

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

9



HAZİRAN
2018



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

9

HAZİRAN

JUNE

2018



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez
Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî
İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın
(İSİLAY) bir yayın organı olup uluslararası
hakemli akademik bir dergidir. Derginin
yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.

Yayınlanan makalelerin ilim ve dil
yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu
tutulamazlar. Makalelerde belirtilen
görüşler, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin
görüşlerini yansıtmazlar. Dergide
yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları
İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is published
twice yearly in June and December. *Journal
of Divinity Studies* is media organ of
Foundation of Islamic Sciences Research
and Dissemination and it is international
refereed scholarly journal. Publication
language of the journal is Turkish, Arabic
and English. Responsibility of the articles
published belongs to authors in terms of
scientific and language. Editors can
certainly not be in charge from ideas.
Opinions specified in articles do not reflect
the aspect of the *Journal*. All rights of the
articles published in the journal belong to
Journal of Divinity Studies.

İletişim Bilgileri

Adres	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
Telefon	90 312 380 6267
Web Sayfası	http://ilader.ilamer.org
E-Posta	ilamerdergi@gmail.com

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmi İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editör / Editor	Prof. Dr. Eyüp Baş
Editör Yardımcıları / Assoc. Editors	Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Dr. Öğretim Üyesi Fatih Özkan Kenan Demirtaş
Sekreteryaya	Aytmirza Satıbaldiev Arş. Gör. Yunus Kocabıyık Arş. Gör. İsmail Koçak Arş. Gör. Ramazan Çınar
Yayın Kurulu Editorial Board	Prof. Dr. Eyüp Baş Prof. Dr. Fazlı Arslan Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Doç. Dr. Mustafa Özkan Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu Doç. Dr. Tahirhan Aydın Doç. Dr. Necdet Şengün Doç. Dr. Ömer Acar Doç. Dr. İbrahim Aslan Doç. Dr. Yaşar Daşkiran Doç. Dr. Fatih Koca Dr. Öğretim Üyesi Fatih Özkan Dr. Öğretim Üyesi Davut Şahin Dr. Öğretim Üyesi İlyas Canikli Dr. Öğretim Üyesi Ferhat Gökçe Dr. Öğretim Üyesi Zeynel Abidin Aydın Dr. Öğretim Üyesi Hilmi Karaağaç Dr. Öğretim Üyesi Cafer Acar Dr. Öğretim Üyesi Abdurrahman Demirci Dr. Mahmut Demir Dr. Ali Parlak Arş. Gör. İlyas Altuner

Danışma ve Hakem Kurulu
Advisory and Referee Board

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü.)
Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Ü.)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Fehrullah Terkan (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü.)
Prof. Dr. M. Akif Koç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Akkuş (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)
Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Ali Öztürk (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Ü.)
Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Ü.)
Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Halide Aslan (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin Çelik (Gaziosmanpaşa Ü.)
Doç. Dr. İbrahim Aslan (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Mehmet Ümit (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Murat Demirkol (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Özkan (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Münire Kevser Baş (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Necdet Şengün (Dokuz Eylül Ü.)
Doç. Dr. Ömer Acar (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Samagan Myrzaibraimov (Kırgızistan Oş Ü.)
Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)
Doç. Dr. Şahban Yıldırımmer (A. Sosyal Bilimler Ü.)

Doç. Dr. Tahirhan Aydın (Mardin Artuklu Ü.)
Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Ü.)
Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Fatih Koca (Ankara Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Abdulcebbar Kavak (İbrahim Çeçen Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Trabzon (İstanbul Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Adem Yıldırım (Kırıkkale Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Yemenici (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Ali Çetin (Kırıkkale Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Ayten Erol (Kırıkkale Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Cafer Acar (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Davut Şahin (Kırıkkale Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Ersan Özten (Afyon Kocatepe Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Eyüp Şahin (Ankara Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Fatih Özkan (Gazi Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Ferhat Gökçe (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Halim Gül (Karabük Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Hamdi Kızılar (Karabük Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Harun Savut (Bülent Ecevit Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Hilmi Karaağaç (Gazi Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Baz (Şırnak Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi İlyas Canikli (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Akif Fidan (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Yaşar (Abant İzzet Baysal Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Mücteba Altındaş (Afyon Kocatepe Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Necla Hacıoğlu (Kırıkkale Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Nurdane Güler (Kırıkkale Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Oğuzhan Tan (Ankara Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Rahim Ay (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Şahban Yıldırım (A. Sosyal Bilimler Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Yusuf Şen (Bayburt Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Zeynel Abidin Aydın (A. İzzet Baysal Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Zikri Yavuz (Ankara Ü.)
Dr. Öğretim Üyesi Ömer Özpınar (Necmettin Erbakan Ü.)
Dr. Ahmed İsmail Hassan Aly (Ankara Ü.)
Dr. Magdalena Kubarek (Polonya Nicolaus C. Ü.)
Dr. Niyazali Aripov (Kırgızistan Oş Ü.)

Tasarım | Yunus Kocabıyık

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Mehmet Nadir Özdemir
Akdeniz Ticareti Ve İslâm Dünyasına Etkileri (H.III-IV./M.IX-X. Yüzyıllar)
*The Impact of Mediterranean Trade And The Muslim World (III-IV/IX-X. cen-
tury)*
- 29 | Mustafa Eren
Nurettin Topçu'nun İdeoloji Olarak Bilim Eleştirisi
Nurettin Topçu's Criticism Of Science As An Ideology
- 47 | Mustafa Harun Kıyılık
Modern Dönemdeki Fıkıh Problemlerin Klasik Kaynaklar Üzerinden Yorumu
(Beklenmeyen Hal Ve Mücbir Sebep Örneği)
*Interpretation Of The Problems Of Jurisprudence Encountered In The Modern
Era On Classical Islamic Legal Sources (Unexpected Situa-tion And Force Major)*
- 79 | İlhan Zengin
Garip Bir Mektup Hikâyesi: Enver Paşa'nın Darfur Sultanı Ali Dinar'a Yazdığı
Mektup
Peculiar Story of a Letter: A Letter Written by Enver Pasha to Ali Dinar
- 97 | Azat Toktonaliev
Muhammed el-Maliki'nin Bid'at Anlayışı
The Bid'ah Views of Muhammed Mâlikî

- 115 | Samed Omerdic
21. Asırda Bosna Hersek'te İslamî Gündem
Islamic Scenes in Bosnia and Herzegovina in the 21st Century

ÇEVİRİ / TRANSLATION

- 135 | Abdullah b. es-Sıddîk el-Ğumârî, Çev. Hüseyin Akyüz
Muhaddislere Göre Hadis Ezberleyenlerin Unvanları
Description Of Hadith Memorizers According To The Traditionalists (Muhaddithin)
- 159 | Anthony Kenny, Çev. Tuncay Akgün
Bilgi, İnanç ve İman
Knowledge, Belief, and Faith

İCTİMAİYAT / MEETING & TRAVEL

- 183 | Fatih Erkoçoğlu
Selanik Notları

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 193 | Sema Çelem
Tevfik İslam Yahya, "Mustafa Sabri Efendi", çev. Zakir Aras
"Mustafa Sabri Efendi" by Tevfik İslam Yahya, trn. Zakir Aras
- 197 | Osman Curuk
İbn Hazm El-Endelüsi, "Cevâmiu's-Sîre"
"Cevâmiu's-Sîre" by İbn Hazm El-Endelüsi
- 201 | Esra Usta
Halis Albayrak, "Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak"
"Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak" by Halis Albayrak
- 207 | Nur Sena Fırat
Celal Türer, "Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka"
"Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka" by Celal Türer

YAZIM İLKELERİ / AUTHOR GUIDELINES

1. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* bilimsel hakemli bir dergi olup Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. (*Journal of Divinity Studies* is a refereed peer-reviewed journal of which is published annually, in June and December. The official languages of the journal are Turkish, Arabic and English.)
2. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Journal of Divinity Studies* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamında çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Journal of Divinity Studies* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak Chicago formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in Chicago Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there

- is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript Tracking System.)
7. Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne 1,5 aralıklı, sol, sağ ve üst 4,5 cm, alt 3,5 cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır. (Papers should not exceed 5000 words, with a one and half space interlining, with margins left, right and up 4.5 cm, down 3.5 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
 8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
 9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
 10. Yayımlanan yazıların tüm hakları *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ne aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to *Journal of Divinity Studies*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Metin İçi Kaynak Gösterme

1. KİTAP

Tek yazarlı

- ¹ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London & New York: Routledge, 2009, s. 100.
- ² Ryle, *The Concept of Mind*, s. 101.
- ³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001, s. 25.
- ⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

İki veya çok yazarlı

- ¹ Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, I, 15.
- ² Whitehead & Russell, *Principia Mathematica*, II, 17.
- ³ Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, s. 15.
- ⁴ Çotuksöken & Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 20.

Çeviri, edisyon (tahkik), derleme veya hazırlama

- ¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A51 / B75.
- ² Kant, *Critique of Pure Reason*, B420.
- ³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974, 1.2.1.
- ⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.2.2.
- ⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, s. 12.

- ⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 13.
⁷ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 11.
⁸ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 14.
⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 95.
¹⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 98.

Kitap bölümü, önsöz, giriş veya sunuş

- ¹ Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990, s. 17.
² Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 20.
³ George F. Hourani, "Introduction", Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans.& ed. George F. Hourani, London: Luzac & Company, 1976, s. 3.
⁴ Hourani, "Introduction", s. 5.
⁵ Şahabettin Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 100.
⁶ Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", s. 101.
⁷ Alparslan Açıkgenç, "Sunuş", *Gazâli, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Cemaeddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 15.
⁸ Açıkgenç, "Sunuş", s. 17.

2. SÜRELİ YAYIN

Basılı makale

- ¹ Saul Kripke, "Russell's Notion of Scope", *Mind*, 114, 2005, s. 1010.
² Kripke, "Russell's Notion of Scope", s. 1015.
³ İlyas Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2012, s. 35.
⁴ Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", s. 37.

Elektronik makale

- ¹ Ernest Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2), 2011, s. 13.
² Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", s. 15.
³ Ömer Naci Soykan, "Sanat ve Hakikat", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3 (1), 2013, s. 145.
⁴ Soykan, "Sanat ve Hakikat", s. 146.

Popüler dergi veya gazete makalesi

- ¹ Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, January 25, 2010, s. 68.
² Mendelsohn, "But Enough about Me," s. 69.
³ Sheryl Gay Stolberg & Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote", *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.
⁴ Stolberg & Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote".

3. DİĞER FORMLAR

Kitap tanıtımı

- ¹ Marc McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian", *Metaphilosophy*, 39, s. 145.
² McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism", s. 147.
³ Kamuran Gökdâğ, "Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2 (1), 2012, s. 102.
⁴ Gökdâğ, "İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", s. 102.

Tezler

- ¹ Roger Arriew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, PhD Thesis, Urbana-Champaign: Graduate College of the University of Illinois, 1976, s. 10.

² Arriew, *Ockham's Razor*, s. 11.

³ Hacı Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.

⁴ Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 29.

Konferans veya sempozyum sunusu

¹ Recep Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy as Together on Imagination", *Society for Ricoeur Studies Conference*, Virginia, USA: September 30-31, 2009.

² Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy".

³ Fatih Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü", *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu*, Kahramanmaraş: 1-3 Kasım, 2012.

⁴ Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü".

İnternet sayfası

¹ "Aristotle", Accessed Date: 01.01.2012, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

² "Aristotle", <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

³ "Aristoteles", Erişim Tarihi: 01.01.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

⁴ "Aristoteles", <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

Değerli Okuyucular! *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin dokuzuncu sayısı ile huzurlarınızdayız. Bu sayıda da ilahiyat araştırmalarına çeşitli yönlerden katkılar sağlayacak birbirinden değerli araştırmalar, değerlendirmeler ve tanıtım yazıları yer almaktadır.

Makalât kısmının birinci yazısı olan Doç. Dr. Mehmet Nadir Özdemir'in "Akdeniz Ticareti ve İslâm Dünyasına Etkileri (H.III-IV./M.IX-X. Yüzyıllar)" konulu araştırmasında, Akdeniz odaklı ticarî faaliyetlerin İslâm dünyasına etkileri ve Abbasi devletinin batı dünyası ile ticarî bağlantıları da konu edilmektedir.

Mustafa Eren'in "Nurettin Topçu'nun İdeoloji Olarak Bilim Eleştirmesi" adlı makalesinde, Topçu'nun yaşadığı dönemdeki gelişmelerin tehlikesine işaret ederek, kendi kültürel dinamiklerinden hareketle, mevcut sorunlara isyan ahlakı, hareket felsefesi, gelenek ve kültür kavramlarını düşüncesinin merkezine alarak birtakım çözümler üretme arayışı içerisinde olduğu ortaya konulmaktadır.

Mustafa Harun Kıyılık'ın "Modern Dönemdeki Fikhî Problemlerin Klasik Kaynaklar Üzerinden Yorumu (Beklenmeyen Hal Ve Mücbir Sebep Örneği)" başlıklı makalesinde, klasik fıkıh kaynaklarımızda yer alan âfet kavramı ve âfetlerin akitler üzerindeki etkisinden hareketle elde edilen bulguları mücbir sebep ve beklenmeyen hal nazariyesi açısından yorumlanmaktadır.

İlhan Zengin'in "Garip Bir Mektup Hikâyesi: Enver Paşa'nın Darfur Sultanı Ali Dinar'a Yazdığı Mektup" adlı makalesinde, Birinci Dünya Savaşı'nda dünya genelindeki Müslümanlar üzerinde etkili olan kişilere çeşitli mektuplardan biri olan Dârfûr Sultanı Sultan Ali Dinar'a gönderilen mektup incelenmektedir.

Azat Toktonaliev'in "Muhammed el-Maliki'nin Bid'at Anlayışı" adlı makalesinde, Hicazlı bir âlim Muhammed el-Mâlikî'nin bid'at anlayışı özellikle sahabe devri başta olmak üzere günümüze kadar gelmiş geçmiş bazı âlimlerin görüşlerine de yer verilerek anlatılmaktadır.

Son makalemiz olan Samed Omerdic'in "21. Asırda Bosna Hersek'te İslamî Gündem" adlı çalışmada Bosna'daki İslamî gündem özellikle Boşnakların yegâne dini kurumu olan Bosna Hersek İslam Birliği çerçevesinde anlatılmaktadır.

Tercümât kısmında ise Hüseyin Akyüz, Abdullah b. es-Siddik el-Ğumârî'nin "Description Of Hadith Memorizers According To The Traditionalists (Muhaddithin)" (Muhaddislere Göre Hadis Ezberleyenlerin Unvanları) adlı çalışmasını; Tuncay Akgün ise Anthony Kenny'in "Knowledge, Belief, and Faith" (Bilgi, İnanç ve İman) adlı çalışmasını Türkçe olarak sunmaktadırlar.

İctimaiyat kısmında ise gezi notlarını ilgiyle takip ettiğimiz Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu "Selanik Notları" başlıklı gezi yazısıyla, Osmanlı coğrafyacılara göre "İstanbul'un bir parçası", Yahudiler tarafından "şehirlerin anası" olarak tanımlanan Selanik'e götürmektedir.

Dergimizin *Kitabiyât* kısmında Sema Çelem'in, Tefik İslam Yahya'nın *Mustafa Sabri Efendi* adlı kitabına; Osman Curuk'un, İbn Hazm'ın *Cevâmiu's-Sîre* adlı kitabına; Esra Usta'nın, Halis Albayrak'ın *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak* adlı kitabına ve Nur Sena Fırat'ın, Celal Türer'in *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka* adlı kitabına yazdığı tanıtımlar yer almaktadır.

Çok değerli akademik çalışmalarıyla bu sayımızda yer alan yazarlarımıza, yazıların takip ve yayın işlemlerini büyük bir özveri ile yürüten editör yardımcılarım Kenan Demirtaş, Fatih Erkoçoğlu ve Fatih Özkan'a teşekkürler ediyorum.

Yeni akademik paylaşımlarla nice İLADER sayılarında buluşmak üzere efendim.

Eyüp BAŞ
Ankara 2018

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Mehmet Nadir Özdemir
Akdeniz Ticareti Ve İslâm Dünyasına Etkileri (H.III-IV./M.IX-X. Yüzyıllar)
*The Impact of Mediterranean Trade And The Muslim World (III-IV/IX-X. cen-
tury)*
- 29 | Mustafa Eren
Nurettin Topçu'nun İdeoloji Olarak Bilim Eleştirisi
Nurettin Topçu's Criticism Of Science As An Ideology
- 47 | Mustafa Harun Kıyılık
Modern Dönemdeki Fıkıh Problemlerin Klasik Kaynaklar Üzerinden Yorumu
(Beklenmeyen Hal Ve Mücbir Sebep Örneği)
*Interpretation Of The Problems Of Jurisprudence Encountered In The Modern
Era On Classical Islamic Legal Sources (Unexpected Situa-tion And Force Major)*
- 79 | İlhan Zengin
Garip Bir Mektup Hikâyesi: Enver Paşa'nın Darfur Sultanı Ali Dinar'a Yazdığı
Mektup
Peculiar Story of a Letter: A Letter Written by Enver Pasha to Ali Dinar
- 97 | Azat Toktonaliev
Muhammed el-Maliki'nin Bid'at Anlayışı
The Bid'ah Views of Muhammed Mâlikî

- 115 | Samed Omerdic
21. Asırda Bosna Hersek'te İslamî Gündem
Islamic Scenes in Bosnia and Herzegovina in the 21st Century

ÇEVİRİ / TRANSLATION

- 135 | Abdullah b. es-Sıddîk el-Ğumârî, Çev. Hüseyin Akyüz
Muhaddislere Göre Hadis Ezberleyenlerin Unvanları
Description Of Hadith Memorizers According To The Traditionalists (Muhaddithin)
- 159 | Anthony Kenny, Çev. Tuncay Akgün
Bilgi, İnanç ve İman
Knowledge, Belief, and Faith

İCTİMAİYAT / MEETING & TRAVEL

- 183 | Fatih Erkoçoğlu
Selanik Notları

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 193 | Sema Çelem
Tevfik İslam Yahya, "Mustafa Sabri Efendi", çev. Zakir Aras
"Mustafa Sabri Efendi" by Tevfik İslam Yahya, trn. Zakir Aras
- 197 | Osman Curuk
İbn Hazm El-Endelüsü, "Cevâmiu's-Sîre"
"Cevâmiu's-Sîre" by İbn Hazm El-Endelüsü
- 201 | Esra Usta
Halis Albayrak, "Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak"
"Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak" by Halis Albayrak
- 207 | Nur Sena Fırat
Celal Türer, "Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka"
"Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka" by Celal Türer

Akdeniz Ticareti ve İslâm Dünyasına Etkileri (H.III-IV./M.IX-X. Yüzyıllar)¹

The Impact of Mediterranean Trade And The Muslim World (III-IV/IX-X. century)

Mehmet Nadir Özdemir²

Öz

Çalışmada H.III./M.IX. ve H.IV./M.X. yüzyıllarda Akdeniz odaklı ticari faaliyetlerin İslâm dünyasına etkileri ve Abbasi devletinin batı dünyası ile ticari bağlantıları da konu edilmektedir. Çalışmada İslâm coğrafyası ve tarihi ile ilgili kaynak ve araştırmalardan yararlanıldı.

Müslümanlar söz konusu yüzyıllarda Akdeniz'de kayda değer bir üstünlük sağlamışlardı. İslâm dünyasının bu yüzyıllarda müreffeh bir durumda olması, eğlence hayatının gelişmesine de yol açmıştır. Özellikle batı ve doğu Avrupa ülkelerinden olmak üzere dünyanın farklı yerlerinden köleler alınmıştır. Ticareti yapılan köleler bilhassa Bağdat'ta varlıklarından söz ettirecek bir konuma gelmişlerdir.

Çalışmada, Akdeniz Coğrafyasına Genel Bir Bakış başlığı altında Akdeniz'in tarihteki öneminden; Müslümanların Denizciliği ve Akdeniz başlığında Müslümanların ilk deniz seferlerinden ve Akdeniz'e olan ilgilerinden, İslâm dünyasında denizcilikteki zayıflama döneminden; Abbasiler ve Akdeniz Köle Ticareti başlığında Abbasilerin Akdeniz'deki faaliyetlerinden; Köle Ticaret Yolları alt

¹ Metin içinde hicri ve miladi tarihler H. ve M. şeklinde verilmiştir. Yüzyıllar ifade edilirken ise H. ve M. kısaltmaları kullanılmadan birlikte / işareti ile verilmiştir. (Yazar)

² Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, mehmetnadir72@gmail.com

başlığında ise köle ticaretinin Akdeniz'deki rotalarından, İslâm dünyasına getirilen kölelerin hangi alanlarda çalıştırıldıklarından ve doğu Avrupa kökenli köleler olarak bilinen Sakâlîbe'den söz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Akdeniz, ticaret, köle, Sakâlîbe, Ortaçağ, hadım, İslâm dünyası

Abstract

This study explores the activities of Muslims in the Mediterranean and the position of the Mediterranean for the slave trade in the IX-X. century. The study examines the impact of Mediterranean oriented trade activities on the Muslim world and the commercial ties between Abbasids and western world in the middle ages, too. The sources and researches related to Islamic geography and history have been used in the study. The explanatory narration have been preferred through the text.

Muslims established very significant superiority in the Mediterranean during the IX-X. century. Muslim world was largely under the rule of Bagdad-centric Abbasids during that centuries. For the reason that Muslim world was a prosperous country during that centuries, entertainment sector also improved. Slaves from different regions of the world were bought, especially from the western and eastern Europe countries. Tradable slaves reached considerable amount in the Muslim world, especially in Bagdad.

The study examines the importance of Mediterranean in the history under the chapter of General View to the Mediterranean Geography. The summary about early sea expeditions of Muslims, the interest of Muslims to the Mediterranean and the period of weakening of marine in the Muslim World is studied in the chapter called The Marine of Muslims and Mediterranean Sea. The activities of Muslims during that centuries is researched in the chapter called Abbasids and Mediterranean Slave Trade. The last chapter which called Slave Trade Routes, examines the route of slave trade in the Mediterranean sea, the employing fields of that slaves in the Muslim world, and the characteristics of Sakaliba slaves which were consists of from Slavic, and western and eastern Europe people.

Keywords: Mediterranean, mercantilization, Slave, Sakaliba, Eunuch, Middle Ages, Muslim World.

Giriş

Müslümanların Akdeniz'e ilgileri İslâm tarihinin ilk dönemlerine dayanır. Hz. Osman döneminde Müslümanlar ilk defa Akdeniz'e sefer düzenlemişlerdir. F. Braudel'e göre, İslâmiyet'in dünya ölçeğindeki kadere Akdeniz'de şekillenmiş ve İslâmiyet'in büyük fetihlerinin içinde, Suriye, Mısır, İran, Kuzey Afrika ve İspanya'nın yanı sıra, Akdeniz'in hemen hemen tamamı da yer almıştır.³

Müslümanların dünyayı tanıdıkları ve yayılmaya başladıkları Ortaçağ'da Akdeniz yeni arayışların uğrak yeri olmuştur. Burası yeni dünyaya ulaşma yolu ve ticarî geçiş noktasıdır. Bu ticarî geçişte yaşanan en önemli gelişme insan hareketliliğidir. Bu hareketlilik ekseninde en dikkat çekici olanı köle ticaretidir.

Hiçbir dönemde önemini yitirmeyen Akdeniz, bugün de önemini korumaktadır. Ortaçağ'da ticaret yollarının kesiştiği ve Haçlı seferlerinin yapıldığı hedef bir coğrafya iken bugün büyük enerji kaynaklarıyla anılan bir coğrafyadır. Bu nedenle çalışmamız önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Zira Akdeniz tarih boyunca pek çok uygarlığın kurulduğu bir bölgedir.

Dünyanın en büyük iç denizi Akdeniz'dir. Yeryüzünde karalar arasına bu kadar fazla sokulan başka bir deniz yoktur ve bu özelliğinden dolayı batı dillerinde karalar arasındaki deniz (Mediterranean) anlamını taşıyan isimle anılmaktadır.⁴

Bu çalışmada Akdeniz odaklı ticarî faaliyetlerin Ortaçağ İslâm dünyasına (IX. ve X. yüzyıllarında) etkileri, yansımaları ve İslâm dünyasının Avrupa ile ticarî bağlantıları araştırıldı. Çalışmaya konu edilen yüzyıllarda Abbasilerin merkezi Bağdat'ın dünyanın hemen her tarafıyla ticarî ilişkiler içinde olduğu bir gerçektir. Bu noktadan hareketle Akdeniz köle ticaretinin Bağdat'a etkilerinden temas edildi. Çalışmada kaynaklar incelenerek bölgede ve Müslümanların etkin oldukları bölgelerdeki insanlara Akdeniz ticaretinin muhtemel yansımalarının tespiti yoluna gidilmiştir.

³ Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, 2014, s. 90.

⁴ Metin Tuncel, "Akdeniz", *DİA*, C.II, İstanbul, 1989, s. 229.

1. AKDENİZ COĞRAFYASINA GENEL BİR BAKIŞ

Dünya tarihi boyunca yeryüzünün en hareketli bölgelerinin başında Akdeniz'in geldiği söylenebilir. Bu bölge dinî açıdan düşünüldüğünde çok sayıda peygamberin gönderildiği bir bölgedir. İktisadî açıdan düşünüldüğünde ise deniz ve kara ticaret yollarının geçtiği bir bölgedir. Askerî açıdan ele alındığında da çok sayıda savaşın gerçekleştiği bir coğrafyadır. Siyasî açıdan da durum farklı değildir. Devletlerin kurulduğu, yıkıldığı ve bölgesel hanedanlıkların yönetime geldiği bir yerleşim yeri olmuştur. Kadim medeniyetler Akdeniz ve çevresinde kurulmuştur.

İşte yukarıda belirtilen genel çerçeveden bakıldığında yerleşim bakımından dünyanın en hareketli ve en fazla devletin kurulduğu bölgenin Akdeniz⁵ olması, Akdeniz dünyasını bu coğrafyadan kaynaklanan bir iktisadî iş bölümüne, onun dayattığı en geniş anlamda bir alışverişin sınırlarına göre tanımlamayı zorunlu kılmıştır. Akdeniz dünyasının dünyaya armağan ettiği, Avrupalıların da çok benimseyip başka kıtalara taşıdığı kölelik⁶ böyle bir ortak özelliktir. İktisadî bir iş bölümüyle belirlenen sınırlar savının mantıksal sonucu Akdeniz dünyasının, bu bağlamda belirginleşen gündelik yaşama damgasını vurmuş bir maddî kültür ve uygarlığın etkisini gösterdiği bölge olmasıdır.⁷

Akdeniz, bir denizler bütünüdür. Aynı zamanda farklı politik, kültürel ve dinî inançlarına rağmen Akdeniz dünyasının ruhundan ilham alarak bir arada yaşayan topluluklar da Akdeniz'in özelliklerindedir.⁸ F. Braudel, Akdeniz dünyasının üç uygarlığı üzerinde durdu: Yunan-Bizans, Roma-Latin ve Müslüman.⁹ Akdeniz dünyasının orijinalliği, çoğunlukla ulaşımı güçleştiren, küçük coğrafi ve tarihî birlikler tesisine hizmet eden kara arazisinin dağlık ve parçalı tabiatı ile eskiden beri medeniyetin yolu olmuş olan denizin yekpare ve birleştirici tabiatı ara-

⁵ İdris Bostan, "Akdeniz", *DİA*, C.II, İstanbul, 1986, s. 232

⁶ Braudel, Akdeniz toplumlarının doğuda olduğu kadar batıda da köleci olarak bilinmeye devam edeceğini savunmaktadır. (Fernand Braudel, *a.g.e.*, C .II, s. 121.)

⁷ Eyüp Özveren, "Giriş: Zaman İçinde Avrupa, Akdeniz Dünyası ve Antakya Üzerine Düşünceler", Eds. Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Eyüp Özveren, Süha Ünsal, *Akdeniz Dünyası Düşünce, Tarih, Görünüm*, İstanbul, 2006, s. 16, 17.

⁸ Alisa Ginio, "Akdeniz Düşüncesi: Henri Pirenne, Shlomo Dov Goitein ve Fernand Braudel", *Akdeniz Dünyası Düşünce, Tarih, Görünüm*, Eds. Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Eyüp Özveren, Süha Ünsal, İstanbul, 2006, s. 40.

⁹ Alisa Ginio, *a.g.m.*, *Akdeniz Dünyası Düşünce, Tarih, Görünüm*, s. 41, 42.

sındaki münasebetten ortaya çıkmıştır. Medeniyetin esas unsurları Akdeniz'e ya doğudan yahut kuzey yolunu takip ederek gelmiş olsun, burada belki Afrikalı unsurlara karışmış yahut bunların yerine kaim olmuş bulunsun ve menşei daha kadim hangi medeniyetlere bağlanırsa bağlansın, şüphesiz ki bu medeniyetin doğal çerçeve içinde, erken dönemden itibaren kendine has karakter kazanmış olduğudur.¹⁰

Goitein Akdeniz'i üçe ayırır: Levant (Mısır ve Güneybatı Asya'nın toprakları) Mağrib ve Rum. Goitein zaman zaman Mezopotamya'nın iç bölgelerini ve İran'ı da kendi Akdeniz dünyası kavramına eklemiştir. Bu, büyük oranda bir Müslüman deniziydi.¹¹

2. MÜSLÜMANLARIN DENİZCİLİĞİ VE AKDENİZ

Müslümanların Akdeniz'deki varlığından söz ederken ticaret yollarından da söz etmek gerekir. Akdeniz'de "*Müslüman hâkimiyeti*" olarak nitelendirilebilecek bir dönem esasen Akdeniz birliğinin son bulmasıyla başlar. Akdeniz, Roma imparatorluğunun hâkimiyeti sırasındaki birleşik yaşam süren kültürel, politik ve ekonomik varlık olmayı bırakmış ve ikiye bölünmüştü: Kıyıların çoğu Müslüman hâkimiyeti ve pek azı ise Hıristiyan yönetimi altındaydı. Akdeniz birliği parçalanmıştı: Akdeniz artık bir Roma ya da Hıristiyan iç denizi değil, aksine birbirine rakip haçın ve hilalin dünyalarının bulunduğu ortak bir dünya deniziydi. Akdeniz'in ekonomik dengesi galip Müslüman fatihlerinin baskısı altında çökmekteydi.¹²

Müslümanların denizciliği birbirinden tamamen ayrı iki sahada yapılıyordu: Akdeniz ve Hind okyanusu. Süveyş kanalı irtibata engel oluyordu. Akdeniz'den Hindistan ve doğu Asya'ya gitmek isteyenler Faramâ'da mallarını develere yüklemek ve yedi konak uzaklığında bulunan Kulzûm'a kadar yürümek mecburiyetindeydiler. Burada tekrar gemiye binerlerdi. Gemiler Akdeniz'de tahtaları birbirine mıhlamış, Kızıldeniz ve Hind okyanusunda ise dikilmişti-yani bir zamanlar gemi inşaatında her yerde görülen eski usulde yapılmıştı. Akdeniz gemileri okyanusta seyahat edenlerden daha büyüktü. Çin gümrük müfettişi

¹⁰ Besim Darkot, "Akdeniz", *İA*, C.I, İstanbul, 1978, s. 233-237

¹¹ Alisa Ginio, a.g.m., *Akdeniz Dünyası Düşünce, Tarih, Görünüm*, s. 36,37.

¹² Alisa Ginio, a.g.m., *Akdeniz Dünyası Düşünce, Tarih, Görünüm*, 35.

Chan-Yu-Kua M. S. XIII. yüzyılın başında gemilerden sitayişle bahsediyor: “Bir tek gemi birkaç bin kişi taşıyor. İçinde şarap ve gıda maddeleri dükkânları ve dokuma tezgâhları da vardır. İki dümenli gemiler ancak Akdeniz’de vardı. Okyanus’ta seyahat edenler ise umumiyetle bir güvertesi ve bir tek direği bulunuyordu.” IV./X. yüzyılda Venedik’te Araplara gemi inşaatında kullanılan kereste tedarik ediyordu; öyle ki Bizans imparatoru Venedik düşesine şikâyette bulunmuştu; o da bunu yasak ederek sadece alelâde kereste, yani dişbudak ve kavak kerestesi ticaretine müsaade etmişti.¹³

İslâm fetihlerinin en dikkate değer özelliklerinden biri, fatihlerin denizcilik faaliyetine süratle alışmış olmalarıdır. Suriye ve Mısır sahillerinin fethini takip eden bir kaç yıl Arap çöllerinin sakinlerine büyük harp filolarıyla karşı karşıya gelmek ve onları yenmek, halifeliğin yayılma ve emniyeti bakımından şart olan Akdeniz’de üstünlüğü elde etmek için yeterliydi. Suriye ve Mısır’ın fethi ile Akdeniz’in uzun bir sahil şeridi, bir çok liman ve denizci halkıyla Arapların hâkimiyeti altına girmiştir. Yeni kurulan harp filolarının ilk faaliyetleri, doğu Akdeniz’de Bizans donanmasının başlıca üsleri arasında yer alan Kıbrıs, Rodos ve Girit adalarına karşı oldu. Arap tarihçilerinin verdikleri haberlere göre ilk halifeler deniz yoluyla yapılacak akınlar hakkında tereddüt ediyorlardı. Halife Hz. Ömer, kumandanlarına deve ile varamayacakları yerlere gitmelerini yasaklamıştı. Halife Hz. Osman, M. 649 yılında Muaviye’nin Kıbrıs’a karşı sefer yapmasına ¹⁴ istekli olmasa da izin vermiştir. Bunu Rodos ve Girit’in kısa süreli ele geçirilmeleri takip etti.¹⁵

Bu deniz Suriye-Filistin(Şam) veya Suriye ya da Batı, Mısır ve Rum (Bizans İmparatorluğu) denizi olarak çoğunlukla da bu son ad kullanılır. Bu adlandırma onun ötekilere ait olduğunu, en azından sadece İslâm’a ait olmadığını gösterir. Bu bağlamda “*Putlar denizi*” adı verilen okyanustan gelir; Okyanus’un yeri kimi zaman İspanyol ve Fas kıyılarının da ötesine atılır, çünkü İspanya ve Fas kıyılarının önündeki deniz Akde-

¹³ Adam Mez,*Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev.Salih Şaban, İstanbul, 2000, s.571-573.

¹⁴ el-Belâzurî,Ahmed b. Yahya b.Cabir b. Davud, *Fütuhu’l Buldân*,çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s.218.

¹⁵ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, s. 139-141.

niz'in bir kolu olarak görülür. A. Miquel, Akdeniz'in gerek Arap coğrafyacıları gerekse batılılar tarafından genellikle Cebelitarık boğazında başladığının kabul edildiğini söyler.¹⁶ Müslüman Araplar ise Akdeniz'e Rum denizi (بحر الروم) adını vermişlerdi.¹⁷ İlave olarak İslâmî kaynaklar Akdeniz'e Şam denizi ya da *Bahru's Şâmî* (Suriye denizi) ve *Mağrib denizi* (Batı denizi) adını vermişlerdir.¹⁸ Müslümanların tartışmasız birinci denizi, Hint okyanusunun kendisine verilen çeşitli isimlerle ifade edilen batı bölümüdür. Bugünkü Pakistan yakınlarından doğu Afrika'ya kadar uzanırken, Kızıldeniz ve Basra körfezi de onun iki ayrı uzantısını oluşturur.

