmalar, Endülüs'te Mâlik'in *Muvatta*'ı dışındaki eserlerin hoş karşılanmadığını açıkça gösterir. Öyle ki Asbağ b. Halîl ve Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) kendi öğrencilerinin Bakî b. Mahled'i dinlemesini ve ondan hadis nakletmesini yasaklamışlardır. Hatta Asbağ "Tabutumda İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannefi* olmasındansa bir domuz başı olmasını tercih ederim" dediği rivayet edilmiştir.⁵

⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 2: 47-48.

⁵ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 1: 130.

İkinci Bölümde yazar, Hanefiliğin Bilâd-ı Mağrib'e yayılma sebepleri üzerinde dururken Sicilya'yı da bu bölgeye dahil etmiştir. Bu bölümde çoğunlukla Hanefiliğin genel olarak yayılışı ve Kuzey Afrika'da kendine yer edinmesi meseleleri işlenmiştir. Yazar, Abdullah b. Ferrûh'un (ö. 176/792) Hanefiliği Endülüs'e getiren kişi olduğunu belirtir ve onun, Ebu Yusuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ının bir nüshasını veya içeriğini Endülüs'e getirdiğini iddia eder (ss. 161-62). Ancak bu iddia delillerle desteklenmez. Ayrıca Abdullah b. Ferrûh'un Ebu Yusuf ile görüştüğü veya ondan eserine dair bir icazet aldığı da bilinmemektedir. Abdullah b. Ferrûh, Endülüs'te doğduktan sonra Doğuya yolculuk yapmış, dönüşünde ise Endülüs'e gitmeyip Kayrevân'a yerleşmiştir.⁶ Dolayısıyla, onun Endülüs'e kitaplar veya Hanefiliği getirdiğini söylemek zordur. Ayrıca Abdullah'ın mutlak olarak Hanefi olduğunu veya Hanefî fihına tâbi olduğunu belirten ifadelere kaynaklarda rastlanmaz. Aksine Ebû Bekir Mâlikî, onun Maliki fikhını benimsediğini, ancak kendisinin doğru olduğunu düşündüğü meselelerde zaman zaman Irak ehlinin görüşlerine (ehl-i rey) meylettiğini söylemiştir.⁷ Abdullah b. Ferrûh'un, Ebu Hanife ve diğer bazı Hanefilerden ders alması ve ehl-i rey'in bazı görüşlerini benimsemesi onu Hanefi yapmaz. Ayrıca ders aldığı veya verdiği isimler arasında Ebu Yusuf ve Şeybani gibi Hanefi mezhebinin önde gelen isimleri de yer almaz. Yazar, bazı fihki tercihlerinden dolayı olsa gerek, Abdullah b. Ferrûh'un Hanefi olduğunda ısrar etmiş ve Endülüs'ten ayrıldıktan sonra oraya dönmemesine rağmen, onun Endülüs'te Hanefiliğin yayılmasını sağlayan isim olduğunu söylemiştir.

Bir başka yerde yazar, I. Hişam'ın (ö. 180/796) huzurunda Malikilerle Hanefiler arasında gerçekleşen bir münazarayı nakledip, Makdisî'nin (ö. 390/1000) bu olayı Endülüs'te birçok kişiden duyduğunu belirtir ve sözlerine şöyle devam eder: “[...]Makdisî'nin vefat tarihi dikkate alındığında milâdî 1000'li yıllarda dahi halen Hanefiliğin Endülüs'te var olduğu, fakat uygulamada birliği sağlamak için adliye işlerinde Mâlikiliğin resmi mezhep haline gelmeye başladığı anlaşılmaktadır” (s. 133).

Makdisî'nin bu olayı kendi zamanında anlatmasının Hanefi mezhebinin Endülüs'te “hâlâ” varlığını sürdürmesine nasıl delil olduğunu anlamak güçtür. Ayrıca akla şayet Hanefilik Endülüs'te yaygınlaştıysa Makdisî neden mezhebin kimler tarafından burada yayıldığını söylemez veya bu mezhebe mensup kişilerden bazılarını zikretmez sorusu da gelmektedir. Kanaatimizce Hanefilik Endülüs'te gerçek manada yayılmadığı için Makdisî herhangi bir isim vermemiştir. Çünkü o, Hanefiliğin Kuzey Afrika'da ve Sicilya'da yayılmasını sağlayan isim olarak Esed b. Furât'ın (ö. 213/828)

6 Ebû Bekir Mâlikî, *Riyâzu'n-nüfûs*, 1: 177.

7 Mâlikî, *Riyâzu'n-nüfûs*, 1: 177; Kadı İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1: 375.

adını verirken Endülüs'le ilgili herhangi bir isim zikretmez. Yazar, yukarıdaki söze dayanarak Malikiğin 1000'li yıllarda resmî mezhep haline gelmeye başladığını iddia etse de bu tamamen isabetsiz bir çıkarımdır. Maliki mezhebi, daha erken dönemlerde farklı sebeplerden dolayı resmî mezhep haline gelmiştir.

Yazar, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid* isimli eserinde, Hanefiliğin önde gelen isimlerine yapılan atıfları da, Hanefi mezhebinin Endülüs'te kendisine yer edinmesine delil olarak göstermiştir (s. 177). Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Rüşd'ün eserinde bütün mezheplerin görüşlerine yer verdiği; bir başka deyişle, Hanefi alimlerin görüşlerinin bu eserde yer almasının, mezhebin Endülüs'te kendisine yer edinmesine bağlanamayacağıdır.

Eserde yer alan sorunlardan bir başkası da râvi isim ve nisbelerinde görülen hatalardır. Örneğin Endülüs tabakat müellifi Dabbî "İbn Dabbî" (s. 25),⁸ el-Merrâküşî "el-Marakeşî" (s. 26), Ahmed b. Temîm et-Temîmî "Ahmed b. Temîmî" (s. 28), Ebû Rimse el-Belevî "Ebû Risme el-Belevî" (s. 40), Muâviye b. Hudeyc aynı sayfada hem doğru şekliyle hem de "Muâviye b. Hadîc" (s. 49) olarak, ismi Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb olan İbn Kayyim "Ebû Bekr b. Yakub" olarak (s. 64), Hamâs b. Mervân b. Simâk "Hamâs b. Mervan b. Simmâk" (s. 79), Yahya b. Zeyd et-Tücebî "et-Tüceybî" (s. 96), Serî es-Sekâtî "Sırrî es-Sekâtî" (s. 132), Mâlik b. Enes "Enes b. Mâlik" (s. 156), Ahmed Teymur Paşa "Timur Paşa" (s. 168), Yahya b. Yahya el-Leysî "Yahya b. Leys" (s. 187) şeklinde verilmiştir. İdrîsî'nin ismi bir yerde "Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdris el-Hamudî" (doğrusu: el-Hammûdî) olarak verilirken (s. 25) bir başka yerde "Muhammed b. Abdullah İdrîsî" (s. 29) olarak ve vefat tarihi de ilk yerde 548/1164, sonrakinde 560/1165 olarak verilir. Ayrıca bazı isimler kısaltılırken hatalar yapılmıştır. Örneğin Muhammed b. Hasan el-Hacvî "Hasan el-Hacvî" (s. 27), Süleyman b. İmrân "İmran" (s. 87), Muâviye b. Sâlih el-Hadramî "Sâlih el-Hadramî" (s. 98) şeklinde verilir.

Eserde teknik bazı sorunlara da rastlanır. Sözelimi, birçok yerde yazım yanlışlarının ve düşük cümlelerin olması, eserin iyi bir editörlük himeti almadığını düşündürür. Yazar, Giriş'te *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* yazım kurallarını esas alacağını belirtmesine rağmen (s. 23) bazı yerlerde buna uymaz (ss. 26-27, 102). Vefat tarihlerinde genel olarak dikkatli olan yazar bazı hatalar yapar. Nitekim Muâviye b. Sâlih'in vefat tarihi 158 yerine 168 (s. 97), Üsvar b. Ukbe'nin vefat tarihi de bir yerde 215 (s. 101), bir başka yerde de 213 olarak (s. 102) verilir.

⁸Aynı yerde Dabbî'nin tam ismi verilirken Umeyra olarak verilen ifadenin doğrusu da Amîre olmalıdır.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Yazarın kullandığı bazı ifadelerin, başka kaynaklardaki ifadelerle oldukça benzeştiği görülür. Esed b. Furât'ın ele alındığı yerde bazı paragraflardaki ifadeler, Kallek'e ait "Esed b. Furât" başlıklı *DİA* maddesindeki ifadelerle oldukça benzerdir (s. 81-82). Devam eden sayfalarda Sahnûn'un ele alındığı yerde de birçok ifade Ali Hakan Çavuşoğlu tarafından yazılan *DİA* "Sahnûn" maddesiyle benzeşir (ss. 85-87). Eserde yer alan ifadeler ve Çavuşoğlu'nun yazdığı madde karşılaştırıldığında, farklılık ifade eden yerlerde yazar, bazen kelimeleri değiştirmiş bazen de başka kaynaklardan dipnotlar vermiştir. Yazar, Sahnûn başlığında Çavuşoğlu'na yalnızca başlık sonunda atıfta bulunmakla yetinir. Bununla birlikte yazarın Endülüs'te Hanefiliğin izini sürmeye çalışması önemli bir husustur. Türkiye'de bu alanda yapılan ilk çalışma olması da eseri ayrıca önemli kılar.

Daniel A. Stolz. *The Lighthouse and the Observatory: Islam, Science, and Empire in Late Ottoman Egypt*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018. xiv+316 sayfa.