Akdeniz (بحر سفید) denilince önce dar bir tanımla, İslâm denetiminde olmayan Ege, Boğazlar, Karadeniz ve Azak denizi dışında kalan kısım ifade edilir; ama bu geri kalan havza bile doğudan batıya doğru çekilen bir çizgiyle kabaca ortasından ikiye bölünür; İslâm denizi güney Akdeniz'dir; kuzeyi dışarıda, esas olarak Müslümanların etki alanının ve bilgisinin dışında kalır.¹⁹ Okyanuslara gelince, okyanuslar, batıda Atlas okyanusunun, coğrafyacıların doğu denizleri adını verdiği tarafta ise Hint okyanusunun çizdiği kozmik bir sınır söz konusudur. Her iki tarafta da söz konusu okyanusa, Eski Yunan haritacılığında devralınmış bir terimle "çevreleyen deniz", "*Bahr-i muhit*" denir. Demek ki İslâm'ın sınırı, burada meskun toprağın sınırı olmaktadır.²⁰

Ünlü İslâm tarihçisi Mes'udî eserinde Akdeniz ve coğrafi konumunu şöyle açıklamaktadır: *Bahr-ı Rum* (el-Bahru'l Mutevassıt) ve Tarsus, Ezine, Masîsa, Antakya, Lazkiye, Trablus, Sayda, bunun dışındaki Şam sahilleri, Mısır, İskenderiyye, Mağrib sahiliyle sınırlıdır. Muhammed b. Cabir en-Nesâî (el-Benânî) ve diğerlerine göre uzunluğu-Akdeniz'in-5000 mildi. Genişliği ihtilaflıdır. 800 mil, 700 mil veya 600 mil olabilir.

¹⁶ Andre Miquel, *Arap Coğrafyacılarının Gözünden Bin Yılında İslâm Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, 2003, s. 28

¹⁷ Andre Miquel, *a.g.e.*, s. 26

¹⁸ Hasan Halile, "Mediterranean Sea", *Medieval Islamic Civilization*, C.I, London, 2006, s. 494; Andre Miquel, Kur'an ayetlerine işaret ederek şöyle demektedir: "Allah, Araplara kendi dillerinde ve bildikleri bir dünyayı referans göstererek seslendiği için, tekil olarak zikredilen deniz, onların denizi, yarımadalarını çevreleyen denizdir; iki deniz, ise hemen hemen Süveyş kanalı hizasında buluşan Akdeniz ile Doğu denizidir. (Miquel, 2003, 26.)

¹⁹ Miquel, *a.g.e.*, s. 28

²⁰ Miquel, *a.g.e.*, s. 17

Karanın darlığına göre deniz, denizin darlığına göre kara bundan da az olabilir. Bu denizin başlangıcı haliçten çıkar. “Okyanus denizi”ne akar. Bu halicin yeri Mağrib ülkelerinden Tanca ve Septe sahilleri arasında ve Endülüs arasında daralır. Burası *Besita'* olarak bilinir. Genişliği ise iki sahil arası yaklaşık 10 mildir. Burası batıdan Endülüs'e geçmek isteyenler ve Endülüs'ten batıya geçmek isteyenler için geçiş yeridir. “Zükak” ya da “*Zükak denizi*” olarak da isimlendirilir.²¹ İbn Haldun ise Akdeniz'i şöyle tarif etmektedir: Bahr-ı muhit'ten (Atlantik) dördüncü iklimde batı cihetinden, Rum denizi (Akdeniz) ayrılır. Bu denizin baş tarafı 12 mil enindeki dar bir haliçte (Septe boğazı) başlar. Bu halicin Afrika tarafında Tanca ve İspanya tarafında Tarif bulunmaktadır. Bu iki arada bulunan halicin eni 12 mildir. Bu haliç Zükak (Sokak) adını taşır. Bu deniz doğuya doğru uzanır ve gittikçe eni genişleyerek 600 mili bulur. Akdeniz'in kuzey tarafında halicin yanında *Konstantiniye* sahilleri, bundan sonra sırasıyla Venedik bölgesi, Roma, Franklar Ülkesi ve haliçteki Tarife kadar İspanya ülkesi uzanır. Coğrafya bilginleri Akdeniz'den, kuzey tarafında iki haliç vasıtasıyla, iki deniz ayrılmış olduğunu söylerler. Bu denizlerden biri *Konstantiniye* semtine doğru, enine bir ok atımı darlığında, Akdeniz'den ayrılır.²²

Akdeniz ve Hint okyanusu gemiciliği arasındaki temel fark, öncelikle bu iki bölgenin siyasî istikrarı ile yakından ilişkilidir. Hem Müslümanların hem de Avrupalı Hıristiyan kuvvetlerinin çatışma sahası olan Akdeniz'deki denizciliğin, Basra körfezi ve Kızıldeniz kollarıyla Hint okyanusu denizciliğinden önemli ölçüde farklılıklar gösteriyor olması doğaldır. Zira, Kızıldeniz ve Basra körfezi kolları da dahil olmak üzere Hint okyanusu Akdeniz ile karşılaştırıldığında nispeten barış içinde bölgelerdir. Ayrıca Hint okyanusuna özellikle de Kızıldeniz'e nispetle seyir ve seferin daha kolay olduğu Akdeniz, denizlere açılmaktan çekinenler için bile göze alınabilecek bir seyahat imkânı sunmaktaydı. Bu denizde sonraları daha gelişmiş Avrupa sahilleri ve özellikle Akdeniz'in

²¹ el-Mes'udî, Ebu Hasen Ali b. Hüseyin, *Murucu'z Zeheb*, thk. Said Muhammed el-Lehhâm, C.I, Beyrut, 1417/1997, s. 128, 129

²² İbn Haldun, Ebu Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, Çev. Zâkir Kadiri Ugan, C.I, İstanbul, 1990, s. 110, 111.

orta kısımlarına serpilmiş bulunan adalar, emniyetli limanlar ve mal mübadele imkânları mevcuttu.²³

III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda İslâm toprakları berzahlar, kavşaklar bölgesi olarak tarif ediliyordu. Atlantik ve Akdeniz, Akdeniz ve Kızıldeniz, Akdeniz ve İran körfezi, Karadeniz ve Hazar denizi transit geçişin en işlek ve gelecek vadeden bölgeleridir. Adalar, kıyı şehirleri, kavşaklar hep birbirine eski yollarla, güzergâhlarla bağlıydı. Müslüman dünyası elinde tuttuğu veya kontrol ettiği bu berzahlarla klasik antik haleflerinden daha ilerilere, Sahra ve Sudan yollarına, Rus ırmaklarının aşağı vadilerine, Stepler Asya'sına doğru ilerliyor ve yine bu dünya Uzakdoğu ve Akdeniz gibi iki büyük ekonomik gücü birbirine bağlıyordu. Bu hayatî geçişler bölgesinde İslâm dünyası bir memleketi elde edemiyorsa aynı zamanda o bölgeye de hükmedemiyordu. O devirde hâlâ büyük bir güç olan Bizans, İslâm dünyasıyla özellikle doğu Akdeniz, büyük ovalar ve ormanlar Avrupa'sının doğrudan kilit noktalarının kavgasını veriyor ve en azından o dönem için bu merkezleri kaptırmaya hiç niyetli görünmüyordu. Fakat Bizans'ta İslâm dünyası gibi aynı talihsizliği, iç savaş, ticaret, dinî ihtilaf ve entrikalar dönemini yaşamaya başlamıştı.²⁴

Çin-Akdeniz arasındaki ticaretten önemli bir pay alan Güney Arabistan'da Aden'in yanı sıra San'a ve Ma'rib gibi şehirlerin de geliştiği, bölgede kurulan Debâ, Mehre, Aden ve Râhiye gibi panayırların Arabistan, Akdeniz, Çin ve Hint bölgesinden gelen tüccarın uğrak noktaları olduğu anlaşılmaktadır.²⁵ Akdeniz'i doğuya bağlaması bakımından Hint okyanusu –Kızıldeniz –Mısır –Akdeniz transit yolu çok önemliydi. “*Baharat yolu*” da denen bu güzergâh üzerinden; güneydoğu Asya, Hindistan ve doğu Afrika'dan gelen mallar Aden'de toplanıyor; buradan da Ayzab'a ve Kızıldeniz'in diğer limanlarına taşınıyorlardı. Mısır'ın limanlarına indirilen mallar da, Kızıldeniz-Nil hatları boyunca Mısır'ın Akdeniz sahiline ulaştırılıyor; buradan da deniz yoluyla çeşitli Avrupa ülkelerine sevk ediliyordu. Akdeniz üzerinden Bizans (İstanbul-Antakya)-Suriye-İrak istikametinde karayoluyla Çin'e kadar ya da Basra körfezi

²³ Nihal Şahin Utku, *Çöl, Gemi ve Tacir Kızıldeniz*, İstanbul, 2012, s. 181, 182.

²⁴ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, Çev. Ahmet Fidan, Hasan Mentesh, C.I, Ankara, 1991, s. 174, 175.

²⁵ Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s. 238.

veya Kızıldeniz'i kullanarak deniz yoluyla Hindistan'a kadar uzanan Razaniyye taciri, özellikle Mısır'ın Fermâ ve Kulzüm şehirleri ile Aden'i merkez edinerek İslâm coğrafyasının bir çok köşesine ulaşmıştır. Akdeniz üzerinden Mezopotamya, Anadolu ve Avrupa'ya ulaşan Mısır, ilk dönemlerden itibaren öncelikle Nil ve Kızıldeniz üzerinden Afrika ile ardından da Güney Arabistanlı tacir ve denizciler aracılığıyla Hindistan ve Sina ile ticarî ilişkiler kurmuştur.²⁶

Batı ile doğu arasındaki haberleşme yolu olan Akdeniz, Müslümanların tekelindeydi. Uzun süre Batı'da tartışılan bu tezin bugün tutarlılığı kalmamıştır. "*Mare nostrum*" denilen Akdeniz Roma imparatorluğunun egemenliği altında iken Araplar burada bir unsur olarak vardı. Daha sonra Arapların Bizans deniz hâkimiyetine son vermelerinden sonra bütün Ortaçağ boyunca bu denizde serbestçe dolaşıldı. Pirenne'in iddia ettiği gibi hiçbir zaman Akdeniz'de ticaret trafiğinin aksadığına delil getirilemez. İslâm dünyası ile Hıristiyan Avrupa dünyası arasında Akdeniz bir barış denizi idi.²⁷

Müslümanların denizciliği birbirinden tamamen ayrı iki sahada yapılıyordu: Akdeniz ve Hint okyanusu. Süveyş kanalı irtibata engel oluyordu. Akdeniz'den Hindistan ve doğu Asya'ya gitmek isteyenler Faramâ'da mallarını develere yüklemek ve yedi konak uzaklığında bulunan Kulzum'a kadar yürümek mecburiyetindeydiler. Burada tekrar gemiye binerlerdi. Gemiler de başka türlü idi. Akdeniz'de tahtaları birbirine mıhlamış, Kızıldeniz ve Hint okyanusunda ise dikilmişti.²⁸

IV./ X. yüzyılda Akdeniz'de Avrupa'nın sözü geçmiyordu, o bir Arap gölü mahiyetindeydi. Kim bir şey elde etmek isterse Araplarla ittifak akdetmesi lazımdı; *Napoli*²⁹, *Gaeto* ve *Amalfi* gibi. Avrupa'nın gemi-

²⁶ Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s. 230, 283, 301.

²⁷ İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, C.I, Ankara, 1980, s. 11.

²⁸ Adam Mez, *a.g.e.*, s. 571.

²⁹ *Napoli*: İtalya'nın Tiren denizi sahilinde aynı adı taşıyan körfezin kuzey kıyısında kurulmuş tarihî bir şehir ve Campania bölgesindeki idarî birimin merkezidir. Şehir, Vezüv yanardağı ile Campi Flegrei arasındaki tepeler üzerine ve bu tepelerle sahil arasındaki düzlükte yayılmıştır. Günümüzde tarihi ve kültürel zenginlikleriyle güzel sanatlar ve özellikle turizm alanında ülkenin önde gelen şehirleri arasında yer alır. Antik kaynaklar Napoli'nin bir Yunan kolonisi olarak ortaya çıktığı üzerinde durur. Atina'dan gelenlerce yoğun biçimde iskân edilen bu koloni (Parthenope / Palaepolis) daha sonra Neapolis (yeni şehir) adıyla anılır. Milâttan önce IV. yüzyılda Romalıların eline geçince yazlık yerleşme yeri haline geldi, birçok Roma imparatoru burada oturdu. VI. yüzyılda Bizans idaresi altına girdi. VIII. yüzyılda şehir kendi idaresini kurdu. Normanlar Güney İtalya'ya hâkim

ciliği ise acınacak bir durumda idi. H. 324/M. 935 yılında Fatımî halifesi Mehdi'nin gemileri Güney Fransa, Cenova ve ayrıca H. 395/M.1004 ve H.402/M.1011 yıllarında *Pisa*'ya baskın tertip ederek buraları yağma edebildiler; fakat buna rağmen Fatımî donanması o zamanlarda kuvvet bakımından Suriye'ninkinden geri kalmış olsa gerek. Çünkü H.301/M.913 yılında bu donanmanın 80 gemisi sadece 25 Suriye gemisi tarafından tamamen bozguna uğratılmıştı. Akdeniz için, yani Atlantik'ten Antakya'nın limanına kadar, Araplar 36 konak sayarlardı. Bu Antakya'nın limanı III./IX. yüzyılda Suriye'nin en büyük limanı olan Selefkıye idi. Halife el-Mu'tasım onu müstahkem yapmıştı.³⁰

IV./X. yüzyılın ortalarında İslâm dünyasının deniz gücünde hızlı bir düşüş yaşamıştır. H.350/M. 961'de Girit'in, H.355/M. 965'te de Kıbrıs'ın Bizans topraklarına ilhak edilişi ve H.483/M. 1090 yılında ise Sicilya'yı ele geçiren Normanların Sicilya'daki Müslüman hâkimiyetine son vererek bölgenin fethini tamamlamaları, Fatımî mağlubiyetinin tezahürleridir.³¹

Esasen haçlı savaşlarının başlangıcından itibaren Akdeniz İslâm denizciliğinin etki alanından çıkmıştır. Müslümanlar bu sırada İspanya'nın bir kısmını, Sicilya adasını, İtalya sahili üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmişler, İtalya'nın Cenuve ve Pisa limanları gelişmeye başlamıştı. İslâm seyyahı İbn Cübeyr H.588/M.1192 yılında Suta'dan İskenderiyye'ye gitmek için bir Hıristiyan gemisinden istifade etmişti. Deniz hâkimiyetinin bu intikal devri, hakikatte şiddetli bir takım şerait daresinde vuku bulmamıştı. Bunun manası önce yolcu veya köle olarak se-

olunca Napoli onların etkisi altına girdi. Bundan önce İslâm ordularının bölgeye yönelik faaliyetleri şehri tehdit altında bırakmıştır. Normanlar, Güney İtalya'da hâkim oldukları yerleri birleştirip Sicilya ve Apulia Krallığını kurdular (1139). Daha sonra krallık başka hânedanların eline geçti. Burası Angioio hânedanına mensup Carlo tarafından krallığın merkezi yapılmıştır. Napoli, İtalya yarımadasında İslâm ve Türk âlemiyle en faal temas içindeki şehirler arasında bulunur. IX. yüzyıldan itibaren başlayan ilişkiler pek çok tarihî olayın cereyan etmesine yol açmıştır. Sicilya adasını ele geçiren müslümanlar İtalya yarımadasındaki bazı yerlerde etkili oldularsa da Napoli üzerinde doğrudan bir hâkimiyet kuramadılar. Bununla beraber etrafındaki yerleşim merkezlerine yapılan akınlar sırasında ticarî ilişkiler de ilerledi. (Mahmut H. Şakiroğlu, "Napoli", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 383-385)

³⁰Adam Mez, *a.g.e.*, s. 574.

³¹Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s.155.

yahat eden Hıristiyanların artık kendi hesaplarına seyahat etmeleri veya ticaret yapmalarıydı.³²

3. ABBASİLER VE AKDENİZ KÖLE TİCARETİ

III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda İslâm dünyasının büyük bir kısmında Abbasiler hâkimdi. Abbasi halifeleri II./VIII. yüzyılın ortasında Bağdat'ta hanedanlarını kurunca, büyük bir hareket başlamıştı. İslâm tarihi boyunca kelimenin tam anlamıyla yeni bir evreden söz etmek gerekir. Yüzyılı aşkın bir süren bir dönemden devralınmış miras çok görkemliydi. Bu imparatorluk, sıcak ve kurak geniş bir ılıman iklim kuşağı boyunca, İspanya ve Mağrib'ten İndus'a ve Orta Asya'ya uzanıyordu. Bu çok geniş topraklarda ekonomik, toplumsal ve kültürel yaşamın aktörleri tutkuyla rollerini oynadılar.³³

İlk Abbasilerin başlangıcında, Akdeniz'de sadece Kıbrıs adası Müslümanların hâkimiyeti altında idi. Akdeniz'in suları İslâm devletinin Kuzey Afrika'daki toprakları ile Fransa'nın güney kıyısındaki Marsilya'ya kadar ancak uzanabilen Avrupa kıtasının güney sahillerini birbirinden ayırıyordu. Çünkü İslâm orduları kısa bir süre önce Cebel-i Tarık'ı ve İspanya'yı geçerek bu bölgeye ulaşmışlardı.³⁴ Yani İslâmiyet'in I./VII. yüzyıldan itibaren Akdeniz dünyasında genişlemesi fevkalade sür'atli olmuştur. Bilindiği gibi, H.19/M.640 yılında Mısır'ı fetheden İslâm kuvvetleri bir taraftan Suriye'de, diğer taraftan Kuzey Afrika'da saha kazanıyor. II./VIII. yüzyıl başında İspanya'ya ve yirmi yıl içinde Pirene dağlarının kuzeyine bile taşıyordu. III./IX. yüzyılın ikinci yarısında Sicilya ve Malta adaları da müslümanların eline geçmişti. Bu genişlemeyi takip eden asırlarda Akdeniz'in kuzey kıyılarında Hıristiyan şark ve güneyinde ise, İslâm âleminin istikrar buldukları görülmektedir.³⁵ Bu dönemde Mısır, kuzey Afrika ve Endülüs bölgelerinde de önemli atılımlar gerçekleştirilmiştir. Mesela doğu Akdeniz'e kadar kargo gemileri gönderen, hatta İstanbul'a dahi uzanan Endülüs Müslümanları, hayli

³² J.H. Kramers, *İslâm Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, Çev. Ömer Rıza, İstanbul, 1352/1934, s. 29

³³ Andre Miquel, *a.g.e.*, s. 7.

³⁴ Şâkir Mustafa, *Devletü İbn Abbas*, C.I, Kuveyt, 1973, s. 12.

³⁵ Besim Darkot, *a.g.e.*, s. 235.

büyük bir donanma oluşturmuşlar; III. Abdurrahman'ın hükümranlığı döneminde (H.300-350/M.S.912-961) çok sayıda gemi inşa edilmiş ve 200'e yakın gemiden oluşan bu filo, Kuzey Afrika'nın benzer büyüklükteki diğer Müslüman donanmalarıyla birlikte Batı Akdeniz'de ciddî bir üstünlük sağlamıştır.³⁶

Akdeniz'de korsanlık çok eskidir.³⁷ Araplar uzun bir süreden beri denizcilik yapıyorlardı. Arap korsanlar, Afrika, İspanya ve özellikle Balear adalarındaki köprü başlarını ele geçirmelerinden beri Batı Akdeniz'de çarpışıyorlardı. Bununla birlikte, gemilerin çok seyrek olarak geçtiği bu sularda, gerçek anlamıyla korsanlık mesleği çok az kâr getiriyordu. Tıpkı aynı dönemdeki İskandinavlar gibi Müslümanlar da, denizlere egemen olmayı, özellikle kıyılara ulaşmanın ve buralarda verimli yağmalar elde etmenin bir aracı olarak görüyorlardı.³⁸ İslâm dünyası eski dünyanın ortasında yer alan konumu ve Hint okyanusu ile Akdeniz arasındaki büyük denizcilik alanını bir araya getiren berzahlar bölgesindeki yeri dolayısıyla ayrıca steplerden, çöllerden ve vahalardan aşarak Orta Asya'dan itibaren Batı Afrika'yı birbirine bağlayan büyük kara yollarına sahip oluşu sebebiyle dünyanın bütün büyük ve uygar şehir merkezleri ile doğrudan doğruya ilişkiler içinde bulunuyordu.³⁹

Hilâfet merkezinin değişmesinin sonuçları büyük olmuştur. İdarenin ağırlık merkezi, Akdeniz ülkesi olan Suriye'den sulanabilen zengin bir vadi ve birçok ticaret yollarının kavşağı Irak'a geçiyordu. Bu geçiş, Bizans tesirindeki bir devletin, eski doğu tesirlerinin ve bilhassa devamlı olarak önemli ölçüde görülen İran tesirlerinin bulunduğu ananevî Ortadoğu imparatorluğu modeline dönüşmesini sembolize ediyordu.⁴⁰ Abbasiler hilâfet merkezini Suriye'den Bağdat'a naklettikten sonra Akdeniz'e

³⁶ Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s. 149.

³⁷ Fernand Braudel, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Çev. M.Ali Kılıçbay, Ankara, 1994, s. 250, 257.

³⁸ Marc Bloch, *Feodal Toplum*, Çev. Melek Fırat, İstanbul, 2007, s. 39. Arap tüccarları ilk Yunanlılar gibi kahraman ya da korsan değildiler. Onlar parasını ve kölesini iş için kiralaayan büyük bir iş adamı da değillerdi. Roma'lı senatör ya da azatlı köle de değillerdi. Araplar maceracı ve sonucunu hesaplamadıkları işler yapan kimselerdi. Bunun yerine bilinmeyen bir yere gittiklerinde Allah'a tam güvenleri vardı.. (R.T.A. Husein, "The Early Arabian Trade And Marketing", *The Islamic Quarterly*, S. 2, C.XXX, London, 1986, s. 116.)

³⁹ Maurice Lombard, *İslâm'ın Altın Çağı İlk Zafer Yıllarında İslâm*, Çev. Nezh Uz, İstanbul, 2002, s. 310, 311.

⁴⁰ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 100.

daha az ilgi göstermeye başladılar. Fakat Mısır ve kuzey Afrika'daki bağımsız Müslüman devletleri bir uçtan diğer ucuna kadar Akdeniz'e hâkim olan donanmalarını uzun müddet devam ettirdiler. Rivayete göre belirli bir zaman içinde Mısır Fatımî halifelerinin emrinde 5000'den fazla kaptan faaliyet halindeydiler. III./IX. yüzyıl boyunca önemli bir Müslüman ticaret filosu Akdeniz'de Müslüman limanlarını hem birbirlerine ve hem de kuzeydeki Hıristiyan limanlarına bağlıyordu.⁴¹

Abbasiler döneminde Bağdat'ın ticarî şöhreti, İskenderiye'yi geride bıraktı.⁴² Doğu Akdeniz'de Bizans'a kaptırdıkları hâkimiyeti Harun Reşid döneminde yeniden elde eden Abbasiler, Akdeniz'de önemli faaliyetlere girişmişler ve Bizans'ın uzun mesafe denizcilik ve ticaretine önemli darbeler indirmişlerdir. Abbasilerin ilk döneminde, Akdeniz'deki donanma muhtemelen yenilenmemiş olduğundan doğu Akdeniz'de Bizans lehine bir durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Irak'ı iktidar merkezi yapan Abbasiler, deniz gücünü kara fetihlerini pekiştirici bir unsur olarak kullanmayı tercih etmişlerdir.⁴³ II./VIII. yüzyılın sonundan itibaren şüphesiz Irak ticaretin canlı olduğu bir bölgedir. Buradan hareketle Basra körfezi ülkeleri ile Hind okyanusu ve hatta daha uzakta olan sahil ülkelerine ticaret yapılıyordu. Bunların bir kısmı Akdeniz'e ulaşan yolların doğu kesimini teşkil ediyordu. Bu noktada işaret etmek gerekir ki Orta Antik çağda Akdeniz-Hind okyanusu ilişkileri olabildiği kadarıyla bilhassa Kızıldeniz'den geçiyordu.⁴⁴

Bağdat'ın Akdeniz'den uzaklığı ilerleyen yıllarda Irak'ı üs olmaktan çıkardı.⁴⁵ IV./X. yüzyılda Akdeniz'de Avrupa'nın sözü geçmiyordu. O bir Arap gölü mahiyetindeydi. Kim bir şey elde etmek isterse Araplarla ittifak akdetmesi lazımdı. Avrupa'nın gemiciliği ise acınacak bir durumda idi. H.324/M. 935 yılında Fatımî halifesi Mehdi'nin gemileri güney Fransa, Cenova ve ayrıca H.395/M.1004 ve H.402/M.1011 yıllarında *Pisa*⁴⁶'ya

⁴¹ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 140.

⁴² Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s. 302.

⁴³ Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s. 147.

⁴⁴ İsmet Kayaoğlu, *a.g.e.*, I, 99.

⁴⁵ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 195.

⁴⁶ *Pisa*, Kuzey İtalya'daki Pisa ili merkezi olan bir şehirdir. Pisa, Batı Akdeniz'de (Bugün İtalya'ya bağlı) bir şehirdir. XI. yüzyıl ile XIV. yüzyıl arasında İtalya yarımadasının en güçlü deniz güçlerinden biri olarak (diğerleri Ceneviz Cumhuriyeti, Venedik Cumhuriyeti) tarihe geçmiştir. Yaptığı çalışmalarla İslâm dönemi denizciliğine ışık tutan Christides'e

baskın tertip ederek buraları yağma edebildiler; fakat buna rağmen Fatımî donanması o zamanlarda kuvvet bakımından Suriye'ninkinden geri kalmış olduğu söylenebilir. Çünkü H.301/M.913 yılında bu donanmanın 80 gemisi sadece 25 Suriye gemisi tarafından tamamen bozguna uğratılmıştı.⁴⁷

İslâm denizciliği III./IX. yüzyılda azamî genişliğine ulaşmıştı. Hint okyanusunda yapılan seferlerin önemi, Asya ile Afrika'nın İslâm daire-sine girmeyen sahiller ile ticarî ilişkiler kurulmasını gösterir. Akdeniz'deki ticarî hareketler, bu denizin İslâm'a ait kısımlarına mahsustu. Hıristiyan limanları ise daha fazla askerî bir mahiyettedir.⁴⁸ Akdeniz liman kentleri kölecilik ve köle pazarları sayesinde, ticaret merkezi olarak ön plana çıktılar.⁴⁹ Akdeniz havzasında devam eden köle ticaretinde Yahudiler, Venedikliler ve Cenevizliler önemli bir yer işgal etmişlerdir.⁵⁰ Ancak Müslüman ticareti Akdeniz dünyasının içinde değerlendirilmelidir.⁵¹

Haçlı seferleri ve cihad Hıristiyanlık ile İslâm dünyası arasındaki siyasî ilişkilerinin bütün gerçekliğini kuşatmaktadır. Bu iki farklı inanca sahip olan topluluklar Akdeniz havzasında 1000 yıldan beri karşı karşıya gelmektedirler.⁵² Haçlı savaşlarının başlangıcından itibaren Akdeniz İslâm denizciliğinin etkilediği saha olmaktan çıkmıştır. Müslümanlar bu sırada İspanya'nın bir kısmını, Sicilya adasını, İtalya sahili üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmişler, İtalya'nın Cenuve ve Pisa limanları keşfetmeye başlamıştı. İslâm seyyahı İbn Cübeyr H.588/M.1192'de *Sut'a*dan *İskenderiy'e*ye gitmek için bir Hıristiyan gemisinden istifade etmişti. Deniz hâkimiyetinin bu intikal devri, hakikatte zorlu şartlarda gerçekleşmişti. Bunun anlamı önceden yolcu veya köle

göre, M. 961'de Girit'in, M. 965'te de Kıbrıs'ın Bizans topraklarına ilhak edilişi ve M. 1090 yılında Sicilya'yı fetheden Normanların Sicilya'daki Müslüman hâkimiyetine son vererek bölgenin fethini tamamlamalarının Fatımîlerin yenilgisinin tezahürüdür. Bkz. (Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s. 155)

⁴⁷ Adam Mez, *a.g.e.*, s. 573, 574.

⁴⁸ J.H. Kramers, *a.g.e.*, s. 25.

⁴⁹ Ali Hatalmış, *İslâm Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Ankara, s. 35.

⁵⁰ Ali Hatalmış, *a.g.e.*, s. 183.

⁵¹ Albert Hourani, *Avrupa ve Orta Doğu*, Çev. Ahmet Aydoğan, Fahrettin Altun, İstanbul, 2001, s. 271.

⁵² Albert Hourani, *a.g.e.*, s. 17.

olarak seyahat eden Hıristiyanların artık kendi hesaplarına seyahat etmeleri veya ticaret yapmalarıydı.⁵³

Batı dünyası, doğu Akdeniz ülkelerinden yalnızca ulaşım masraflarını ve risklerini karşılayabilecek, yükte hafif pahada ağır bazı lüks malları satın alıyordu. Buna karşılık sunabildiği tek mal kölelerdi. Ancak yine de *Elbe*⁵⁴'nin ötesindeki Slav ve Leton topraklarında yapılan yağmalarda elde edilen ya da Büyük Britanya'daki köle tacirlerinden ele geçirilen insan kitlesinin büyük bir bölümü Müslüman İspanya'nın yolunu tutuyordu; çünkü kendi olanaklarıyla köle edinebilen doğu Akdeniz, ticaretin bütünü içinde çok küçük bir yer tutan köle ticaretinin kârı, Bizans dünyası, Mısır ya da Ortadoğu pazarlarından satın alınan değerli malları ve baharatları karşılamaya yetiniyordu. Bunun sonucunda da ağır ağır gümüş ve özellikle de altın kaybı yaşanılıyordu.⁵⁵ Bizans'ın Suriye ve Mısır'ı kaybetmeleri ve Müslümanlara geçmesi I./VII. yüzyılın yarısı boyunca Akdeniz'de İslâm'ın genişlemesini başlattı. Müslümanların Akdeniz'i kontrol etmeleri gerçekleşmedi. Ama I./VII. ve II./VIII. yüzyıllarda dahası da III./IX. yüzyılın ilk yarısı boyunca hem Arap hem de Arap kökenli olmayanlar tarafından siyasî yapı bölünmüştü. Akdeniz üzerindeki İslâmî etki Bizans tarafından H.351/M.961 yılında Girit'in geri alınmasına rağmen 200 yıldan fazla devam etti. Müslümanların gerilemeleri Akdeniz'de geç IV./X. yüzyılda ve erken V./XI. yüzyılda başladı, erken VI./XII. yüzyıla kadar devam etti. Bu durum Müslüman askerler arasındaki mücadeleden başladı ve bedevî kabilelerin nüfuzuyla sonuçlandı.⁵⁶

a- Köle ticaret yolları:

Ortaçağ'da şu üç bölge insan deposu durumundaydı. Bunlar; Orta Asya, Afrika ve Slav Avrupa'sıdır.⁵⁷ Akdeniz'deki ticarete Müslüman tacirlerin önemli payları olmakla beraber Avrupalı tacirlerin ağırlığı

⁵³ J.H. Kramers, *a.g.e.*, s. 29.

⁵⁴ *Elbe Nehri*: Elbe Nehri, Orta Avrupa'nın en büyük nehirlerinden biri. Çek Cumhuriyeti'nin kuzeyinde Polonya sınırına yakın 1400 m yüksekliğindeki Krkonoše (Giant) Dağı'nın zirveye yakın bir noktasından doğan nehir Almanya topraklarından geçtikten sonra Kuzey Denizi'ne dökülür. (<https://www.turkcebilgi.com/elbe-15.10.2017>, sa.16.58)

⁵⁵ Marc Bloch, *a.g.e.*, s. 135.

⁵⁶ Hasan Halile, *a.g.e.*, s. 495.

⁵⁷ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, C. I, s. 170.

fazla idi.⁵⁸ II./VIII. yüzyılın sonundan itibaren Irak, ticaretin canlı olduğu bir alandır. Buradan hareketle belli başlı ticaret yolları; Basra körfezi ülkeleri ile Hind okyanusu ve hatta daha uzakta olan sahil ülkeleridir. Bunlar kendi başlarına bir bütün ve fakat bir kısmı Akdeniz'e ulaşan yolların doğu kesimini teşkil ederler. Bu noktada işaret etmek gerekir ki Orta-Antik çağda Akdeniz-Hind okyanusu ilişkileri bilhassa Kızıldeniz'den geçiyordu. Akdeniz'de merkezlerin yer değiştirmesi V./XI. yüzyıldan sonra Kızıldeniz'in eski üstünlüğünü yeniden getirecektir. Bağdat'ın kurulmasından sonra Akdeniz'de üstünlük Abbasilerindi.⁵⁹ II./VIII. ve V./XI. yüzyıllar arasında Hind okyanusunun tek hâkimi Müslüman gemicilerdi. Bu olayın çeşitli sonuçları olmuştur. Hind okyanusunun üçgen yelkeni Akdeniz'i bu sırada geçmiş ve burada "Latin yelkeni" adını almıştı. Hind okyanusu ve Akdeniz bölgeleri Basra körfezi ve Kızıldeniz olmak üzere iki yoldan bir araya geliyor ve her iki alanın teknik, kültür ve gelenekleri birbiri ile kaynaşıyordu.⁶⁰

Alışverişler İslâm ülkelerinin büyük merkezlerini bir araya getiren yol ağının üzerinde geliyordu. Kuzeydoğu alanı, Mezopotamya'ya İran ve Orta Asya'ya ve oradan Türk ülkelerine, Kuzey Çin'e veya Kuzeybatı Hindistan'a bağlayan kıtalar ve vahalar yolu idi. Güneydoğu alanı bir taraftan Mezopotamya'yı ve Basra körfezini diğer taraftan Mısır ve Kızıldeniz'i Hind okyanusuna, Hind'in batı sahillerine Malabar'a ve daha sonra Seylan, Endonezya, Hindi Çini ve güney Çin'e yahut Zenc ülkesine (Afrika'nın doğu kıyıları) ve Madagaskar'a bağlayan yollardı. Güneybatı alanı Sahra, kuzey Afrika siyahlar ülkesinin (Bilâdu's Sudan) yolları idi. Nihayet kuzeybatı alanı ise ya Mezopotamya ve Ermenistan'dan uzanarak Hazer ülkelerine ve Rus nehirleri bölgesine ve oradan Baltık ülkelerine ve Orta Avrupa'ya uzanan yollar yahut Akdeniz'in Müslüman Umanları ve İtalyan sahil şehirleri ve Languedoc kıyıları veya Müslüman İspanya ve İberya yarımadasının kuzey krallıkları ve oradan Pirenelerin boğazlarını aşarak ulaşım Franklar ülkesine, yahut son olarak

⁵⁸ Albert Hourani, *a.g.e.*, s. 111.

⁵⁹ İsmet Kayaoğlu, *a.g.e.*, s. 99.

⁶⁰ Maurice Lombard, *a.g.e.*, s. 294.

Müslüman İspanya'dan başlayarak Atlantik okyanusunun üzerinden İngiltere'ye varan yolların yayıldığı alandı.⁶¹

İfrikiyye, Kayravan ve Güney Tunus'u içine alan doğu yolları grubu da vardı. Burada hareket noktaları Akdeniz ve Sahra olmak üzere iki taraflı Cerid bölgesi ve Mısır yolu üzerinde Sireanik Trablusgarb'ı idi. Bu merkezlerde uzanan yollar ya Gadames ve Tadmaka kanalı ile Nijerya'ya veya Fizan ve Wardam Kanem'e (Çat gölü) varıyordu.⁶²

Batı denizlerinden Bağdat'a Sakâlibe kökenli hadımlar getiriliyordu.⁶³ III./IX. yüzyılın ortalarında Rus tüccarlarının izledikleri yolları şöyle ortaya konulur: Sakâlibe halklarından olan Ruslar Saklaba'nın (Köleler ülkesi) en uzak yörelerine kadar giderek Romen denizine ulaşıyorlar(Akdeniz) ve buralarda kunduz derisi, tilki derisi ve silah satıyorlardı.⁶⁴ İslâm dünyası bu yollar aracılığıyla kendisinde bulunmayan malları satın alırdı. Öncelikle altın, odun, maden, silah ve köle başlıca istekleri arasında idi.⁶⁵ Basra, Übülle, Abadan ve Ahvaz gibi liman şehirleri tüccarları Çin, Hind, doğu Afrika ve Malaya adaları ile merkezi İslâm toprakları ve Akdeniz havzası, buradan da Ortaçağ'daki güney Avrupa şehirleri arasındaki en önemli halka idi.⁶⁶ Akdeniz köle ticaretinde kâğıt, çeşitli tekstiller: koyun, sığır ve deve derileri; pamuk, keten, yün malzemeler, elbiseler, ayakkabılar, çantalar, canlı hayvanlar, kuşlar, kuş tüyleri ve erkek ve kadın köleler.⁶⁷

Müslüman tacirlerin deniz yolunu kullanmaları Halife Mansur ile başladı. Müslüman tacirler *Morocco*⁶⁸ ve İspanya'ya ulaştılar. ⁶⁹ Akdeniz

⁶¹ Maurice Lombard, *a.g.e.*, s. 290.