Orhan Güneş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
orhan.gunes@medeniyet.edu.tr
orcid: 0000-0003-1078-813X

Nicolaus Copernicus'un ölümünden hemen önce 1543'te yayımlanan *De Revolutionibus Orbium Coelestium* adlı eseri kadim yer merkezli (*geosentrik*) astronomiden kopuşun yanı sıra modern bilimin de başlangıcı sayılır. Güneş merkezli (*helyosentrik*) Koperniküsçü modelle birlikte, Batlamyusçu astronominin üzerine inşa edildiği Aristotelesçi kozmoloji de sorgulanır hale gelmiştir. Özellikle 1600'lerin başlarından itibaren gözlem aracı olarak teleskobun kullanılmaya başlanmasıyla beraber evrenin Aristotelesçi kozmolojide varsayıldığı gibi değişime kapalı olmadığı anlaşılmıştır. Aynı dönemde Johannes Kepler'in (ö. 1630) yörüngelerin Aristotelesçi kozmolojide iddia edildiği gibi dairesel değil, eliptik olduğunu keşfetmesi ile XVII. yüzyılın ortalarından itibaren hakim paradigma helyosentrik astronomi ve buna göre inşa edilen kozmoloji olmuştur.

Coğrafi konumu gereği Batı ile yakın ilişki içinde bulunan Osmanlı da astronomi ve kozmolojide meydana gelen bu değişimlerden etkilenmiştir. 1660'larda tercüme yoluyla başlayan bilgi transferi bazen hızlı bazen yavaş da olsa hiç kesilmeden devam etmiştir. Buna rağmen, modern astronominin Osmanlılardaki seyri ile ilgili çalışmalar sayıca oldukça azdır. Mevcut çalışmalarda da genel temayül modern astronomiye dair eserleri kronolojik olarak sıralayıp içeriklerine dair ansiklopedik bilgi vermek şeklindedir. Osmanlı bilim tarihi çalışmalarında genel kanı Avrupa'daki bilimsel gelişmelerin ülkeye modern eğitim kurumları vasıtasıyla ithal edildiği ve medrese çevrelerinin Batı kökenli bilimsel bilgiye ihtiyatla yaklaştığı, hatta yer yer karşı çıktığı yönündedir. Mısır'ı "büyük Osmanlı küresinin bir parçası" (s. 8) olarak tanımlayan Daniel A. Stolz, Kahire'yi merkeze alan bu bilim tarihi çalışmasında bir yandan ulemanın modern astronomi karşısındaki tavrını örneklerle ortaya koymakta, diğer yandan astronominin

Mısır modernleşmesindeki rolünü Avrupa’da modern bilim eğitimi almış astronomlar üzerinden tartışmaktadır.

Giriş ve sonuç hariç, üç bölüm ve yedi kısımdan meydana gelen eser, yazarın “ulema astronomisi” kavramıyla karşıladığı klasik astronomi ve “devlet astronomisi” adını verdiği modern astronominin özellikle XIX. yüzyılın ikinci, XX. yüzyılın ilk yarısı arasındaki 100 yıllık serüvenini konu edinir. Eserin belki de en sağlam örgüye sahip bölümü olan giriş kısmında yazar, Mısır’da Kavalalı Mehmed Ali Paşa (ö. 1849) ile başlayan modernleşme çabalarının toplumda meydana getirdiği çatışmayı klasik ve modern astronomi üzerinden anlatır. Geç Osmanlı Mısır’ında astronomi tarihinin, bilimin küreselleşmesi, imparatorluk inşası ve dönüşüm sürecinde İslam’ın büründüğü biçime dair bir pencere açacağına inanan yazar, mekan, dil ve eğitimde oluşan modern anlayışın Mısır coğrafyasını İngilizlerin 1882’deki işgalinden çok daha önce kolonileşmeye hazır hale getirdiğini belirtir.

Yine bu kısımda Ortadoğu coğrafyasında bilimin sosyal ve politik alanda oluşturduğu etkilere dikkat çekilir ve Jön Türkler’in aşırı pozitivist söylemleri ile İran orta sınıfının tıp kaynaklı arayışları üzerinde durulur. Fransız eğitilmiş teknokratların, misyonerlik okullarında eğitim alan bilim yanlılarının, sivil ve askerî okullarda eğitim gören yeni grupların ortaya çıkışıyla bilimin Ortadoğu toplumları tarafından yıkıcı bir alan olarak görüldüğünü ifade eden yazar, bu çevrelerin oryantalist fikirlerin gönüllü savunucuları haline gelmesini üstü kapalı biçimde eleştirir. Stolz, büyük oranda Gazzali (ö. 505/1111) ile ilişkilendirilen, XII. yüzyıldan sonra dini düşüncedeki ortodoklaşmanın bilimsel gerilemeye sebep olduğuna dair oryantalist tezin yanlışlığını savunur ve bunun aksine, astronominin gelişmeye devam ettiğini vurgular. Ancak eserin telif amacının gerileme tezine karşı argüman üretmek olmadığını ısrarla belirtir.

Yazar eserin temel problematiğini ulema astronomisinin geç Osmanlı Mısır’ındaki sosyal içeriğini incelemek, öğrenci, öğretmen ve hamiler ile metin, astronomi aletleri ve uygulamalar arasındaki bağlamı keşfetmek, teknik sorunlar ile sosyal problemler arasındaki ilişkiyi irdelemek ve astronomi ve medresede eğitimi verilen diğer alanları karşılaştırmak olarak sunar. Yazara göre ulema astronomisine yapılacak bu tarz kavramsal bir yaklaşım Ortadoğu modernleşmesine dair geleneksel söylemlere bir meydan okumadır. Çünkü modern bilimlerde meydana gelen değişim ve gelişim entelektüel bakımdan ahenkli ve toplumla ilişkili eski bilimlerin ilgisini çekmek zorunda değildir. Ayrıca sanılanın aksine, ulema yeni tekniklere ilgi göstermiş, bunları kendi terminolojilerine ve yöntemlerine uyarlayarak kullanmıştır. Kitap ulema astronomisinin donuk bir alan değil, aksine temel paradigmalardan uzaklaşmadan kendini yenilemeye ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışan dinamik bir yapı olduğunu vurgular.

Giriş kısmının ikinci yarısı yazar tarafından “devlet astronomisi” olarak adlandırılan, devlet eliyle desteklenen seküler modern astronomiye ayrılmıştır. Devlet astronomisinin temsilcileri olarak Avrupa’da yetişen Mahmud Hamdi (ö. 1885) ve İsmail Mustafa (ö. 1901) gibi astronomları gösteren yazar, mezkur figürlerin bilgi, prestij ve kaynaklara erişmenin etkisiyle Avrupalı oryantalistlerle benzer görüşleri dillendirdiklerini söyler. Bu düşünceye göre bilim müslüman toplumlar için geçmişte önemli bir kavramsa da yukarıda bahsedilen süreçte önemini yitirmiştir. Bu noktada konuya Reşid Rıza (ö. 1935) ve reformcuları da dahil eden yazar bu çevrelerin ulemayı dar kafalı olmak ve Avrupa’daki gelişmeleri anlayamamakla suçladıklarını aktarır. Reformistlere göre ümmet yerel dejenere yönetimler ve ulemanın cehaletinden dolayı zayıflayıp bölünmüştür. Ulema hakikatten uzaklaştığından bilim de yok olmuştur. Böylelikle tartışmanın üzerine bina edileceği üçlü sacayağı ortaya çıkmış olur: ulema, Batı eğitimi almış modern bilim yanlıları ve ulema ile fikrî ayrılıkları bulunan, yönünü daha ziyade modern bilime dönmüş Reşid Rıza etrafında toplanmış reformcular.

Yazar iki kısımdan oluşan Birinci Bölümde merkeze ulema ve devlet astronomisini koyar. Konu daha ziyade zaman ölçümü (*mikat*), zîc ve takvim gibi pratik astronomi sahasına giren alanlar üzerinden incelenir. Bu alanlar namaz vakitlerinin tayini ve Ramazan’ın başlangıcı gibi toplumu doğrudan ilgilendiren konularla irtibatlı oldukları; dolayısıyla toplum, bilim ve iktidar arasındaki ilişkiyi rahatça irdeleme imkanı sağladıkları için seçilmişlerdir. Birinci kısım Mısır modernleşmesinin kısa bir özeti ve nedenleri ile başlar. Yazara göre Mısır modernleşmesinin kilometre taşları 1798-99 Fransız işgali ve 1819-20 tarihli mühendishanelerin açılmasıdır. XIX. yüzyıl, Ortadoğu ile dünyanın geri kalanı arasında ulaşım, ticaret ve haberleşme büyük değişim ve dönüşümlerin olduğu bir dönemdir. Ancak bu gelişmeler ulemayı doğrudan ilgilendiren gelişmeler değildir. Çünkü onların kökleri çok eskilere kadar uzanan bilgi kaynakları ve ağları vardır. Yazar bu noktada Mısır ulemasının Osmanlı’nın diğer coğrafyalarındaki meslektaşlarıyla ilişkisini Mısır kütüphanelerindeki yazma eserlerin üretildikleri yerler üzerinden değerlendirmekte ve buraların Suriye, Anadolu ve Balkanlar ile sıkı entelektüel ilişki içinde oldukları sonucuna varmaktadır.

Mehmed Ali Paşa yönetimi vakıfları devlet kontrolüne alarak ulemanın ekonomik özgürlüğünü ellerinden almak istediye de vakıflar otonomilerini sürdürmüştü. Kahire’nin eski politik-askerî elitinin ortadan kaldırılması ise ulema astronomisine çok daha fazla zarar vermişti. Çünkü ulema, hamilerinin büyük bölümünü kaybetmişti. Ulema astronomisi yeni elite de çalışma olanakları sağlamakta gecikmedi. Bu noktada ulema astronomisini değerlendirmeye başlayan yazar bunu döneminin meşhur bilgini Muhammed Hudaî’nin (ö. 1870) zamanı merkeze alan metni üzerinden

yapmayı yeğlemiştir. Bu eserde konu üç koldan yürümektedir: kronoloji (takvim), horoloji (zamanın ölçülmesi) ve astroloji (bölümlenen zamana anlam verilmesi). Bu bölümler uzun uzun analiz edildikten sonra kitabın en can alıcı konularından birine değinilir: ulemanın modern astronomiye karşı tavrı. Yine Hudaî'nin metnini merkeze alan yazar metinde ne güneş merkezli modelin ne de Copernicus, Kepler ve Laplace (ö. 1827) gibi bilim insanlarının adının geçtiğini belirtir. Ayrıca teleskop veya 1781'de keşfedilen Uranüs hakkında da tek kelime bulunmaz.