⁶² Maurice Lombard, *a.g.e.*, s. 298.

⁶³ İbn Hurdazbih, Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l Memâlik*, Leiden,1889, s. 92.

⁶⁴ Maurice Lombard, *a.g.e.*, s. 34; Adam Mez,"Ortaçaman Türk-İslâm Dünyasında Köleler", *Ülkü*, Sayı: 63, C. XI, b.y.y.,1938, s. 219.

⁶⁵ Maurice Lombard, *a.g.e.*, s. 312.

⁶⁶ Mustafa Demirci, *Siyah Öfke Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı*, Konya, 2005, s. 52, 53.

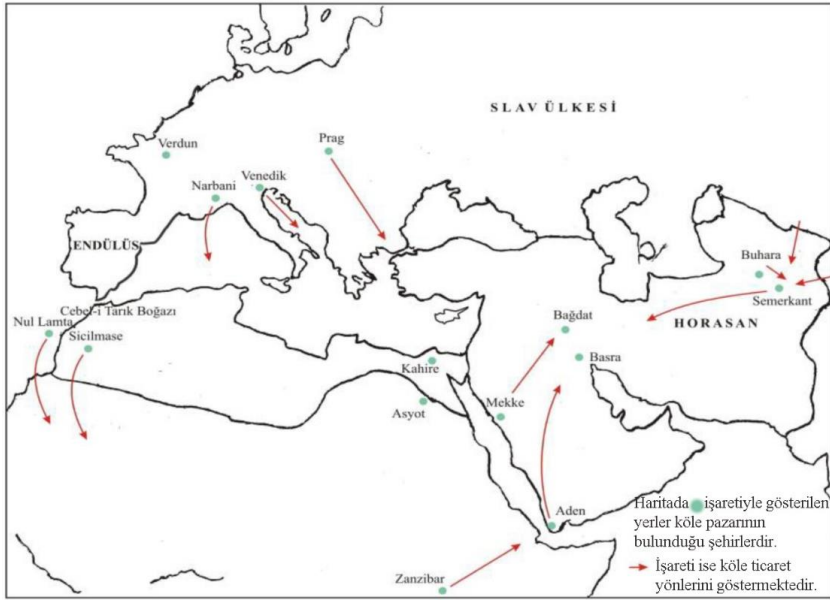
⁶⁷ Claude Cahen, "A legal text to the aid of history: o note on the sûq of Baghdad in the first century of the Abbasids", *Arabian And Islamic Studies*, Ed. R.L.Bidwell, G.R.Smith, New York, 1988, s. 39.

⁶⁸ *Morocco*: İslâm dünyasında Mağrib ülkelerinden ei-Mağribü'l aksa veya Cezîretü'l Mağrib, Batı dünyasında Atlas ülkelerinden · Maroc (Morocco) isimleriyle tanımlanır. Bugün resmî adı el-Memleketü'l- Mağ ribiyye'dir.) (Sırrı Erinç, "Fas", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 184-188.)

için, yani Atlantik'ten Antakya'nın limanına kadar Araplar 36 konak(durak) sayarlardı. Bu Antakya'nın limanı III./IX. yüzyılda Suriye'nin en büyük limanı olan *Selefkkiye* idi. Halife Mu'tasım onu müstahkem yapmıştı.⁷⁰ Kuzey ülkelerinden deniz ve kara yoluyla bal, mum, kürkler ve köleler getirilir.⁷¹

Uzun mesafeye ticaret kara ve deniz yolları ile taşınırdı. Su yolları ile Suriye'ye Fırat yoluyla ve oradan da Akdeniz dünyasına kara yoluyla taşınırdı.⁷² (Harita):⁷³

Harita:Köle Pazarları ve Köle Ticaret Yolları



Süveyş kanalını açmak ve Akdeniz'i Kızıldeniz ile birleştirmek fikri ilk Abbasi halifelerinden birisine atfedilirse de bu fikri gerçekleşmemiş ve daha sonra da bu kanalın açılması İslâm âlemi adına bir tehlike sa-

⁶⁹ R. T.A. Husein, "The Early Arabian Trade And Marketing", *The Islamic Quarterly*, S. 2, C. XXX, London, 1986, s.110.

⁷⁰ Adam Mez, "Orta zaman Türk-İslâm Dünyasında Köleler", *Ülkü*, S.63, C.XII, s. 574.

⁷¹ İsmet Kayaoğlu, *a.g.e.*, s.109, 110.

⁷² Muhammed el-Faruque, "Some Aspect of Economic History of Iraq During the Early 4/10. Century": *The Role of Role In The Economy*, *Economic History of Iraq*, Ottawa, 1993, s. 237.

⁷³ Mehmet Nadir Özdemir, *İslâm'ın İlk Döneminde Kölelik*, İstanbul, 2006, s. 133.

yılmıştı. Onun için Akdeniz'deki İslâm denizciliği şark sularındaki faaliyetlerden ayrı kalmış, Akdeniz'deki ticaret İslâm limanlarına ait olmuştu. Hıristiyanlar bölgedeki memleketlere her iki taraftan, hem Müslümanlar, hem Hıristiyanlar tarafından mukavemet edemiyordu. Bunun neticesi olarak İskenderiye limanı ile diğer bazı eski limanlar çöküşe uğramış, Tunus, kuzey Afrika ile İspanya limanları arasında büyük bir ticaret merkezi olmuştu. Kuzey batı milletlerinin en mühimlerinden biri İskandinavyalı Ruslardır. Buradan tilki kürkleri, kunduzlar, benekli tavşan derileri, keçi derileri, bundan başka balmumu, un, kalpak, balık dişi, amber, at derileri, bal, fındık, şahinler, kılıç, kalkan, dut ağacı tah-taları, köleler ve davarlardır. Kölelerin çoğu Slav milletlere mensuptular. Bunlar İslâm kültürünü Avrupa'ya yaymak hususunda pek mühim hizmetler yapmışlardı. İslâm ülkesine Avrupa'dan köleler getirilmişti. Bizans imparatorluğu dahilinde ipekler, Rusya yoluyla da gelen kürkler ve silahlar götürülürdü.⁷⁴ Pirinç, şeker kamışı, safran, kına, pamuk, bazı meyveler ve sebzeler, hep İslâm medeniyetinin Akdeniz'e ve Hıristiyan garp dünyasına, başlıca Sicilya ve Endülüs vasıtasıyla getirip tanıttığı şeylerdir.⁷⁵ IV./X. yüzyılın yarısına kadar, Akdeniz, Kızıldeniz ve Hind okyanusunda bariz bir Yahudi varlığının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶ Köle ticareti ve bu ticaretin tamamlayıcısı olan harem ağaları, Yahudilerin ticarî faaliyetleri arasına giriyor ve kölelerin eğitim ve öğretimi, para ticareti ve banka işlemleri gibi hizmet sektörlerinde de bu tacirler önemli bir rol oynuyordu.⁷⁷ Bağdat'ta artan refah ve zevkli yaşam ile halifelerin yaptıkları lüks harcamalar, deniz ticaretine bir atılım kazandırmıştı.⁷⁸

Coğrafi konum olarak Akdeniz'in batı kısımlarında yer alan İspanya, jeopolitik açıdan da çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü burası kuzey Afrika'yı Avrupa kıtasına bağlıyordu. Bir başka ifadeyle İspanya Müslümanların Avrupa'ya batıdan geçiş noktasıdır.⁷⁹ Endülüs limanlarından

⁷⁴ J.H. Kramers, *a.g.e.*, s. 28-36.

⁷⁵ W.Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, düzenleme: M. Fuad Köprülü, Ankara, 1984, s. 162.

⁷⁶ Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s. 197.

⁷⁷ Nihal Şahin Utku, *a.g.e.*, s. 283.

⁷⁸ W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, Çev. Enver Ziya Karal, Ankara, 1975, s. 32.

⁷⁹ İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Musa b. Nusayr*, Ankara, 2002, s. 45; Akdeniz'in kontrolü açısından önemli bir ada olan Sicilya(Sikliyye) adasına Musa b. Nusayr'ın

kalkan tüccar gemileri, kendi ürettikleri eşyaları Akdeniz ülkelerine taşıyorlardı. Başlıca Pazar yerleri kuzey Afrika'da ve Mısır'da bulunuyordu.⁸⁰ Akdeniz limanları önemliydi. Buna göre: İspanya'da Almeria, Palermo, Tunus, İskenderiye, Akra, Suriye ve Trablus bulunuyordu.⁸¹ Eski Arap müelliflerinin çoğuna göre Akdeniz batıda "Zükak" adı verilen Cebelitarık'ta başlamayıp, boğazın kuzey batısında, Sale-Raba'a kadar, Fas sahili de ona ithal edilirdi. Herkül sütunları (Cebelitarık boğazı)nın batısında iki denizin, yani ak veya yeşil deniz ile karanlık deniz yahut "Bahr-ı Muhit"ın karşılaştığı "Mecmau'l Bahreyn"i de ihtiva ettiği kabul olunurdu ki, bunun yükselip alçalması ile med ve cezirlerin meydana geldiği farz edilirdi.⁸²

b- Kölelerin istihdam alanları:

Köle ticareti İslâm dünyasının bütün sınırlarında hızla devam ediyor ve bunun tamamlayıcısı olarak harem ağaları kölelerin eğitim ve öğretimleri, nihayet para ticareti ve banka işlemleri Yahudilerin başlıca ticarî faaliyetleri arasında bulunuyordu.⁸³ Abbasi yönetimi altında Yahudi tüccarlar Radhan bölgesinden Bağdat çevresine uluslararası ticaret artmaya başladı.⁸⁴

Şiir ve müziği her şeyin üstünde gören bir toplumda sanat istidadı olan ve buna göre eğitilmiş kız ve erkeklerin çok büyük kıymeti vardı. Harun Reşid'in zamanında Bağdat'ta meşhur bir şarkıcının sanatını öğrettiği bazen 80 cariyesi vardı.⁸⁵ Sermayeleri az olan sanatkârlar büyük köle tüccarları nezdinde ders veriyorlardı. H.306 /M.918 yılında başkentte profesyonel kadın şarkıcılar arasında hür olanları çok azdı. Meşhur erkek ve kadın sanatçıların fiyatları fantastikti. H.300/M. 912 yılı civarında bir şarkıcı kadın aristokratik bir çevrede 13.000 dinara satılıyordu. Aracı da 1000 dinar alıyordu. H. 326/M.937 yılında Irak hâkimi İbn Raik

valiliği zamanında H.86/M.705 yılında sefer düzenlenmiştir. (Halife b. Hayyât, el-Ufurî, *Tarihu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993, s. 226.)

⁸⁰ Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 155.

⁸¹ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, s. 174,175.

⁸² Besim Darkot, *a.g.e.*, s. 233-237.

⁸³ Maurice Lombard, *a.g.e.*, s. 283.

⁸⁴ N.A. Stillmann, "Merchants, Jewish", *Medieval Islamic Civilization*, London, 2006, C. I, s. 497.

⁸⁵ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. Ahmet Fidan, Hasan Menteş, Ankara, 2000, C.I, s. 196.

14.000 dinara bir kadın şarkıcıyı aldı ve bu miktar müthiş bir para olarak görüldü.⁸⁶

Abbasiler devrinde hadım⁸⁷ ların sayısı ve önemi bilhassa halife Emin ile birlikte arttı. Halife çok sayıda beyaz ve siyah hadımı Bağdat'ta topladı. III./IX. yüzyılın başlarında Bağdat'ta 7000 siyah ve 4000 beyaz hadım vardı. Daha sonra beyaz hadımlar azalmaya başladı. Zira fiyatları artmıştı.⁸⁸ Halife Muktedir billah'ın beyaz ve siyah 11000 hadım edilmiş kölesi bulunuyordu. Bir Bizans elçi heyetinin Bağdat'ta kabulü esnasında 4000 beyaz ve 3000 siyah tavaşının merasimde hazır bulunduğu rivayet edilir. Bu dönemde çok sayıda Sakâlibe hadım alındığı rivayet edilmektedir.⁸⁹ Bu dönemde harem hayatında çok sayıda cariye bulunuyordu. Bunlar sadece eğlence hayatında değil, ilim ve kültür hayatında da önemli yer tutmuşlardır. Bu dönemde Sakâlibe hadımlar sultanlara (halife) severek hizmet etmekle tanınmışlardır.⁹⁰ Sakâlibe'nin en önemli işlerinden biri halifelik haremının muhafızlığını yapmaktı. Bunlar bu iş için istihdam edilen hadım edilmiş çocuklardı. Odalık cariyelerin çoğu Sakâlibe'dendi.⁹¹

Zanaat sahibi köleler bildikleri işlerde efendileri tarafından çalıştırılıyordu. Bu dönemde halı, kilim, perde, tekstil, cam, altın, gümüş, demir, çelik, deri tabaklama, ağaç işleri, ilaç, sabun ve kozmetik endüstrileri gelişmiştir.⁹²

⁸⁶ İsfahânî, Ebu'l Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitabu'l Eġânî*, b.y.y., b.t.y., C. XX, s. 246.

⁸⁷ Hadımlaştırma ameliyatı İslâm topraklarında yapılmıyordu. Olsa bile nadir bir durumdu. Hadımlaştırma, Endülüs coğrafyasında serbest bırakılana kadar Yahudi tüccarlar vasıtasıyla gerçekleştiriliyordu. (İbn Havkal, Muhammed, Suretu'l Arz, Leiden, 1938, s. 92, 110.) Ayrıca bkz. Mehmet Nadir Özdemir, *İslâm'ın İlk Döneminde Kölelik Abbasilerin İlk Yüzyılı*, İstanbul, 2006.

⁸⁸ Câhız, Ebu Osman Ömer Bencar, *Kitabu'l Hayavân*, Kahire, 1356/1958, C. I, s. 106.

⁸⁹ İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir, *Vefeyâtü'l A'yan ve Enbai'z Zaman*, Beyrut, 1968, C. I, s. 271.

⁹⁰ el-Beyhakî, Ebu'l Fadl Muhammed b. Hasen, *el-Mehâsin ve'l Mesâvî*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Mısır, b.t.y., C. II, s. 395.

⁹¹ P.C. Scales, *The Fall of the Caliphate of Cordoba Berbers And Andalusis in Conflict*, E. J. Brill, Leiden-New York, Köln, 1994, s. 134.

⁹² M. Rashid Akhtar, "Industry and Commerce Under the Abbasids", *Journal of the Pakistan Historical Society*, Sayı: II, Karaçi, 1953, C. I, s. 118-126.

c- Sakâlibe köleler:

Merkezî ve doğu Avrupalı köleler genellikle Sakâlibe⁹³ olarak biliniyordu. Bunlar Fransa ve İspanya yoluyla uzak bölgelerden, doğu Avrupa'dan Kırım yoluyla ve Akdeniz'i geçerek deniz yoluyla olmak üzere üç bölgeden ithal ediliyordu. Onlar sadece Slav değildi. Bazıları Müslüman denizciler tarafından Avrupa sahillerindeki akınlarda özellikle de Dalmaçya'da yakalanmışlardı.⁹⁴ Hududu'l Âlem isimli eserde ise Saklab'ın Slav ülkesi olduğu; bu ülkenin doğusunun İç Bulgarlar'dan oluştuğu, bazılarının ise Rus olduğu belirtilmektedir.⁹⁵ Sakâlibe kelimesinin Ortaçağ İslâm dünyasında hadım köleler için de kullanıldığı iddia edilmektedir. Ancak bu görüşün doğruluğu kesin değildir.

Bu kelime V./XI. yüzyıldan itibaren hemen tüm İslâm kaynaklarında yer almaya başlamıştır. Bu yüzden Sakâlibe denilince sadece köleler, ya da genel olarak hadımlar değil, özel kategoriye mensup köleler de anlaşılır.⁹⁶ Kaynaklarda Slav adıyla da geçen bu topluluk Abbasilerin ilk yüzyılında fazla öne çıkmamışsa da özellikle halife Mütevekkil'den sonra, yani Türklerin etkinliğinin azalmaya başladığı dönemde askerî bakımdan en çok tercih edilen ırk olmuştur.⁹⁷ C. Cahen Sakâlibe'nin yoğun olarak hadımlaştırıldığını ve harem ağası yapıldığını tespit etmektedir.⁹⁸

İslâm coğrafyasına Afrika dışından, Müslüman İspanya ve Kuzey Afrika'nın hizmetçi ihtiyacını karşılamak üzere Avrupalı erkek ve kadın köle tedariki ile meşgul olan bir ticaret kolu gelişmişti. Müslüman batıdaki bu beyaz köleler, Slav anlamındaki Arapça Sakâlibe ortak ismiyle

⁹³ Endülüs'ün kuzey sahillerinde Okyanus'ta ve ona yakın olan Kaştâle ve Burtukal diye isimlendirilen bazı iç memleketlerde Sakâlibe ve Ruslar yer alır. İkinci olarak Okyanus'ta yer alan Endülüs'ün kuzeyinde İngiltere/İngiltere adasıdır. Bunun dışında Sakâlibe memleketleri ve Bürçan adaları diye bilinen bölgeye kadar uzanan memleketler vardır. (el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî, Nefhu't Tib min Gusni'r Ratib, thk. İhsan Abbas, Beyrut, H. 1408/ M.1988, C. I, s. 137.) Ayrıca geniş bilgi için bkz. Mehmet Nadir Özdemir, "Sakâlibe" Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi-İslâm Kaynaklarına Göre-, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1), Adana, 2011, 89-107.

⁹⁴ Bernard Lewis, *Race And Slavery In the Middle East An Historical Enquiry*, s. 11.

⁹⁵ Hududu'l Âlem, *The Regions of the World A Persian Geography*, Çev. ve Açık. V. Minorsky, London, 1937, s.158.

⁹⁶ D. Mishin, "The Saqaliba Slaves in the Aghlabid State", *35th Congress of Asian And North African Studies*, Budapest, 1997, s. 237, 238.

⁹⁷ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1974, s. 247; Ali Mazaherî, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, Çev. Bahriye Üçok, İstanbul, s. 364.

⁹⁸ Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet*, Çev. Esat Nermi Erendor, Ankara, 1990, s. 117.

biliniyordu. Bu Avrupalı köleler arasında Hıristiyanlar olduğu gibi Yahudiler de vardı. Köleler daha ziyade Yunanlı esir tacirlerinden temin ediliyor veya İspanyolu, Sicilyalı ve Kuzey Afrikalı Müslüman korsanların X./XII. yüzyıllar arasında Akdeniz'deki Hıristiyan sahillerine yaptıkları saldırılarda ele geçirilen esirlerden oluşuyordu.⁹⁹

Abbasiiler döneminde Horasanlılar Sakâlibe esirleri ele geçirmekten sorumluydular. Bağdat'a getirilen bu esirler Akdeniz sahillerinden getiriliyordu. Aynı zamanda Mubaradiye, Kalberiyeye, Katalonya, Celikiyye gibi Endülüs'e komşu bölgelerden getiriliyordu. Bir kısmı da Rum denizi kıyılarından, Mısır, Mağrib, Endülüs ve Fransa'dan getirilmişlerdir.¹⁰⁰ Sakâlibe ordu komutanlığına, halife koruması olarak, güvenlik görevlisi olarak, şehirlerin(vali, belediye işlerine) diğer bazı işlerine bakıyorlardı.¹⁰¹ Sakâlibe hizmetçilerden tercümanlık faaliyetlerinde de faydalanılmaktaydı.¹⁰²

Abbasi halifesi Mehdî'nin Sakâlibe'ye itibar gösterdiği bildirilmektedir.¹⁰³ Abbasi halifesi Muktefi'nin ise 2000 kölesi olduğu ve bunlardan 1000'inin Sudanlı ve Sakâlibe'den oluştuğu rivayet edilmektedir.¹⁰⁴

Sonuç

Müslümanlar erken dönemden itibaren Akdeniz ile giderek artan bir şekilde ilgilenmişlerdir. Müslümanların Akdeniz ile yolları ticaret nedeniyle keşişmiştir. Çölün çocukları olarak bilinen Arapların hayatlarında ticaretin önemi bilinmektedir. Ancak deniz seferlerinin ve ticaretinin Arapların hayatında önemli yer tutması İslâm'dan sonraki dönemlere rastlar. Çalışmada denizin İslâm dünyasının ticarî faaliyetlerinde artık önemini gittikçe artırmaya başladığı III./IX. ve IV./X. yüzyıllar İslâm dünyasının en parlak dönemi sayılabilecek Abbasi yüzyılına denk düşmektedir. Bağdat'ın İslâm dünyasının merkezi olması esasen en önemli etkiyi uluslararası ticarete yapmıştır.

⁹⁹ N. Ş. Utku, *a.g.e.*, s. 347.

¹⁰⁰ el-Mes'udî, *et-Tenbihu'l İşraf*, tsh. Abdullah İsmail, Bağdad, s. 50.

¹⁰¹ el-Abbâdî, Ahmed Muhtar, *es-Sekâlibe fi İsbanyâ me'a tahkiki risâlettü İbn Nuhrasiyyetti's Saklebi*, Madrid, 1373/1953, s. 11,12.

¹⁰² Muhammed Muhtar el-Kâdî, *Eseru'l Müslimîn fi'l Hadâratil' İnsaniyyeti, Mecelletu'l Ezher*, Sayı: 9-10; Kahire, 1967, C. XXXVIII, s. 948.

¹⁰³ el-Ya'kubî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Cafer b. Vehb, *Kitabu'l Buldan*, Beyrut, 1988, s. 10.

¹⁰⁴ Hilal es-Sâbî, *Muhassin, Rüşumu Dâri'l Hilâfe*, b.y.y., 1965, s. 8.

İnsan gücünün nitelikleri de bu dönemde önem kazanmıştır. İslâm dünyasında endüstri hareketlerinin ortaya çıkmaya başladığı da dikkate alındığında dışardan gelecek insan gücünün istihdamı da gündeme gelmektedir. Farklı unsurlara mensup köleler geçmişteki mesleklerini yeni ülkelerinde de icra etmeye başlayınca artık Bağdat merkezli İslâm dünyasının tarım ötesi endüstri toplumu haline gelmeye başladığı söylenebilir. Yeni insan kaynağı “köle” kavramı ile tanımlanabilirse de köleler bilgi, beceri, kültür aktarımı ve etkileşimi noktasında önemli bir yere sahiptirler. Esasen dönemin Müslüman yöneticilerinin çoğunlukla ticarî yollarla elde ettikleri köleler yeni ülkelerinde sosyalleşmişler, aynı zamanda da özellikle saray çevrelerini etkilemişlerdir. Söz konusu insan gücü eğlence sektörünü de hareketlendirmiştir. Bu hareketliliğin bir sonucu olarak artık sadece zenci ve diğer unsurlardan zanaatkâr köleler değil, aynı zamanda beyaz ırktan cariyelerin de sarayları doldurmaya başladığını belirtmek gerekir. Şarkıcı cariyelerin fiyatlarının yüksek olması da bunu gösteren bir işarettir. Cariye sayısının artması beraberinde harem teşkilatının da oluşmasına neden olmuş, esasen Müslüman Arapların Emeviler döneminde Bizans etkisiyle tanıştıkları böylesi bir kurumun Abbasi yüzyılında çok gelişmiş, kitaplara ve şiirlere konu olmuş, bin bir gece masalları ortaya çıkmıştır.

Haremin varlığıyla birlikte hadımlar da Bağdat saraylarında görülmeye başlanmıştır. Hadımların İslâm dünyasına getirilmesinde Akdeniz ticaretinin önemli bir yer teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle Arapların Sakâlibe adını verdikleri Slav ve doğu Avrupa ırklarından beyaz insanların Endülüs'te hadım edildikten sonra yüksek fiyatlarla satıldıklarını kaynaklar haber vermektedir. Hadımların Bağdat'a gelişleriyle ilgili yol güzergâhı çalışmada belirtildiği üzere geniş oranda Akdeniz yoluyla olmuştur.

Kaynakça

- el-Abbâdî, Ahmed Muhtar, *es-Sekalibe fi İsbanyâ me'a tahkiki risalettü İbn Nuhrasıyyetü's Saklebi*, Madrid, H.1373/M.1953.
- Akhtar, M. Rashid, "Industry and Commerce Under the Abbasids", *Journal of the Pakistan Historical Society*, Sayı: II, C. I, Karaçi, 1953, ss.118-126.
- Atçeken, İsmail Hakkı, *Endülüs'ün Fethi ve Musa b. Nusayr*, Ankara, 2002.
- Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, düzl. M. Fuad Köprülü, Ankara, 1984.
- el-Belazurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud, *Fütuhu'l Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987.
- el-Beyhakî, Ebu'l Fadl Muhammed b. Hasen, *el-Mehasin ve'l Mesavî*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Mısır, b.y.y., C.II.
- Bloch, Marc, *Feodal Toplum*, Çev. Melek Fırat, İstanbul, 2007.
- Bostan, İdris, "Akdeniz", *DİA*, C.II, İstanbul 1989.
- Braudel, Fernand, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Çev. M. Ali Kılıçbay, C.II, Ankara 1994.
- _____, *Uygurlıkların Grameri*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 2014.
- Cahen, Claude, "A legal text to the aid of history: o note on the sûqs of Baghdad in the first century of the Abbasids", *Arabian And Islamic Studies*, Ed. R.L. Bidwell, G. R. Smith, New York 1988, ss. 39.
- _____, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet*, Çev. Esat Mermi Erendor, Ankara, 1990.
- el-Câhız, Ebu Osman Ömer Bencar, *Kitabu'l Hayavan*, C.I, Kahire H.1356/1958.
- Darkot, Besim, " Akdeniz", *İA*, İstanbul 1978, C.I, ss.233-237.
- Demirci, Mustafa, *Siyah Öfke Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı*, Konya 2005.
- Eriñç, S., "Fas", *DİA*, C. XII, İstanbul 1995.
- el-Faruque, Muhammed , "Some Aspects of Economic History of Iraq During The Early 4./10. Yüzyıl: The Role of Trade In The Economy", *Economic History of Iraq*, Ottawa 1993, ss. 237.
- Ginio, A. "Akdeniz Düşüncesi: "Henri Pirenne, Shclomo Dov Goitein ve Fernand Braudel", *Akdeniz Dünyası Düşünce, Tarih, Görünüm*, Eds. Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Eyüp Özveren, Süha Ünsal, İstanbul 2006.
- Halife b. Hayyât, es-Ufurî, *Tarihu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1993.
- Hasan Halile, "Mediterranean Sea", *Medieval Islamic Civilization*, C.I, London 2006.

- Hatalmış, Ali, *İslâm Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Ankara 2012.
- Heyd, W., *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, Çev. Enver Ziya Karal, Ankara 1975.
- Hilal es-Sâbî, Muhassin(b.y.y). *Rüsumu Dâri'l Hilafe*, b.y.y 1965.
- Hourani, Albert, *Avrupa ve Orta Doğu*, Çev. Ahmet Aydoğan, Fahrettin Altun, İstanbul 2001.
- Hududu'l Âlem, *The Regions of the World A Persian Geography*, Çev. ve Açık. V. Minorsky, London 1937.
- İsfahâni, Ebu'l Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitabu'l Eğânî*, C.XX, b.y.y, b.t.y.
- İbn Haldun (1990). *Mukaddime*, Çev. Zâkir Kadiri Ugan, C.I, İstanbul 1990.
- İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir, *Ve-feyâtu'l A'yan ve Enbai'z Zaman*, C.I, Beyrut 1968.
- İbn Havkal, Muhammed, *Suretu'l Arz*, Leiden, 1938.
- İbn Hurdazbih, Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l Memâlik*, Leiden 1889.
- Husein, R. T.A., "The Early Arabian Trade And Marketing" *The Islamic Quarterly*, Sayı: 2; C.XXX, London 1986.
- Kayaoğlu, İsmet, *İslâm Kurumları Tarihi*, C.I, Ankara 1980.
- Kramers, J.H., *İslâm Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, Çev. Ömer Rıza, İstanbul H.1352/1934.
- Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1979, ss.139, 140, 141.
- _____, *Race And Slavery In The Middle East An Historical Enquiry*, New York 1990.
- Lombard, Maurice, *İslâm'ın Altın Çağı İlk Zafer Yıllarında İslâm*, İstanbul 2002.
- el-Makkari, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî, *Nefhu't Tib min Ğusni'r Ratib*, thk. İhsan Abbas, C.I,Beyrut H.1408/1988.
- Mazaheri, Ali, *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*, Çev. Bahriye Üçok, İstanbul b.t.y.
- el-Mes'udî, Ebi Hasen Ali b. Huseyn, *Murûcu'z Zeheb*, thk. Said Muhammed el-Lehhâm, C. I,Beyrut H.1407/1997.
- _____, *et-Tenbihu'l İşraf*, tsh. Abdullah İsmail, Bağdad H. 1357/1938.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.
- _____, "Orta zaman Türk-İslâm Dünyasında Devlet", *Ülkü*, Sayı: 67, C.XII, b.y.y 1938,ss.574.

- _____, “Ortazaman Türk-İslâm Dünyasında Köleler”, *Ülkü*, Sayı: 63, C.XI,b.y.y 1938,ss.219.
- Miquel, Andre, *Arap Coğrafyacılarının Gözünden Bin Yılında İslâm Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul 2003.
- Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, Çev. Ahmet Fidan, Hasan Menteş, C.I,Ankara 1991.
- Mishin, D., “The Saqaliba Slaves in the Aghlabid State”, *35th Congress of Asian And North African Studies*, Budapest 1997, ss.237, 238.
- Muhammed Muhtar el-Kâdî, Eseru'l Müslimîn fi'l Hadâratî'l İnsaniyyeti, *Mecelletu'l Ezher*, Sayı: 9-10, C. XXXVIII, Kahire 1967.
- Özdemir, Mehmet Nadir, *İslâm'ın İlk Döneminde Kölelik*, İstanbul 2006.
- Özdemir, Mehmet Nadir, "Sakâlibe" Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi-İslâm Kaynaklarına Göre-, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (1)*, Adana 2011.
- Özveren, Eyüp, “Giriş: Zaman İçinde Avrupa, Akdeniz Dünyası ve Antakya Üzerine Düşünceler”, Eds. Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Eyüp Özveren, Süha Ünsal, *Akdeniz Dünyası Düşünce, Tarih, Görünüm*, İstanbul 2006, ss.16, 17.
- Stillman, N. A. (2006).“Merchants, Jewish”, *Medieval Islamic Civilization*, C.I, London 2006.
- Scales, P. C., *The Fall of the Caliphate of Cordoba Berbers And Andalusis in Conflict*, E. J. Brill, Leiden-New York, Köln 1994.
- Şakir Mustafa, *Devletu İbn Abbas*, Kuveyt 1973, C.I.
- Şakiroğlu, Mahmut H., “Napoli”, *DİA*, İstanbul 2006, C.XXXII.
- Utku, Nihal Şahin, *Çöl, Gemi ve Tacir Kızıldeniz*, İstanbul 2012.
- Tuncel, Metin, “Akdeniz”, *DİA*, C.II, İstanbul 1989, C.II, ss. 229.
- el-Ya'kubî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Cafer b. Vehb, *Kitabu'l Buldân*, Beyrut1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbasiler”, *DİA*, C.I, İstanbul 1988.
- (<https://www.turkcebilgi.com/elbe-15.10.2017>, sa.16.58)

Nurettin Topçu'nun İdeoloji Olarak Bilim Eleştirisi

Nurettin Topçu's Criticism Of Science As An Ideology

Mustafa Eren*

Öz

Bu makalede Nurettin Topçu'nun ideoloji olarak bilim eleştirisi incelenmektedir. Asıl amacı insana hizmet etmek ve onun mutluluğuna katkı yapmak olan teknik medeniyet modern çağda bu araçsal fonksiyonunu kaybederek insanlığın peşinden koştuğu bir amaç haline gelmiştir. İnsana hizmet etmesi gereken teknik ve makine, güçlünün elinde ideolojiye dönüşerek ve insanı kendisine nesne yaparak onu esir almıştır. Çağımızda mutlak bir güç olan teknik, insanın başta tabiat olmak üzere bütün varlık alanlarını birer birer kuşatmaya başlamıştır. Topçu, yaşadığı dönemde bu meşum gelişmelerin tehlikesine işaret ederek, kendi kültürel dinamiklerinden hareketle, mevcut sorunlara isyan ahlakı, hareket felsefesi, gelenek ve kültür kavramlarını düşüncesinin merkezine alarak birtakım çözümler üretme arayışı içerisinde olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, İdeoloji, Bilim, Teknik, Medeniyet, Kültür

Abstract

In this article, Nurettin Topçu's science criticism as an ideology is examined.

Technique (civilization) whose main purpose is to serve humanity and contribute to its happiness, by losing instrumental function has become, in the modern age, an objective which humanity runs after. The technique and machine that need to serve the human being have transformed in the hands of the power nto an ideology and held human being captive by making him an object for

* Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

itself. The technique, which is an absolute power in our time, has begun to encompass all the existence areas of people one by one, especially nature. By pointing to the danger of these ominous developments in his term, Topçu, on the basis of his cultural dynamics, making the concepts of rebellion ethics, movement philosophy, tradition and culture as the center of his thought, has been in search of some solution to the existing problems.

Keywords: Nurettin Topçu, Ideology, Science, Technique, Civilization, Culture

Giriş

Türk düşünce dünyasında derin izler bırakan Nurettin Topçu, entelektüel bir duyarlılıkla geleneksel ve modern hayatın birçok formunu ahlaki bir zeminde analiz etmiştir. Topçu yaşadığı dönemde sosyal, siyasal, ideoloji, felsefe, bilim, metafizik, din, teknik ve sanat gibi alanlarda tartışılan temel kavram ve düşünceleri Doğu ve Batı diyalektiği çerçevesinde kendi idrak süzgecinden geçirerek yeniden formüle etme çabası içerisinde olmuştur. Topçu, ilgi duyduğu meseleleri toptan kabullenici ya da reddedici bir tutumdan kaçınarak sentezci ve eleştirel bir tarzda ele almıştır. Bu anlamda Topçu'nun felsefesi İslam ve Batı düşünce mirasıyla bir hesaplaşma olarak da görülebilir. Topçu Batı düşünce dünyasında gelişen akımları yakından izleme imkânı bulmuştur. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler ve bu gelişmelerin yarattığı sosyokültürel değişimler ve bunların Müslüman toplumlar üzerindeki etkileri Topçu için bir laboratuvar teşkil etti.