Takvim konusuna metninde geniş yer ayıran Hudaî, Gregoryen takvim reformunu da göz ardı etmiştir. Yazar sonraki ulemanın da bu gelişmelere ilgisiz kaldığını belirtir. Yazara göre Hudaî ve onun örneği olduğu ulema helyosentrik evren modelini biliyorlardı. Nitekim eserde helyosentrik sistemle Mısır uleması arasındaki ilişkinin kaynağı olarak Hudaî'nin hocası Hasan Attar (ö. 1834) gösterilir. Attar Ezher'de ders veren hem ulema hem de modern bilim insanları ile kuvvetli ilişkileri olan bir figürdür. Bilimsel bilgisini artırmak için Osmanlı topraklarında seyahate çıkan Attar 1803-15 yılları arasında İstanbul'da da bulunmuş ve dönemin bilim çevreleriyle ilişki kurmuştur. Müneccimbaşı Hüseyin Hüsni Efendi'nin (ö. 1840) 1813'te yapmış olduğu Lalande zîci çevirisinden de haberdardır. Yazarın "ulema helyosentrik modeli bildiği hâlde neden bu modelden eserlerinde söz etmemişler ve kullanmamışlardır, bu suskunluklarının sebebi nedir?" sorusuna verdiği cevap bilinenin ötesine geçmez. İlk neden pratiktir: zîc hesaplamalarında helyosentrik sistemin geosentrik sisteme bir üstünlüğü yoktur. Dolayısıyla sistemi değiştirmek hem pratik açıdan fayda sağlamaz hem de okuyucuyu ve öğrenciyi yeni sistemi öğrenme ve anlama zahmetine sokar. İkinci neden ulemanın teorik astronomiye ilgisizliğidir. Üçüncü ve son neden işgalci olarak görülen Avrupa'ya bilimi üzerinden gösterilen tepkidir. Bu bölüm kitabın en önemli kısmı olmakla beraber, yazarın İstanbul'daki modern astronomi tartışmalarını Hasan Attar'ın doğrudan ilişki kurduğu Hüseyin Hüsni ile sınırlaması konunun bütüncül şekilde ele alınmasını engellemiştir. Yazarın iddiasının aksine Osmanlı uleması helyosentrik modele eserlerinde yer veriyordu ki, 1830'lardan itibaren Kuyucaklızade Mehmed Atıf (ö. 1847) ve Hayatizade Şeref Halil (ö. 1851) gibi medrese kökenli figürler Mühendishane kökenli modern bilime benzer bir bilim dili oluşturmaya başlamışlardı.

İkinci kısım ulema astronomisinin tam karşısında yer alan devlet astronomisini incelemektedir. Burada salt modern astronominin Mısır'daki serüvenini incelemek yerine siyasi ve politik arkaplana da uzanılmaktadır. Yazara göre Mısır'da astronominin modernleşmesi Mısır hıdivliğinin Afrika yayılımı ile yakından ilişkilidir. Ülkenin genişlemesi mekan ve zaman konusunun öne çıkmasına neden olmuştur. Prestij ve bilgilerini devlet po-

litikaları için kullanmaktan çekinmeyen Mahmud Hamdi ve İsmail Mustafa ilk Arapça Mısır haritalarını yaptılar. Bu astronomlar Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası haline getirmek için tarih yazıcılığını kullandılar. Mısır'ın geçmiş ve şimdisi ile Avrupa arasında fikrî bağlar olduğunu göstermeye çalıştılar. Bu amaçla ülkenin Osmanlı, Arap ve İslam kökenlerini dışarıda bırakan, antik kökenlerine atıf yapılan modern tarihini kurgulamaya giriştiler. Söz konusu astronomlar yalnızca bir astronom değil, aynı zamanda sık sık İslâm öncesi köklerine atıf yapılan kadim Mısır ulusunun bir nevi dirilticisi rolüne soyundular. Devletin milliyetçilik politikasıyla uyumlu bu çaba sonucunda antik Mısır'ın çok tanrılı diniyle İslâm arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmaya çalıştılar.

Bu kısımda devlet astronomlarının yönetime destek verdiği ikinci bir konudan daha söz edilir: ulemanın toplumla ilişkisini azaltarak nüfuzlarını zayıflatmak için namaz vakitlerinin belirlenmesi ve Peygamberimizin doğum tarihinin tam olarak ortaya konulması. Yazara göre namaz vakitlerinin modern yöntemlerle ve merkezden belirlenmesi ülkenin modernleşme yolunda attığı adımlardan biridir. Böylece zaman tayini yapan muvakkitletin önemi ortadan kalkmış, vakit tayini merkezden ve tek elden yapılmaya başlanmıştır.

İkinci Bölümün temel karakterleri devlet astronomlarıdır. Mahmud Hamdi ve İsmail Mustafa üzerinden ilerleyen bölümde iki astronomun Kahire ve Paris'i bilimsel açıdan yakınlaştırma ve Mısır'ı Osmanlı yönetiminden kurtarma ve ülkenin nüfuz alanını genişletme çabalarını ele alınmaktadır. Bu bölümün ilk kısmı XVIII. ve XIX. yüzyılın Kahire'sinde ulema tarafından kaleme alınan mekanik saat kılavuzlarına odaklanır. Zamanın hassas bir şekilde belirlenmesi özellikle namaz vakitlerinin tayininde önemli olduğundan aynı zamanda dinî bir ihtiyaçtır. Bu kısım özellikle ulemanın yeni teknolojiye uyum sağlamada gösterdiği dinamizmi resmetmektedir. Konu, devlet astronomisi çevresine dahil olmasa da bu çevrenin yöntemini kullanan Abdullah ed-Dımaşkî'nin (ö. 1103-104/1692) mekanik saatler hakkında yazdığı bir risale üzerinden incelenir. Söz konusu ulema tipi devlet astronomlarından farklı problemlere ve Hudaî tarzı klasik ulemadan farklı kaynaklara sahiptir. Dımaşkî ve benzer ulemanın rolü Batılı bir malzeme olan mekanik saate, alaturka zaman gibi doğulu bir kullanım alanı açmaktır. Alaturka saat doğuludur, çünkü yereldir. Güneşin batışı günlük olarak değiştiğinden mezkur saatin her gün tekrar ayarlanması gerekir. İşte Dımaşkî ve benzerlerinin hazırladıkları el kitapçıkları ve kılavuzlar bu işlemin nasıl yapılacağını göstermek için hazırlanmıştır. Mekanik saatin düzgün çalışmasında muvakkitin, dolayısıyla ulemanın hayati bir rolü vardır.

Yazar bu noktada modern devletin hassasiyetleri üzerinden astro-nom-ulema gerilimini tekrar merkeze alır. Ona göre, mikat ilmi ile üretilen namaz vakitleri tabloları devlet astronomisini kullanan astronomlar tarafından kendi yöntemleriyle oluşturulmaya başlandı, böylece ulema marjinalize edildi. Ancak, Ezher uleması geleneksel yöntemlerini kullanarak tablolar üretmeye devam etti. Yeni yöntemle mücadele edebilmek için tüm dikkat hassasiyet konusuna verildi. Ulema gerekli hassasiyeti elde edebilmek için Batıda yapılan çağdaş gözlemleri kullanmaktan kaçınmadı. Ancak, üretilen tablolar 1874'te yapılan ve saatin Güneşin batışı değil öğle vakti ayarlanması reformuyla geçerliliğini yitirdi. Burada da amaç aynıdır: yetkiyi tek noktada yani merkezî hükümet elinde toplamak.

Yazar dördüncü kısımda teknolojinin tercümesi olarak adlandırdığı Batı dillerinden yapılan zîc çevirilerinde ulemanın rolünü sorgular. Bu kısımda projeksiyonunu daha ziyade İstanbul'a çeviren yazar özellikle Fransız zîcilerinin Osmanlı Türkçesine çevirisini konu edinir. Çeviri örneği olarak Jerome de Lalande'ın (ö. 1807) zîci ele alınır. Stolz, Jerome de Lalande'ın bir yandan Paris Gözlemevi müdürü iken aynı zamanda geosentrik modeli kullanarak gezegen konumlarını oldukça doğru şekilde belirlediği zîciyle şöhrete kavuşmuş bir astronom olduğunu ifade etmekte, Lalande'ın farklı eserlerinin çevrilerek 1800'lerin sonlarına dek tedavülde kaldığını belirtmektedir. Bu çeviriler yalnızca Müslümanlar değil aynı zamanda Ortodokslar tarafından da yapılmıştır. Ancak, bu noktada ciddi bir problem ortaya çıkar: Lalande'ın zîcini geosentrik modele göre hazırladığını iddia eden Stolz, hemen ardından zîcin helyosentrik modele göre üretildiğini belirtir. Yazar, Lalande zîci çevirisinin ulema astronomisinin bir örneği olduğu iddiasındadır. Ulema, eserleri sadece çevirmez, onları bir değişim ve dönüşüme de tâbi tutar. Bu değişim ve dönüşüm iki koldan ilerler: i) metinlerin tamamının değil iş görececek kısımlarının çevrilmesi, ii) helyosentrik kozmolojinin geosentrik kozmolojiye dönüştürülmesi. Batıdan alınan zîciler ulemanın görüşlerinde herhangi bir değişiklik gerektirmez; aksine kaynakların yeniden düzenlenmesine ve çağa uygun hale getirmesine imkan tanır. Bu kısımda hakkında çok fazla araştırma olmayan bir konuda kesin yargıya varma hatasına düşen Stolz'a göre, ulema genellikle güneş sisteminin yeni keşfedilen üyelerini geosentrik modele bağlı kalarak anlatmış, kozmolojik sonuçları hakkında yorum yapmamıştır. Ancak, son dönemde yapılan çalışmalar durumun hiç de böyle olmadığını gösterir.¹

İstanbul'dan tekrar Mısır'a dönen yazar Mehmed Ali Paşa yönetimiyle ortaya çıkan yeni bürokratik elitin Ezher çevresine yaptığı eleştirileri sıra-

¹ Bir örnek için bkz. Orhan Güneş, "19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılarda Medrese Kökenli Modern Astronomi" (yakında yayınlanacak).

lar. Bu eleştiriler eğitim yöntemi ile ders malzemelerinin çağın gerisinde kalması şeklinde özetlenebilir. Yapılan reform çağrıları Ezher’de gelenekten kopamayan hoca ve öğrenciler arasında bir krize neden olsa da zamanla bu tepkiler gevşemiş, 1880’lerin sonunda doğa bilimleri Ezher’in müfredatına girmiştir. Stolz burada da ulemanın dinamizmini merkeze alır: bu değişim ne reformist ulema ne de bürokratlar tarafından sağlanmıştır, dönüşüm geleneksele bağlı hocaların çevirileri yoluyla tedricen gerçekleşmiştir.

Üçüncü Bölüm devlet merkezli bilimin XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başındaki yükselişi ve bununla eşzamanlı olarak ulema astronomisinin sahneden çekilmesine ayrılmıştır. Bu bölümün ilk, kitabın beşinci kısmında modern astronomi ile İslam’ın uyuştüğünü ileri süren Abdullah Fikri Bey’in 1876 tarihli risalesinden hareketle Arap basınında astronomi temelli tartışmalara odaklanılır. Ulema ve yeni oluşan Batılı eğitim almış bilim sınıfı arasındaki tartışmalar Kur’an gibi dinî metinlerin yorumlanmasında bilimin rolünü artırmıştır.

Osmanlı coğrafyasında süreli yayınların kısa bir tarihçesini veren Stolz, Osmanlı başkentindeki sansür nedeniyle Mısır’ın zamanın önemli bir yayın merkezi haline geldiğini belirtir. Konuyu, Mısır’da yayın yapan ve Suriye Protestan Koleji tarafından çıkarılan *el-Muktatafile* Reşid Rıza’nın yeni bir tür selefilik düşüncesini ortaya koyduğu *el-Menâr* dergilerinden hareketle açımlayan yazara göre bu, dergilerin ortak noktası modern bilimi yeni teknolojiler ve eğitim kurumlarının üretimi olarak görmeleri ve ulemanın ürettiği klasik bilimin eski çağlara ait bir hatıra olduğuna inanmalarıdır. Yazara göre Mısır’da yeni ve eski astronomi temelli tartışmalar 1870’lerde başlar. Yeni astronomiyi tanıtan ve savunan makaleler okuyucuların bir kısmı ile geosentrik kozmolojiyi savunan *el-Cinân* gibi dergilerden eleştiriler alır. Bu tartışmalar dönemin dergilerinin temel tartışma konularından biri olur. Tartışmalar yalnızca müslümanlarla sınırlı kalmaz, Hıristiyanlar da bu tartışmalara katılırlar. Abdullah Fikri’nin bu tartışmaların ortasında basılan eseri bir uzlaşma sağlamaya çalışır. Bu kısmın devamında *el-Muktatafile*’de astroloji ve sihir gibi alanlara karşı çıkan yazılar ile Beyrut Gözlemevi’ndeki astronomi ve meteoroloji gözlemlerine dair oldukça uzun bir bölüm okuyucunun konudan uzaklaşmasına neden olmaktadır.

Altıncı kısım Mısır’da İngilizlerin yardımıyla hayata geçirilmeye çalışılan zaman standardizasyonuna yönelik çabalara ayrılmıştır. Oldukça geniş bir alanı kapsayan konunun özellikle namaz vakitlerinin standart hale getirilmesi kısmı irdelenmiştir. Yazara göre bu düzenlemenin başarıya ulaşması devletin merkezî gücünün artması da bu kırılmalı sistem yeni eğitimli orta sınıf ile teknokrat eliti sürekli çatışmaya iter. Stolz’e göre yeni astronomi

ile siyaset sıkı ilişki içindedir. Devlet astronomisi tanımı tam da bunu yansıtmaktadır: yeni astronomi yerine devlet astronomisi kavramının kullanılması devlet hizmetine sunulmuş bir bilimi ifade eder. Eğitim aldıkları merkezler ile vatanları arasında sıkı bilimsel ve siyasi ilişkiler kurma çabaları bu durumun anılan bilimin temsilcilerini rahatsız etmediğini gösterir. Aynı zamanda vakit tayininde yapılan yeni teknolojilere dayalı reform aslında modern devletin düsturlarından olan otonominin yerine sıkı merkezî kontrolün bir tezahürüdür. Böylece artık camilerde muvakkitin tespiti yerine, yeni teknolojiyle belirlenen ve devlet tarafından belirlenen standardize namaz vakitleri takip edilecektir. Metnin devamında standardizasyonun nasıl yapıldığı ve namaz vakitleri tablolarının nasıl hazırlandığı uzun uzun açıklanmaktadır. Metnin okuyucu kitlesi göz önüne alındığında tablolarla ilgili bölümün fazla uzun tutulduğu söylenebilir.

Yedinci ve son kısım Ramazan hilalinin görülmesi tartışmalarına ayrılmıştır. Kısım, Ramazan'ın başlangıcının belirlenmesinde bir birlik olmadığı serzenişini içeren ve Reşid Rıza ile *el-Menâr'a* gönderilen bir mektupla başlar. Yazara göre dinî vakitlerin tayini hususunda iki farklı yaklaşım dikkati çekmektedir. İlki gözleme dayalı geleneksel yöntem, ikincisi XX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ve ay hareketlerini dikkate alarak matematik metodları kullanan hesap yöntemi. Daha sonra bu iki yöntemi birleştirmeye çalışan orta yolcu bir görüş de ortaya çıkmıştır: bir yandan Ramazan'ı başlatmak için hilalin gözlenmesi geleneğini sürdürülürken, bir yandan da modern bilim ve teknolojiyle uyumlu astronomik hesaplama yöntemlerinin kullanıldığı karma bir sistem. Böylelikle hem geleneksel olan terk edilmiş hem de siyasi açıdan Batı modernizminin tazyikine karşı durulmuş olacaktır. Bu tam olarak Reşid Rıza'nın görüşüne tekabül etmektedir. O, hesaplamalara karşı olmamakla beraber, gözlemin ümmeti birleştireceği kanaatindedir. Rıza'ya göre ümmetin Ramazan'ı birlikte kutlamasının önemi ve potansiyel olarak bozulabilir siyasi erki hesaba katma gerekliliği bu görüşün nedenleridir. Bu kısmın geri kalanı hilalin gözlenmesi ve hesaplanmasına ayrılmıştır.

Kitap bir bilim tarihi metni olmakla beraber, incelediği konunun siyasi ve toplumsal yönlerini de dikkate alır. Klasik ve modern astronomi için kullanılan isimlendirme de bu noktanın merkeze alındığını gösterir. Ülkemizde de modernleşme temelli tartışmaların sürdüğü düşünüldüğünde, kitap konuyu çalışan araştırmacılara yol gösterici olacaktır. Metne getirilebilecek en önemli eleştiri İstanbul-Kahire arasındaki karşılıklı bilgi akışının tatmin edici düzeyde ortaya konulamamış olmasıdır. İstanbul'un Kahire'ye etkisi metinde gözlemlenebilirken Kahire'nin İstanbul'a etkisi konusunda herhangi bir bilgiye yer veilmez. Böyle bir eksiklik, yaklaşık aynı dönemlerde benzer modernleşme tecrübelerinden geçen iki önemli

coğrafyanın tecrübeleri esnasındaki etkileşimleri anlamak bakımından oldukça değerli katkılar sunabilirdi. Ayrıca kitapta kimi teknik eksiklikler de göze çarpmaktadır. Bunların ilki birincil kaynakların kullanımında sayfa numarasının verilmemesidir. Özellikle elyazması metinlerde karşılaşılan bu durum okurun iddiayı birincil kaynaktan doğrulması imkanını ortadan kaldırır. İkinci problem yazarın bazı tezlerini metin boyunca sürekli tekrarlamasıdır. Bu durum metnin akıcılığını bozmaktadır. Bu problemin sebebi metni oluşturan ve farklı zamanlarda yazılmış olan makalelerin bütüncül bir şekilde birleştirilememesidir. Karşılaşılan üçüncü sorun bazı kısımların detaya boğulmuş olmasıdır. Konunun teferruatı olarak görülebilecek kimi hususlar metinde birincil problemmiş gibi sunulmakta, okuyucu teferruat içinde boğulmaktadır. Ancak eser tüm bu eksiklerine rağmen bilim tarihi ve sosyolojisi çalışmaları açısından önemli bir noktada durmaktadır.



**AKADEMİNİN BEYEFENDİSİ:
PROF. DR. SABRİ ORMAN (1948-2020)
Hayatı, Kişiliği, Eserleri**

Coşkun Çakır

İstanbul Üniversitesi
ccakir@istanbul.edu.tr
orcid: 0000-0001-6036-4197

GİRİŞ

Bu yazıda yaklaşık altı ay kadar önce aramızdan ayrılan merhum Prof. Dr. Sabri Orman hocamızın hayatı, kişiliği ve eserlerinin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Sabri Hoca'nın vefatından hemen sonra çok sayıda köşe yazısı, sosyal medya notu yayınlanmış, onun ilmî, akademik ve insani tarafları değerlendirilmiştir. Fakat bunlar arasındaki bir yayın ayrıca üzerinde durulmayı fazlasıyla hak etmektedir. 16 Haziran 2020'de aramızdan ayrılan Orman'ın vefatından bir ay sonra, hocalık ve yöneticilik yaptığı İstanbul Ticaret Üniversitesi büyük bir vefa örneği göstererek, tabiri caizse kırkı çıkmadan, bünyesi içinde yayınlanan *Sosyal Bilimler Dergisi*'nin 19. sayısını *Sabri Orman Özel Sayısı* olarak yayınlamıştır.¹ Bu sayıda hocamızın hayatı, kişiliği, hatıraları ve daha da önemlisi çalışmalarını değerlendirilmiştir. Bu nedenle üniversite yöneticileri ve dergi sorumlularını tebrik eder ve takdirlerimizi ifade etmek isteriz. Aslında Sabri Hoca daha hayattayken de hakkında bir armağan kitap yayınlanmış ve bu kitapta yakın arkadaşları hoca hakkındaki kanaat, hatıra ve değerlendirmelerine yer vermişlerdir.² Aşağı-

¹ *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Prof. Dr. Sabri ORMAN Özel Sayısı Yıl: 19 (Temmuz, 2020).