Rönesans ile başlayıp, Aydınlanma ile zirveye çıkan modern Batı düşüncesi ve onun insan hayatına etkileri birçok Batılı düşünür tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Özellikle bilimin gerçek amacından saptırılıp insan ve tabiata hükmeden bir ideolojiye dönüşmesi insanlık adına yeni krizlerin habercisi oldu. Nurettin Topçu, ahlaki formasyonunu kaybetmiş bilim ve teknik anlayışının insanlık için ne kadar tehlikeli olacağını sezinleyerek ahlaki bir zeminde kültür, medeniyet, teknik, bilim ve ideoloji kavramlarını tartışmıştır. Topçu'yu özgün kılan, onun Anadolu irfanını bilmesi, kendi tarihi ve kültür dünyasının farkında olmasının yanında batı felsefesine de nüfuz etmesi sonucunda oluşturduğu sistemattir. Kendi kültür dünyasının problemlerine hâkim ol-

mak, hafıza kaybına uğramadan batıyı da mülk edinebilmek, O'nu orijinal hale getirmiştir. Topçu'nun bu orijinal yönü eserlerinde açık bir şekilde kendini göstermektedir.¹ Bu çalışmada Topçu'nun ideoloji olarak bilime bakışı Doğu ve Batı perspektifinde tartışılacaktır.

İdeoloji Olarak Bilim

Alışılmış biçimde öncelikle bu çalışmanın temel kavramlarını irdelemek ve sonrasında da bu kavramları konumuz açısından anlamlarını netleştirmek yerinde olacaktır. Bu çerçevede bilim ve ideoloji kavramları mevcut çalışmanın sınırları içinde tartışılacaktır.

Modern bilimin kurucusu olarak kabul edilen Descartes bilimi bir ağaca benzeterek, köklerinin metafizik, gövdesinin fizik ve dallarının da diğer bilimlere simgelediği ve bu dallardan üç büyük dalın da tıp, mekanik ve ahlak olduğunu söyler.² Bugün bilimde birlik ve bütünlük tezini ileri süren bilim tarihi uzmanları Descartes'in bu bilim tanımını referans alırlar. Descartes'in bu bilim yaklaşımı aynı zamanda bilimin amacının ve mahiyetinin sorgulanmasını da gerekli kılar. Sosyal bilimlerin birçok kavramında olduğu gibi bilimin ne olduğuna ilişkin klasikleşen deyimle efradını cami agharını mani bir tanımlama yapmak zordur. Aynı zorluk bilimin amacının ne olduğu konusunda da geçerlidir. Bu nedenle bilimin amacı ve tanımı çoğu bilgin ve filozoflarca farklı şekillerde düşünülmüştür. Örneğin, Eflatun ve Aristo felsefenin kökenini hayrette buldukları için, kuramsal bilginin amacını öğrenme tutkusunu gidermeye bağlarken matematiğin bu kuramsal bilgiden başka bir amacı olduğunu ifade ediyorlardı. Francis Bacon, bilimin asıl ve geçerli amacı insan yaşamına yeni buluşlar ve zenginlikler vermekten ibarettir diyor. İngiliz Filozof Hobbes'a göre bilginin amacı güçtür. Auguste Comte ise, bilimin bütün amacı önceden görmektir, bilimden önceden görmek gücü çıkar, bu güçten eylem doğar iddiasını öne sürer. Bilimin amacını daha çok eylem ve çıkar olarak gören bu düşünceler yanında bu kadar ilerlemeleri sağlayan, yani maddi uygarlığın kurucusu olan bili-

¹ Ali Osman Gündoğan, "Topçu ve Hareket Felsefesi", Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*, Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 10, Sayı 109, Ocak 2006 (15-22), s. 16.

² René Descartes), *İlk Felsefe Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, İstanbul 1942, s. 30.

min aslında çıkar düşüncesini aşmış insani bir eylem olduğunu savunanlar da çoktur. Newton ve Henri Poincaré, bilimin amacının felsefeyi iletirmek ve bilgiyi geliştirmek olduğunu söylerken ilimin çıkar duygusundan farklı boyutlarına işaret ettikleri görülmektedir.³

Modern bilimin gelişmesine öncülük eden Bacon bilginin güç boyutuna işaret etmiştir. Bacon'ın bu yaklaşımı, daha sonra "bilmek egemen olmaktır" şeklinde yorumlanacak ve insan merkezli bir düşünce bugün insanın doğaya egemen olmak adına onu istismar ettiği şeklinde anlaşılmasına sebep olacaktı.⁴ İşin aslına bakılırsa bilim ve tekniğin doğuşu insanın merakının ve insana bu gezegende daha konforlu ve mutlu bir yaşam sürdürme idealinin sonucudur. Jaspers'in dediği gibi bu anlamda bilim ve teknik nötrdür. Bilim ve tekniğin bizatihi kendisi ne iyidir ne de kötüdür. İyi veya kötü olan onun sorumsuzca kullanımındır.⁵ Jaspers'in bu düşünceleri sadece bilim ve teknik için geçerli değildir, bilakis din de dâhil olmak üzere birçok teori ve düşünce asıl amacından saptırılarak insanlığı tehdit eder duruma gelmiştir. Bilimin bu şekle everilmesinde onun arka planında yatan tarihsel gelişmeler de etkili olmuştur. Dünyanın büyüünün bozulmasıyla başlayan rasyonelleşme ve doğanın sekülerleştirilmesinin bazı mantıksal sonuçları, Kopernik devrimiyle açığa çıktı. Kopernik devriminin dünyayı evrenin merkezinden aşağı etmesi, bizatihi dünyadaki insanın da öneminin azalması gibisinden bazı sonuçları doğurdu ve neticede bu insanın kozmik bağlamından kopartılarak onun dünyevileşmesine ve kendi aşkın kökeninin inkârına yol açtı.⁶ 19. yüzyılın daha hemen başlarında Auguste Comte bilimin yükselişi ve dinin çöküşünü tasarlamış ve Batı felsefesi ve bilimin gelişimindeki gelişilmesindeki seküler mantık doğrultusunda toplumların ıkellikten modernliğine doğru evrimleştiğine ve geliştiğine inanarak bilimin ideoloji dönüşmesine zemin hazırladı.⁷

³ Adnan Adıvar, *Tarih boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2000, s. 21.

⁴ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper Verlag, München 1983, s. 147.

⁵ Karl Jaspers, A.g.e., s. 149.

⁶ Nakip S. Attas, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev: Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 63.

⁷ Nakip S. Attas, A.g.e., s. 26.

19. yüzyılın bu görüş açısından 20. yüzyılın Neo- pozitivist akımına atlırsak, burada da kendi ifadeleriyle bilimsel dünya görüşünün egemen olduğu görülmektedir. Metafizikten soyutlanmış mantıksal analiz ve tecrübeye dayalı değerden bağımsız bu pozitivist bilim anlayışı Batı rasyonalitesi ile eşitlenerek modernitenin rasyonalitesine yani bilimci ideolojiye dönüşmüştür. Bilimin bu şekilde insanı nesneleştirmeye yönelik evrimi, 20. yüzyılda bazı düşünürlerin eleştirisine yol açtı. Popper, Lakatos, Feyereband, Adorno, Horkheimer ve Habermas'ın yanında birçok post-modern filozof da bu tartışmaya katılarak böyle bir bilim ve rasyonalite anlayışını, bir dünya görüşü ve ideoloji olarak algılamaktadırlar. Bilim, insanın gerçekleştirdiği sanat, felsefe gibi etkinliklerden biridir. Bunlardan yalnızca bilimin bilgisinin nesnel, kesin doğru, asıl ulaşılması gereken bilgi diye görülemeyeceği, çünkü bu etkinliklerin sonucunda ortaya konan bilgilerin de nesnelliğinin söz konusu olduğu ve insan yaşamında ayrı işlevi olduğu, bu bilgilerin tümünün insan için gerekli olduğu görüşü de tartışmanın bu boyutuna dikkat çekmektedir.⁸

Frankfurt Okulu'nun son temsilcisi sayılan Jürgen Habermas, aynı geleneğin temsilcilerinden biri olan Marcuse'a atıfta bulunarak "İdeoloji olarak Teknik ve Bilim" adlı meşhur makalesiyle rasyonalist ve aydınlanmacı bir perspektiften bilim ve ideoloji konusundaki düşüncelerini dile getirmektedir. Habermas makalesinde Marx'ın Max Weber eleştirisine yer verir. "Teknik ve akıl kavramı bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kullanımı değil, bizzat kendisi de (doğa ve insan üzerinde) iktidardır; yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri (İnteresse) tekniğe ancak sonradan ve dışardan empoze edilmiş değillerdir- onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dâhildirler; teknik her defasında tarihsel-toplumsal bir tasarımdır ve onda bir toplumun ve ona hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımları yansıtılmıştır. İktidarın böyle bir amacı maddi dir ve bu bakımdan bizzat teknik aklın biçimine aittir".⁹ Çağımızda bilim ve tekniğin ideolojiye dönüştüğünü kanıtlayan somut örnekler vardır. Özellikle teknoloji-

⁸ Adviye Erbay, "Bilim ve İdeoloji, Tekniğin İktidarı" *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009, Cilt 11, Sayı 2. (1-11), s. 8.

⁹ Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev: Mustafa Tüzel. YPK Yay., İstanbul 2001, s. 34.

nin çeşitlendiğini, başta iletişim teknolojisi olarak olmak üzere, savunma teknolojisi, nükleer teknoloji, nanoteknolojisi, biyoteknoloji ve son dönemlerde birçok tartışmaya neden olan gen teknolojisi gibi gelişmelerin hızlı bir şekilde arttığını görmekteyiz. Bugün toplumun gelişmişlik düzeyi büyük oranda ürettiği ve sahip olduğu teknolojiyle belirleniyor. Bu anlamda devletlerin ve sistemlerin ve onların ideolojilerinin güç kazanmasının enstrümanlarından biri bilim ve teknoloji üstünlüğüdür.¹⁰

Her ne kadar burada ideoloji ile bilim kavramları aynı başlık altında birlikte ele alınsa da esasında bu iki kavram arasında yöntem bakımından ciddi tezatlıklar vardır. Bilimsel yöntem, toplum yapısını, kurumlarını toplumsal süreçleri, ilişkileri çarpıtmadan, onların bütünlüğünü bozmadan, yan tutmadan açıklamaya çalışır. İdeoloji, insan ve toplumun geliştirdiği, insan, toplum ve evrene ilişkin kapsamlı bilişsel ve ahlaksal inanç sistemlerinin biçimidir. İdeolojinin en kapsayıcı olanlarına dünya görüşü (Weltanschauung) denir.¹¹ İdeoloji teriminin kendisi, Türkçe'ye fikirler şebekesinin mantığı diye aktarılır. Terimi bu anlamıyla ilk defa kullanan Etienne Bonnot de Condillac'ın (1714-1780) öğrencisi olan Antoine Louis Claude Destutt de Tracy'dir (1754-1836). Destutt, İmmanuel Kant'ın metafizik eleştirisini kendisine esas alarak bu kavramı incelemiştir. Destutt'e bakılırsa, insanın özgül olarak düşünce varlığının tarihi ve fikir bilimi diye nitelediği ideoloji, zoolojinin parçasıdır. Karl Heinrich Marx da, bu terimi, Destutt'ten alıp ilk defa "Alman İdeolojisinin" nde kullanan kişidir. Bu çerçevede ideoloji, bir toplumu baştan aşağıya belirlemek iddiasını taşıyan kapalı bir spekülatif metafizik sistemdir.¹² İdeolojilerde dogmatizm ve fanatizm vardır. Bu da bir ideolojinin dinsel bir olguya dönüşebileceğini gösterir. Burada dinsel olanla kastedilen insanların, kendilerince kutsal olanla ilgili aynı inançlara ve aynı ritüellere katılmasını sağlayarak, kendi aralarında bağlantıyı sağlayan şeyler olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda ideolojik dinler mitolojik dinlerden ayrılırlar. Mitolojik (aklı aşan) dinler aşkınlık dinidir, kutsal söz burada akılsal sözü aşar. Burada inanç, bilginin sınırlarının

¹⁰ Adviye Erbay, "Bilim ve İdeoloji...", s. 9.

¹¹ Doğu Ergil, "İdeoloji Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2015, 38 (1), (69-95), s. 69.

¹² Ş. Teoman Durallı, *Çağdaş Küresel Medeniyet Anlamı-Gelişimi-Konumu*, Dergah Yay., İstanbul 2017, s. 102.

ötesine geçer. Kutsal olan kendini aklın ötesinde bir esrar gibi takdim eder. İdeolojiler kendi içlerinde bir dine dönüşür. Kutsal olanı rasyonelleştirirler, akli da kutsallaştırırlar. Bu anlamda büyük evrensel dinler gibi, modern büyük ideolojiler de, kendilerini tüm zaman ve mekânlarda geçerli görürler. Bilimsel bilginin evrenselliğini gasbetmeye can atmalarının nedeni budur.¹³ Din ile ideoloji özünde birbirlerine zıttır. Din Tanrı buyruğunun verisidir. İdeoloji, insan zihninin eseri olan felsefe-bilim çıkışıdır. Bu nedenle ikisinden birini diğerine indirgemek, felsefe-bilim bakımından saçma; din yönünden ise küfürdür.¹⁴

Bilim adamları doğruya varmak çabalarında kendi kuramlarını ve deneysel yöntemlerini çürütebilecek her yola başvururlar. Aradıkları gerçeğin bütünlüğü içinde genel geçer doğrular bulmaya çalışırlar. Bunu da, ne birilerinin, ne de şu ya da bu grubun çıkarına uygun olduğu için değil, tüm insanlığın ortak yaşamına ışık tutacağı, yol göstereceği, maddi ve manevi ihtiyaçları karşılamak için yaparlar. Böyle yapmayan, böyle düşünmeyen, adı ne olursa olsun, ideologdur.¹⁵ Buna karşın ideoloji, ne denli bilimsel görünme çabasının ürünü olursa olsun, pek çoğu açık ve kanıtlanabilir olmaktan uzak düşünceleri birbirlerine bağlayan önermeler zinciridir. İdeolojide, doğru olduğu ileri sürülen şey, denetimden geçirilemez. İdeologlar, olgular dizisinden kendi iddialarını, özsel söylemlerini kanıtlar görünenleri seçer ve öne sürerler. İdeologların amacı, var olduğuna inandıkları ve başkalarını inandırmak istedikleri şeylerin gerçek ve doğru bilinen yöntemlerle kanıtlamak değil, bunu başkalarına benimsetmektir.¹⁶ Bunu gaye edinen ideoloji, bilimsel kriterlerle deneysel ve kanıtlanmaya dayanan yöntemlerden bağımsızdır. İdeoloji ve bilim arasındaki çatışmanın temelinde, ideolojilerin deneye, sorgulama, soruşturmaya ve değiştirilmeye kapalı oluşları ve dogmatik katılıklarının bilimsel doğrulara ulaşmayı engellemesi yatmaktadır.¹⁷ İster dini ve seküler isterse bilimsel olsun, dogmatik bir yapıya bürünen ideolojiler, varlığını ikame ettirmek için ötekini yok etmek ve öldürmek için gerekçeler oluştururlar. Bu şekildeki ideolojiler kıyıcıdırlar. İnsanlar çıkarları

¹³ Doğu Ergil, "İdeoloji Üzerine Düşünceler" ..., s. 75.

¹⁴ Ş. Teoman Duralı, Çağdaş Küresel Medeniyet..., s. 187.

¹⁵ Doğu Ergil, "İdeoloji Üzerine Düşünceler" ..., s. 91.

¹⁶ Doğu Ergil, "İdeoloji Üzerine Düşünceler" ..., s. 91.

¹⁷ Doğu Ergil, "İdeoloji Üzerine Düşünceler" ..., s. 71.

uğruna, bu çıkarlar için ve bu çıkarlar fikirlerle haklı gösterildiği oranda haince dövüşürler. İdeolojiler fetihçidir, bu nedenle bütün ideolojiler kan kokar. Sadece ideoloji sahipleri kendi davalarını savunmak ya da yaygınlaştırmak için hayatlarını tehlikeye atmazlar, bununla beraber üstünlük sağladıkları rakip ideoloji mensuplarını da yok etmek isterler.¹⁸ İşte bu nedenle bilimin ideolojiye dönüştüğü zaman insanlık için ne büyük tehditler oluşturacağı ciddi bir tartışma konusu olmuştur. İfade edildiği gibi kutsal referanslı veya seküler ideolojiler her zaman tehlikeli olma potansiyellerini taşırlar. Fakat bunların hiç birisi bilimin ideolojiye dönüşmesi kadar insanlık için tehlike arz etmez. Çünkü bunların, bilimin ürünleri olan, bir anda kitleleri ve doğayı imha edebilecek nükleer silahları yoktur.

Topçu'nun Bilim Paradigması ve Eleştirisi

Nurettin Topçu, ahlak merkezli bir felsefe anlayışıyla yaşadığı çağın sorunlarına akıl, kalp ve din ekseninde çözümler bulmaya çalışır. Topçu asrımızın sefaletini, maddeye bağlanarak ideolojiye dönüşen bilim ve teknik kuvvetinin fikir kuvvetini yenmesine bağlıyor. Ona göre fikirlerin hayata yön verme davası, hikmetle yüklü bir hayat ideali, maziye mal olmuş gibidir. Batılı fikir adamları, insanlığın yıkılış tarihinin, kör hareketlerin hâkim, fikirlerin mahkûm olduğu devirler olduğunu bilmektedirler. Bu anlamda insanlık tarihi, bu iki kuvvetin, fikirlerle, fikir zincirlerinden kopan hareketlerin sürekli mücadelesinden başka bir şey değildir.¹⁹ Topçu modern bilim ve teknolojinin insanlık ve tabiat nezdinde yapmış olduğu birçok tahribata işaret ederek, isyan ahlakı, hareket felsefesi, gelenek ve kültür kavramlarının ışığında bu sorunlarla hesaplaşma cihetine gitmektedir.

Hareket felsefesi filozofumuzun düşünce dünyasının nüvesini oluşturmaktadır. Yazılarının ve eserlerinin neredeyse tamamında farklı varyantlarda da olsa onun özgünleştirdiği hareket felsefesinin izlerini görmek mümkündür. Topçu'nun düşüncelerini konu edinen çalışmalar, eğer onun hareket felsefesine referansta bulunmadan yapıyorsa eksik kalacaktır. Düşünürümüz, isyanla hareket arasındaki ilişkiyi şu şekilde

¹⁸ Doğu Ergil, "İdeoloji Üzerine Düşünceler" ..., s. 72.

¹⁹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 26.

açıklar. İnsan, Allah'la birlikte hareket halindedir. Hareket ise gerçek bir isyandır. Hareket, eşyayı ve kendi eliyle kendisini değiştirmeye yönelik bir plan içerisinde kendini gerçekleştiren insanın mukadderatını yapmaya uzanır. Allah hareketin dışında değildir ve insan asla onsuz harekete geçemez. Tabir caizse, birbirinden ayrılmış iki varlık yoktur. Bu, iştirak veya ulûhiyete, iştirak veya isyanın özünü teşkil eden insanın aşkınlığına özlem olgusudur.²⁰ Hareket, insan varlığının özüdür. İnsanı anlamak, insanın hareketini anlamaya bağlıdır. İnsanın hareketlerinin zengin dünyasına dalmadıkça insan anlaşılabilir olarak kalır. Çünkü hareket insan hayatında direkt hakikate bakmak açısından bir olgudur. İnsanın hareketinde yöneliş ve süreç tabiatüstüne doğrudur. Hareketin tabiatüstüne yönelmesi, hareketin kaynağındaki sonsuzluk iradesinden dolayıdır. Çünkü insan sonsuzdan gelir sonsuza gider. Tanrı'nın bize verdiği iradenin hareketin kaynağında bulunması, hareketimizin kendi gücümüzü aşma potansiyeline sahip olması demektir. Çünkü hareketin bizi götürdüğü aşkınlık hareketin dışında değil içindedir. Öyleyse aşkınlık bizde paradoks gibi gözükse de içkin halde bulunmaktadır. Aşkınlığın bizde içkin olarak bulunmasından dolayı, hareketin yönelişi tabiatüstüne doğrudur.²¹

Dünyamız birçok medeniyete sahne olmuştur, lakin bilim ve teknikte en fazla gelişme gösteren, modern Avrupa medeniyetidir. Tekniğin bu kadar hızlı gelişmesi, Avrupa'da hammaddelerin bolluğu sayesinde kabil olmuştur. Geçen asrın başından beri Avrupa'daki pek bol olan hammaddeler, Avrupalı sömürgeciler, Asya ve Afrika'nın zengin topraklarından getirilmiştir. Avrupalı sömürgeciler, Asya ve Afrika'nın birçok servetini yağma edercesine kendi ülkelerine taşıdılar ve kıtalarında kurdukları fabrikalarda bunları işlediler. Avrupa'yı saran tekniğin gücüyle dünya makineleşmeye başladı. Teknik muzaffer olur olmaz insan da onun cazibesine kapılarak makineleşme yolunda ilerlemeye başladı.²² Bir asır geçmeden büyük insan ideali yerini, büyük sanayiye bıraktı. Modern bilim öncesinde maddeden ruha yükseltilecek kuvvet, tekrar maddeye indi. Kısa zamanda makine mabut oldu. Makineye sahip olan

²⁰ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 199.

²¹ Bkz. Ali Osman Gündoğan, "Topçu ve Hareket Felsefesi", s. 17.

²² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 15.

güçler ile onun altında ezilen işçinin her ikisi de maddenin esaretine girdi. Ruh makinenin kaba gövdesi altında ezilmiştir. Makine, hem çalışarak onu işleten işçiyi cehennem hayatına mahkûm etmiş, hem de bol kazancı saadet kapısı sanan patronu robotlaştırmıştır.²³ Bu gelişmelerle birlikte modern bilim ve teknik seküler bir ideolojiye dönüşerek insanın aşkıyla bağının kopmasına zemin hazırladı.

Topçu, tekniğe yönelik eleştirileri yaparken tekniğin gereksiz olduğunu her şartta ondan uzak durulması gerektiğini söylemiyor. O, teknolojiyi yansız bir olgu olarak kabul eden düşünce geleneğinden farklı olarak eleştirisini tekniğin ideolojik muhtevasına yöneltmiştir.²⁴ Topçu'ya göre buradaki sorun, amaç ve araçların baş aşağı edilerek yer değiştirmesidir. İşin esasında teknik denilen olgu, insanın evreni tanıma arzusunun ve aşkının çocuğudur, kültürün zorunlu bir neticesidir. Teknik, ilimlerden doğarak sanatlardan faydalanmasını da bilir. Onlarla el ele verir. Yerinde kullanılırsa bize kâinatı sevimli yapar. Onda gittikçe artan başarımızı ve ona hâkimiyetimizi temin eder. Böylelikle o, kültürle beslenen ruhumuzu kavrayan vücudumuz gibidir. Yaşama mücadelesi boyunca, cesaretle yürüyen ayaklarımız ve hayata her adımda uzanan kollarımız olur. Modern kültür hayatında sınırsız bir gelişme gösteren bu teknik bedeni, kültür denilen ruhumuza itaat eder, onun kumandasıyla ilerlediği takdirde hayatımız mutlu olur. Kültüre karşı gelirse, bu ruhla bedenin çarpışması demektir ki, bunun sonucunda büyük krizler ve felaketler doğar.²⁵

Teknik ve kültürün birbirini alt etme mücadelesi Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcilerinden Adorno ve Horkheimer'in de dikkatini çekmiştir ve kültürün endüstrileşmesine ve tekniğin maksadını aşarak ideolojiye dönüşmesine ciddi eleştiriler yapmışlardır. Onlara göre, günümüzün teknik rasyonelliği egemenliğin ve ideolojinin rasyonelliğidir. Kendisine yabancılaşmış toplumun cebri karakteridir. İdeolojiye dönüşmüş teknik bedenin özgürlüğü uğruna ruha saldırır. Tekniğin gücünü elinde bulunduranlar artık şöyle demez: Ya benim gibi düşün ya da

²³ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 175.

²⁴ Fırat Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yay., İstanbul 2008, s. 217.

²⁵ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 18.

öl. Şöyle der: Benim gibi düşünmemekte özgürsün; yaşamın; malın, mülkün, her şeyin senin olarak kalacak, fakat bugünden itibaren aramızda yabancısın.²⁶ Ruhunu hedef alan teknik, hain bir biçimde insanı bir "tür" varlığı olarak görür. Herkes bir başkasının yerine geçebilecekleriyle vardır; herkes yedektir ya da yalnızca türün bir örneğidir. Birey olarak herkesin yeri doldurulabilir, salt bir hiçliktir. Burada asıl olan mutlak başarıdır. Diğer unsurların hepsi başarı için bir araçtır. Bu anlamda teknik, insanla yalnızca müşterisi ve çalışanı olarak ilgilenir ve gerçekten insanlığı bir bütün olarak, tıpkı her bir ögesine yaptığı gibi, bu her şeyi kapsayan formüle indirgemıştır. Bu durumda ideolojide, o zaman hangi yüzünün belirleyici olduğuna bağlı kalarak, plan ya da rastlantı, teknik ya da yaşam, uygarlık ya da doğa vurgulanır.²⁷ Topçu'ya göre ruh karşısında maddenin yükselişini Avrupa medeniyeti önleyemedi. Düşünürümüz Topçu bu konuyu şöyle açıklar:

"Asırlardan beri yarattığı ilim, felsefe ve sanat harikasından doğan teknik, ön plana geçti. Her kuvveti, her imkânı, insan tarafından kullanılabilir eşya haline getiren teknik, başlangıçta kendisine hayranlıkla kendisine bağladığı insanı, sonra kendi arkasından sürükler oldu; insanı kendisine esir etti. Böylece hâkimiyet eşyanın eline geçirildi ve eşya insanla izah edilecek yerde, insan eşya ile izah edilmeye başlandı. İnsan kendi selâmet dâvasını sağlayacak olan eşyaya, sonunda hizmetkâr ve esir oldu. Azar azar zihinlerde, insanın da ilmin de değerini azalttı."²⁸

Topçu'nun bu ifadelerinde duyduğu rahatsızlık, süper güçlerin elinde ideolojiye dönüşmüş tekniğin, eşyanın insan üzerinde zaferinin ilan edilmesidir. Batı medeniyetinin insan ve eşya, ruh ve madde yarışmasında maddenin ileri atılmasıyla bir cephede insanın zaferi olduğu gibi diğer cephede ruh ve kültür, yani insanın asıl özünün inkâr edilmesiyle maddenin zaferi olmuştur. Topçu, tekniğin hızlı bir şekilde yayılarak ülkemizi de istila etmesini şiddetle eleştirir. Çünkü teknik üretildiği kültür ve ahlak ortamından bağımsız bir varlık alanı değildir. Tekniğin yaratıcısı Batı, kendi içinde çok büyük hesaplaşmalara sahne oldu ve

²⁶ Theodor W Adorno,- Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefe Fragmanları*, Çev: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yay., İstanbul 2000, 163, 178.

²⁷ Theodor W Adorno,- Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği...*, s. 194, 196.

²⁸ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 19.

bedel ödedi. Bizim kültürümüz, kendi tekniğini yaratamadı. Medeniyet satın alınır zehabıyla, onu üreten insanı görmeden, hazır alınan teknik, sahibi tarafından kullanılmayan, sahibine yabancı bir gizli el tarafından sahibinin hesabına ve onun varlığında kullanılan bir bıçak gibi, benliklerde derin yaralar açtı. Hakikat aşkını duymuş nesiller yetiştirmedi, insan hayatının değerine dair bir şey öğrenmeden, ilmin meyveleri olan hakikatin yemişleri olan teknik aygıtlar ülkeye dolduruldu ve sonunda çok farklı yapılar ortaya çıktı.²⁹ Bunun neticesinde teknik, özgürlük, irade ve ahlakın karşısında insanı varlığa yabancılaştıran bir güç haline geldi.³⁰

“İnsanın varlıkta yerinin ezeli âlemde çizilmiş haritası olan hikmet, tekniği de içinde barındırır, fakat teknikten hikmet çıkmaz. Makinenin ne ilmi ne de aşkı vardır. Makineleşmeyi hayatın bütün varlık alanlarına teşmil etmek, insanı insan yapan aşka da hikmete de veda etmektir. Makine her sokulduğu yeri harap eder. İnsan sonsuzluğun, bu bir nevi ruhani boyutun mutlak emri altına girmezse aksi kutupta bulunan makinenin emirlerine esir olacaktır. Din perdesi altında saklanan kin gibi rahmet perdesine bürünen haset de insanın fani bir varlık olan vücut makinesine esaretinin esiridir”.³¹ Tekniğin gücünü elinde bulunduran devletler, insanlığın son üç yüz yıldan beri yaşadığı trajedilerden ders çıkarmadan, hız kesmeden bütün zekâlarını ve enerjilerini teknik denen canavarı dünyalara sığmaz bir kuvvet haline getirme yarışı içerisinde oldukları. Asırların ve derin insan etosunun ruhlara sunduğu sanat, ahlak ve din değerleri diye ne varsa hepsini kendi ideolojisine alet eden teknik, bir okyanusa dönüştü. Ailelere, kurumlara, inançlara, aşklara, hikmete ve vicdanlara saldıran dalgaları kısa zamanda bunları parça parça ruhlardan koparıp götürmeye başlamıştır. Asırların ruhlardaki mirasını tarumar eden bu canavar delik deşik ettiği kalplerin iniltisini bile tehdit edecek boyuta ulaşmıştır.³² İdeolojiye dönüşmüş bilim ve tekniğin araçsallaştırdığı birey ve toplumlar, şirketler ve milletler arasında kıyasıya sonu gelmez yarış başgöstermiştir. Yarış için yarış! İlk ve biricik hedef,

²⁹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 20.

³⁰ Fırat Mollaer, *Türkiye’de Liberal Muhafazakarlık...*, s. 198.

³¹ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yay., İstanbul 2017, s. 111

³² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 20.

kuvvete, kudrete, şana, şöhrete, makama ve servete kavuşmaktır. Mad-deci-Mekanikci-Akılcı-Deneyci-Seküler-Beşerci-Hür Sermayeci niteliğe sahip insan, Teoman Duralı'nın deyimiyle, "içsizdir, bencildir, bencidir, benmerkezcidir, çıkarıcıdır, ukalâdır, bilgiçtir, zekidir, arsız hayâsızdır; çıkarına dokunulmadıkça, rahat bırakıldıkça başkasına karışmaz... Çıkarlarını yürütmek maksadıyla oldum olası kimsenin aklına esmemiş yollara başvurur. Fenni üstünlüğüne dayanarak kendine karşı çıkanları, toptekneleri, tank, top, uçak, yangın bombası neviinden gelişkin ateş gücü yüksek; kimyevi, biyolojik yahut çekirdeksel bombalar gibi, maşerî yıkıcılığı olan silahlarla sindirmiştir".³³

Hâlbuki mutlu ve müreffeh bir toplumun oluşumunda ve devamında sevgi ve adalet mutlak prensiptir. Adalet en genel anlamıyla varlık ve bilgi alanında hiyerarşik dengenin kurulmasıdır. Bu anlamda adaletin bir boyutu da ruh ve beden muvazenesini sağlamaktır. Batılı ve İslam filozofları bu konuya eserlerinde genişçe yer vermişlerdir.³⁴

Filozofumuza göre, bilim ve tekniği elinde bulunduran güçler bunu bir kapitale dönüştürerek, bu güce sahip olmayanların üzerinde bir tahakküm oluşturmaktadır. Topçu'nun nezdinde devrimizin büyük sermaye sisteminde kazancı doğuran ne beden, ne de zihni emektir. O, emekle ilgili olmayarak kazanca götüren bir dalavere cihazını kurmasını bilmektir. Sermaye sahibi, üretici ve tüketici arasında bu cihazı kullanarak istediği manipülasyonu yapabiliyor. Servetin özünü bu cihazla kendi eline geçiriyor, yalnız tortusunu her alanda çalışan ellere, üreticilere dağıtıyor. Büyük sanayinin ilerlemesi ancak böyle bir sistemle mümkün oluyor. Bu sistemde yalnız emeğini kazancına karşı tutan namuslu adam, kedisini sermaye sahibinin esaretine teslim ettiği bir mahkûm durumundadır.³⁵

Topçu'nun kapitalizme yönelik eleştirilerini ahlaki bir çerçevede değerlendirmek gerekir. Kendisinin de dikkat çekmek istediği boyut burasıdır. Topçu sahip olduğu ahlaki formasyon gereği, insanı köleleştire-

³³ Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet...*, s. 112.

³⁴ Mehmet Demirtaş, "İslam Düşüncesinde "Ölçülü ve Dengeli Olmak" Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2, 2017, (191-202), s. 196.

³⁵ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yay., İstanbul 1997, s. 182.

ren, onun varoluşsal özgürlüğünü engelleyen, bilimi, sanatı, dini, felsefeyi basit çıkar ilişkisine dönüştüren bütün sistemlere karşı egzistansiyalist bir tavır almıştır. Nitekim Topçu'nun şu ifadelerinden bu konudaki düşüncelerini net bir şekilde anlamamız mümkündür.

“Hep ahlaksız servetlerden dertliyiz. Homo economicus idealini yavaşatan tarihi maddecilik, kazananları çalışanlara vurmaktan kurtarıp, çalışanları kazananlara vurmakla kavgayı ortadan kaldırmıyor ve hayata huzur getirmiyor. Bizim varlığımızı selamete kavuşturacak olan, hayatın değerine inandıracak ve birlikte el ele yaşamayı sevdirecek bir ahlak nizamıdır.”³⁶

Topçu, modern insanın çıkmazları olarak görülen insanı makineye mahkûm eden ideolojiye bürünmüş bilim ve tekniğin bu tahripkâr tasallutundan daha önce de ifade edildiği gibi ancak isyan ahlakı, gelenek ve kültürle kurtulabileceğini söyler. Bunun ilk adımını, sorumluluk idealini merkeze alarak, insanın bireysel tabiatından doğan hazcılığına, toplumsal tabiatının sonucu boyun eğdiği sosyal realizmine, bireyin bir çeşit otoriteyi reddeden anarşizmine, Rousseau'nun sonuçsuz kalan kalp ahlakıyla Schopenhauer'ın yoklukla biten iradeciliğine başkaldırarak, “Allah'ın insanda isyanı” kavramında özünü bulan, bir ahlak felsefesiyle atmak ister.³⁷ Böyle bir ahlak felsefesine yönelik vicdanın zaferi, kültürümüzü kurtarmakla olur. Kültür dediğimiz olgu da binlerce yıllık geleceğimizde barınmaktadır. Topçu'nun dile getirdiği isyan, kurumlarla, maziyle, medeniyetle yani gelenekle örtüşür. Onun isyanı aslında geleceğe götüren bir isyandır. Yani ‘isyan ahlakı’ iradenin sonsuza ulaşmak gayesiyle her çeşit menfaat ve tutkuya, sonu olan iyilik ve mutluluğa dahi başkaldıran sorumluluk idealidir. Bu isyanın kudret damarları kökünü gelenekten alır. Bu anlamda, tarih ve insanlık isyanımıza yeryüzünde istikamet vermeye yarayan beşerî aydınlıklardır.³⁸ Topçu'nun gelenek anlayışı, geçmişin donuk kalıp ve şemalarına takılıp kalmak

³⁶ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı...*, s. 185.

³⁷ Mustafa Kök, “Nurettin Topçu'nun Felsefesi Bağlamında İsyân Ahlakı” Bir Düşünce ve Yarıncı Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*, Aylık Edebiyat Dergisi. Yıl: 10, Sayı 109, Ocak 2006, (127-140), s. 132,138.

³⁸ Selim Somuncu, “Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu”, Bir Düşünce ve Yarıncı Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*, Aylık Edebiyat Dergisi. Yıl: 10, Sayı 109, Ocak 2006, (220-228), s. 221.

değildir. Yani onda körü körüne, kısır ve şoven bir gelenek anlayışı yoktur. Yine buna ek olarak, gelenek onda tel örgülerle çevrilmiş, statü-kocu kabullerle donatılmış, yozlukları içinde bulunduran bir geçmiş değildir. Tam aksine onda kalp ve aklın süzgecinden geçmiş bir gelenek anlayışı vardır. Ona göre gelenek bir tecrübelerdir, akla dayanmış bir merdivendir. Akıl ise kanadı aşk olmak şartıyla, kalbe ve ilhama yükseltici kuvvettir. Topçu'ya göre geleneğe sırtını dönmek, maziden mukadderattan uzaklaşmak soysuzluğa denktir. Bu da hastalıklı şahsiyetlerde bulunur.³⁹ Topçu medeniyetin güçlü bir ögesi olan toprağa ve toprağın insana sabırla beraber kazandırdığı ahlaki vasıf ve öğelere vurgu yapar. Tabiat ona göre, bize hakikati ifşa eden ayetler kümesidir. Biz samimiyeti ilkin tabiattan öğreniriz. Gerçek kurtuluşun sırrı olan anamız toprağın rahmindedir. İnsanı hakikati bulma yolculuğunda tabiatı dinden daha önemli bir yerde görür.⁴⁰ Genelde tabiata yüklediği anlamı özelde toprağa da yükleyen Topçu, toprağın yaratılış, rızık ve kişinin ölümüyle birlikte insanla hayat öncesi ve sonrasında yaptığı beraberliğe vurgu yapar. Bu vurgu toprağa ve topraktan çıkan demire bir övgüdür. Fakat Topçu'nun bu övgüsü salt demire ve toprağa olup, bu iki şeyi modernlik bağlamında düşündüğü anda, övgü yerini yergiye bırakır. Bu da Topçu'nun gelenek ve modernlik arasında gidip geldiği noktalardan biridir.⁴¹ Topçu burada toprakla demiri metaforik bir anlamda kullanıyor. Toprak, gelenek, ahlak, din, kültür merhamet adalet huzur ve sonsuzluğu sembolize ederken, demir, tekniği ideolojiye dönüşmüş bilimi, ihtirası, egoizmi, kaosu, sömürüyü ve tabiatı tahrip etmeyi sembolize eder. Bu nedenle tekniğin karşısına, yani demirin karşısına toprakla, gelenekle ahlak ve kültürle çıkmaktadır. Topçu'ya göre:

“Bir milletin kültürü, onun bütün fertlerinin sahip olduğu hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir.”⁴² Bu değer hükümlerinin bilim, sanat, felsefe ve din tarafından yaşatıldığına dikkati çeken Topçu'ya göre, her toplum ve millet bunları kendi ruh yetenek ve iradeleriyle, yoğurmuş ve kendi

³⁹ Selim Somuncu, “Modernist İdeolojinin Karşısında...”, s. 220, 221.

⁴⁰ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 129, 170, 173.

⁴¹ Selim Somuncu, “Modernist İdeolojinin Karşısında” ..., s. 223.

⁴² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 16.

karakterini vermiştir. Dolayısıyla kültür onu yaratmış milletin malıdır. Felsefe, güzel sanatlar, mimari gibi kültür öğelerinin her birinde, içinde doğdukları toplumun milli karakterinin olduğunu belirten Topçu'ya göre, din de milli kültürün ana unsurunu oluşturur.⁴³ Topçu'da din kültürün bir unsuru gibi gösterilmesine rağmen, diğer unsurlardan daha öne çıkarılarak kültür ve milletin en temel kaynağı olarak ifade edilmektedir. Topçu, bu anlamda medeniyet ve kültür arasında bir ayrıştırma yaparak, medeniyeti maddi ilerlemenin tezahürü, kültürü de geleneksel ve ahlaki değerlerle mücehhez olmuş bir olgu olarak görmektedir. Düşünürümüze göre, teknolojiyi oluşturan bilim, kültürel unsurlardan biri olduğu için, Medeniyet de kültürün doğurduğu bir olgudur.⁴⁴ Topçu'nun sürekli olarak üzerinde durduğu konu, kültüre sırtını dönmüş bir medeniyetin, yani maddi ilerlemenin insanlık için yıkım getireceği endişesidir. Medeniyet, daima kültürün biraz gerisinde, onun emirlerini bekler vaziyette olmalıdır, zira aksi tehlikelidir. Kültürün işaretlerini ve yol göstericiliğini dikkatle takip edemeyen teknikten kör ve yıkıcı bir kuvvet doğabilir. Bu nedenle kültürle medeniyet yani teknik birbirleriyle uyum içerisinde olmalıdır, ancak bu şekilde teknik ideolojiye dönüşmekten kurtulur ve insanlığa hizmet eden değerli bir araç olur.

Sonuç

Nurettin Topçu, tanıklık ettiği çağın sorunlarıyla varoluşsal bir tarzda ilgilenmiştir. Son üç asırda Batı'da baş döndürücü bir hızla gelişen modern teknik ve bilime karşı ciddi eleştiriler yönelmektedir. Özellikle teknolojik güç ve imkânları elinde bulunduran devletlerin bunu ideolojiye dönüştürerek, bu güce sahip olmayanlar üzerinde tahakküm kurması Topçu'nun eleştiri odağı olmuştur. Asıl amacı insana hizmet etmek ve onun mutluluğuna katkı yapmak olan teknik ve dolayısıyla medeniyet bu araçsal fonksiyonunu kaybederek insanlığın peşinden koştuğu bir amaç haline gelmektedir. İnsana hizmet etmesi gereken teknik ve makine, insanı kendisine nesne yaparak bir anlamda onu esir almıştır. Çağımızda mutlak bir güç olan teknik, insanın başta tabiat

⁴³ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 17,18.

⁴⁴ Nurettin Bilge, "Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı" Bir Düşünce ve Yarıncı Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*, Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 10, Sayı 109, Ocak 2006, (233-243), s. 240.

olmak üzere varlık alanlarını birer birer kuşatmaktadır. Topçu, yaşadığı dönemde bu gelişmelerin tehlikesine işaret ederek, kendi kültürel dinamiklerinden hareketle birtakım çözüm önerileri sunmaktadır. Topçu, çoğu kimsenin cesaret edemediği, tekniğin tartışılmaz bir ideolojiye dönüştüğü bir dönemde ruh ve kültür kavramlarının ışığında, isyan ahlaki ilkeleriyle medeniyet ve tekniğin karşısına çıkmıştır. Felsefi anlamda idealist bir filozof olarak düşünebileceğimiz Topçu, insanın realitelere kurban edilemeyeceği düşüncesinin savunucusu olmuştur. Topçu'ya göre teknik salt nötr bir olgu değildir, o içinden çıktığı toplumun kodlarını kendisinde barındırır. Farklı kültürlerden ithal edilen teknoloji beraberinde o kültürlerin kendine özgü birtakım davranışlarını da empoze eder. Topçu kategorik olarak tekniğe karşı değildir, o tekniği hakikat arayışında olan bilimin bir meyvesi olarak görür. Tehlikeli olan yönü ahlaki değerlerden soyutlanmış, sınırsız bir üretim ve tüketimi amaç edinerek insanlığı ve tabiatı sömürme ideolojisini yayması ve teşvik etmesidir. Düşüncelerini geleneksel ve muhafazakâr bir çizgide ifade eden Topçu'yu bu anlamda bilim ve teknoloji karşıtı göstermek doğru bir yaklaşım değildir. Topçu maddi ve manevi kalkınmanın birlikte olması gerektiğini vurgular ve insanın ferdiyetini yok edici bütün ideolojilere - bu ideoloji bilim ve teknik olsa da - karşı tavır alır.

Kaynakça

- Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitapevi İstanbul 2000.
- Adorno, Theodor W.- Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefe Fragmanları*, Çev: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabcacı Yay., İstanbul 2000.
- Adviye, Erbay, "Bilim ve İdeoloji: Tekniğin İktidarı" *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009, Cilt 11, Sayı 2. (1-11).
- Attas, S. Nakip, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev: Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Bilge, Nurettin, "Nurettin Topçu'nun Kültür ve Medeniyet Anlayışı" Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*. Aylık Edebiyat Dergisi, 2006, Yıl: 10, Sayı 109:, (234-243).

- Demirtaş, Mehmet, “İslam Düşüncesinde “Ölçülü ve Dengeli Olmak” Bir Değer Olarak Nasıl Ele Alınmıştır?”, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5/2, 2017, (191-202).
- Descartes, René, *İlk Felsefe Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev: Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, İstanbul 1942.
- Duralı, Ş. Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet Anlamı-Gelişimi-Konumu*, Dergâh Yay., İstanbul 2017.
- Ergil, Doğu, “İdeoloji Üzerine Düşünceler”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2015, 38 (1), (69-95).
- Gündoğan, Ali Osman, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*. Aylık Edebiyat Dergisi. 2006, Yıl: 10, Sayı 109:, (15-22).
- Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev: Mustafa Tüzel, YPK Yay., İstanbul 2001.
- Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper Verlag. München 1983.
- Kök, Mustafa, “Nurettin Topçu’nun Felsefesi Bağlamında İsyah Ahlakı” Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*, Aylık Edebiyat Dergisi, 2006, Yıl: 10, Sayı 109:, (127-140).
- Mollaer, Fırat, *Türkiye’de Liberal Muhafazakarlık ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yay., İstanbul 2008.
- Somuncu, Selim, “Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu” Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Hareket Dergisi ve Nurettin Topçu, *Hece*, Aylık Edebiyat Dergisi, 2006, Yıl: 10, Sayı 109:, (220-228).
- Topçu Nurettin, *Ahlak Nizamı*, Dergâh Yay., İstanbul 1997.
- Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yay., İstanbul 1998.
- Topçu, Nurettin, *İsyah Ahlakı*, Dergâh Yay., İstanbul 1998.
- Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, Dergâh Yay., İstanbul 2017.

Modern Dönemdeki Fıkhî Problemlerin Klasik Kaynaklar Üzerinden Yorumu (Beklenmeyen Hal Ve Mücbir Sebep Örneği)

Interpretation Of The Problems Of Jurisprudence Encountered In The Modern Era On Classical Islamic Legal Sources (Unexpected Situation And Force Major)

Mustafa Harun Kıyılık*

Öz

Diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi İslâm Hukukunun da gelişim ve olgunlaşma dönemi diyebileceğimiz hicri II. ve III. asırda epey mesafe kat edilmiştir. Fakat fıkhî mezheplerin teşekkülünden sonra artık yeni şeyler üretme, yerini serh ve hâşiyeye yazma geleneğine bırakmıştır. Belli bir dönemden sonra bu gelenek de terk edilmiş ve artık karşılaşılan yeni problemlerin klasik kaynaklar üzerinden yeniden yorumlanması suretiyle çözüme kavuşturulması şeklinde bir yol takip edilmiştir. Fakat dinamik olan sosyal ve ekonomik hayatta karşılaşılan yeni problemler hususunda takip edilen bu yöntemin ciddi manada çözüm sunamaması, bilhassa Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde özellikle de hukuk alanında yeni arayışları ve dolayısıyla Tanzimat dönemini beraberinde getirmiştir. Hatta İslâm hukukçularının bu alandaki yetersizliği veya diğer bir ifadeyle İslâm Hukuku alanındaki bu boşluk, batının ve batı hayranlarının iştahını kabartmış ve onları çözümleri yabancı hukuk sistemlerinde aramaya sevk etmiştir. Böylece ceza hukuku ve ticaret hukuku gibi alanlardaki boşluk, büyük oranda Fransa'daki ilgili kanunlardan alınarak doldurulmuş; medeni kanun için ise Fransız Code Civil'in tercüme edilip alınması teklif edilmiştir. Ne var ki

* Dr. Öğretim Üyesi., İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Ahmet Cevdet Paşa'nın baskın gelmesi bu fikri ikinci plana atmış ve fıkha müstenid milli bir kanun olan "Mecelle" hayatiyet kazanmıştır.

1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nun aynen iktibası ile resmi düzlemde İslâm Hukuku âtıl kalmış ve bu anlamda güncel problemlerin İslâm Hukuku üzerinden çözüm bulma şansı büyük oranda azalmıştır. Dolayısıyla günümüze kadar karşılaşılan olaylarda İslâm Hukuku ancak sosyal hayatta, doktrinde, akademik çalışmalarda ve fetvalarda varlığını devam ettirme fırsatı bulmuştur. Her ne kadar İslâm Hukuku, hukuk sahasında bağlayıcı olma fonksiyonunu yitirse de sosyal hayatta karşılaşılan yeni problemlerin özellikle klasik kaynaklarımız üzerinden yeniden değerlendirilmesi yoluna gidilmiş ve İslâm Hukuku açısından mevzular açıklığa kavuşturulmuştur. Ne var ki bu kaynaklarda birebir aynı olaylara rastlanılamasa bile benzer örnekler veya çözüme katkı sunacak temel prensipler tespit edilebilmiştir. Bu cümleden olarak modern dönemde özellikle de borçlar hukuku alanında ön görülemeyen ve karşı konulamayan bir takım olaylar, akitlerden kaynaklanan edimlerin ifasını zorlaştırmakta ve hatta imkânsızlaştırmaktadır. Günümüzde mücbir sebep ve beklenmeyen hal olarak ifade edilen bir takım nazariyeler ile bu problemlerin çözümü cihetine gidilmiştir. İşte bu çalışma, klasik fıkıh kaynaklarımızda yer alan âfet kavramı ve âfetlerin akitler üzerindeki etkisinden hareketle elde edilen bulguları mücbir sebep ve beklenmeyen hal nazariyesi açısından yorumlama gayreti içerisinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Beklenmeyen Hal, Mücbir Sebep, Âfet, Câiha, Yorum.

Abstract

Just as in other Islamic sciences, the Islamic Law has been extended a lot in the second and third centuries, which we can call the period of development and maturation. But after the formation of Islamic law sects, the tradition of explaining previously written works prevailed instead of producing new things. After a certain period, this tradition has also been abandoned and a solution has been sought through reinterpretation of new problems encountered through classical sources. However, this method, which has been followed in the dynamic problems of social and economic life, has not provided a serious solution. This, in particular, has led to new quests in the recent period of the Ottoman Empire, especially in the field of law, and thus to the Tanzimat period. In fact, the lack of Islamic lawyers in this area, or in other words, this vacuum in the field of Isla-

mic law has raised the appetite of the western and western admirers and has led them to seek solutions in foreign legal systems. Thus, the gap in the fields such as criminal law and commercial law was largely filled by taking the relevant laws in France; for the civil code, the French Code Civil has been proposed to be translated. But the domination of Ahmet Cevdet Pasha has taken this idea to the second plan and “Mecelle”, a national law based on Islamic law, has been prepared.

With the adoption of the Swiss Civil Code in 1926 officially, Islamic Law has lost its function and the chances of finding solutions to current problems through Islamic law have been greatly reduced. Hence, Islamic law has found opportunity to continue its existence only in social life, doctrine, academic studies and fatwa. Although Islamic Law loses its function as binding in the law, new problems encountered in social life have been reevaluated especially through our classical sources and problems have been solved in terms of Islamic Law. Although the same events can not be found in these sources, basic principles that would contribute to similar examples or solutions could be identified. This cumulatively, in the modern period, especially in the field of debts, some unforeseen and irrevocable events make it difficult or even impossible to carry out acts originating from contracts. Today, a number of theories, which are expressed as “force majör” and “unexpected situation/imprecision”, have been sought to solve these problems. This study will investigate the effects of natural disasters in our classical Islamic legal sources on contracts and try to interpret the results obtained from these two theories.

Keywords: Islamic Law, Unexpected Situation/İmprecision, Force Major, Disaster, Jaiha, Comment.

Giriş

1. İslâm Hukukunun Tarihi Gelişim Seyri

Genel olarak İslâm Hukukunun tarihi gelişiminin iyi anlaşılması için muhtelif dönemlerden bahsedilmiştir. Bu dönemler farklı şekillerde vasıflandırılmakla birlikte¹ İslâm Hukukunun doğuş, gelişim, olgunlaşma ve gerileme dönemleri açısından yapılan şu tasnif dikkate şayan- dır: İslâm Hukukunun/fıkhın doğuş dönemi için Hz. Peygamber devri; gelişme çağı olarak da Hulefâ-ı Râşidin ile Emevi döneminin yer aldığı sahabe devri gösterilmiştir. Ayrıca Abbasiler dönemi fıkhın olgunluk/altın çağı olarak ifade edilirken duraklama çağı olarak da Selçuklu dönemi gösterilmiştir. Son olarak da Moğol İstilasından Mecelle'ye kadar olan dönem gerileme çağı; Mecelle'den günümüze kadarki devir de uyanış çağı olarak tasnif edilmiştir.² İslâm Hukukunun tarihi seyri açısından muhtelif tasnifler yapılmış olsa bile bu tasniflerin ortak bir paydada birleştiği söylenebilir. Şöyle ki genelde muhteva olarak İslâm Hukukunun doğuş, gelişim/olgunlaşma ve duraklama dönemlerine vurgu yapılmıştır. Bu dönemlerden özellikle hicrî II. asrın başlarından IV. asrın ikinci yarısına kadar geçen ve fikhî mezheplerin teşekkül dönemi, olgunluk evresi olarak gösterilmiştir. Fakat isimlendirmeler farklı olsa bile Selçuklulardan Mecelle'ye kadarki merhale taklidin hâkim olduğu süreci ifade eder. Genel olarak bakıldığında Selçuklu döneminden Tanzimat'a kadarki süreçte fıkıh dinamik yapısını kaybetmiş, fikhî meselelerde farklı görüş ve fetvalar akâmete uğramıştır. Aktif Abbasi döneminde yoğun içtihat faaliyetleri ve mezheplerin teşekkülünden sonra bu dönemde Müslümanların bir mezhebe bağlanma zorunluluğu hissetmesi ile birlikte halkta taklit, müçtehitlerde tahric yöntemi hâkim karakter olmuştur. Yeni şeyler üretmek yerine önceki metinleri şerh etme, hâşiye ve ta'lik yazma yoluna gidilmiştir. Bu durum, fıkhın anlaşılması ve hü-

¹ Örneğin İslâm Hukukunun doğuş, kuruluş, olgunluk ve kemal, istikrar ve sanayi devrimi sonrası dönem gibi tasnifler de yapılmıştır. Bkz., Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yay., 4. Baskı, İstanbul 2014, s. 141-171; Ayrıca farklı tasnifler için bkz., Abdülkerim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, (trc. Ali Şafak), Kayıhan Yay., İstanbul 1995, s. 171-236; Ahmet Yaman-Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, İFAV Yay., 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 95-135; Muhsin Koçak-Nihat Dalgın-Osman Şahin, *İslâm Hukuku*, Ensar Yay., 4. Baskı, İstanbul 2017, s. 85-113.

² Bkz., Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 8. Baskı, İz Yay., İstanbul 2011, s. 53-165; 235-260; 297-309; Koçak-Dalgın-Şahin, *İslâm Hukuku*, s. 85-113.

kümlerin genişlemesine büyük katkı sağlasa da Sanayi Devrimi ve Tanzimat ile birlikte yeni bir dünyanın ortaya çıkışıyla daha önceki zihniyete bağlı çözümler yetersiz kalmış, fikhî düşüncenin yenilenmesine ihtiyaç duyulmuş ve bu da yeni bir içtihat ruhunu gerekli kılmıştır.³

2. Tanzimat Döneminde Zorunlu Görülen Kodifikasyon Fikri

2.1. Kodifikasyona Neden İhtiyaç Duyuldu?

Kanunlaştırma⁴ (tedvin/codification), hukukun belirli bir alanı ile ilgili hukuk kurallarını, iç hukuku birleştirme amacıyla kanun şeklinde derlemeyi ifade eder.⁵ Adaletin temininde uygulanacak hukuk kurallarının belli ve biliniyor olmasının her zaman önemli bir yeri vardır. Kuralların belirgin olması keyfiliği ortadan kaldıracağı için hukuk sistemine güven duyulmasını sağlar; biliniyor olması da bu kurallara riyeti kolaylaştırır.⁶ Hukuk kurallarının tatbikinde ittîrâdî⁷ sağlamak, keyfiliği ortadan kaldırmak ve tebaasına güven vermek isteyen her devlet bu tür adımları atmak durumundadır. Bununla birlikte farklı sâikler de kanun yapma faaliyetleri üzerinde tesir icra eder.

Tanzimat dönemine bakıldığında Avrupa'da meydana gelen kanunlaştırma faaliyetlerinin Osmanlı Devleti üzerinde tesir icra ettiği görülür. Bunun yanı sıra siyasi, ticari ve iktisadi amillerin etkisi de yadsınamaz.⁸ Fransız baskısı ve Fransız Medeni Kanunu olan Kod Napolyon'un⁹ tercüme ettirilerek Osmanlı Devletinde meriyyete konulmak istenmesi,

³ Bkz., Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 162-166; Benzer ifadeler için bkz., Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 110, 125-128; Koçak-Dalgın-Şahin, *İslâm Hukuku*, s. 85-113.

⁴ Kanunlaştırma: Mevcut hukuk kaidelerini, belirli bir sistem dahilinde yazılı hale getirip tedvîn ve tertip etmektir. Dar ve özel anlamıyla kanunlaştırma, dağınık bir halde bulunan yazılı ve sözlü bütün hukuk kurallarının devlet otoritesi tarafından sistemli bir tarzda bir araya getirilmesi faaliyetini ifade eder. Arapçadaki karşılığı "tedvîn"; İngilizcedeki karşılığı ise "codification"dur. Bkz., Hasan Ellek, "Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/3, c. 3, sy. 6, s. 120. Bkz., Ahmet Akgündüz, "Ahmet Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri", TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, s. 336.

⁵ Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 128.

⁶ Ellek, *Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle*, s. 120-121.

⁷ Süreklilik, devamlılık.

⁸ Mustafa Yiğitoğlu, "Kendi Öz Hukukumuzu Oluşturmak (Mecelle Örneği)", *Tarih Bilinci (Tarih ve Kültür Dergisi-Özel Sayı)*, Ekim 2011, s. 73; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 8. Baskı, İz Yay., İstanbul 2011, s. 308.

⁹ Code De Napoleon Le Grand.

dini sebepler ve Dîvân-ı Adliyenin kurulması da bir kodifikasyon faaliyeti olan Mecelle'nin tedvinine zemin hazırlayan etkenler arasında gösterilebilir.¹⁰ Tanzimat'tan sonra özellikle ticaret mahkemesi¹¹ ve hukuk davalarına bakan nizamiye gibi yeni mahkemelerin kuruluşu,¹² hâkimlerin yetersizliği,¹³ Batı'nın tesir ve baskısı, Hanefî mezhebinde farklı görüşlerin varlığı; hukuki, sosyal ve iktisadi değişimler gibi sebepler bir bütün olarak medeni bir kanuna daha doğrusu Mecelle'ye zemin hazırlamıştır.¹⁴

Tanzimat sonrasında klasik adli yapı önemli ölçüde değişmiş, tek hâkimli şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra toplu hâkimli ticaret, hukuk ve ceza mahkemeleri kurulmaya başlanmıştır.¹⁵ Genelde nizamiye mahkemeleri olarak anılan bu mahkemelerin üyelikleri için başlangıçta yeterli hukuk bilgisine ve klasik fıkıh literatürüne vakıf kimseler bulunmamıştı. Bu sebeple üyelerin yararlanabileceği, Türkçe kanun metinlerinin yazılması ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bu ihtiyaç, özellikle ticaret mahkemelerinin ticari tecrübeden öte bir birikimi ve hukuk bilgisi bulunmayan üyeleri için daha ileri boyutlara ulaşıyordu.¹⁶

Farklı bir açıdan bakılacak olursa Batı'da gerçekleşen sanayi devrimi, büyük bir üretim fazlası ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Batılı devlet-

¹⁰ Hulusi Yavuz, "Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini", TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, s. 279-280.

¹¹ Hiçbiri hukukçu olmayan ticaret mahkemesi üyelerinin, bu konularda yürürlükte olan İslâm Hukukunun hükümlerini, fıkıh kitaplarından istifadeyle ilgili davalara uygulamaları imkânsızdı. Dolayısıyla ticaret mahkemesi üyelerinin anlayabileceği tarzda kaleme alınacak bir medeni kanuna ihtiyaç vardı. Bkz., Aydın, M. Akif, "Mecellenin Hazırlanışı", *Osmanlı Araştırmaları IX*, İstanbul 1989, s. 36-37.

¹² Ki bu mahkemelerin kurulmasıyla acilen bir medeni kanunun yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur.

¹³ Osmanlı'nın son dönemlerinde medreselerin görevlerini yeteri kadar yerine getirip İslâm Hukukuna vakıf hukukçular yetiştirdiğini söylemek güçtür. Muallimhâne-i Nüvvâb adlı mektepten mezun olan hâkimler, fıkıh kitaplarına başvurarak İslâm Hukukunu uygulama hususunda medreselerden yetişen kadınlardan daha yeterli değillerdi. Bu durumda İslâm Hukukunun fıkıh kitaplarında tedvin edilmiş olması yeterli olmamakta, onun özellikle de nizamiye mahkemesi hâkimlerinin yararlanabileceği bir şekle sokulması gerekmekteydi. Bu ise İslâm Hukukunun kanunlaştırılması ile mümkün olabilmirdi. Bkz., Aydın, *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 37-38; Ellek, *Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle*, s. 145.

¹⁴ Bkz., Aydın, *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 42-43; Ellek, *Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle*, s. 137-139; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 308-310.

¹⁵ Ellek, *Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle*, s. 137; Aydın, *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 35.

¹⁶ M. Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye" md., *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 231.

ler bir yandan sömürgelerini genişletip oraları kendileri için ucuz ham madde deposu ve uygun pazar olarak kullanırken öte yandan Osmanlı Devleti gibi sömürgeleştiremedikleri büyük pazarları da kendi ürünlerine açmaya gayret etmişlerdir. Bunun neticesinde Osmanlı Devleti ile Batılı devletlerin ticari ilişkileri önemli ölçüde artmış, Cevdet Paşa'nın (v. 1895) tespit ettiği gibi¹⁷ özellikle Kırım harbinden sonra büyük bir ticari canlılık gözlenmiştir.¹⁸ Osmanlı'nın Rusya'ya karşı 1854'te İngiltere ve Fransa yanında olduğu halde, Kırım harbinde muzaffer olması neticesinde Avrupa'dan Türkiye'ye gelen insan sayısında artışa ve böylece pazarlarda alış-verişlerin canlanmasına vesile olmuştur. Fakat bu dönemde meydana gelen ticari davalara, İstanbul'da bulunan tek bir ticaret mahkemesi de bakamaz hale gelmiştir. Ayrıca ecnebler, şer'î mahkemelere gitmek istemiyordu. Şer'î mahkemelerde Müslümanların aleyhine gayrimüslimlerin, zımmîler aleyhine de müste'menlerin şehâdetinin kabul edilmemesi de Avrupalıları çokça rahatsız etmiştir. Bu yüzden Avrupalılar, Hristiyanların şer'î mahkemelerde muhâkeme edilmelerine itiraz etmeye başlamışlardır.¹⁹

Avrupa ile ticari münasebetimiz çoğalıp ihtilaflar çıkmaya başlayınca bu ihtilafların çözümü için, Avrupalılar kanunlarımızı görmek istemiştir. Ne var ki ortada böyle bir kanun bulunmadığı ve fıkıh kitaplarında meseleler dağınık halde olduğu için müracaat edilecek bir kaynak kitap düşünülmüştür. Fakat bu hususta Batı'nın tesirinde kalıp Mısır'da olduğu gibi Fransız kanununu alma teklifinde bulunanlar da olmuştur.²⁰ Batı'nın kanunlaştırmadaki bu rolü çoğu zaman tesir noktasında kalmamış, bizzat batı devletlerinin bunu istemeleri şeklinde bir baskıya da dönüşmüştür. Bu baskıların sebeplerinin ilki, yukarıda da ifade edildiği üzere Avrupa ile olan ticari münasebetlerimizin gelişmesidir. Sanayileri için Osmanlı Devletini büyük bir pazar olarak gören batı devletleri,

¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*; Türk Tarih Kurumu Basımevi, II. Dizi, sy. 17 b1, (2. Baskı), Yayınlayan: Cavid Baysun, Ankara 1986, I, s. 62.

¹⁸ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye" md., *DİA*, XXVIII, s. 232.

¹⁹ Yavuz, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvîni*, s. 283.

²⁰ Osman Keskiöğlü, "Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1966, c. XIV, s. 228; Bkz., Aydın, *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 45.

tacirlerine Osmanlılarla olan ticari münasebetlerinde alışık oldukları hukuki statüleri, emniyetli pazar şartlarını sağlamaya büyük özen göstermişlerdir. Bunun için de ticaret kanununun ve onun boşluklarını dolduran medeni kanunun ve bu kanunların uygulanacağı ticaret mahkemelelerinin kendi istekleri doğrultusunda şekillenmesine önem vermişlerdir. İkincisi, Osmanlı Devletindeki gayrimüslim azınlıklara özellikle kamu hukuku alanında bir takım haklar sağlayarak hem azınlıklar nezdinde kendi itibarlarının artmasını sağlamak hem de bunu vesile ederek Osmanlı Devleti'nin içişlerine müdahale imkânını bulmaktır. Üçüncüsü ise özellikle Fransa'nın Code Napoleon'u direktmesinde (Fransız Medeni Kanununun o dönemde bütün dünyada alaka ile karşılanması Fransa'yı gururlandırmıştır.) olduğu gibi bazı batı devletlerinin hukuki yapılarını ve kanunlarını Osmanlı Devleti'ne empoze ederek siyasi ve hukuki bir prestij elde etmeyi istemeleridir. Aslında Tanzimat'ın Batı'nın baskısı ve Batıyı memnun etme düşüncesiyle ilan edildiği ve hatta fermanın batılı devlet adamlarına danışılarak düzenlendiği bilinmektedir. Tanzimat'tan sonra hukuk alanındaki yenilik ve değişikliklerde bu baskı daha çok kendini hissettirmiştir. Tanzimat döneminde iş başında bulunan devlet adamları kendilerine daima Batı'yı örnek almışlardır. Bu dönemin en önemli devlet adamları olan Reşit Paşa, Ali Paşa ve Fuad Paşa batılılaşmanın heyecanlı birer taraftarı olmuşlardır.²¹

2.2. Batı Hukuk Sistemlerini Alma Furyası Karşısında “Mecelle”

Yeni bir medeni kanun yapma zarureti hâsıl olunca Batı'ya hayranlık duyan kesim, yeni medeni kanunun Fransa'dan alınmasının gerekliliğinde ısrar etmişlerdir. Farklı bir şikayet de mahkemelere yönelik olduğundan bir çıkar yol aranması ve Mısır'da yapılmakta olduğu gibi bizde de Code Cıvıl denilen kanunnâmenin tercüme ettirilip yürürlüğe konulması zaruri görülmüştür. Böylece “*Kanununuz neyse biz de din-daşlarımıza bildirelim.*” diye Osmanlı Devleti'ni sıkıştıran ecnebi devlet ricaline ilaveten, Sadrazam Ali Paşa'nın da daha çok onları susturmak için ve şer'i ahkâma zarar vermeden muhtelif mahkemelerde tatbik edilmek üzere Fransız Medeni Kanununun tercüme ve tatbikini ileri sürmesi, fıkıh ilminin konularından olan muâmelât kısmı esas alınarak

²¹ Bkz., Aydın, *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 39-41; Ellek, *Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Mecelle*, s. 138.

Mecelle'nin hazırlanmasını zaruri kılan en mühim etkenlerden biri olmuştur.²²

Mecelle'nin vücûd bulmasındaki mezkûr siyasi sebeplere bakıldığında ki bundan kasıt, Avrupa devletlerinin gayrimüslim Osmanlı tebasının haklarını bahane ederek, Devlet-i Âliye üzerindeki baskısı ve sadrazamın da onlara hoş görünmek için Kod Napolyon'u tercüme ettirerek Osmanlı mahkemelerinde tatbik etmek arzusudur. Cevdet Paşa ve arkadaşlarının muhalefeti sayesinde sadrazam bu arzusunu gerçekleştirememiş, fakat bu girişimiyle Mecelle'nin tedvinine zemin hazırlamıştır. Sadrazam Ali Paşa o kanunu, Fransız Medeni Kanununu tercüme ettirme arzusunu izhar etmeseydi Mecelle gündeme gelmeyecekti.²³ Bu hususta Osmanlı devlet adamları belirli ölçüde rol oynamışlarsa da asıl rolü o dönemin Fransız büyükelçisi De Bourree oynamıştır. De Bourree, Ali Paşa üzerinde gerek kendisi ve gerekse maslahatgüzar kanalıyla büyük bir baskı icra etmiş ve muhtemelen Code Cıvıl'ın alınması gerekçelerini ihtiva eden tafsilatlı bir rapor hazırlatarak, Ali Paşa'yı ikna etmiş ve Ali Paşa da bilinen hazırlıkları yaptırmıştır. Ne var ki bu gayretler başarılı olmamış, konu vekiller heyetinde geniş şekilde tartışılırken Ali Paşa'nın yanı sıra, ticaret nazırı Kabûlî Paşa'nın da Code Cıvıl'ı savunmasına rağmen, Ahmed Cevdet Paşa,²⁴ Fuad Paşa ve Şirvânizâde Rüştü Paşa'nın karşı çıkmaları sonucu, Fransız medeni kanununun alınmasından vazgeçilerek İslâm Hukukunun ilgili hükümlerinin kanunlaştırılmasına, yani Mecelle'nin hazırlanmasına karar verilmiştir.²⁵ Aksi takdirde Me-

²² Bkz., Yavuz, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini*, s. 283.

²³ Yavuz, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini*, s. 282.

²⁴ Ahmed Cevdet Paşa yeni medeni kanunun milli olması ve fıkha dayanması hususunda bu kanunun Fransa'dan alınması gerektiğini ısrarla savunan batı bloğu karşısında çetin bir mücadele içerisinde olmuştur. Detaylı bilgi için bkz., Mustafa Harun Kıyık, "Tanzi-mat'tan Sonra Zorunlu Görülen Kodifikasyon Fikri ve Bu Hususta Ahmed Cevdet Paşa'nın Batı Hayranlarına Karşı Verdiği Mücadele: "Mecelle", *Türkiye Adalet Akademisi Uluslararası Mecelle Sempozyumu*, Bursa 2017, s. 417-422.

²⁵ Aydın, *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 46, 48; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye" md., *DİA*, XXVIII, s. 232; Ellek, *Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle*, s. 138-139; Beşir Gözübenli, "Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle", TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, s. 288; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 311.

celle ortaya çıkartılamazsa, yeni medeni kanunun Code Cıvıl olması kaçınılmazdır.²⁶

İslâm Hukukunun, fıkhnın, özellikle de Hanefî Mezhebinin²⁷ kodifikasyonunu ifade eden²⁸ Mecelle ilk Müslüman Türk Medeni Kanunu,²⁹ başka bir ifadeyle İslâm hukuk tarihinin ilk medeni kanunu olup dünya hukuk tarihine ikinci medeni kanun olarak geçmiştir.³⁰ Mecelle hem İslâm Hukuku hem de Osmanlı Hukuku açısından dönüm noktası oluşturacak mahiyette bir taknîn/kodifikasyon faaliyeti olup önemi, kendisinden önce böyle bir kanun metninin hazırlanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa'nın büyük emek sarf ettiği Mecelle'deki yaklaşımı, yeni içtihatlar ortaya koymak ya da birçok kişinin ısrarla savunduğu içtihat kapısının açılması şeklinde değil, Hanefî mezhebi içindeki görüşlerde tercihte bulunma tarzındadır.³¹

3. Türkiye'de İslâm Hukukunun Gelişiminin 1926 İsviçre Medeni Kanunu'nun Aynen İktibasından Değerlendirilmesi

Türkiye'de 1926'ya kadar yürürlükte kalan Mecelle ve dolayısıyla İslâm Hukuku, İsviçre Medeni Kanunu'nun aynen iktibasıyla resmi düzlemde hayatiyetini kaybetmiştir. Bu anlamda hukuki sahada ve resmîyette varlığını kaybetmekle birlikte bağlayıcılığını da yitirmiştir. Fakat buna rağmen sosyal hayatta varlığını korumuş ve duyarlı Müslümanlar tarafından bağlayıcılığını gayr-ı resmi sürdürmüştür. Ne var ki genel olarak güncel problemlerin mahkemeler üzerinden çözüme kavuşturulmasının azımsanmayacak bir oranda olduğunu söylemek mümkündür. Hal böyleyken modern çağda karşılaşılan problemler için Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Din İşleri Yüksek Kurulu'nun aldığı

²⁶ Mümtazer Türköne, *Ahmet Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi*, TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, *Ahmet Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi*, s. 161.