² İlhan Eroğlu, ed., *Prof. Dr. Sabri Orman'a Armağan: İktisadi Bakış* (İstanbul: Ekin Yayınevi, 2019).

da hocamızın hayat hikayesi ve bu hikayedeki önemli tarihler ve mekanlar üzerinde duracak, devamında onun karakteri üzerinde değerlendirmelerde bulunacak ve bilahare de akademik çalışmalarının bir hülasasını yapacağız. Yazının ekinde, Prof. Orman'ın eğitimi, yayınları, görevleri vb. bilgilerin yer aldığı akademik özgeçmiş bir liste olarak yer alacaktır.

HAYATI: ADIYAMAN'DAN İSTANBUL'A, LONDRA'DAN KUALA LUMPUR'A

Tam da bu yazıyı hazırladığım günlerde değerli bir dostumun kaleme aldığı *Tesadüf Yoktur*³ başlıklı kitabı elime geçti. Bir yandan kitabı okurken diğer yandan sevgili Sabri hocamızın dinlediğim, okuduğum ve bildiğim hayat hikayesindeki kesişmeler bana “tesadüf yoktur” dedirtiyordu. Sabri Bey 1948 yılında Adıyaman'ın Kahta ilçesi, Hiniç köyünde doğmuştur. Hoca daha birkaç yaşındayken genç bir Mülkiyeli kaymakamlık programını tamamlamış ve ilk görev yeri olan Kahta'ya tayini çıkmıştır. Bu genç kaymakamın adı Sebahattin Zaim'dir. Rahmetli Sebahattin Hoca köyleri ziyaret ederken tabiatıyla Hiniç köyünü de ziyaret etmiş ve Sabri Hoca'nın babasıyla da tanışmıştır. Biri genç bir kamu yöneticisi, diğeri daha okula başlamamış cevval bir çocuk olan bu iki “güzel insan”ın⁴ yolları ilk kez 1951 yılında kesişmiştir. Sabri Bey ilkokulu memleketinde (1961), ortaokul ve liseyi ise Diyarbakır İmam Hatip Lisesi'nde (1968) tamamlamıştır. Sonra İstanbul'a gelerek İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde (şimdi Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) üniversite hayatına ilk adımını atmıştır. Buradan mezun olmuş (1972) ve ikinci bir lisans programı olarak İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinde öğrenciliğe başlamıştır.⁵ Burada temel

3 H. Çağatay Özdoğru, *Tesadüf Yoktur-Değerler Temelli Liderlik Hikâyesi* (İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2020)

4 “Güzel İnsan” ifadesi rahmetli Sebahattin Zaim tarafından kavramsallaştırılmıştır. Bir anlamda insan-ı kamil referans yapılmıştır. Ona göre esas gaye güzel insan olmak, güzel insan yetiştirmektir.

5 Bu yıllarda İmam Hatip Lisesi diplomasıyla Yüksek İslam Enstitüsü dışındaki okullara gidilemediği için bir liseden fark dersleri vererek ikinci bir lise diploması almak suretiyle Yüksek İslam dışındaki programlara giriş imam hatip mezunları arasında yaygın bir tercih olmuştur. Sabri Bey gibi bu şekilde tarih, sosyoloji, edebiyat, iktisat, hukuk vb. ikinci bir lisans programını tamamlayanlar arasında Ahmet Yaşar Ocak, İsmail Kara, Mehmet Akif Aydın, Ahmet Şişman, Ali Bulaç gibi yazar ve akademisyenler yer almıştır.

disiplin olarak iktisat, bir çeşit yan dal olarak da maliye ve siyasi ilimler programlarını tamamlamıştır (1976). Böylece Sebahattin Hoca'yla yolları ikinci kez kesişmiştir. Fakülte bittikten sonra Sebahattin Hoca'nın yanında Sosyal Siyaset (bugün Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü) kürsüsünde asistan olmuştur (1980). Böylece iki "güzel insan"ın beraberliği başlamıştır. 2008 yılında rahmetli Sebahattin Hoca aramızdan ayrılmış ve bu beraberliğin bittiği düşünülürken kader onları üçüncü kez bir araya getirmiştir. Sabri Bey bu sefer de ömrünün son yıllarında hocasının adını taşıyan Sebahattin Zaim Üniversitesi'nde çalışmaya başlamış ve yolları bir kez daha kesişmiştir (2019). Dileriz ve inanırız ki yolları bir daha ve son kez olarak cennette kesişsin.

Sabri Bey her ne kadar Sosyal Siyaset Kürsüsünde görev yapsa da ilgi duyduğu konular ona bir başka karşılaşma hazırlamıştır. Türkiye'de İktisadi Düşünce çalışmalarının öncü ismi rahmetli Sabri Ülgener ile tanışmış, hoca Sabri ile öğrenci Sabri bir başka yolculuğu beraber hazırlamışlardır. Tezini Ülgener ile yapmış ve "Gazali'de İktisat Felsefesi" başlıklı teziyle iktisat doktoru olmuştur (1981).

Sabri Bey doktorasını müteakiben yardımcı doçent unvanı aldı ve uzun yıllar çalışacağı ve emekli olacağı Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü İktisat Teorisi ve İktisat Tarihi anabilim dalında çalışmaya başladı (1982). Aynı anabilim dalında doçent (1986) ve profesör (1993) oldu. Marmara Üniversitesi'nde görevliyken o dönemin mevzuatı gereği rotasyon uygulaması bağlamında 1982-83 öğretim yılında Atatürk Üniversitesi'nde görev aldı. 1989-90 öğretim yılında araştırmacı hoca olarak London School of Economics'te (LSE) bulundu. 1992-94 yılları arasında Kuala Lumpur'da International Islamic University'de, 1995-97 yılları arasında ise International Institute of Islamic Thought and Civilisation'da (ISTAC) misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. 1998-2000 yılları arasında Fazilet Partisi Genel İdare Kurulu'nda görev alarak kısa süreli bir siyaset tecrübesi de yaşadı. Türkiye'ye döndükten sonra akademik çalışmalarına yine üniversitesinde devam etti ve nihayet 2003 yılında Marmara Üniversitesi'nden emekli oldu.

Emeklilik sonrası tekrar Malezya'ya giderek 2003-06 yılları arasında ISTAC'da çalışmalarına devam etti. 2006'da Türkiye'ye dönen Sabri Bey bu sefer bir vakıf üniversitesi olan İstanbul Ticaret Üniversitesi'nde önce rektör yardımcısı (2007-09), sonra da rektör

(2009-11) oldu. 2012 yılında rektörlük görevinden ayrıldı ve Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Banka Meclisi Üyesi olarak çalışmaya başladı. İlk defa akademiden uzak kalan hoca 2019'da biten görevinden hemen sonra bu sefer hocasının adını taşıyan Sebahattin Zaim Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. Sebahattin Hoca ile başlayan akademik hayatı yine onunla sonlandı ve 16 Haziran 2020 tarihinde hakka yürüdü.

KİŞİLİĞİ: SABRİ BEY

Sabri Orman ismini kime sorsanız hakkında söyleyeceği ilk özellik onun nezaketi ve nezaheti olacaktır. Hoca hakikaten kibar bir adamdı. Bu kibarlık yapmacık değil sahici ve samimiydi. Öyle olduğu içindir ki bu tarzı muhatabını yakalar ve geriye saygı olarak dönerdi. Muhatabıyla ciddiyetle ilgilenir, karşılar, ayağa kalkar ve uğurlardı. Çok yakın tanımayanlar bu tarafını önceleri biraz resmî bulur, fakat biraz daha yakından tanıdıktan sonra aslında bunun beyefendilik olarak özetlenebileceğini görürlerdi.

Sabri Bey aynı zamanda vakur bir kişiydi. Biraz da heybetli fiziğiyle bütünleşen bu vakar samimi bir ciddiyeti ihtiva ederdi. Yukarıda zikredilen beyefendiliğiyle birleşince tanımayanlar açısından soğuk bir sima intibai uyandırabilirdi. Ağzı da sözü de temizdi. Dedikodu yapmaz, incitici, yaralayıcı konuşmalarda bulunmazdı. Yavaş yavaş ve tane tane konuşurdu. Kimseye kızmaz, bağırıp çağırılmaz, hatta konuşurken sesini bile yükseltmezdi. Ne zamanki ilişki samimileşir, karşısındakiler onun aslında ne kadar nüktedan biri olduğunu görürlerdi. Bir anda esprili, mütebessim, hoşsohbet bir Sabri Bey bulurlardı karşılarında.

Alimdi, fazıldı, gerçek anlamda "inanmış bir adam"⁶ Sabri Bey. Dostluğa değer veren, mütevazı, diğerkâm, yardımsever, kadirşinas ve hatırşinas bir insandı. Hatır kavramını çok kullanır, sadece insanın değil, hayvanın, tabiatın ve eşyanın da bir hatırı olduğunu vurgulardı.

Öğrencilerini ve özellikle genç meslektaşlarını çok severdi. Araya asla hiyerarşi koymaz, çoğu kez hocalık arkadaşlığa tahvil olurdu. Asistanlarıyla beraber muhabbet eder, sigara içerdi. Fakat akademik gerekliliğe geldiğinde ise iş efendiliğini ve kibarlığını elbette

⁶ Bu ifadeyi Nazım Hikmet Mehmet Akif için kullanmıştır.

korur ama kararlılığı esas olurdu. Vefatından sonra kaleme aldığı ve uzun yıllara dayanan bir dostluğu değerlendirdiği yazısının başlığında Mustafa Aykaç neredeyse hocanın temel özelliklerini bir araya getirmiştir.⁷

İyi bir eş ve iyi bir babaydı.⁸ İki kız; Ayşe ve Sena, ikisi erkek; Sedat ve Cüneyt, dört çocuk babasıydı. Çocuklarıyla iyi bir arkadaştı. Tek istediği onların iyi bir eğitim alması olmuştu ve öyle de oldu. İyi okullarda okudular, yurtdışında tahsillerine devam ettiler, lisansüstü çalışmalarını tamamladılar ve babalarını gurulandırdılar.

Sabri Hoca eşine Nurhan Hanım diye hitap ederdi. Eşi de ona Sabri Bey derdi. İlginç bir şekilde üniversite çevresinde de hocamıza Sabri Hoca yerine daha çok Sabri Bey diye hitap edilirdi. Meslektaşları, yakın arkadaşları, asistanları ve hatta öğrencileri de Sabri Bey demeyi tercih ederlerdi.

Kısaca o, hepimiz için “Sabri Bey”di.

ESERLERİ: GAZALİ ARKEOLOJİSİNDEN İSLAM İKTİSAT DÜŞÜNCESİNE

Prof. Sabri Orman hiç kuşku yok ki diğer birçok önemli özelliğinin yanında ilim adamı vasfıyla öne çıkmıştır. O, bir ilim adamının taşıması gereken ilmî birikime de, o birikimin kontrolünü sağlayan ahlaka da sahipti. Geriye dönüp baktığımızda bize bıraktığı akademik mirasın her biri özgün, çığır açıcı, derinliği olan çalışmalar olarak önümüzde durmaktadır.

Sabri Hoca belki de şanslıydı. İki güzel, iki ilim abidesi insanla –Sebahattin Zaim ve Sabri Ülgener– akademik yolculuğuna başlamıştı. Ama altını çizmeliyiz ki her iki hoca da Sabri Bey’deki istidadı görmeselerdi bu yolculuk başlamazdı. Kaldı ki akademiye sadece istemek yetmez, iyi de bir donanım gerekir. Hocada her ikisi de vardı. Her şeyden evvel ilmî çalışmayı kendine bir yol olarak

⁷ Mustafa Aykaç, “Prof. Sabri Orman: İlim Kalesinin En Nazik ve Mütevazı Örneği,” *Umrân* 311-312 (Temmuz-Ağustos 2020).

⁸ Sabri Orman’ın yakın çevresi, ailesi, eşi ve çocukları hakkında samimi bir değerlendirme için aynı zamanda kayınbiraderi de olan Prof. Dr. Hayrettin Yücesoy’un sözünü ettiğimiz özel sayıdaki “Sabri Abi’nin Ardından” başlıklı yazısına bakınız.

seçmişti. Kendisinde bu yolda yürümenin gereği olan formasyon da vardı, alet ilimleri de.

Sabri Beyin temel çalışma alanı genel olarak iktisadi düşünce, özel olarak da İslam iktisat düşüncesi olarak özetlenebilir. Onun dışında yöneldiği iktisat felsefesi, tarih, tarih felsefesi, İslami ilimler, linguistik gibi alanlar asıl çalışma alanındaki boşlukları tamamlamak üzere yöneldiği sahalardır. Temel arayışı şuydu: Batı iktisadi düşüncesi tarihsel olarak bir dünya iktisadi düşüncesi sunmaz. Ayrıca, sunulan çerçevede Ortaçağ sorunludur ya da kopuktur. Bu kopukluğu İslam iktisat düşüncesi tamamlayabilir. Bunun için de yapılması gereken şey İslam iktisat düşüncesinin kaynaklarının gün yüzüne çıkarılması, bunların yorumlanması, bunlardan çıkarımlarda bulunulması ve ortaya çıkan birikimin aktarılması, büyük fotoğrafa eklenmesidir. Elbette bu edilgen bir cüz olarak değil, özgün bir çerçeve olarak devreye girmelidir.

Sabri Orman birinci sınıf bir ilim adamıydı. Çalıştığı konularla ilgili bir yayın yapmadan önce iyi bir tarama ve okuma yapar, gerekli damıtmalar yapılmadan çıktılar yayına dönüşmezdi. Keskin bir zekası vardı, ama bu bir takım alet ilimleri olmadan eksik kalırdı. Hoca da hem Batı hem de Doğu literatürüne vakıf olacak şekilde iki önemli dili, İngilizce ve Arapçayı iyi düzeyde biliyordu. İngilizce üzerinden Batı dünyasının, Arapça üzerinden de Doğu dünyasının kaynaklarını orijinalinden okuma imkanına sahipti. Ayrıca Yüksek İslam Enstitüsü'nde iyi bir İslami ilimler, İktisat Fakültesi'nde de iyi bir iktisat formasyonu kazanmıştı.

Buradan hareket ederek Sabri Hoca'nın çalışmalarını üç grupta ele alabiliriz. Birinci grubu iktisadi düşünce çalışmaları oluştur. Hem Batı hem de İslam iktisat düşüncesi konusunda kafa yormuş ve yayınlar yapmıştır. İkinci grupta tarih ve tarih felsefesine tekabül eden araştırmaları yer almaktadır. Üçüncü grupta ise, kendi kullandığı biçimde ifade edersek, İslami iktisat ile ilgili yaptığı incelemeler yer almaktadır. Bu temel alanların dışında modernleşmeden çevreye uzanan geniş bir spektrumda farklı çalışmalara imza attığı görülmektedir.

Daha doktorasında o zamana kadar kalem oynatılmamış bir konu çalışmış, işe Gazali'yle başlamıştı. "Gazalinin İktisat Felsefesi" başlıklı tezi aynı adla kitaplaşmış ve 1984 yılında yayınlanmıştı.⁹ Sonraları Gazali'yle ilgili yeni çalışmalara da imza attı. İkinci

⁹ Sabri Orman, *Gazali'nin İktisat Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984).

araştırma birincisinden iki yıl sonra yayınlandı.¹⁰ Uzun yıllar sonra Gazali'yi tekrar ele alan hoca bu sefer adalet mefhumunu öne çıkaran bir esere imza attı.¹¹ Aynı konuyu farklı boyutlarını da dahil ederek ve belirli bir süreklilik içinde ele almaya devam etmiş, yani adeta bir "Gazali arkeolojisi" yapmıştı.

İktisat ve tarih alanında yaptığı kavramsallaştırma ve metodolojik çalışmalarını bir araya getirdiği eseri ise *İktisat, Tarih ve Toplum*¹² başlığını taşır. Bu eserde yer alan farklı yazılar hocanın entelektüel derinliğini ve bilimsel derinliğini yansıtmaları bakımından çok kıymetlidir. İslam iktisadı çalışmalarının yer aldığı bir başka çalışması ise *İslami İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine*¹³ başlığıyla 2014 yılında kisve-i taba bürünmüştür. Yayınlanmış son kitabı ise vefatından bir yıl önce erbabının eline ulaşmıştır: *Medeniyet Analizi, Metametodoloji ve Metodoloji*.¹⁴ Bütün bu eserler sabırla ve azimle ete kemiğe bürünmüştür. Ve her birinin söyleyecek sözü, tezi ve iddiası vardır. Zira bu incelemelerin arkasında hem sağlam bir teorik çerçeve hem de konuyla ilgili derinlikli bir tarihsel arkaplan bilgisi yatmaktadır.

Prof. Orman sadece telif eserler kaleme almamış, kendi ilgi alanına tekabül eden tercüme de yapmıştır. Bu çerçevede İngilizceden *Tarihçiliğin Sefaleti*¹⁵ ve Arapça'dan *İslam İktisat Tarihine Giriş*¹⁶ eserlerini Türkçeye kazandırmıştır. Bunların dışında birçok edisyon kitabın hazırlanmasına katkı sunmuş, yine birçoğunda da yazılarıyla yer almıştır. Sempozyum, kolokyum ve tartışmalı ilmi toplantılar düzenlemiştir. Ulusal ve uluslararası dergilerde çok sayıda makalesi yayınlanmış, ayrıca yine ulusal ve uluslararası akademik toplantılarda tebliğler sunmuştur. Bütün bunların etrafıca yer aldığı bir liste yazının ekinde yer almaktadır.

10Sabri Orman, *Gazali: Hakikat Araştırması, Felsefesi ve Etkisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986).

11Sabri Orman, *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet* (İstanbul: İktisat yayınları, 2018).

12Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum* (İstanbul: Küre Yayınları, 2001).

13Sabri Orman, *İslami İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014).

14Sabri Orman, *Medeniyet Analizi, Metametodoloji ve Metodoloji* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019).

15Karl Popper, *Tarihçiliğin Sefaleti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985).

16Abdülaziz Duri, *İslam İktisat Tarihine Giriş* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991).

Sabri Hoca'nın ilmî çalışmaları özgün ve çığır açıcı çalışmalardır. İslam iktisat düşüncesi üzerine yazdıkları hem birincil kaynaklara dayalı hem de hakkında daha evvel ciddi incelemelerin yapılmadığı ya da az yapıldığı konulardır. Hoca bu meseleleri tartışırken sadece bunu akademik bir problematik olarak ele alıp bırakmıyor, o yaklaşımların bugün bize neler söyleyebileceği, sadra şifa neler sunabileceği üzerinde de duruyordu. Çalıştığı kaynakların kendisine takılıp kalmıyor, onun içindeki özü, cevheri çıkarmayı önceliyordu.

Sabri Bey çalışmalarında sade bir dil kullanırdı. Ne dediğini gayet sarih olarak ifade eder, ağdalı bir dil kullanmaktan kaçınırdı. Konuları dağıtmadan, laf kalabalığına boğmadan ele alırdı. Metot meselesine çok önem verir, ortaya koyduğu çalışma yöntemiyle bir anlamda bu alanda çalışanlara neyi nasıl çalışacağıнын formülünü çıkarırdı.

Elbette çok sayıda çalışma yapmış, birçok esere imza atmış biridir Sabri Orman. Ancak temel gayesi "İslam İktisat Düşüncesinin Kaynakları" başlığıyla dört, belki daha fazla ciltlik bir külliyat hazırlamaktı. Bunun çerçevesini kafasında çoktan kurmuş, oturmuştu. Aslında yayınladıklarının önemli bir kısmı bu büyük bütünün parçaları niteliğindediydi.¹⁷ Buna ömrü vefa etmedi ama bunun nasıl yapılacağını önemli ölçüde bizlere gösterdi. Bu çerçevede ürettikleri bizim için bir miras ise yapmayı planladıklarını gerçekleştirmek de bir ödev olmalıdır.