²⁷ Bunun sebebi Hanefî mezhebinin fıkhnın ekollerinde en gelişmiş ve en fazla doktrin zenginliğine sahip olmasıdır. Bkz., M. Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye" md., *DİA*, XXVIII, s. 232; Ellek, *Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle*, s. 146.

²⁸ Türköne, "Ahmet Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi", s. 160.

²⁹ Ali Himmet Berki, "Mecelle", *İslâm Medeniyeti*, (Dini-İlmi-Fikri Aylık Mecmuası), Kasım 1967, Yıl-1, sy. 4, s. 27; Yavuz, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini*, s. 279.

³⁰ Ellek, *Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle*, s. 136.

³¹ Harun Anay, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, s. 69.

kararlar ve akademik camiada yapılan çalışmalar önem arz eden faaliyetlerdendir.

Yukarıda fikhın izlediği tarihi süreç ile birlikte fikhın geçirdiği evrelerin yeni problemler karşısındaki fonksiyonel durumuna dikkat çekildi. Zamanla fikhın gelişme/olgunlaşma dönemlerindeki orijinal görüş ve yoğun fikhî faaliyetlerin yerini şerh ve haşiye yazma geleneğine bıraktığı ve artık yeni şeyler üretme yerine problemlerin, klasik kaynakların yeniden yorumlanması ile çözüme kavuşturulması gibi bir yolun takip edildiği ifade edildi. Bu çalışma da böyle bir faaliyetin bir devamı olarak modern dönemde karşılaşılan birtakım problemler ile bu problemler üzerinden geliştirilen kimi nazariyelerin klasik fıkıh kaynaklarındaki yerini tespit etme ve böylece yeni şeyler söyleme gayreti içerisinde olacaktır. Çalışmanın sınırları da göz önünde bulundurulduğunda sadece borçlar hukukunda sözleşmeler yapıldıktan sonra, ön görülemeyen, karşı konulamayan ve tarafların müdahalesinden bağımsız bir takım olayların akdin sürdürülebilirliği açısından oluşturduğu problem ile tarih boyunca bu problemler üzerinden geliştirilen “beklenmeyen hal nazariyesi” ve “mücbir sebep” hususu klasik fıkıh kaynakları üzerinden yeniden yorumlanacaktır.

4. Modern Dönem Fikhî Problemlerin Klasik İslâm Hukuku Kaynakları Üzerinden Yorumu

Modern dönemde ortaya çıkıp Kur'an ve sünnette de doğrudan hükmüne rastlanamayan birtakım fikhî meseleler, ancak klasik dönem İslâm Hukukuna dair kaynaklar iyi yorumlandığında çözüme kavuşabileceklerdir. Zira çoğu zaman nazariyeler şeklinde taayyün etmemiş olsa bile konu ile ilgili temel ilke ve prensipler tayin edilmiş veya kazuistik olarak mevzular söz konusu kaynaklarda meseleler tarzında ele alınmış olabilir. Bu çalışmada öncelikle modern dönemde tezahür eden beklenmeyen hal nazariyesi ile mücbir sebebin mahiyeti ve bunların hangi problemlere çözüm sunduğu hususu izah edildikten sonra bu problemlerin klasik dönem İslâm Hukuku kaynaklarındaki yansımaları ve bu kaynakların getirmiş olduğu çözümler ele alınacaktır. Daha sonra da bu çözümler modern iki nazariye olan beklenmeyen hal ve mücbir sebep açısından değerlendirilecektir.

4.1. Modern Dönemde Teşekkül Eden Nazariyelerden Olan “Beklenmeyen Hal” ve “Mücbir Sebep” (Hangi Problemlere İhtiyaç Olarak Gelişti?)

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki toplum halinde yaşama zorunluluğu, insanların ihtiyaç duydukları hususlarda birbirlerinden yardım almak suretiyle hayatlarını idame ettirmelerini gerekli kılmıştır. Bu faaliyetin kendini hissettirdiği alanlardan biri de şüphesiz kişilerin kendilerine lazım olduğu halde başkalarının sahip olduğu şeyleri, kendine ait olanı vermek suretiyle elde ettikleri ticari hayattır. Önceleri basit değiş-tokuşlar şeklinde ortaya çıkan faaliyet, yeni ihtiyaç ve gelişmeler doğrultusunda sözleşmeleri de kaçınılmaz kılmıştır. Sözleşmelere bağlayıcılık kazandırılarak da tarafların cayması engellenmiş ve böylece sözleşmenin daha sağlam bir zeminde icrası mümkün kılınmıştır. Fakat tarih boyunca muhtelif hukuk sistemleri tarafından alınan bu tedbir, sözleşmeden sonra meydana gelen bir takım olağanüstü hadiseler neticesinde yetersiz kalmıştır. Söz konusu bu hadiseler, taraflar arasında meydana gelecek tartışmalara zemin hazırlamış ve bu durum, hukuk sistemlerini bir takım çözüm arayışları içerisine girmeye zorlamıştır. Ne var ki her halükarda sözleşmenin bağlayıcılığı prensibine bağlı kalmayı tercih eden hukuk sistemleri olduğu gibi, bir takım metotlar geliştirmek suretiyle sözleşmeyi değişen koşullara uyarlama arayışına giren hukuk sistemleri de olmuştur. Neticede Modern hukukta Mücbir sebep ve Beklenmeyen Hal gibi nazariyeler ile bu problemlerin halli cihetine gidilmiştir. İslâm Hukukunda da bir takım uygulamalar üzerinden sözleşmenin bağlayıcılığı ilkesinin katı bir biçimde uygulanması anlayışı aşılıp sözleşmenin her iki tarafının da menfaatini dengeleme yoluna gidilmiştir.³² Bu hususa geçmeden önce beklenmeyen hal ve mücbir sebep konularını ele almak uygun olacaktır.

³² Bu hususta detaylı bilgi için bkz., Mustafa Harun Kıyık, "İslâm Hukukunda Ve Modern Hukukta İki Tarafa Da Borç Yükleme Sözleşmelerinin Değişen Koşullara Uyarlanmasının İmkânı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 29, Nisan 2017, s. 157-183.

4.1.1. Beklenmeyen Hal Nazariyesi

“Beklenmeyen Hal Nazariyesi”³³ önceden bilememek hesaba katılmamak gibi anlamlara gelen “emprevizyon” kavramıyla ifade edilir.³⁴ Önceleri modern hukukta uluslararası hukuk alanında devletlerarasındaki sözleşmelerde durumların değişmesi neticesinde zımnî bir şart olarak ortaya çıkan bu nazariye³⁵ Fransa'nın Borduaeux Belediyesinin karşılaştığı probleme getirdiği çözüm ile ilk defa Fransız Danıştay'ının 30. 03. 1916 tarihli kararı ile idari kanunlara intikal etmiştir. Daha sonra savaşlar ve ekonomik krizlerden dolayı özel hukuku da içine alacak şekilde bir gelişme kaydetmiştir.³⁶ Söz konusu mahkeme bu kararında Bordeaux Belediyesi'ne şehir için sabit bir fiyat üzerinden havagazı ve elektrik vermeyi taahhüt eden aydınlatma şirketi,³⁷ meydana gelen fiyat artışının idarenin karşıladığı fiyattan kat be kat fazla olduğunu görünce mahkemeye müracaat eder. İlk mahkeme akdin tarafların kanunu olduğunu, her ne kadar fiyatı artmış olsa bile piyasada hâlâ kömür bulunduğu için sözleşmenin imkânsızlaşmadığı gibi gerekçeler ileri süre-

³³ İdari ve özel hukukta geniş yansımaları olan bu problem batı hukukunda "*clausula rebus sic stantibus*", "*cas de l'imprevision*", "*systeme de cas de l'imprevision/beklenmeyen haller sistemi*"; Türk hukuk dilinde "*Emprevizyon Nazariyesi'ne karşılık olmak üzere 'beklenmedik veya beklenmeyen haller'*" yani "*Beklenmeyen Hal Nazariyesi*"; İslâm Hukukunda ise الطوارئ العرفية "*ez-zurûfu't-târie*" veya الطوارئ العرفية "*el-havâdisu't-târie*" gibi muhtelif isimler ile hukuk literatürüne geçmiştir. Bkz., Senhûrî, Abdurrezâk Ahmed, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, *Dirâse Mukârane bi'l-Fıkhî'l-Ğarbi*, I-VI, Dâru'l-Meârif, Mısır 1968, VI, s. 20; Feyzioglu, *Borçlar Hukuku*, II, s. 468; Abdullah Pulat Gözübüyük, *Hukukî Mesuliyet Bakımından Mücbir Sebepler ve Beklenmeyen Haller*, Kazancı Yayınevi, (3. Baskı), Ankara 1977, s. 160, 167; Ali Bardakoglu, "İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Beklenmeyen Hal Nazariyesi", *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Kayseri 1985, s. 64; Mustafa Harun Kıyılık, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Afetlerin Akitlere Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016, s. 21-22.

³⁴ Feyzioglu, *Borçlar Hukuku*, II, s. 472; Kıyılık, *İslâm Hukukunda Ve Modern Hukukta İki Tarafa Da Borç Yükleyen Sözleşmelerin Değişen Koşullara Uyarlanmasının İmkânı*, s. 4-5.

³⁵ Senhûrî, *Mesâdir*, VI, s. 23; Mustafa Dural, *Borçlunun Sorumlu Olmadığı Sonraki İmkânsızlık*, İstanbul 1976, s. 28-29.

³⁶ Bû Lihye Cemile, *Nazariyyetü'z-Zurûfi't-Târie fi'l-Kânûni'l-Medenî el-Cezâirî*, *Dirâse Mukârane, Câmiatu'l-Cezâyir*, Ma'hedu'l-Hukuk ve'l-Ulûmi'l-İdâriyye, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezâyir 1983, s. 53-54; Ali, Ahmed Midhat, *Nazariyyetü'z-Zurûfi'l-İstisnâiyye, Dirâse Mukârane, Câmiatu Kâhire*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kâhire, ts., s. 375.

³⁷ 1913'te 28 Frank olan kömür fiyatı 1915'te birinci dünya savaşından sonra 73 Frank'a yükselmiştir.

rek bu talebi reddetmiş ve edimin ifa edilmesi yönünde karar almıştır. Böyle bir hükümden sonra karar mercii arasında çıkan tartışma neticesinde yeni bir ilke tayin edilmiştir. Buna göre öngörülemeyen, edimler arasındaki dengeyi fahiş bir şekilde bozup borçluyu ağır bir yük altına sokan durumlar söz konusu olduğunda borçluya idareden akdi makul bir seviyeye irca etmeyi talep etme hakkı verilmiştir. Buna göre düşman işgali sebebiyle kömür fiyatlarında meydana gelen beş kat artış göz önünde tutularak aydınlatma şirketinin sabit olan fiyatın arttırılmasına dair olan talebi kabul edilmiştir. Bu karar batıda beklenmeyen hal nazariyesinin ilk nüvesi olarak kabul edilmektedir.³⁸

Tarih boyunca farklı isim ve uygulamalar altında olsa bile bir nazariye olarak teşekkül eden ve son dönemlerde birçok hukuk sisteminde kanun maddesi halinde³⁹ yasal bir düzlemde yerini bulan ve kendine has bir takım şartları haiz olan “beklenmeyen hal nazariyesi”, taraflar arasında meydana gelebilecek nizâları giderme açısından önemli bir fonksiyon icra eder. Her ne kadar tüm şartları üzerinde bir konsensüs sağlanamamış olsa bile bir olayın beklenmeyen hal olarak nitelendirilebilmesi için öncelikle terâhi ifade eden yani vadeli olarak kurulan bir sözleşmeden sonra öngörülemeyen, karşı konulamayan, tarafların kusurlarından bağımsız ve en önemlisi, vuku bulduğu halde akdin ifasını imkânsız hale getirmeyip tarafların akdin gerektirmediği ek bir külfete katlanmak suretiyle hala devamını mümkün kılan olağanüstü bir olay olması gerekir.

Beklenmeyen hal nazariyesi, mezkûr şartlar dâhilinde vadeli olarak kurulan veya daha genel bir ifadeyle, sözleşme yapıldıktan sonra fakat henüz edimler ifa edilmeden önce meydana gelebilecek yukarıda söz konusu edilen hallerden sonra akdi tamamen yok saymayıp akdin devamına imkân vermesinin yanı sıra meydana gelecek zarara taraflardan

³⁸ Senhûrî, *Mesâdir*, VI, s. 23; Gözübüyük, s. 173; Bardakoğlu, *Beklenmeyen Hal*, s. 67; Kabbânî, Muhammed Reşid, "Nazariyetü'z-Zurûfi't-Târie fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Kânûnî'l-Vadî", *Mecelletü Mecma'î'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Cidde, yıl, 2, sy. 2, s. 139; Bû Lihye, s. 42; Saffet Köse, "İslâm Hukukunun Modern Hukuka Katkıları Konusunda Bir Deneme", *Makâlât*, 1991/1, s. 20; Ahmed Midhat, s. 376.

³⁹ Örneğin Mısır MK. 147/II; Suriye MK. 148; Cezâyir MK. 107/III; Yeni Türk Borçlar Kanunu (TBK.) 138.

her ikisinin de katlanması yönünde bir çözüm arayışı içinde olması⁴⁰ ve bu doğrultuda sözleşmenin yeni şartlara uyarlanmasına imkân verecek bir takım metotlar⁴¹ sunması hasebiyle önemlidir.

4.1.2. Mücbir Sebep

Borçlar hukuku doktrininde “kusursuz imkânsızlık” diye ifade edilen mücbir sebep ise kimi açılardan beklenmeyen hal nazariyesine benzediği için her iki konunun birbiriyle karıştırıldığı söylenebilir. Beklenmeyen hal nazariyesinden farklı olarak mücbir sebepte sözleşme yapıldıktan sonra fakat henüz edimler ifa edilmeden önce öngörülemeyen, karşı konulamayan, olağanüstü bir olayın tahakkukundan dolayı edimlerin ifasının imkânsız hale gelmesi söz konusudur. Yani meydana gelen böyle bir olaydan sonra artık sözleşmenin devamından bahsedilemeyecektir. Dolayısıyla mücbir sebepte, sözleşmenin değişen koşullara uyarlanması da söz konusu olamayacaktır.⁴²

Modern hukuka Roma hukukundan geçen mücbir sebep; su baskını, yıldırım, fırtına, düşman ve haydutların saldırısı gibi karşı konulamayan olayları ifade ederdi.⁴³ Mücbir sebebin tarihinin 1902 yılı İngiltere'sine kadar uzandığı ifade edilmiştir. Şöyle ki o dönemde kral için taç giyme töreni düzenlendiğinde tören yoğun bir ilgi görür ve tören öncesi kralın geçeceği güzergâhlardaki oteller kiralanırdı. 27 Haziranda 1902'de kral VII. Edward için düzenlenecek törenin belirli güzergâhlarda yapılacağı ilan edilmiş. Bu yüzden o güzergâhtaki evlerin pencereleri, dükkanların vitrinleri yüksek fiyatlar karşılığında kiraya verilmiştir. Kral VII. Edward'ın taç giyme töreni, kralın hastalığı nedeniyle iptal edilir ve dolayısıyla da bu anlamda yapılan sözleşmeler ifa edilemez. Böylece birçok dava açılır. Fakat en meşhuru ev sahibi Krell ile kiracı Henry'nin davasıdır. 2 gün için 75 sterlin karşılığında anlaşılır ve 25 sterlin peşin

⁴⁰ Daha fazla bilgi için bkz., Kıyılık, *Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, s. 21-67.

⁴¹ Bu metotlar “sözleşmeyi askıya alma”, “karşı edimi arttırma”, “ağır yük teşkil eden edimi azaltma” ve “edimin ifa edilebilmesi için yeni vadeler tanıma” şeklindedir. Detaylı bilgi için bkz. Kıyılık, *Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, s. 62-66.

⁴² Daha fazla bilgi için bkz., Kıyılık, *Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, s. 68-121; Kıyılık, *İslâm Hukukunda Ve Modern Hukukta İki Tarafa Da Borç Yükleyen Sözleşmelerin Değişen Koşullara Uyarlanmasının İmkânı*, s. 5.

⁴³ Gözübüyük, s. 22.

ödenir. Kral hastalandıktan sonra Krell, geriye kalan 50 sterlini almak için Henry de ödediği 25 sterlini geri almak için dava açar. Bu davada İngiliz mahkemesi sözleşme ile taç giyme töreni arasındaki sıkı bağlantı nedeniyle 'taç giymeyi' sözleşmenin esaslı bir unsuru olarak kabul etmiş ve dolayısıyla taç giyme töreninin iptaliyle, sözleşmenin de sona erdiğini ve kiracının herhangi bir bedel ödeme yükümlülüğünün bulunmadığını kararlaştırmıştır.⁴⁴ Her ne kadar söz konusu taç giyme töreni mücbir sebep için gösterilen ilk örnek olarak gösterilse de mücbir sebebin ilk yargısal uygulamasının 1863 yılında Taylor-Caldwel davasında izlendiği de ifade edilmiştir. Bu davada belirli fiyat üzerinden muayyen bir süreliğine bir müzik salonu kiralandıktan sonra akdin ifasından önce beklenmedik bir şekilde bu salon yanar ve mahkeme tarafların hatasının söz konusu olmadığı bu olaydan dolayı akdin konusu yok olduğu için ifa imkânsızlaştığından sözleşmeyi fesheder.⁴⁵

Örnekler üzerinden de anlaşılacağı üzere mücbir sebep neticesinde edimler için kusursuz bir imkânsızlık söz konusudur. İşte bu imkânsızlık mücbir sebebi beklenmeyen halden ayıran en temel unsurdur. Dolayısıyla sözleşmenin taraflarından bağımsız olarak meydana gelen öngörülemeyen, istisnai durumlar sözleşmelerde edimlerin ifasını imkânsız kılmaktadır. Genel olarak bakıldığında da anlaşılacağı üzere beklenmeyen hal ve mücbir sebep durumlarında artık akdin taraflar için bir kanun olduğu ve tarafların edimlerini mutlak surette ifa etmeleri gerektiği söylenemez. Zira sözleşmeye sadakat prensibine sıkı sıkıya bağlı kalmak, adaletsizliğe sebep olacaktır.⁴⁶ Dolayısıyla beklenmeyen hal ve mücbir sebep gibi nazariyeler ahde vefa prensibinin istisnalarını teşkil eder.⁴⁷ Doğrudan veya dolaylı olarak beklenmeyen hal ve mücbir sebep ile ilgili kaynaklara bakıldığında özellikle insan kaynaklı savaş ve hırsızlık gibi durumların yanı sıra çoğunlukla sel, su taşkınları, çığ, kurak-

⁴⁴ Hasan Erman, *İstisnâ Sözleşmesinde Beklenilmeyen Haller*, Fakülteler Matbaası, Ankara 1970, s. 42; Gözübüyük, s. 171; Bkz. Şemsi Barış Özçelik, *Borçlunun Sorumlu Olmadığı Sebeplerle Borcun İfa Edilmemesi ve Mücbir Sebep Kayıtları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 52-53.

⁴⁵ Bkz. Bü Lihye, s. 78-79.

⁴⁶ Erman, *İstisnâ Sözleşmesinde Beklenilmeyen Haller*, s. 140; Vahy Faruk Lokman, *ez-Zurûfu'l-İstisnâiyye Elleti Tatrau ale'l-Akd Bá'de İbrâmihi*, *Dirâse Mukârane*, Amman 1992, s. 10.

⁴⁷ Lokman, *ez-Zurûfu'l-İstisnâiyye*, s. ٣.

lık, don, depresyon, heyletan ve kasırğa gibi insan müdahalesinden bağımsız doğal âfetlerin örnek olarak gösterildiği görülür.⁴⁸ Biz de bu çalışmada çalışmanın sınırlarını göz önünde bulundurarak klasik İslâm hukukuna dair kaynaklarda özellikle doğal âfetlerin sözleşmeler üzerindeki etkisinden hareketle bu mevzuları beklenmeyen hal ve mücbir sebep açısından değerlendirmeye tabi tutacağız.

4.2. Klasik Dönem İslâm Hukuku Kaynaklarında “Âfet” Kavramının Beklenmeyen Hal ve Mücbir Sebep Açısından Değeri

Bu başlık altında öncelikle İslâm Hukukunda âfet kavramından kastın ne olduğu izah edildikten sonra İslâm Borçlar Hukukunda âfetlerin sözleşmeleri nasıl etkilediği ele alınacak, daha sonra da elde edilen bulgular mezkûr nazariyeler açısından değerlendirilecektir.

4.2.1. Klasik Dönem İslâm Hukuku Kaynaklarında Âfet İle İlgili Kavramlar ve Âfetlerin Akitler Üzerindeki Etkisi

İslâm Hukukuna dair klasik kaynaklarda âfet kavramının yanı sıra bu kavram ile ilişkili muhtelif kavramlar da kullanılmıştır. Örneğin semâvî âfet, câiha, âhe, kaht, ataş ve nâzile kavramları bunlardandır. Bu kavramlardan semâvî âfet, doğal âfetlere karşılık gelmektedir. Klasik İslâm Hukuku kaynaklarında bazen dar ve genelde doğal âfetleri karşılayacak şekilde “semâvî âfet”⁴⁹ ve “câiha”⁵⁰ gibi özel bir kullanımı olan

⁴⁸ Örneğin bkz., Lokman, s. 19; Gözübüyük, s. 26; Zuhaylı, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*, I-X, (3. Baskı), Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, ts. IV, s. 3209; Bû Lihye, s. 46; Ahmed Midhat, s. 381; Metirât, Âdil Mübârek, *Ahkâmu'l-Cevâih fi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Silatuha bi Nazariyyeteyi'z-Zarura ve'z-Zurûfi't-Târie*, Câmîatü'l-Kâhire Külliyetü'l-Ulûm, Kısmu's-Şeriatü'l-İslâmî, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kâhire 2001, s. 68; Gökçe, Oktay-Tetik, Çiğdem, *Teoride ve Pratikte Âfet Sonrası İyileştirme Çalışmaları*, Afad, T.C. Başbakanlık Âfet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, Ankara 2012, s. 3-4.

⁴⁹ Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftin*, I-XII, (3. Baskı), (thk. Züheyr eş-Şâviş), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1991, III, s. 502; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I-VI, (2. Baskı), Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1992, VI, s. 12, 76, 186, 190; Ali Haydar, Hâce Emin Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, (1. Baskı), Dâru'l-Cil, yy., 1991, I, s. 277.

⁵⁰ Kadı Abdulvehhâb, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Nasr es-Sa'lebî el-Bağdâdî, *Uyûnu'l-Mesâil*, (1. Baskı), (thk. Ali Muhammed İbrahim Bürûye), Dâru İbni Hazm, Beyrut 2009, s. 407.

“âfet” kavramı bazen de insan dahlinin olduğu unsurları⁵¹ da kapsayacak şekilde geniş anlamıyla kullanılabilmiştir. Kimi zaman da sadece semâvî âfet manasında kullanmıştır.⁵² Semâvî âfet; sel,⁵³ yıldırım, su taşkını, çekirge istilası, kuraklık, yangın, deprem, kırağı, don ve kasırgaları⁵⁴ ifade eder.

جائحة “câiha”⁵⁵ ise İslâm Hukukunda dolu, kuraklık, aşırı yağmur, çekirge istilası, zirâî hastalıklar gibi meyve ve sebzelere yani mahsullere kısmen veya tamamen zarar veren, önceden beklenmeyen ve önlenemeyen âfetleri ifade etmektedir.⁵⁶ Birinin malına arız olup o malın tümünü yok eden musibetler ve semavi âfetler,⁵⁷ mahsulün tümünü veya bir kısmını yok eden her âfet şeklinde tarif edilmekle birlikte bu kavrama helâk manası da verilmiştir.⁵⁸ Âfetzedelerin dilenebileceğini ifade eden

⁵¹ Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvatta*, I-VII, (1. Baskı), Matbaatu's-Saâde, yy., h. 1332, IV, s. 232; Mevâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kasım b. Yûsuf el-Abderî el-Ğırnâtî, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*, I-VIII, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, VI, s. 463-464; Hattâb er-Ruaynî, Şemsüddin Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Abdurrahman, *Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl*, I-VI, (3. Baskı), Dâru'l-Fıkr, 1992, IV, s. 507.

⁵² Bkz. Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'îlîli'l-Muhtâr*, I-V, (thk. Şeyh Mahmud Ebû Dakika), Tab'atü'l-Halebî, Kâhire 1937, IV, s. 143; V, s. 15; II, s. 29; III, s. 59.

⁵³ Ali Haydar, I, s. 277.

⁵⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, VI, s. 4936; Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *Nazariyyetu'z-Zarûrati's-Şer'iyye, Mukârane mee'l-Kânûni'l-Vad'î*, (4. Baskı), Beyrut 1985, s. 332-333.

⁵⁵ Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa*, I-VIII, (thk. Muhammed İvaz Murîb), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, V, s. 88; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Münîr fi Ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr*, I-II, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, s. 113; Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, I-IV, (1. Baskı), Âlemu'l-Kutub, yy., 2008, s. 417; Asım Efendi, Ebu'l-Kemal Ahmed el-Mütercim, *el-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (I-IV), (1. Baskı), İstanbul 2013, II, s. 1113.

⁵⁶ Bardakoğlu, *İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Beklenmeyen Hal Nazariyesi*, s. 79.

⁵⁷ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, V, s. 88; Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, I, s. 417.

⁵⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, V, s. 88.

rivayetlere⁵⁹ bakıldığında da câiha'nın doğal âfet manasına geldiği görülür.⁶⁰

Günümüzde kimi çalışmaların da klasik İslâm Hukuku eserlerinde geçen “câiha”⁶¹ veya “semâvî âfet”⁶² kavramlarını “doğal âfet veya tabii âfet” olarak anlamaları da “câiha” ve “semâvî âfet” kavramlarının “doğal âfet” anlamına geldiğini gösterir.⁶³ Biz de semâvî âfet ve câiha kavramlarının doğal âfet anlamına geldiğine katılmakla birlikte câihanın, mahsullerin uğradığı âfetleri karşılayan özel bir kullanım olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla câihadan kastımız mahsullere, yani meyve ve sebzelere isabet edip bunların kıymetini veya miktarını azaltan ya da tamamen yok eden semâvî/doğal âfetler⁶⁴ olup kavramın bu özel ıstılâhî manasının dışında kullanılmaması gerektiği kanaatindeyiz.

العاهة “el-Âhe” kavramı da yine âfet ile aynı anlama gelip⁶⁵ isabet ettiği şeyi ifsâd eden ârâzdır.⁶⁶ Buna ilaveten âfet için hastalık veya

⁵⁹ Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Zekât, 36; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Zekât, 26; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Zekât, 80; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I-V, (1. Baskı), (thk. Muhammed Zühri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, II, s. 17.

⁶⁰ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, 1968, IV, s. 81; Saïd el-Himyerî, *Şemsu'l-Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-Arab mine'l-Kulûm*, I-XI, (1. Baskı), (thk. Hüseyin b. Abdillâh el-Ömerî-Mutahhir b. Ali el-İryânî-Yûsuf Muhammed Abdullah), Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1999, II, s. 1219.

⁶¹ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I-IV, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2004, III, s. 202-203.

⁶² Nevevî, *Ravza*, III, s. 502; İbn Âbidîn, VI, s. 12, 76, 186, 190; Ali Haydar, I, s. 277.

⁶³ Bkz. Zuhaylî, *Nazariyyetu'z-Zarûra*, s. 332-333; Talip Türcan, “İslâm ve Türk Borçlar Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Hasarın Geçiş Sorunu”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, 2003, s. 183; Mustafa Kisbet, *İslâm Hukukuna Göre Satım Aktinde Malın Kabz ve Teslimi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2010, s. 175, 197; Arif Atalay, *İslâm Hukukunda Kabz*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012, s. 25, 133, 135.

⁶⁴ Bû Lihye, s. 23.

⁶⁵ İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, (1. Baskı), (Ta'lik: Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, IV, s. 395; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrikî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, (2. Baskı), Dâru Sâdir, Beyrut 1994, XIII, s. 520; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsa el-Hüseyinî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûku'l-Luğaviyye*, (thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısıri), Beyrut, ts., s. 155; Feyyûmî, I, s. 29; Firuzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-Mühit*, I, (8. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005 s. 794, 1250; Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsan el-Müceddidî, *et-*

kaht/kuraklık⁶⁷ ifadeleri de kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “âhe” zâil oluncaya, yani âfetten emin oluncaya kadar meyvenin satışını yasaklaması⁶⁸ da bu anlamdadır. Buradaki “âhe”; ekin ve meyvelere isabet edip de mahsulü bozan belalar anlamındadır.⁶⁹ Câiha'nın “âhe” olduğu söylenerek bu iki kavramın eş anlamlı olduğu da ifade edilmiştir.⁷⁰ Bununla birlikte “âhe”; hem âfet hem de câiha manasına gelecek şekilde kullanılmıştır.⁷¹

Kaht قحط kavramının ise Hz. Ömer döneminde yağmurun yağmamasından kaynaklanan kuraklığa karşılık kullanıldığı görülmektedir.⁷² Kimi rivayetlerde⁷³ de kuraklık durumları gibi halkın içinde bulunduğu müşkil dönemlerde şehirli olanların bâdiye ehli adına satış yapması (simsarlık) ve telakki'r-rukban yasaklanıyor.⁷⁴ Ataş العطش ise yağmurla-

Ta'rifâtü'l-Fikhiyye, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, s. 12, 142; Râzî, Zeynüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir, *Muhtâru's-Sihâh*, (5. Baskı), (thk. Yûsuf Şeyh Muhammed), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, s. 25, 222; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, III, s. 16.

⁶⁶ İbn Manzûr, IX, s. 16; XIII, s. 520; Feyyûmî, I, s. 29; II, s. 441; Firuzâbâdi, s. 794, 1250; Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Ğitâbi Bedruddin, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, I-XIII, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IX, s. 134.

⁶⁷ İbrahim Mustafa-Ahmed ez-Ziyat-Hamid Abdulkadir-Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Dâru'd-Da've, ts., I, s. 32.

⁶⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Zekât, 58; Müslim, Büyü', 13; Mâlik b. Enes, *Muvatta*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Büyü', 8.

⁶⁹ İbnu'l-Esir, Mecduddin Ebu's-Saadât el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I-V, (thk. Tahir Ahmed ez-Zâvi-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, III, s. 324.

⁷⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., VII, s. 283; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, (1. Baskı), (thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb), Dâru'l-Minhâc, yy., 2007, XVI, s. 343; Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, I-XX, (Subkî ve Mutî'nin "et-Tekmile'si ile birlikte), Dâru'l-Fikr, ts., XIII, s. 91.

⁷¹ Cemal, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî el-Ezherî, *Hâşiyetu'l-Cemel ala Şerhi'l-Menhec*, I-V, Dâru'l-Fikr, yy., ts., III, s. 206; Buceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Hâşiyetu'l-Buceyremî ala Şerhi'l-Menhec*, I-IV, Matbaatü'l-Halebî, yy., 1950, II, s. 308.

⁷² Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsevcirdî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, (3. Baskı), (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, s. 490; İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, (1. Baskı), (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989, VI, s. 356.

⁷³ Buhârî, Büyü', 70, 71; Müslim, Büyü', 4, Nikâh, 6.

⁷⁴ Kâsânî, Alâaddün Ebî Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, I-VII, (2. Baskı), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, V, s. 232; Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahman, *ez-Zahîre*, I-XIV, (1. Baskı), (thk. Muhammed Haccî, Said A'rab ve Muhammed Bû Hubze), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, II, s. 432; Molla Hüseyin, Muhammed b. Faramurz b. Ali, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*, I-II, Dâr-u-

rın veya meyve ve ekinleri sulayan gözelerin suyunun kesilmesidir.⁷⁵ Ataş sebebiyle meydana gelen zararın müşterinin hesabından düşürülmesi için yeter sebep olarak görülen “ataş” yani susuzluk, bir câiha ve dolayısıyla doğal âfet türü olarak kabul edilmiştir. Göze sularının kesilmesi sonucunda meyveler sulanamayacak olursa bu durumda ister miktarı çok olsun isterse de az olsun suların kesilmesinden önce telef olan meyveler hesaptan düşürülür.⁷⁶ النَّازِلَةُ “en-Nâzile” kavramı salgın hastalıklar, kuraklık,⁷⁷ korku, çekirge istilası gibi insanlara isabet eden şeyleri ifade eder.⁷⁸

4.2.2. İslâm Hukukunda Âfetlerin Akitler Üzerindeki Etkisinin Beklenmeyen Hal ve Mücbir Sebep Açısından Değerlendirilmesi/Yorumu

Muhtelif isimler altında zikredilmiş olsa bile İslâm Hukukunda doğal âfetler için öne çıkan mana, söz konusu olayların insan müdahalesinden bağımsız, öngörülemez ve karşı konulamayan hadiseler oluşudur.⁷⁹ İslâm Hukukuna dair klasik kaynaklara bakıldığında özellikle de doğal âfetlerin satım ve icâre akdi gibi her iki taraf için de bağlayıcı olan sözleşmeler üzerindeki neticesinin ele alındığı görülür. Zira bu tür akitler hem tek taraflı olarak feshedilememekte hem de bu tür sözleşmelerde âfetlerden kaynaklanan zararlara kimin katlanacağı hususu önem arz etmektedir. Örneğin mahsullerin satımı ile ilgili olarak Mâlikî hukukçular tarafından özel bir tarzda ele alınan “câiha/cevâih” başlığı altında zikri geçen “vad’u'l-cevâih”, akit kurulduktan sonra fakat henüz edimler ifa edilmeden önce meydana gelen âfetlerden dolayı oluşacak zararın

İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts., II, s. 178; Meydâni, Abdülğani b. Talib b. Hammâde b. İbrahim, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, s. 30.

⁷⁵ Sahnûn, Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd b. Habîb et-Tenûhi, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I-IV, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV, s. 21; Mevâk, IV, s. 507-508.

⁷⁶ Sahnûn, IV, s. 21.

⁷⁷ Râfiî, Abdulkerim b. Muhammed Ebu'l-Kâsım, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, I-XIII, (1. Baskı), (“eş-Şerhu'l-Kebîr” diye meşhurdur.), (thk. Ali Muhammed İvez, Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, s. 517.

⁷⁸ Ebû Zekerîya el-Ensârî, b. Muhammed, *Esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravzi't-Tâlib*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, (Remlî'nin “*Hâşiyetü'l-Kebîr*”i ile birlikte), yy., ts., I, s. 158; Nevevî, *Mecmû'*, III, s. 494; Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, I-VI, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, s. 371.