Sabri Bey yukarıda da değindiğimiz gibi kadirşinas ve hatırşinas bir insandı. Her şeyin bir hatırı olduğunu söyler, hatır bilir, hatır sayardı. Hocamızın bizdeki hatırı hem çok hem de yüksektir. O bakımdan hep bu hatırı sayacak ve rahmetle yad edeceğiz.

Ruhu şad, mekanı cennet olsun.

¹⁷Sabri Orman, "Başlangıcından Osmanlıya İktisadi Düşünce Tarihinin İslami Kaynakları," *Divan İlmi Araştırmalar* 6 (1999): 9-48.

EK:

PROF. DR. SABRİ ORMAN'IN AKADEMİK FAALİYET VE YAYINLARI¹⁸

YAYINLAR

A. Kitaplar

Telif

1. *Medeniyet Analizi, Metametodoloji ve Metodoloji*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
2. *Gazali, Adalet ve Sosyal Adalet*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
3. *İslamî İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, 288 s. (3. Baskı: 2020).
4. *İktisat, Tarih ve Toplum*. İstanbul: Küre Yayınları, 2001. xvi+380 s. (4. Baskı, 2016).
5. *Gazali: Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi ve Etkisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986. 175 s. (2. Baskı, 2013).
6. *Gazali'nin İktisat Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1984. 184 s. (7. Baskı, 2020).

Tercüme

1. Abdülaziz Duri. *İslam İktisat Tarihi'ne Giriş*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991. 207 s. (3. Baskı: İnsan Yayınları, 2020).
2. Karl .R. Popper. *Tarihselciliğin Sefaleti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985. 207 s. (6. Baskı: Ankara: Eksi Kitaplar).

Edisyon

1. (Zeki Parlak ile beraber) *İşletmelerde İş Etiği*. İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2009. 365 s.
2. *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001, 438 s.
3. *İşçi-İşveren İlişkileri*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1990. xx+395 s.

¹⁸Bu özgeçmiş listesi esas itibarıyla yukarıda sözü edilen özel sayının girişinde yer alan ve etraflıca hazırlanmış "Öz Geçmiş" kısmından kısaltılarak ve kimi küçük değişiklikler yapılarak hazırlanmıştır. Bu vesileyle dergi editöryasına şükranlarımı sunarım.

4. *Para, Faiz ve İslam*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987. xiv+238 s.
5. *Bilgi, Bilim ve İslam*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987. vii+104 s.

B. Makaleler

Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler

1. "Al-Ghazali on Justice and Social Justice." *Turkish Journal of Islamic Economics* 5/2 (2018): 1-66.
2. "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybâni, Serahsi ve Kitâbu'l-Kesb (III)." *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 1/2 (Bahar 2016): 19-54.
3. "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybâni, Serahsi ve Kitâbu'l-Kesb (II)." *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 1/2 (Güz 2015): 23-68.
4. "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybâni, Serahsi ve Kitâbu'l-Kesb (I)." *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 1/1 (Bahar 2015): 1-36.
5. "'Market Supervisor/Inspector' and 'Public Moral Officer' as Translations of the Term Muhtasib: An Evaluation of Their Appropriateness." *Al-Shajarah-Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* 15 (2010): 229-42.
6. "Abu Hamid al-Ghazali on the Formation and Development of Economic, Social and Political life." *Al-Shajarah-Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* 10/1 (2005): 1-119.
7. "Sources of the History of Islamic Economic Thought II." *Al-Shajarah-Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* 3/1 (1998): 1-17.
8. "Sources of the History of Islamic Economic Thought." *Al-Shajarah-Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* 2/1 (1997): 21-62.

Ulusal Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler

1. "İktisadi Düşünce Tarihi'nin İslami Kaynakları." *Divan (İlmi Araştırmalar)* (1999/1): 9-48.

2. "Türkiye'nin Ekonomik Modernizasyonu Üzerine Genel Bir Değerlendirme." *Yeni Türkiye* 23-24 (Cumhuriyet Özel Sayısı V) (1998): 3214-20.
3. "İktisat ve Çevre." *Çevre ve İnsan* 14 (Mayıs 1991): 17-27.
4. "İslam İktisadi Düşünce Tarihi'nin Kaynakları-II." *İlim ve Sanat* 33 (Eylül 1992).
5. "İslam İktisadi Düşünce Tarihi'nin Kaynakları-I." *İlim ve Sanat* 32 (Mayıs 1992): 50-57.

C. Kitap Bölümleri

1. "Medeniyet Analizinden Metametodolojiye—İslam Medeniyetinin Teşekkül Sürecinin Analizinden Yeniden Teşekkül Sürecine ve İslami İktisada." *İslam İktisadı Metodolojisi—Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, ed. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019).
2. "Kişisel Hayat Tecrübemin Tanıklığında Fuat Sezgin veya Fuat Sezgin Hoca'nın Hayata Dokunuşları." *Fuat Sezgin Anısına Bilim Tarihine Yeni Bakışlar*, ed. Mücahit Kaçar ve Ömer Bozkurt, 7-15 (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2019).
3. "İslami İktisat Çalışmaları Bir İslami İlimler ve İktisat Donanımı Gerektirir." *İslam İktisadı Üzerine Söyleşiler*, ed. Fatih Savaşan, Fatih Yardımcıoğlu, Şakir Görmüş ve Süleyman Kaya, 37-86 (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019).
4. "İslami Düşünce Geleneğinde İktisadi Krizler Meselesi: Makrizi ve Keşfu'l Ğumme Bi İğaseti'l-Umme Adlı Eseri." *İktisadi Krizler ve Türkiye Ekonomisi Prof. Dr. İlker Parasız'a Armağan*, 395-432 (Ankara: Orion Kitabevi, 2015).
5. "From *Oikonomia* to *İlm Tadbir al-Manzil* - Intercivilizational Exchange of Knowledge in the Intellectual Tradition of Islam." *Civilization and Values*, ed. Recep Şentürk, 179-200 (İstanbul: İstanbul Chamber of Commerce and UTESAV, 2013).
6. "*Oikonomia*'dan *İlm-i Tedbir-i Menzil*'e: İslam Entelektüel Geleneğinde Medeniyetler Arası Bilgi Değişimi." *Medeniyet ve Değerler*, ed. Recep Şentürk, 187-206 (İstanbul: İstanbul Chamber of Commerce, and UTESAV, 2013).
7. "İslam, İnsan, İktisat." *Sabahattin Zaim İslam ve Ekonomi Sempozyumu II-III: Tebliğler Kitabı*, 29-37 (İstanbul: İKDER Yayınları, 2012).

8. "Genel Değerlendirme." *Sabahattin Zaim İslam ve Ekonomi Sempozyumu II-III: Tebliğler Kitabı*, 179-81 (İstanbul: İKDER Yayınları, 2012).
9. "Gazâlî'yi anlamak: Bazı Metodolojik Mülahazalar." *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, 61-76 (İstanbul: İFAV, 2012).
10. "Nevzat Yalçıntaş." *40 Vakıf İnsan*, ed. Salih Tuğ, 178-83 (İstanbul: Türkiye Milli Kültür Vakfı, 2011).
11. "Sabahattin Zaim." *40 Vakıf İnsan*, ed. Salih Tuğ, 208-13 (İstanbul: Türkiye Milli Kültür Vakfı, 2011).
12. "İktisat ve Ahlak." *İşletmelerde İş Etiği*, ed. Sabri Orman ve Zeki Parlak, 12-26 (İstanbul: İTO Sosyal Yayınlar, 2009).
13. "Kâtip Çelebi'de Sosyo-Ekonomik Düşünce." *Doğumunun 400. Yıldönümünde Kâtip Çelebi*, ed. Bekir Karlığa ve Mustafa Kaçar, 335-56 (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009).
14. "Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058-1111/450-505)." *The Encyclopedia of Islamic Economics* (London: Encyclopedia of Islamic Economics, 2009), 1: 361-74.
15. "Intercivilizational Exchange of Knowledge in the Intellectual Tradition of Islam - A Case Study on the Relationship Between the Islamic *Ilm Tadbir al-Manzil* and Ancient Greek *Oikonomia*." *Islam Hadhari-Bridging Tradition and Modernity*, ed. Mohamed Ajmal Bin Abdul Razak Aidrus, 237-53 (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2009).
16. "Adıyaman'da Sosyal Değişme Fenomeni Üzerine Bir Deneme-Gelenekten Moderniteye (mi?)." *Medeniyetler Kavşağı Adıyaman Sempozyumu (8-10 Eylül 2006-Adıyaman)*, ed. Said Öztürk ve Yusuf Tosun, 37-56 (İstanbul: Adıyamanlılar Vakfı Yayınları, 2008).
17. "İktisadi Kalkınma Politikaları ve Değerler." *Ekonomik Kalkınma ve Değerler*, ed. Recep Şentürk, 15-38 (İstanbul, Uluslararası Teknolojik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Vakfı (UTESAV) Yayınları, 2008).
18. "İnsan Yetiştirmede Bir Model Olarak Sabahaddin Zaim." *Sabahaddin Zaim'i Anlama, (Sabahaddin Zaim Sempozyumu I-Tebliğler Kitabı)*, 49-61 (İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2008).
19. "Kâtip Çelebi'de Sosyo-Ekonomik Düşünce." *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, ed. Said Öztürk, 41-56 (İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, Kültür Müdürlüğü, 2007).