⁷⁹ Bkz., Kıyık, *Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, s. 15.

müşterinin hesabından düşürülmesini ifade eder. Bu meselenin özü şudur: Dalında veya tarlada iken satılan, fakat müşteri tarafından henüz kaldırılmayan meyve ve sebzelerin âfete mâruz kalması halinde zararın kime ait olacağı, başka bir ifade ile müşterinin ödeyeceği bedelin meydana gelen zarar oranında indirilip indirilmeyeceği hususu (vad'u'l-cevâih) İslâm hukukçuları tarafından ele alınmıştır. Mâlikî ve Hanbelîler birtakım gerekçelerden hareketle⁸⁰ satıma konu olan mahsullerin âfete uğraması durumunda meydana gelecek zarar oranında bedelden indirim yapılması kanaatindedirler.⁸¹ Böylece her ne olursa olsun akit yapıldı diye müşterinin her türlü zarara katlanması gerektiği yönündeki akit prensibi değil; teslim prensibi esas alınarak müşterinin malı kabzettiği anlamına gelecek durumlar⁸² gerçekleşmeden meydana gelen zararlara satıcı da ortak edilerek akit sonlandırılmadan sözleşmenin yeni şartlara uyarlanması sağlanmıştır. Bu durumun da beklenmeyen hal nazariyesinin ilk nüvelerini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Genel olarak satım akdinin yanı sıra icâre akdinde de sözleşme kurulduktan sonra fakat henüz edimler ifa edilmeden önce meydana gelen âfetlerden kaynaklanan hasar sorumluluğuna kimin katlanacağı hususu, kimi ihtilaflar olmakla birlikte⁸³ İslâm hukukçuları tarafından işlenmiştir. Örneğin Hanefîlere göre satım akdinin infisâhını gerektiren ve dolayısıyla tazmin sorumluluğunu satıcıya yükleyen durumlardan biri de mebi'in tümünün kabzdan önce doğal âfetlerden dolayı yok olmasıdır. Bu durumda edimin ifası imkânsızlaşacağı için akit infisâh eder ve satıcı zararı üstlenir. Dolayısıyla satıcı önceden ücret almışsa geri

⁸⁰ İlgili gerekçeler için bakınız Kıyık, *Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, s. 139-147.

⁸¹ Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tentûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I-IV, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, III, s. 582; İbn Kudâme, *Muğni*, III, s. 489, 498; IV, s. 81-82; Bâcî, *Muntekâ*, IV, s. 235; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, III, s. 204; İbn Müflih, Ebû İshâk Burhaneddin, *el-Mubdî fi Şerhi'l-Muknî*, I-VIII, Beyrut 1997, IV, s. 166, 171; Merdâvî, Alâudin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf* I-XII, (2. Baskı), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., V, s. 74.

⁸² Önemine binaen burada tahliye kavramını zikretmek gerekir. Zira Boşaltmak anlamına gelen tahliye, bir şeyin kabzına imkân vermek, kabza mani olacak şeyleri gidererek kabzi mümkün olacak bir durumda bulundurmak, makudun aleyhi teslim etmek suretiyle istifadesine imkân vermektir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (3. Baskı), Ensar Yay., İstanbul 2010, s. 536, Hanefî mezhebinde tahliye, hükmen kabz yerine geçer. Bkz. Kadri Paşa, *Mürşidu'l-Hayrân ila Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân*, (2. Baskı), İfrinciye (Mısır) 1891, md. 341, s. 55.

⁸³ Detaylı bilgi için bkz., Kıyık, *Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, s. 138-148, 161-235.

vermek durumundadır.⁸⁴ Görüldüğü üzere bu durum bir mücbir sebep örneğidir. Mebî'in kısmen yok olması durumlarında ise edimin ifası yok olan kısım için imkânsızlaşsa bile geriye kalan kısım için imkânsızlaşamayacaktır. Bu durumlarda meydana gelen eksiklik keyl/ölçü, vezn/tartı ve âdât/sayı gibi miktar açısından ise helâk olan miktar kadar sözleşme infisâh eder. Müşterinin de bu oranda hissesinden düşürülür. Çünkü mukadderâtta⁸⁵ her miktarın semende⁸⁶ karşılığı vardır.⁸⁷ Bu durumda yok olan miktar müşterinin hesabından düşürülür, geriye kalan kısım için ise müşteri muhayerdir. Dilerse hissedeki oranı kadarıyla satın alır, dilerse de tefarruku's-safkadan⁸⁸ dolayı akdi tümüyle fesheder.⁸⁹ Görüldüğü gibi meydana gelen kısmî telefler hakkındaki hükümler beklenmeyen hal ile uyum arz etmektedir. Çünkü her ne kadar mebî' kısmen yok olsa bile akit hâlâ sürdürülebilirlik arz etmekte ve meydana gelen zarar müşterinin hesabından düşürülmektedir. İslâm Hukuku bu gibi durumlarda ayrıca müşteriye fesih hakkı tanıyarak bu hakkı tanımayan kimi hukuk sistemlerinden ayrılmaktadır.

Genel olarak Mâlikî mezhebinde sözleşme ile birlikte tazmin sorumluluğu müşteriye intikal etse bile kimi durumlarda doğal âfetlerin satım sözleşmesi üzerindeki etkisi kabul edilmiştir. Örneğin sahih olarak kurulan satım sözleşmelerinde muayyen olan mebî'in satıcının tazmin sorumluluğunda iken veya mahsullerin ya da gıda mallarının satım sözleşmesinden sonra, fakat henüz tartılmadan doğal âfete maruz kalması gibi durumlar böyledir. Burada satıcının sorumluluğundan kasıt;

⁸⁴ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, I-XXX, Beyrut 1993, XIII, s. 9, 131; Kâsânî, V, s. 238, 240; İbn Âbidîn, IV, s. 560, 566, V, s. 61; Kadri Paşa, *Mürşidu'l-Hayrân*, md. 366, s. 59; *Mecelle*, md. 293-294; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, V, s. 3376; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Akdu'l-Bey'*, (Mustafa Ahmed Zerkâ'nın "*el-Fıkhü'l-İslâmî fi Sevbihi'l-Cedid*" adlı dört ciltlik eserinin son cildi), (2. Baskı), Dâru'l-Kalem, Dımeşk 2012, s. 122.

⁸⁵ Hacim ve uzunluk birimleri ile ölçülebilen, tartılabilen ve sayılabilen şeyler. Bkz., Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 395.

⁸⁶ Satılan şeyin bahasıdır ki zimmete taalluk eden şeydir. Bkz., Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 501.

⁸⁷ Kâsânî, V, s. 239; Buhûti, Mansur b. Yunus b. Salahaddin İbn Hasen b. İdris, *Keşşâfü'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*, I-IV, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1982, III, s. 242; Ali Haydar, I, s. 277.

⁸⁸ Bir sözleşme ile satım alınan muhtelif malın birbirinden ayrılması. Bkz., Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 557.

⁸⁹ Zerkâ, *Akdu'l-Bey'*, s. 123.

mebî'de tevfiye⁹⁰ hakkının söz konusu olması, mebî'in hazırda bulunmaması, olgunlaşmayan mahsullerden⁹¹ olması veya üçüncü şahısların da mebî' üzerinde hak sahibi olmasıdır. Bu hususlarda Mâlikîler doğal âfetlerin satım sözleşmeleri üzerindeki etkisini kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu gibi durumlarda mebî'in doğal âfetlerden dolayı tamamen yok olması durumunda satım sözleşmesi iptal olacağı gibi, satıcı bunun mislini temin etmek zorunda da değildir.⁹²

Şâfiî mezhebi de genel olarak Hanefîlerle aynı görüşte olmakla birlikte⁹³ Şâfiî mezhebine göre kısmî teleflerde oluşacak zarar oranında bedel indirimine gidilmez. Fakat müşteri buna rağmen rıza gösterir ve sözleşmeyi onaylarsa tüm semeni verip mebî'i alır veya akdi fesheder.⁹⁴

İcâre akdinde de benzer durumlar söz konusudur. Şöyle ki Hanefîlere göre doğal âfetlerden dolayı kiralanın evin yıkılması, arazinin ve hamamın sular altında kalması, geminin batması ve çadır gibi konaklamak için kiralanın mekanların yanmasında olduğu gibi kiralanın şeyin tamamen yok olması durumunda ücretin tümü sakıt olurken, menfaatinden istifade ettikten sonra yok olması durumunda ise istifade edilen kısmın ücretini ödenmelidir. Geriye kalan kira müddeti için ise hiçbir ücret ödenmesi gerekmeyecektir. Yine tarım için kiralanın arazinin doğal âfetlerden dolayı ayınının veya menfaatinin kullanılamaz hale gelmesi durumunda da kiracının ücret ödemesi gerekmez. Tüm bu durumlara rağmen akdin devamını istemek, kiracının akit ile üstlenmediği

⁹⁰ "Tevfiye: Satılan malın ölçülmesi ve tartılması yükümlülüğüdür." Bkz. Haraşî, Ebû Abillâh Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasar-ı Halil*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., V, s. 157; Desûkî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Arafê, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, I-IV, (Derdîr'in "Şerhu'l-Kebîr"i ile birlikte), Dâru'l-Fikr, yy., ts., III, s. 147; İliş, *Minehu'l-Celil*, V, s. 208.

⁹¹ Henüz doğal âfetlerden emin olmayan, her an âfetlerden etkilenebilecek seviyede olması. İbn Rüşd, III, s. 201; İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû'l-Ferec Şemsüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr ala Metni'l-Muknî*, I-XII, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Basima hazırlayan: Muhammed Reşid Rıza, yy., ts., IV, s. 116-117.

⁹³ Bkz. Nevevî, *Ravza*, III, s. 564; Hisnî, Takıyyüddin Ebû Bekr b. Muhammed el-Hüseynî el-Hisnî ed-Dimeşkî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi Halli Gâyeti'l-İhtisâr*, (1. Baskı), Ali Abdulhamid Baltacı-Muhammed Vehbî Süleyman, Dâru'l-Hayr, Dimeşk 1991., s. 240; Şirbinî, II, s. 448, 457.

⁹⁴ Şirbinî, II, s. 460; Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza, *Nihâyetu'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, IV, s. 83; *Mevsûatu'l-Fikhi'l-İslâmî*, (*Mevsûatu Cemal Abdunnâsir el-Fikhiyye*), I-XX, Kâhire 1990, I, s. 54.

bir zararı görmesine sebep olacaktır.⁹⁵ Konu ile ilgili diğer mezheplerde de benzer uygulama ve örnek görülür.⁹⁶

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere İslâm Hukukunda âfetlerin akdin konusunu etkilemesi durumunda akit esnasında ön görülemeyen, karşı konulamayan ve taraflardan biri için karşılıksız kalan bir zarara sebebiyet vermek suretiyle akdin ifasını ağır bir yük haline getirmesi ya da imkânsızlaştırması söz konusu olabilmektedir ki bu da zaten ilk durum beklenmeyen halden ve ikinci durum da mücbir sebepten başka bir şey değildir.

SONUÇ

Modern çağda özellikle de iki taraf için de bağlayıcı olan akitlerde sözleşme yapıldıktan sonra, fakat henüz edimler ifa edilmeden önce öngörülemeyen, karşı konulamayan ve tarafların müdahalesinden bağımsız olup akdin sürdürülebilirliğini ciddi anlamda etkileyen bir takım olaylarla karşılaşmıştır. Bu tür olaylar ya taraflardan birinin akdin gereği olmayan ek bir külfete katlanması suretiyle akdin devamını mümkün kılmakta ya da akitten kaynaklanan edimlerin ifasını tamamen imkânsızlaştırmaktadır. Durum böyle olunca modern dönemde karşılaşılan bu tür problemlerin beklenmeyen hal ve mücbir sebep gibi bir takım nazariyeler üzerinden hem tespiti hem de çözümünü yoluna gidilmiştir. Birtakım özel olaylardan hareketle birer nazariye olarak teşekkül eden bu durumlar, sonraları birçok hukuk sisteminin kanun metinlerindeki yerini almıştır. Aslında günümüzde meydana gelen bu tür problem ve çözüm önerilerini İslâm Hukukunun temel kaynaklarında

⁹⁵ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Asl*, I-XII, (1. Baskı), (thk. Muhammed Boynukalın), Dâru İbni Hazm, Beyrut 2012, IV, s. 6; Serahsî, XV, s. 135-136, XVI, s. 15, 17, 25; Kâsânî, IV, s. 179, 196-197; Zeylai, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VIII, (1.Baskı), (thk. Ahmed İzzu İnâye), (Şilbi Hâşiyesi ile birlikte), Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, Kâhire 1313/1893V, s. 107, 144; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, I-VIII, (3. Baskı), (thk. Zekeriyya Umeyrât), (İbn Âbidin Hâşiyesi ile birlikte), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy., ts., VII, s. 303; Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde, *Mecmaü'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*, I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, yy., ts., II, s. 398; Haskefi, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisni Alauddin, *ed-Durrü'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsâr ve Câmiu'l-Bihâr*, I, (1. Baskı), (thk. Abdulmünim Halil İbrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., 2002, s. 578, 585; İbn Âbidin, VI, s. 43, 77-78.

⁹⁶ Detaylı bilgi için bkz., Kiylik, *Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, s. 208-234.

doğrudan bulma imkânı mümkün olmayabilir. Tabi buradan, İslâm'ın ve dolayısıyla İslâm Hukukunun bu tür problemlere çözüm sunamayacağı gibi bir neticeye varılmamalıdır. Zira her ne kadar kaynaklarımızda bu meseleler doğrudan yer almıyor olsa bile klasik kaynaklarımızda birçok hususun netlik kazanabileceği temel ilke ve prensiplerin tayininin yanı sıra meseleler üzerinden birçok mevzu vuzûha kavuşturulmuştur. Ve hatta klasik kaynaklarımız, günümüzde teşekkül etmiş birçok nazariyeye temel teşkil edebilecek örneklerle doludur. Beklenmeyen hal nazariyesi ve mücbir sebep de bunlardandır.

Örneğin İslâm Hukukunda dalında veya tarlada iken satılan, fakat müşteri tarafından henüz kaldırılmayan meyve ve sebzelerin âfete mâruz kalması durumunda meydana gelen zarar oranında bedelden indirim yapılması gerektiği yönünde geliştirilen “vad'u'l-cevâih” kavramı, beklenmeyen halin özel uygulama alanlarından birini oluşturur. Zira böyle bir çözüm ile sözleşme yeni şartlara uyarlanmış ve böylece zarara sadece müşterinin katlanması engellenmiştir. Böylece hem sözleşmenin tarafları akit prensibine körü körüne bağlılıktan kurtarılmış hem de oluşan zarara satıcı da ortak edilerek zarar, taraflar arasında dağıtılmıştır. Yine bu cümleden olarak âfetlerin tüm mahsulü telef etmesi durumunda ise akdin infisâhından, yani kendiliğinden sona ermesinden bahsedilmiş ve hasar sorumluluğu satıcıya yüklenmiştir. İşte bu durum da mücbir sebebin özel bir uygulaması mahiyetindedir. Neticede İslâm Hukukunda mümkün merteye akdin istimrârını sağlayacak yollar aranmış; akdin imkânsız olduğu durumlarda da sözleşmenin infisâhından bahsedilmiştir. Sadece bu iki olaydan hareketle İslâm Hukukunda özel bir tarzda ele alınan vad'u'l-cevâih şeklindeki uygulamanın her iki nazariyeye temel teşkil edebilecek bir husus olduğu söylenebilir. Genel olarak satım ve icâre türü akitlerde de durum bundan farklı değildir.

Sonuç itibariyle her ne kadar günümüz, fikhın revaçta olduğu dönemlerdeki gibi aktif olmasa bile İslâm Hukukuna dair klasik kaynakların modern çağda karşılaşılan yeni problemler üzerinden yeniden yorumlanması ile bu problemlerin çözüme kavuşturulması mümkün olabilir. Dolayısıyla bu kaynaklar doğru bir usul ile yeniden değerlendirildiğinde, çözüme katkı sağlayacak birçok veri elde edilecektir.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, II. Dizi, sy. 17 b1, (2. Baskı), Yayınlayan: Cavid Baysun, Ankara 1986.
- Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, I-IV, (1. Baskı), Âlemu'l-Kutub, yy., 2008.
- Akgündüz, Ahmet, "Ahmet Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri", TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, (335-341).
- Ali, Ahmed Midhat, *Nazariyyetü'z-Zurûfi'l-İstisnâiyye, Dirâse Mukârane*, Câmi-atu Kâhire, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kâhire, ts.
- Ali Haydar, Hâce Emin Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, (1. Baskı), Dâru'l-Cil, yy., 1991.
- Anay, Harun, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, (67-77).
- Asım Efendi, Ebu'l-Kemal Ahmed el-Mütercim, *el-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (I-IV), (1. Baskı), İstanbul 2013.
- Atalay, Arif, *İslâm Hukukunda Kabz*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012
- Aydın, M. Akif, "Mecellenin Hazırlanışı", *Osmanlı Araştırmaları IX*, İstanbul 1989, (31-50).
- , "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye" md., *DİA*, XXVIII, Ankara 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin el-Ğitâbî Bedruddin, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, I-XIII, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvatta*, I-VII, (1. Baskı), Matbaatu's-Saâde, yy., h. 1332.
- Bardakoğlu, Ali, "İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Beklenmeyen Hal Nazariyesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Kayseri 1985.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsan el-Müceddidî, *et-Ta'rifâtu'l-Fıkhîyye*, (1. Baskı), Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Berki, Ali Himmet, "Mecelle", *İslâm Medeniyeti*, (Dini-İlmi-Fikri Aylık Mecmua), Kasım 1967, Yıl-1, sy. 4.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Horasânî, *es-Sünenü'l- Kübrâ*, I-X, (3. Baskı), (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

- Buceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Hâşiyetu'l-Buceyremî ala Şerhi'l-Menhec*, I-IV, Matbaatü'l-Halebî, yy., 1950.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin İbn Hasen b. İdris, *Keşşâfü'l-Kinâ an Metni'l-İknâ*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982.
- Bû Lihye Cemîle, *Nazariyyetü'z-Zurûfi't-Târie fi'l-Kânûni'l-Medenî el-Cezâirî*, Dirâse Mukârane, Câmiatu'l-Cezâyir, Ma'hedu'l-Hukuk ve'l-Ulûmi'l-İdâriyye, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezâyir 1983.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî el-Ezherî, *Hâşiyetu'l-Cemel ala Şerhi'l-Menhec*, I-V, Dâru'l-Fikr, yy., ts.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, (1. Baskı), (thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb), Dâru'l-Minhâc, yy., 2007.
- Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde, *Mecmaü'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*, I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, yy., ts.
- Desûkî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, I- IV, (Derdîr'in "*Şerhu'l-Kebîr*"i ile birlikte), Dâru'l-Fikr, yy., ts.
- Dural, Mustafa, *Borçlunun Sorumlu Olmadığı Sonraki İmkansızlık*, İstanbul 1976.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahât ve'l-Furûku'l-Luğaviyye*, (thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısırî), Beyrut, ts.
- Ebû Zekeriya el-Ensârî, b. Muhammed, *Esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravzi't-Tâlib*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, (Remlî'nin "*Hâşiyetü'l-Kebîr*"i ile birlikte), yy., ts.
- Ellek, Hasan, "Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri Ve Mecelle", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/3, c. 3, sy. 6, (119-159).
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (3. Baskı), Ensar Yay., İstanbul 2010.
- Erman, Hasan, *İstisnâ Sözleşmesinde Beklenilmeyen Haller*, Fakülteler Matbaası, Ankara 1970.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzibu'l-Luğa*, I-VIII, (thk. Muhammed İvaz Murîb), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Münîr fi Çaribi's-Şerhi'l-Kebîr*, I-II, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin, *Borçlar Hukuku, Genel Hükümler*, II. cilt, İstanbul 1976.

- Firuzâbâdî, Mecduddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-Mûhît*, I, (8. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.
- Gökçe, Oktay-Tetik, Çiğdem, *Teoride ve Pratikte Âfet Sonrası İyileştirme Çalışmaları*, Afad, T.C. Başbakanlık Âfet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, Ankara 2012.
- Gözübenli, Beşir, "Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle", TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, (285-299).
- Gözübüyük, Abdullah Pulat, *Hukukî Mesuliyet Bakımından Mücbir Sebepler ve Beklenmeyen Haller*, Kazancı Yayınevi, (3. Baskı), Ankara 1977.
- Haraşî, Ebû Abillah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasar-ı Halîl*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısnî Alauddin, *ed-Durrü'l-Muhtar Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmiu'l-Bihâr*, I, (1. Baskı), (thk. Abdülmünim Halil İbrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., 2002.
- Hattâb er-Ruaynî, Şemsüddin Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Abdurrahman, *Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl*, I-VI, (3. Baskı), Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hısnî, Takiyyuddin Ebû Bekr b. Muhammed el-Hüseynî el-Hısnî ed-Dımeşkî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi Halli Çâyeti'l-İhtisâr*, (1. Baskı), Ali Abdulhamid Baltacı-Muhammed Vehbî Süleyman, Dâru'l-Hayr, Dımeşk 1991.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I-VI, (2. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, (1. Baskı), (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, (1. Baskı), (Ta'lik: Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû'l-Ferec Şemsuddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr ala Metni'l-Muknî*, I-XII, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Basıma hazırlayan: Muhammed Reşid Rıza, yy., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrikî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, (2. Baskı), Dâru Sâdır, Beyrut 1994.

- İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin, *el-Mubdî fi Şerhi'l-Muknî*, I-VIII, Beyrut 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhü Kenzi'd- Dekâik*, I-VIII, (3. Baskı), (thk. Zekeriyya Umeyrât), (İbn Âbidîn Hâşiyesi ile birlikte), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy., ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2004.
- İbnu'l-Esir, Mecduddin Ebu's-Saadât el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadîs ve'l- Eser*, I-V, (thk. Tahir Ahmed ez-Zâvi-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), el-Mektebetü'l- İlmiyye, Beyrut 1979.
- İbrahim Mustafa-Ahmed ez-Ziyat-Hamid Abdulkadir-Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dâru'd-Da've, ts.
- Kabbânî, Muhammed Reşid, "Nazariyyetu'z-Zurûfi't-Târie fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Kânûnî'l-Vadî", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Cidde, yıl, 2, sy. 2.
- Kadı Abdulvehhâb, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Nasr es-Sa'lebî el-Bağdâdî, *Uyûnu'l-Mesâil*, (1. Baskı), (thk. Ali Muhammed İbrahim Bûrûye), Dâru İbni Hazm, Beyrut 2009.
- Kadri Paşa, *Mürşidu'l-Hayrân ila Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân*, (2. Baskı), İfrinciye (Mısır) 1891.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahman, *ez-Zahîre*, I-XIV, (1. Baskı), (thk. Muhammed Haccî, Saîd A'rab ve Muhammed Bû Hubze), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, 8. Baskı, İz Yay., İstanbul 2011.
- Kâsânî, Alâaddün Ebî Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Keskioglu, Osman, "Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1966, c. XIV, (221-234).
- Kıyılık, Mustafa Harun, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016, (*Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*).
- , "İslâm Hukukunda Ve Modern Hukukta İki Tarafa Da Borç Yükleyen Sözleşmelerin Değişen Koşullara Uyarlanmasının İmkânı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 29, Nisan 2017, ss. 157-183.
- , "Tanzimat'tan Sonra Zorunlu Görülen Kodifikasyon Fikri ve Bu Hususta Ahmed Cevdet Paşa'nın Batı Hayranlarına Karşı Verdiği Mücadele: "Mecelle", *Türkiye Adalet Akademisi Uluslararası Mecelle Sempozyumu*, Bursa 2017, ss. 405-433.
- Kisbet, Mustafa, *İslâm Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2010.

- Koçak, Muhsin-Dalgın, Nihat-Şahin, Osman, *İslâm Hukuku*, Ensar Yay., 4. Baskı, İstanbul 2017.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yay., 4. Baskı, İstanbul 2014.
- , "İslâm Hukukunun Modern Hukuka Katkıları Konusunda Bir Deneme", *Makâlât*, 1991/1, (7- 33), (*İslâm Hukukunun Katkıları*).
- Lokman, Vahy Faruk, *ez-Zurûfu'l-İstisnâiyye Elleti Tatrau ale'l-Akd Bâ'de İbrâmih, Dirâse Mukârane*, Amman 1992
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Merdâvî, Alâudin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf*, I-XII, (2. Baskı), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Metîrât, Âdil Mübârek, *Ahkâmu'l-Cevâih fi'l-Fikhi'l-İslâmî ve Sılatuha bi Nazariyyeteyi'z-Zarura ve'z- Zurûfi't-Târie*, Câmîatü'l-Kâhire Külliyyetü'l-Ulûm, Kısmu'ş-Şerîati'l-İslâmî, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kâhire 2001.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, (thk. Şeyh Mahmud Ebû Dakika), Tab'atü'l-Halebî, Kâhire 1937.
- Mevsûatu'l-Fikhi'l-İslâmî*, (*Mevsûatu Cemal Abdunnâsir el-Fikhiyye*), I-XX, Kâhire 1990.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kasım b. Yûsuf el-Abderî el-Ğirnâtî, *et-Tâc ve'l- İklîl li Muhtasari Halîl*, I-VIII, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Faramurz b. Ali, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*, I-II, Dâr-u İhyâi'l-Kütubi'l-Arabîyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XX, (Subkî ve Mutî'nin "et-Tekmile"si ile birlikte), Dâru'l- Fikr, ts.
- , *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, I-XII, (3. Baskı), (thk. Züheyr eş-Şâvîş), el-Mektebu'l- İslâmî, Beyrut 1991.
- Özçelik, Şemsi Barış, *Borçlunun Sorumlu Olmadığı Sebeplerle Borcun İfa Edilmemesi ve Mücbir Sebep Kayıtları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Râzî, Zeynüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir, *Muhtârü's-Sihâh*, (5. Baskı), (thk. Yûsuf Şeyh Muhammed), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza, *Nihâyetü'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.

- Sahnún, Ebú Saíd Abdüsselám b. Saíd b. Habíb et-Tenúhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I-IV, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Saíd el-Himyerî, *Şemsu'l-Ulúm ve Devâu Kelâmi'l-Arab mine'l-Kulúm*, I-XI, (1. Baskı), (thk. Hüseyin b. Abdillâh el-Ömerî-Mutahhir b. Ali el-İryânî-Yûsuf Muhammed Abdullâh), Dâru'l-Fikri'l- Muâsir, Beyrut 1999.
- Senhûrî, Abdurrezâk Ahmed, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dirâse Mukârane bi'l-Fikhi'l-Āarbî, I-VI, Dâru'l-Meârif, Mısır 1968.
- Serahsî, Ebú Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, I- XXX, Beyrut 1993.
- Şeybânî, Ebú Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Asl*, I-XII, (1. Baskı), (thk. Muhammed Boynukalın), Dâru İbni Hazm, Beyrut 2012.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, I-VI, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Tahâvî, Ebú Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I-V, (1. Baskı), (thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- Türcan, Talip, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Hasarın Geçiş Sorunu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, 2003.
- Türköne, Mümtazer, *Ahmet Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi*, TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, (159-161).
- Yaman, Ahmet-Çalış, Halit, *İslâm Hukukuna Giriş*, İFAV Yay., 2. Baskı, İstanbul 2012.
- Yiğitoğlu, Mustafa, "Kendi Öz Hukukumuzu Oluşturmak (Mecelle Örneği)", *Tarih Bilinci (Tarih ve Kültür Dergisi-Özel Sayı)*, Ekim 2011, (72-74).
- Yavuz, Hulusi, "Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini", TDVY., *Ahmet Cevdet Paşa*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, (279-284).
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Akdu'l-Bey'*, (Mustafa Ahmed Zerkâ'nın "el-Fıkhu'l-İslâmî fî Sevbihi'l-Cedîd" adlı dört ciltlik eserinin son cildi), (2. Baskı), Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2012.
- Zeydan, Abdulkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, (trc. Ali Şafak), Kayıhan Yay., İstanbul 1995.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VIII, (1. Baskı), (thk. Ahmed İzzu İnâye), (Şilbî Hâşiyesi ile birlikte), Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, Kâhire 1313/1893.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*, I-X, (3. Baskı), Dâru'l-Fikr, Dimaşk, ts. (*el-Fıkhu'l-İslâmî*).
- , *Nazariyyetu'z-Zarûrati's-Şer'iyye, Mukârane mee'l-Kânûni'l-Vad'i*, (4. Baskı), Beyrut 1985.

Garip Bir Mektup Hikâyesi: Enver Paşa'nın Darfur Sultanı Ali Dinar'a Yazdığı Mektup

Peculiar Story of a Letter: A Letter Written by Enver Pasha to Ali Dinar

İlhan Zengin¹

Öz

Birinci Dünya Savaşında Osmanlı Devleti ve müttefikleri için en önemli stratejik hamle cihat ilanıydı. Cihat ilanından sonra, dünya genelindeki Müslümanlar üzerinde etkili olan kişilere çeşitli mektuplar yollandı. Bu mektuplardan biri de Dârfür Sultanı Sultan Ali Dinar'a gönderildi. Çeşitli kaynaklarda bu mektup hakkında bilgiler verilmesine rağmen mektubun aslı mevcut bulunmamaktadır. Mektubun tarihi ile ilgili bilgilerde de tutarsızlıklar mevcuttur.

Anahtar kelimeler: Enver Paşa, Ali Dinar, Dârfür, Cihat, Mektup.

Abstract

The most significant countermove was the proclamation of Jihad for the Ottoman State and her allied powers at the First World War. After the proclamation of Jihad, various letters were sent to influential persons for the Muslims all over the World. One of these letters was also sent to Sultan Ali Dinar, sultan of Darfur. Although some details have been given for this letter in various resources, the original one is not yet available. There is an inconsistency about the knowledges of the letter's date, too.

Keywords: Enver Pasha, Ali Dinar, Darfur, Jihad, Letter.

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü Doktora Öğrencisi. ilhanzengin@gmail.com

Giriş

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde emperyalizm ve sömürgecilik yarışı ile rekabeti iyice kızışmış ve çatışma aşamasına gelinmişti. Birliğini geç tamamlayan Almanya, Avrupa'da daha fazla söz sahibi olabilmek ve yeni sömürge alanlarına ulaşabilmek için çabalamaya başladı. Zayıflamış olan Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurarak bu coğrafyada daha fazla etkin olma gayreti içine girdi. Ancak bu topraklar uzun süredir emperyalist niyetlerle İngiltere, Fransa ve Rusya tarafından ele geçirmeye çalışılmakta ve Osmanlı Devleti'nin parçalanması ile topraklarının paylaşılması uzun süredir bu devletlerin planları arasında bulunmaktaydı.

Osmanlı Devleti, Birinci Dünya Savaşı'na Almanya'nın yanında girmek zorunda kaldı. Bunun tarihi arka planı 13 Temmuz 1878 tarihinde imzalanan Berlin Anlaşması'na kadar gitmektedir. Bu anlaşma maddeleri ile artık İngiltere, Osmanlı Devleti'nin varlığını korumayı bıraktığı gibi kendi menfaatine zarar gelmeyeceği sürece diğer devletlerin de Osmanlı topraklarını işgal etmelerine ses çıkarmayacağını kabul etti. Gelişen olaylar sebebiyle II. Abdülhamid, Almanya dışındaki bütün büyük devletlerin Osmanlı Devleti'ne karşı olduğunu ve hatta İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nin yıkılması için çalışma başlattığı görüşünü savunmaya başladı.²

Sömürgecilik yarışının hızlanması ve rekabetin artması sonucu oluşan Avrupa merkezli gerilim dünyayı büyük bir savaşa sürükledi. Emperyalist paylaşımın ana hedefi olan Osmanlı Devleti, Almanya'nın yanında bu savaşa katılmak zorunda kaldı. Savaşa katıldıktan kısa süre sonra da halifelik makamını elinde bulunduran Osmanlı sultanı, tüm dünya Müslümanlarını Osmanlı Devleti ve müttefiklerini desteklemeleri için *cihat* çağrısında bulundu. Bu dönemde özellikle İngiltere'nin en önemli sömürgesi durumunda bulunan Hindistan'da hatırı sayılır bir Müslüman nüfusu bulunmaktaydı. İngiltere'nin Hindistan'a ulaşabilmesi için en kısa yol olan Süveyş Kanalı ve dolayısı ile Mısır'dı. Mısır,

² H. Bayram Soy, *Almanya'nın Osmanlı Devleti Üzerinde İngiltere ile Nüfuz Mücadelesi (1890-1914)*, Phoenix, Ankara, 2004, s. 17-18.

1882 yılından beri İngiliz işgali altında bulunmaktaydı. Bu bağlamda Osmanlı-Alman işbirliğinin Afrika'daki merkezini Mısır oluşturdu. Aynı şekilde Fransa ve Rusya'nın işgal ettiği coğrafyalardaki dindaşların nüfusu da göz ardı edilemeyecek durumdaydı. Müslümanların halifesi tarafından *cihat* ilan edilmek suretiyle sömürgeci emperyalist güçlere karşı topyekûn mücadele edilmesi ve bu devletleri, sömürgelerinde sıkıntıya sokmak amaçlanmıştı. Cihat ilan edildikten sonra birçok sultan, şeyh, seyyid, şerif, sözü geçen ve toplumu harekete geçirebilecek eşrafa mektuplar gönderilerek "Cihad-ı Mukaddes"e katılmaları için davetlerde bulunuldu. Bu mektuplardan biri de Dârfûr Sultanı Ali Dinar'a gönderilmişti.³

Dârfûr ve Ali Dinar hakkında makale veya araştırma hüviyetine haiz Türkçe fazla akademik çalışma olmamakla birlikte son zamanlarda genelde Afrika, özelde Sudan bağlamında konuya ilgi artmaktadır. Osmanlı-Dârfûr İlişkileri, Ali Dinar veya Cihat ilanına dair yazılan bazı eserlerde Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesi ve ilan edilen Cihat'tan sonra Dârfûr Sultanı Ali Dinar'a mektup yazılarak emperyalist devletlere karşı cihata katılması için çağrıda bulunulduğu yazılmaktadır. Bu bağlamda özellikle Sudan menşeli kaynaklarda ve bu kaynaklara dayalı olarak yazılan eserlerde böyle bir mektuptan bahsedilmektedir. Mektubun varlığı ve yazıldığı hususunda herhangi bir tereddüt yoktur. Mektup ile ilgili bilgi verilen bazı kaynaklarda mektubun içeriği ve tarihi hususunda atıflar yapılmasına rağmen mektubun metni veya arşiv künyesine yer verilmemesi dikkat çekicidir.

³ Ali Dinar Zekeriya Muhammed el-Fadl; Keyra hanedanlığının yirmi beşinci sultanı olan Sultan Muhammed el-Fadl'ın torunu olarak 1865 yılında Dârfûr'da doğdu. Dârfûr Sultanlığı, 1874 yılında Zübeyir Rahmet Paşa tarafından Sultan İbrahim zamanında yıkıldı ve sultanlık toprakları önce Mısır'a ve daha sonra da Mehdi idaresine geçti. Mehdi idaresinin 1898 yılında Umdurman Savaşı'ndan sonra yıkılması ile Umdurman'daki zorunlu ikametinden kurtularak Dârfûr'a döndü ve sultanlığı yeniden ihya etti (1899). Sudan'daki İngiliz işgal yönetimi ile sorunlar yaşadı. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından ilan edilen cihat fetvasına istinaden Osmanlı Devleti ve müttefiklerinin safına katılarak işgale karşı mücadeleye başladı. İngilizler tarafından üzerine gönderilen ağır ve modern silahlar karşısında fazla bir direniş gösteremeyerek 6 Kasım 1916 tarihinde Zelince'nin güneyinde bulunan Kulme'de şehit edildi. (Tariğ Mohammed Nour, "Birinci Dünya Savaşı'nda Emperyalizme Karşı Türklerin Yanında Yer Alan Darfur Hakimi Ali Dinar (1898-1916)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt: XXI, Sayı: 61 (Mart 2005), s. 371-374; Richard Hill, *A Bibliographical Dictionary of the Sudan*, Frank Cass, London, 1967, s. 45-46.)

Enver Paşa'ya⁴ ait dokümanların bir kısmı aile tarafından Murat Bardakçı'ya verilmiştir. Bu belgelere dayanarak Bardakçı'nın yazdığı kapsamlı *Enver* kitabında, Enver Paşa'nın genelde sivil hayatı ve Türkistan günleri ele alındığından Ali Dinar ve Dârfûr olayları bu eserde geçmemekte, Dârfûr Sultanı'na yazılan mektup konusu da bu bağlamda ele alınmamaktadır.⁵ Aile, belgelerin bir kısmını da Türk Tarih Kurumu'na bağışlanmıştır. Burada yaptığımız araştırmada belgelerin şahsi belgeler olduğu ve genelde eşine yazdığı mektuplardan oluştuğu, askeri konulara ait dokümanlar arasında ise Dârfûr ve Sudan ile alakalı herhangi bir belgenin bulunmadığı tespit edilmiştir.