20. "Malaysia and Turkey: Comparative Experiences and Bilateral Relations." *Malaysia and The Islamic World*, ed. Abdul Razak Baginda, 119-56 (London: ASEAN Academic Press, 2004).
21. "Kur'an ve İktisat." *Tefsir Araştırmaları II*, 245-58 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001).
22. "Tarih, Uygarlık ve İktisadi Politika Bağlamında Özel Finans Kurumları." *Türkiye'de Özel Finans Kurumları: Teori ve Uygulama*, 131-38 (İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2000).
23. "İlm-i Tedbir-i Menzil, Oikonomia ve İktisat." *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, cilt 1: 265-310 (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992).
24. "İktisat ve Çevre." *İnsan ve Çevre: Sempozyum Tebliğleri*, 97-117. İstanbul: İnsanlığa Hizmet Vakfı, 1992.
25. "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz." *Para, Faiz ve İslam*, ed. Sabri Orman, 1-68 (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987).

D. Raporlar

1. *Yurtdışı İstihdam İmkânlarının Arttırılması Hakkında Ö.İ.K. Raporu* (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, 1982).

E. Tebliğler

1. "Gazâlî'yi Anlamak: Bazı Metodolojik Mülâhazalar." 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, İstanbul, 7-9 Ekim 2011.
2. "From *Oikonomia* to *İlm Tadbir al-Manzil*-Intercivilizational Exchange of Knowledge in the Intellectual Tradition of Islam." Civilization and Values--Istanbul Approach, İstanbul Ticaret Odası (İTO) ve UTESAV tarafından müşterken organize edilen uluslararası sempozyum, İstanbul, 2010.
3. "Genel Değerlendirme." Sabahattin Zaim İslam ve Ekonomi Sempozyumu III, İstanbul, 11 Aralık 2010.
4. "İslam, İnsan, İktisat." Sabahaddin Zaim İslam ve Ekonomi Sempozyumu II, İstanbul, 11 Aralık 2010.
5. "Kâtip Çelebi'de Sosyo-ekonomik Düşünce." Uluslararası Kâtip Çelebi Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Cemal Reşit Rey Konferans Salonu, İstanbul, 19-20 Ekim 2007.

6. "Maqrizi'nin İktisadi Düşüncesi." Economic History Congress - I, Marmara Üniversitesi, İİBF, İstanbul, 7-8 Eylül 2007.
7. "Abu Hamid al-Ghazali on the Formation and Development of Economic, Social and Political Life." International Conference on al-Ghazali's Legacy: Its Contemporary Relevance, Kuala Lumpur, Malaysia, 24-27 Ekim 2001.
8. "Kur'an ve İktisat." Kur'an ve Bilimler Sempozyumu, İstanbul, Altunizade Kültür Merkezi, 9-10 Ekim 1999.
9. "Economic Thought During the Ottoman Era." Sixth International Conference of Economic and Social History of Ottoman Empire and Turkey, Aix-en-Provence, France, 1-4 Temmuz 1992.
10. "Economic Thought of Abu Hamid al-Ghazali: A Methodological Approach." Assembly of the World Religions, Theme Group Four: "Social, Political and Economic Systems", New Jersey, 15-21 Kasım 1985.

TEBLİĞ İLE VEYA TARTIŞMACI OLARAK KATILDIĞI AKADEMİK VE PROFESYONEL TOPLANTILAR

A. Ulusal

1. *Sabahattin Zaim İslam ve Ekonomi Sempozyumu III*, İstanbul, 11 Aralık 2010. (Kapanış Konuşması: "Genel Değerlendirme").
2. *Sabahattin Zaim İslam ve Ekonomi Sempozyumu II*, İstanbul, 19 Aralık 2009. (Açılış Konferansı: "İslam, İnsan, İktisat").
3. *İktisat Tarihi Kongresi - I*, Marmara Üniversitesi, İİBF, İstanbul, 7-8 Eylül 2007. ("Makrizi'nin İktisadi düşüncesi").
4. *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından düzenlenen sempozyum, Mudanya, Türkiye, 2-3 Ekim 2004. (Müzakere).
5. *İslami İktisadında Metodoloji Meseleleri*, İslami İlimler Araştırma Vakfı'nın sponsorluğunda gerçekleştirilen sempozyum, İstanbul, 22 Mayıs 2004. (Müzakere).
6. *Kur'an ve Bilimler*, İslami İlimler Araştırma Vakfı'nın sponsorluğunda gerçekleştirilen sempozyum, İstanbul, Altunizade Kültür Merkezi, 9-10 Ekim 1999. (Tebliğ: "Kur'an ve İktisat").
7. *İnsan ve Çevre*, İnsanlığa Hizmet Vakfı tarafından düzenlenen ve T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın sponsorluğunda gerçekleştirilen

- rilen Sempozyum, İstanbul, Atatürk Kültür Merkezi (AKM), 24-25 Kasım 1990. (Tebliğ: “İktisat ve Çevre”).
8. *Bilgi, Bilim ve İslam-2*, İslami İlimler Araştırma Vakfı'nın sponsorluğunda gerçekleştirilen sempozyum, İstanbul, 25-26 Kasım 1989. (Müzakere).
 9. *İslam Ekonomisinde Finansman Problemleri*, Ensar Kuruluşu'nun sponsorluğunda gerçekleştirilen sempozyum, İstanbul, 1986. (Müzakere).
 10. *İslam'da Para, Kredi ve Faiz İlişkileri*, İslami İlimler Araştırma Vakfı'nın sponsorluğunda gerçekleştirilen sempozyum, İstanbul, 1984. (Tebliğ: “Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz”).

B. Uluslararası

1. “Gazâlî’yi Anlamak: Bazı Metodolojik Mülahazalar.” 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, 7-9 Ekim 2011, İstanbul.
2. “From *Oikonomia* to *Ilm Tadbir al-Manzil*–Intercivilizational Exchange of Knowledge in the Intellectual Tradition of Islam.” Civilization and Values–İstanbul Approach, İstanbul Ticaret Odası (İTO) ve UTESAV tarafından müşterken organize edilen uluslararası sempozyum, İstanbul, 2010.
3. “Kâtip Çelebi’de Sosyo Ekonomik Düşünce.” Uluslararası Kâtip Çelebi Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 19-20 Ekim 2007, Cemal Reşit Rey Konferans Salonu, İstanbul.
4. *Islam and Politics in Europe and Asia*, CERİ and ASLI (Asian Strategy and Leadership Institute) tarafından düzenlenen seminer. Kuala Lumpur, Nikko Hotel, 20 Haziran 2005. (Müzakere)
5. *Küreselleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından düzenlenen uluslararası sempozyum. İstanbul, Eresin Hotel, 9-12 Kasım 2001. (Müzakere)
6. “Abu Hamid al-Ghazali on the Formation and Development of Economic, Social and Political Life.” International Conference on Al-Ghazali’s Legacy: Its Contemporary Relevance, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) tarafından düzenlenen konferans. Kuala Lumpur, Malaysia, 24-27 Ekim 2001.
7. *İslam ve Demokrasi*, İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından düzenlenen uluslararası sempozyum. İstanbul, Eresin Hotel, 27-29 Kasım 1998. (Müzakere)
8. *Symposium on Orientation in Islamic Economics*, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Merkezi

- tarafından düzenlenen sempozyum. İstanbul, Kalyon Hotel, 20-28 Ekim 1994. (Müzakere).
9. "Osmanlı'da İktisadi Düşünce." Sixth International Conference on Economic and Social History of Ottoman Empire and Turkey, Aix-en-Provence, Fransa, 1-4 Temmuz 1992.
10. *International Seminar on Islamic Economics for University Teachers*, İslamabad (22 Ağustos-3 Eylül 1987. İslam Kalkınma Bankası ve International Islamic University (İslamabad-Pakistan) tarafından ortaklaşa düzenlenen uluslararası seminer. (Katılımcı: Türk üniversitelerini temsilen).
11. "Economic Thought of Abu Hamid al-Ghazali: A Methodological Approach." Assembly of the World Religions, Theme Group Four: "Social, Political and Economic Systems," New Jersey, U.S.A., 15-21 Kasım 1985.

DÜZENLEDİĞİ AKADEMİK VE PROFESYONEL TOPLANTILAR

A. Ulusal

1. *Faizsiz Yeni Bir Bankacılık Modeli*, İslami İlimler Araştırma Vakfı sponsorluğunda gerçekleştirilen sempozyum, İstanbul, 1987.
2. *İslami İlimler ile Tabii ve Sosyal Bilimler Arasındaki İlişkiler*, İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından düzenlenen seminer, İstanbul, 1984.
3. *İslam'da Para, Kredi ve Faiz Meseleleri*, İslami İlimler Araştırma Vakfı sponsorluğunda gerçekleştirilen sempozyum, İstanbul, 1984.

B. Uluslararası

1. *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından gerçekleştirilen Uluslararası Konferans, İstanbul, Eresin Hotel, 17-19 Kasım 2000.

AKADEMİK, PROFESYONEL VE DİĞER KURUMLARA OLAN ÜYELİKLER

1. Kurucu Üye ve Mütevelli Heyeti Üyesi, Akademi İlim, Araştırma ve Eğitim Vakfı, 2019.

2. Kurucu Üye ve Mütevelli Heyeti Üyesi, İstanbul Bilimler Akademisi Vakfı 2012'den günümüze.
3. Kurucu Üye ve Mütevelli Heyeti Üyesi, Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2010'dan beri.
4. Kurucu Üye, Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği, 2008.
5. Kurul Üyesi, Genel İdare Kurulu, Fazilet Partisi, 14 Mayıs 1998 - 14 Mayıs 2000 arası.
6. Onur Üyesi, Adıyamanlılar Vakfı, İstanbul, Turkey.
7. Kurucu Üye ve Kurul Üyesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Ekonomik Araştırma Merkezi, Marmara Üniversitesi, 1982-2000.
8. Üye, İstanbul Yeminli Mali Müşavirler Odası, 1999'dan günümüze.
9. Kurucu Üye ve Kurul Üyesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, 1992-1995.

ÖDÜLLER

1. "Prof. Dr. Sabahattin Zaim İslam Ekonomisi Ödülü, 2010," İstanbul İktisatçılar Derneği (İKDER), 11 Aralık 2010.
2. İSEDAK 30. Yıl Akademik Ödülü (İslami İktisat alanı), 27 Kasım 2014.
3. "2019 İslam İktisadi Araştırma Ödülü," İslam İktisadi Araştırma Merkezi (İKAM), 2019.