Mektubun Türkiye'de bulunması muhtemel yerlerin başında ATA-SE arşivi gelmektedir. Bu arşivi en yoğun ve detaylı şekilde incelemiş ve birçok belgeyi de kullanmış olan Rezzan Ünalp'tır. Ünalp'ın bölge ile ilgili ortaya koyduğu doktora tezinde⁶ veya tezinden yazılmış olan aynı adlı eserinde⁷ Enver Paşa'nın bu mektubundan bahsedilmemektedir. Bu durumda Rezzan Ünalp'ın mektuba ATASE arşivinde rastlamadığı ve incelediği belgeler arasında mektubun olmadığı anlaşılmaktadır.

⁴ Enver Paşa; asıl ismi İsmail Enver olup İstanbul'daki Divanyolu semtinde 1881(veya 1882) yılında doğdu. Aile tarafı Manastırlı olan Paşa'nın babası Ahmed Bey, annesi Ayşe Hanımdır. İstanbul'daki ilk tahsilinin ardından Manastır'daki Askeri Rüştiye, Askeri İdadi ve Harp Okulu'na devam etti. Harp Akademisi'nden 6 Aralık 1902'de kurmay subay olarak mezun oldu. Birçok birlikte görev yaptıktan sonra 1906 yılında Berlin'e Ataşemiliter olarak atandı. Trablusgarp Savaşı'nın başlaması üzerine 1911'de Bingazi'ye giderek işgale karşı mücadeleye başladı. Aynı zamanda Bingazi Mutasarrıflığı görevini icra etti. 11 Ocak 1914 tarihinde Harbiye Nazırı oldu ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti'ne tayin edildi. Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi üzerine Ekim 1918'de Kafkasya'ya geçti. Gıyabında yapılan yargılama sonucu askerlikten çıkarıldı, ceza aldı ve medeni haklardan yoksun bırakıldı. Kararı Sultan Vahdeddin'in onaylaması ile de cezası kesinleşti. Milli Mücadele'ye katılmak istediye de Mustafa Kemal tarafından bu istediği geri çevrildi. Kafkaslar ve Orta Asya'daki İslam ahalisini dinî ve millî şuurla harekete geçirmek için gayret sarf etti. Bolşeviklere karşı mücadele verirken 4 Ağustos 1922 tarihinde Tacikistan'ın başkenti Duşanbe yakınlarındaki Ab-ı Derya Köyü'nde bulunan kışlada yapılan Kurban bayramı merasimi sırasında, anı bir Rus baskını sonucu şehit edildi. Cenazesi yetmiş dört yıl sonra Türkiye'ye getirilerek 4 Ağustos 1996 tarihinde Şişli'deki Abide-i Hürriyet Tepesi'ne defnedildi. (*Birinci Dünya Harbine Katılan Alay ve Daha Üst Kademedeki Komutanların Biyografileri*, Cilt: III, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 2009, s. 8-10; M. Şükrü Hanioglu, "Enver Paşa", *TDVİA*, Cilt: XI, s. 261-264.)

⁵ Murat Bardakçı, *Enver*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

⁶ F. Rezzan Ünalp, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'ya Yönelik Askeri Faaliyetleri*, Basılmamış Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2010.

⁷ F. Rezzan Ünalp, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'ya Yönelik Askeri Faaliyetleri*, ATASE Yayınları, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 2014.

Türkiye'de Afrika ve Sudan hakkında çalışma yapanların öncülerinden ve Afrika üzerine uzmanlaşan duayenlerin ilklerinden olan Ahmet Kavas'ın da mektuptan bahsetmediği görülmektedir. Kavas, yazdığı "Osmanlı-Dârfür Münasebetleri" adlı makalede Tarig Nour'un eseri ile yakın konular farklı bir perspektif ile ele alınmış, genel olarak Ali Dinar ve etrafında gelişen olaylardan bahsetmesine rağmen Enver Paşa ve mektuptan söz edilmemiştir.⁸

Sudan'da yaşayan Lübnanlı bir Hıristiyan olan Naum Şukayr, İngilizlerin hizmetine girmiş daha sonra da İngiliz istihbaratında çalışmış bir memurdu. Yirmi yıldan fazla bir süre mahrem bilgilere ulaşmış, istihbarat raporlarına vakıf olmuş biri olarak önemli bir Sudan tarihi kitabı yazmıştır. Ancak mahrem ve değerli bilgilere ulaşmış olmasına rağmen yazdığı kapsamlı eserinde, mezkûr mektup veya Enver Paşa ile alakalı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁹

Türkiye'de Dârfür ve Ali Dinar üzerine ilk akademik yazıları yazanlardan biri lisans ve yüksek lisans eğitimini tarih üzerine Türkiye'de tamamlamış olan Sudanlı tarihçi Tarig Mohammed Nour'dur. Kaleme aldığı makalesinde Enver Paşa'nın Ali Dinar'a yazmış olduğu bu mektuptan bahsetmektedir.¹⁰ Tarig Nour, mektubun yazıldığı tarihi 3 Şubat 1915 olarak vermektedir. Vermiş olduğu tarih için kaynağını P. M. Holt'un çalışmasını göstermektedir.¹¹ Ancak eserin 124. sayfasında "Ali Dinar ve Jön-Türk liderleri, Enver Paşa ve Nuri Bey, arasında bazı mektup alışverişi vardı, bunlar geniş bir şekilde Condominium ile ilgili olmasına rağmen bunların güncel olayların akışı ile ilgisi azdı."¹² ifadeleri geçmektedir. Görüldüğü üzere burada sözünü ettiğimiz mektup veya bahsi geçen tarih hakkında herhangi bir ifade bulunulmamakla birlikte

⁸ Ahmet Kavas, "Osmanlı-Darfur Münasebetleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Yıl: 2007, s. 105-120.

⁹ Naum Şukayr, *Coğrafiye ve Tarih es-Sudan, Darü'l-İzze, Hartum, 2007.*

¹⁰ Nour, a.g.m., s. 367-383.

¹¹ P. M. Holt, *A Modern History of the Sudan from the Funj Sultanate to the Present Day*, London, 1961, s. 124. Eserin 1963 Londra baskısında aynı kısım 126. sayfada bulunmaktadır.

¹² Çevirisi yapılan ilgili kısmın orijinal İngilizce metni için bakınız: "There was some exchange of letters between Ali Dinar and the Young Turk leaders, Enver Pasha and Nuri Bey, but these had little to do with the course of events, although they featured largely in the Condominium."

genel olarak mektuplaşmanın varlığından bahsedilmektedir. Kitabın diğer sayfalarında da buna uygun bir bahis geçmemektedir. Bu bağlamda referans olarak verilen kaynakta, mektup ve tarih için tatmin edici bir ifadeye rastlanılmamıştır. Ancak cümlenin devamındaki açıklamalar için Mekki Şibeyke'nin kitabı referans olarak gösterilmiştir. Makalede "Bu mektupta Cihad haberini(n) Ali Dinar'a Cafer Bey,¹³ Şeyh Senusi¹⁴ ve Nuri Bey¹⁵ vasıtası ile gönderildiği yer almaktaydı" ifadesi geçmektedir.¹⁶

¹³ 1885 yılında Irak'ta doğan Cafer el-Askeri, Harp Okulu'ndan (Arap asıllı Osmanlı vatandaşı olarak) mezun olduktan sonra Osmanlı Ordusu'nda görev yaptı. Trablusgarp ve Balkan savaşlarında Osmanlı ordusu saflarında mücadele etti. Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizler tarafından esir alındıktan sonra taraf değiştirerek Mekke Emiri Şerif Hüseyin ve Emir Faysal'ın yanında Osmanlı Ordusuna karşı isyancı kuvvetlerin safında savaştı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan Irak Devletinde önemli görevlerde bulunarak kısa süreli iki dönem başbakanlık görevine kadar yükseldi. Savunma bakanı olduğu sırada yapılan darbe sonucu 29 Ekim 1936 tarihinde öldürüldü (Nejdet Karaköse, "Birinci Dünya Savaşı'nda Trablusgarp Cephesi ve Afrika Grupları Komutanı Nuri Paşa (Killigil)", *Tarih Peşinde*, Sayı: 6 (Yıl 2011), s. 263.). Ayrıca bakınız: Cafer el- Askeri, *İsyancı Arap Ordusunda Bir Harbiyeli*, Yayına Hazırlayan: Necdet Fethi Safvet; Tercüme: Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008.

¹⁴ Seyyid Ahmed Şerif es-Senûsi; 1873 yılında Çağbub'da doğdu. Tarikatın kurucusu olan Seyyid Muhammed b. Ali es-Senûsi'nin torunu, es-Seyyid Muhammed Şerif es-Senûsi'nin oğludur. Senûsi tarikatının lideri olan amcası es-Seyyid Muhammed el-Mehdi'nin 1902 yılında vefatından sonra yerine geçmesi gereken es-Seyyid Muhammed İdris'in yaşı henüz küçük olması sebebiyle geçici olarak, Senûsi tarikatının başına geçti. İtalyanların 1911'deki Trablusgarp'ı işgal girişimlerinden sonra İtalyanlarla, 1915 yılından itibaren de İngilizlerle mücadeleye girişti. Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru İstanbul'a gitti. Mondros Mütarekesinden sonra da Ankara'ya geçerek Kurtuluş Savaşı'nda Mustafa Kemal'e destek verdi. Mustafa Kemal'in yakın dostluğuna sahip olduğundan dolayı daha sonraki süreçte Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Irak tahtına aday gösterildi. İlerleyen tarihlerde Türkiye'den ayrılarak Medine'ye gitti. 10 Mart 1933 tarihinde Medine'de vefat etti (Nihat Azamat, "Ahmed Şerif Senûsi", *TDVİA*, Cilt: XXXVI, İstanbul, 2009, s. 527-529; Karaköse, a.g.m., s. 253.).

¹⁵ Nuri Paşa (Killigil); 1890 yılında Manastır'da doğdu. Enver Paşa'nın kardeşi ve Halil (Kut) Paşa'nın yeğenidir. Manastır'daki ilk ve orta eğitiminden sonra Kuleli Askeri Lisesi ve Harp Okuluna devam etti. Makedonya ve İstanbul'daki görevlerinden sonra İtalyanların 1911 yılındaki işgallerinin ardından gönüllü olarak Trablusgarp'a gitti. Balkan Harbi patlak verince Balkanlar'a geçerek mücadeleye katıldı. Birinci Dünya Savaşı'nda Enver Paşa tarafından Afrika Grupları Komutanı olarak tekrar Trablusgarp'ta görevlendirildi. Trablusgarp'ta başta Senûsiler olmak üzere yerli kuvvetleri teşkilatlandırarak İngiliz, İtalyan ve Fransız işgal kuvvetlerine karşı mücadele verdi. Savaşın sonlarına doğru Kafkas İslam Ordusu Komutanı sıfatıyla Azerbaycan ve Dağıstan'da savaştı. Mondros Mütarekesinden sonra İngilizler tarafından tutuklanarak Batum'da hapishaneye konuldu. Hapishaneden kaçtıktan sonra Dağıstan ve Karabağ'da Bolşevik Kuvvetleriyle çarpıştı. Anadolu'ya geçerek Milli Mücadeleye katıldı. Cumhuriyet Dönemi'nde Zeytinburnu ve Sütlüce'de fabrika kurarak silah ve mühimmat imalatına başladı. 2 Mart 1949 günü silah fabrikasında çıkan patlamada fabrikası infilak etti. Patlama sırasında fabrikada olduğu düşünülen Nuri Paşa'nın cesedi bulunamamasına rağmen burada öldüğüne hükmedildi (Karaköse, a.g.m., s. 253.). Ayrıca bakınız: Nejdet Karaköse, *Askeri, Siyasi ve Silah*

Bu ifadeler Şibeyke'nin kitabında bulunmaktadır.¹⁷ Bu durumda Tarig Nour mektubu görmemiş, bilgileri Mekki Şibeyke'den aktardığı anlaşılmaktadır.

Diğer bir Sudanlı tarihçi olan Yusuf Fadl Hasan'ın Türk-Sudan ilişkilerine dair yazısında mektup ve yazılış tarihi aynı şekilde 3 Şubat 1915 olarak geçmektedir.¹⁸ Mezkûr tarih ve mektup hakkındaki bilgiler metinde “Osmanlı İmparatorluğu ve Fur Sultanlığı” alt başlığı içinde geçmekte ve konunun geneli ile ilgili olarak Yusuf Fadl Hasan iki eseri referans olarak göstermektedir.¹⁹ Referans olarak verilen eserlerde genel olarak Sudan, Dârfûr ve Ali Dinar ile ilgili bilgiler bulunmakta ancak mektubun içeriğinden bahsedilmemektedir. Mektup ve tarihi ile ilgili bilgileri nereden bulduğu hakkında referans vermemesine rağmen Tarig Nour gibi Mekki Şibeyke'nin kitabından bu bilgileri aktardığı anlaşılmaktadır.²⁰

Cihat çağrısı ve Teşkilat-ı Mahsusa üyelerinin Birinci Dünya Savaşı'nda Kuzey Afrika'daki faaliyetleri son zamanlarda akademik çalışmalara konu olmaktadır. Polat Safi'nin Teşkilat-ı Mahsusa ve faaliyetleri hakkında yazdığı yüksek lisans tezinde, Ali Dinar ile teşkilat üyelerinin (Osmanlı subaylarının) faaliyetleri ve ilişkileri zikredilmekte ancak mektup olayı bu eserde de geçmemektedir.²¹ Polat Safi, ATASE arşiv belgelerini tezinde fazlaca kullanmış ancak mektup hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Eserde Tarig Nour'un makalesinin kullanılmamış olmasından dolayı mektuptan bahsedilmemesi de normal görülmelidir.

Sanayicisi Kişiliği İle Nuri Paşa (Killigil), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, İzmir, 2010.

¹⁶ Nour, a.g.m., s. 380.

¹⁷ Tarig Nour, mektubun içeriği hakkında verdiği bilgiler için referans olarak (Mekki Şibeyke, *es-Sudan Abr el-Kurun*, Beyrut, 1964, s. 509.) göstermektedir. Ancak bizim ulaşabildiğimiz aynı kitabın 1965 Beyrut baskısında mezkûr bilgiler 481-482. sayfalarda geçmektedir (Mekki Şibeyke, *es-Sudan Abr el-Kurun*, Külliyyetü's Sakafe, Beyrut, 1965.).

¹⁸ Yusuf Fadl Hasan, “Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri”, *Yükselen Afrika ve Türkiye I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi (23 Kasım 2005)*, Tasam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 289.

¹⁹ Bakınız nakleden Fadl Hasan: *Encyclopedia of Islam*, 3rd ed. Vol. 2, p. 124; Martin Daly, *Empire on the Nile*, CUP, Cambridge, 1988, pp. 12-15, 111, 164, 166, 173, 179.

²⁰ Şibeyke, a.g.e., s. 509.

²¹ Polat Safi, *The Ottoman Special Organization- Teskilat-ı Mahsusa: A Historical Assessment With Particular Reference to Its Operations Against British Occupied Egypt (1914-1916)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2006.

Mektubun içeriğini eserinde kullananlardan biri de Afrika üzerine çalışmalar yapan genç akademisyenlerden biri olan Tuğrul Oğuzhan Yılmaz'dır. Yılmaz, *“Osmanlı Devleti Başkomutan Vekili Enver Paşa, ilan edilen cihad doğrultusunda, Sudan'da İngilizlere karşı bir ihtilal meydana getirmek üzere, Darfur Sultanı Ali Dinar'a 3 Şubat 1915'te bir mektup yazmıştır. Enver Paşa, Ali Dinar'a gönderdiği mektubunda; İngilizlerin, Türklüğe ve İslâm'a yaptığı saldırılara değinmiş, bütün Müslümanların ilan edilen cihada katılmasının farz olduğunu ve Osmanlı Devleti'nin yanında yer almalarının gerekliliğini belirtmiştir”* sözleriyle mektup ve tarihten bahsetmiş, kaynak olarak da Tarig Nour'un makalesini göstermiştir.²²

Konu ile ilgili olarak Yılmaz'ın kullandığı diğer bir eser ise Ahmet Özcan'ın hazırladığı kitaptır. Mektup ve tarihi ile ilgili kısım Ahmet Özcan'ın kitabında da Tarig Nour'un anlatımına istinaden aynı şekilde 3 Şubat 1915 olarak geçmektedir.²³ Konu ile ilgili olarak Yılmaz'ın kaynak olarak gösterdiği diğer eser İsmet Üzen'in kitabıdır.²⁴

Mektup ve yazılış tarihinden söz edenlerden diğer biri de Mustafa Çabuk'tur. Eserinde, *“Başkomutan Vekili Enver Paşa, 3 Şubat 1915 tarihinde Ali Dinar'a bir mektup yazdı. Mektupta; Rusya, İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı Devleti ve İslâm'a yaptıkları saldırılar anlatılmaktaydı. İslâm'a karşı yapılan bu saldırılar karşısında Müslümanların halifesi olan Osmanlı Sultanı'nın cihat ilân ettiği bildirilerek her Müslüman için cihadın farz olduğu ve Müslümanların Halife'nin yanında yer alması gerektiği vurgulanıyordu. Mektupta, cihat haberinin Ali Dinar'a, Cafer Bey'e ve Şeyh Senûsi'ye Nuri Bey vasıtası ile gönderildiği bilgisi yer almaktaydı. Darfur Sultanı Ali Dinar, mektubu aldıktan sonra Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldığını ve cihat emrine uyduğunu bildirdi.”*

²² Tuğrul Oğuzhan Yılmaz, “1. Dünya Savaşı'nda Darfur Sultanlığı ve Ali Dinar Hareketi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 131 (Yaz 2017), s. 108-109.

²³ Ahmet Özcan, *Osmanlı'nın Ortadoğu'dan Çekilişi*, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012, s. 180.

²⁴ İsmet Üzen, *Osmanlı'nın Çöl Yürüyüşü Kanal Seferleri*, Paraf Yayınları, İstanbul, 2011, s. 462.

olarak yazmış, Tuğrul Oğuzhan Yılmaz ile benzer ifadeler kullanmış ve Tarig Nour'un eserini kaynak olarak göstermiştir.²⁵

Ali Dinar ve Enver Paşa'nın mektubu hakkında yazarlardan biri de Gassim İbrahim'dir. "*Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine, Osmanlı Padişahı Sultan Mehmed Reşad'ın ilan ettiği ve İtilaf Devletlerine karşı Dünya Müslümanları(nı) savaşa çağıran Cihad-ı Ekber'e sıcak bakmıştır. Başkomutan Vekili Enver Paşa'nın 15 Şubat 1915 tarihli mektubuyla savaş durumunu öğrenen Ali Dinar olumlu bir cevap vererek, Fransız ve İngiliz kâfirlerle ilişkilerini kestiğini ve onlara savaş açtığını belirterek Osmanlı Devleti yanında yer almıştır*".²⁶ Yazar alıntı yaptığı yer olarak Tarig Nour'un eserini göstermiş ancak tarihi yanlış yazmak suretiyle fahiş bir hatada bulunmuştur.

Osmanlı Devleti'nin müttefiki Almanya ile Kuzey Afrika'ya yönelik faaliyetleri ve bu çerçevede yapılan faaliyetler hakkında Sezen Kılıç tarafından yazılan makalede, Enver Paşa'nın mektubundan söz edilmektedir. Makalede sözü geçen mektup ile ilgili bilgilerin Tarig Nour'un eserinden alındığı görülmektedir. Bu makalede de mektup ile ilgili olarak Tarig Nur'un eserinin kullanıldığı görülmektedir.²⁷

Osmanlı arşiv belgelerinde de Enver Paşa'nın mektubundan bahsedilmekte ve mektubun varlığı konusunda şüphe bulunmamaktadır.²⁸ Yazıldığı veya Ali Dinar'a gönderildiği tarihlerin sorunlu/şaiBELI olma ihtimali bulunmaktadır. Belgede²⁹ heyet ve mektubun Kufra'dan yola çıkış tarihi "Rûmî Kânunisani'nin bidâyeti" olarak verilmektedir ki bu tarih Ocak 1915 başlarına tekabül etmektedir. Kufra ise kıyıda yaklaşık dört yüz km içeride çöl ortasındadır. Cidâbiye ile el-Fâşir arası yolculuk

²⁵ Mustafa Çabuk, "Cihan Harbi'nde Sudan'daki Osmanlı Faaliyetleri ve Şeyhülislam'ın Cihat Mektubu", *Türkiyat Mecmuası*, Sayı: 27/1, Yıl: 2017, s. 107.

²⁶ Gassim İbrahim, *Türk Dış Politikasında Afrika: Türkiye-Kamerun İlişkileri Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016, s. 8-9.

²⁷ Sezen Kılıç, "Alman Deniz Ataşesi Humann'ın Mektuplarında Enver Paşa", *Bilig*, Sayı: 77 (Bahar 2016), s. 112.

²⁸ ATASE, BDH, K:1834, D:28, F:1; ATASE, BDH, K:1834, D:28, F:1-2; ATASE, BDH, K:1835, D:33, F:5-4 ve 5/1-3.

²⁹ ATASE; BDH, K:1834, D:28, F:1-2.

60 gün sürmektedir.³⁰ Kufra'yı yolun yarısı kabul edersek ve Kufra'dan Ocak başında hareket eden heyetin varış tarihi muhtemelen Şubat başı olmaktadır ki bu da Tarig Nour'un verdiği tarihe uymaktadır. Ancak bu durumda yazıldığı değil, el-Fâşir'e ulaştığı tarih olması gerekmektedir. Ancak başka bir kaynağa göre Heyet 1915 yılının ortalarından sonra el-Fâşir'e varmış olması gerektiği ifade edilmektedir.³¹ Bu söyleme göre de mektubun yazılış tarihi makul görünmektedir.

Bölgedeki gelişmeler ve Mısır üzerinde ciddi çalışmaları olanlardan biri de Ü. Gülsüm Polat'tır. *Osmanlı Devleti ve İngiltere Ekseninde I. Dünya Savaşı Yıllarında Mısır* adlı eserinde İngiliz arşiv belgelerine dayanarak mektubun (Osmanlıcasının bulunamadığından) İngilizceden tercümesini vermiştir.³² el-Fâşir'in işgalinden sonra Ali Dinar'ın arşivi İngilizlerin eline geçmiş ve bulunan belgeler İngilizceye çevrilmişti. Bu tercümede Enver Paşa'nın Ali Dinar'a 3 Şubat 1915 tarihinde yazdığı söylenen mektupta "*dört ay önce Avrupa'da patlak veren savaş*" ve "*Hali-fe...büyük cihat ilan etti*" sözleri geçmektedir. Birinci Dünya Savaşı'nın resmen 28 Temmuz 1914 tarihinde başladığı bilinmektedir. Osmanlı Devleti ise savaşa resmen 11 Kasım'da girmiş ve 14 Kasım'da Cihad-ı Mukaddes ilan edilmiştir. Mektupta geçen "savaşın başlamasından itibaren dört aylık süre" ifadesine göre mektubun yazılma tarihi yaklaşık Kasım sonu Aralık ayı başlarına tekabül emektedir. Cihat ilanından bahsedilmesi ve Cihat'a davet içerikli olması bahsi geçen mektubun cihat ilanından kısa süre sonra yazılmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir ki bu da aynı tarihleri bize vermektedir. Ancak mektubun ilerleyen satırlarında "*Almanya ve Avusturya bizimle anlaştı ve bize yardım ediyorlar. Onlar sekiz aydan beri Rusya, İngiltere ve Fransa ile savaşmıyorlar*" cümlesindeki sekiz ay ifadesi tarih konusunu muğlaklaştırmaktadır. Mektuba göre savaş dört ay önce başlamış ancak sekiz aydır savaşılıyorlar manası çıkmaktadır.

Holt'tan yaptığımız alıntıda görüldüğü üzere Osmanlı subayları ve Ali Dinar arasında mektupların olduğu ifade edilmektedir. Burada çoğul

³⁰ Safi, a.g.e., s. 115.

³¹ M.W.Daly, *Darfur's Sorrow*, Cambridge University Press, New York, 2007, s. 111.

³² Ü. Gülsüm Polat, *Osmanlı Devleti ve İngiltere Ekseninde I. Dünya Savaşı Yıllarında Mısır*, Atatürk Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, 2015, s. 215-216.

ifade kullanıldığından birden fazla mektubun varlığı kuvvetle muhtemeldir. Ü. Gülsüm Polat'ın eserinin 217. sayfasında da belirtildiği üzere “Diğer taraftan daha savaşın başlarında Sunusi (Senûsî) kampına ulaşan Enver Paşa'nın kardeşi Nuri Bey de Sunusi kampından Ali Dinar'a gönderdiği mektubunda Ali Dinar'ı cihada çağırıyordu” ifadesinde görüldüğü gibi Ali Dinar'a yazılan ikinci (ilk) bir mektup daha olması gerekmektedir. Osmanlı belgelerinde bahsi geçen mektubun ilk mektup, diğer kaynaklarda sözü edilen 3 Şubat tarihli mektubun ise Ali Dinar'a yollanan ikinci mektup olduğu anlaşılmaktadır. Enver Paşa, Cemal Paşa ile birlikte Kanal Cephesi'ni teftiş için Şubat 1915 tarihinde Suriye/Lübnan taraflarına gittiği bilinmektedir. Bölgeye hareketinden önce Kanal Cephesi Harekatı'nın bir parçası olarak Mısır'a güneyden (Sudan) Ali Dinar'ın saldırı planlaması yapılmış, buna istinaden Enver Paşa ikinci bir mektup göndermiş olması olayların akışına daha uygun düşmektedir. Ancak mektuptaki “dört ay önce Avrupa'da patlak veren savaş” ifadesi mektup hakkındaki tereddütleri arttırıcı etki yapmıştır.

Ü. Gülsüm Polat'ın İngiliz arşivlerinden tercüme ettiği Enver Paşa'nın mektubunun metni şu şekildedir:

“ ... Çok selam ve saygılarımı sunduktan sonra sizin yüksek makamınıza geliyorum. Sana Sidi Ahmet el-Şerif el Sunusi'yi (Senûsî), Kardeşim Nuri Beyi ve Binbaşı Gaafar (Cafer) Beyi gönderiyorum. Kendileri sizi devlet işlerimiz hakkında detaylı şekilde bilgilendirecektir ama bazı konularda sizi kısaca bilgilendirmemin gerekli olduğunu tespit ettim. Dört ay önce Avrupa'da patlak veren savaşa tarafsız kalıyorken, barışı korumak ve sakinlikle çözmek niyetindeyken, Rus gemileri Karadeniz'de bizim gemilerimize saldırdı ve onları müttefikleri izledi. İngiltere ve Fransa, yıllardır Osmanlı Devleti'ni yok etmek için ellerinden gelen kötülüğü yapmaktadırlar. Amaçları bizim yönetimimiz altındaki Müslümanları kendileri yönetmektir. Onların bütün amaçları İslam'ın ışığını yok etmektir, Allah korusun, ben güveniyorum ki, onun ışığı kafirlere rağmen parlayacaktır. Biz bundan dolayı, bu zorbalardan ve zalimlerin saldırısında, onlarla savaşta Allaha güvenmekteyiz, bu adaletsiz mütecavizlerin saldırısına karşı... Halife... “büyük cihat” ilan etti. el-Meşihâtü'l-İslâm (Şeyhülislam) saygıdeğer fetvalar bastılar ki, bugün

dünyanın her yerindeki Müslümanlar için savaş bir zorunluluktur. Bu kutsal çağrıya tüm Osmanlılar ve diğer milletlerden Müslümanlar büyük bir saygıyla karşılık verdiler. Yüzler ve binlerce asker topluyoruz ve onları savaşmaları için Rusya'ya gönderiyoruz. Onların hepsi Allah'a şükredip, onların topraklarına gurur ve büyük bir sevinçle girdiler ve onların ordularına ağır kayıplar verdirdiler. Biz ayrıca yüzlerce ve binlerce kişiden oluşan diğer bir seferi de Mısır üzerine yaptık. Mısırlı kardeşlerimizi İngiltere'nin tutsaklığından, haksızlıktan ve esaretinden kurtarmak için. Onlar Süveyş Kanalı'na doğru yürüyorlar ve kısa bir zaman içinde Allah'ın yardımıyla Kanal'a ulaşacaklar ve geçecekler. İngiliz zalimler Basra'da bizim vatanımıza doğru ilerledi ama bizim ordumuz burada onları karşıladı. Arapların hasları ve cesur kabilelerin yardımları ile onları bölgelerinden kovmak için saldırıya başlandı Allah'ın yardımıyla.

Almanya ve Avusturya bizimle anlaşdı ve bize yardım ediyorlar. Onlar sekiz aydan beri Rusya, İngiltere ve Fransa ile savaşıyorlar ve şimdi Fransız mevzilerinde, Paris'ten çok kısa bir mesafedeler ve Fransızlara ağır kayıplar verdiriyorlar... Almanlar keza Rusya'ya girdiler ve büyük bir kısmını ele geçirdiler. Avusturya, Rusya üzerinde ayrıca bazı büyük zaferler kazandı.

Eczümle Allah'a şükür bizler ve bizim mütteliklerimiz düşman üzerinde galipler ama özellikle senin gibi Müslümanların yiğit yöneticileri gibi tüm Müslümanlardan beklenen görev konusunda senin dikkatini çekmeyi unutmamalıyım. Gerçekte siz zaten farkındasınızdır, zira siz İslam coşkusu ile tanınan birisiniz... Biz Müslümanların başımıza gelen tüm felaketler, bizim düşmanlarımızı bize karşı cesaretlendirdi... Bu Müslümanlar için ender ele geçecek bir fırsattır, bu başka zamanlarda ele geçmez, bizim en keskin düşmanlarımız olan Rusların, İngilizlerin ve Fransızların tamamıyla yenilip geri çekildikleri bir dönem... Yurkardaki tembihlerim senin gibi bir bilge ve saygıdeğer birisi için yeterlidir. Sonuç olarak Allah seni korusun.

Halife'nin damadı Başkumandan Vekili Enver,

3 Şubat 1915".

Sonuç

Varlığı üzerinde ittifak edilen, bulabildiğimiz kadarıyla yukarda adı geçen eserlerde referans olarak verilip içeriği hakkında yazılar yazılmış olan bu mektubun kendisine (Osmanlıca aslına) veya herhangi bir arşiv künyesine rastlanılamamıştır. Mezkûr mektup ATASE arşivinde yapılan araştırmalarda (en azından bu makalenin yazarı tarafından) bulunamamıştır. Mektubun Osmanlıca aslı bulunduğu zaman tarih ve diğer konular üzerindeki belirsizliğin biteceği düşünülmektedir.

Yukarıda zikredilen akademik çalışmalarda Enver Paşa'nın mektubunun kullanılmadığı görülmektedir. Tarig Nour (tespitlerimize göre) ilk defa mektuptan bahseden kişidir. Enver Paşa'nın Ali Dinar'a yazdığı mektup hakkında yazı yazarlar da Tarig Nour'un makalesinde geçen ifadelere istinaden yazılarını kaleme almışlardır. Mektup hakkında en detaylı şekilde bilgi veren ve metnin büyük bir kısmını İngilizceden çeviren ise Ü. Gülsüm Polat'tır. Yapmış olduğu çeviri şuana kadar mektubun içeriğine dair elimizdeki en kapsamlı belge olma niteliğindedir.

Belgenin Osmanlıca aslının bulunabileceği yerler arasında ilk sırada ATASE arşivi gelmektedir. Yurtdışında ise Sudan Milli Arşivi, Mısır Milli Arşivi, Durham Üniversitesi'nde muhafaza edilen Sudan'a ait dokümanlarda veya İngiliz National Archives'te bulunabileceği düşünülmektedir.

Yapılan çalışmada birden fazla mektubun gönderilmiş olduğu sonucuna varılmıştır. İlk mektubun cihat ilanından hemen sonra cihat fetvasının ilanını haber vermek suretiyle Ali Dinar'ın cihata katılması için davet niteliğindedir. İkinci mektubun ise, Enver Paşa'nın Kanal Harekâtı öncesi Suriye'ye hareketinden az önce yazıldığı ve bu harekât planının parçası olarak Ali Dinar'ın üzerine düşenleri yapması şeklinde olduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

ATASE (Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Dairesi Arşivi) Birinci Dünya Harbi Koleksiyonu

AZAMAT, Nihat, "Ahmed Şerif Senûsi", *TDVİA*, Cilt: XXXVI, İstanbul, 2009, s. 527-529.

BARDAKÇI, Murat, *Enver*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

Birinci Dünya Harbine Katılan Alay ve Daha Üst Kademedeki Komutanların Biyografileri, Cilt: III, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 2009, s. 8-10.

ÇABUK, Mustafa, "Cihan Harbi'nde Sudan'daki Osmanlı Faaliyetleri ve Şeyhülislam'ın Cihat Mektubu", *Türkiyat Mecmuası*, Sayı: 27/1, Yıl: 2017, s. 101-120.

DALY, M.W., *Darfur's Sorrow*, Cambridge University Press, New York, 2007.

FADL HASAN, Yusuf, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi (23 Kasım 2005)*, Tasam Yayınları, İstanbul, 2006.

HANİOĞLU, M. Şükrü, "Enver Paşa", *TDVİA*, Cilt: XI, s. 261-264.

HILL, Richard, *A Bibliographical Dictionary of the Sudan*, Frank Cass, London, 1967.

HOLT, P.M., *A Modern History of the Sudan from the Funj Sultanate to the Present Day*, London, 1961.

İBRAHİM, Gassim, *Türk Dış Politikasında Afrika: Türkiye-Kamerun İlişkileri Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.

KARAKÖSE, Nejet, "Birinci Dünya Savaşı'nda Trablusgarp Cephesi ve Afrika Grupları Komutanı Nuri Paşa (Killigil)", *Tarih Peşinde*, Sayı: 6, Yıl: 2011, s. 251-282.

KAVAS, Ahmet, "Osmanlı-Dârfûr Münasebetleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Yıl: 2007, s. 105-120.

KILIÇ, Sezen, "Alman Deniz Ataşesi Humann'ın Mektuplarında Enver Paşa", *Bilig*, Sayı: 77 (Bahar 2016), s. 109-130.

NOUR, Tarig Mohammed, "Birinci Dünya Savaşı'nda Emperyalizme Karşı Türklerin Yanında Yer Alan Darfur Hakimi Ali Dinar (1898-1916)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt: XXI, Sayı: 61 (Mart 2005), s. 367-383.

ÖZCAN, Ahmet, *Osmanlı'nın Ortadoğu'dan Çekilişi*, Yarın Yayınları, İstanbul, 2012.

POLAT, Ü. Gülsüm, *Osmanlı Devleti ve İngiltere Ekseninde I. Dünya Savaşı Yıllarında Mısır*, Atatürk Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, 2015.

SAFİ, Polat, *The Ottoman Special Organization- Teskilat-ı Mahsusa: A Historical Assessment With Particular Reference to Its Operations Against British Occupied Egypt (1914-1916)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2006.

SOY, H. Bayram, *Almanya'nın Osmanlı Devleti Üzerinde İngiltere ile Nüfuz Mücadelesi (1890-1914)*, Phoenix, Ankara, 2004.

ŞİBEYKE, Mekki, *es-Sudan Abr el-Kurun*, Külliyyetü's Sakafe, Beyrut, 1965.

ŞUKAYR, Naum, *Coğrafıyye ve Tarih es-Sudan*, Darü'l-İzze, Hartum, 2007.

ÜNALP, F.Rezzan, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'ya Yönelik Askeri Faaliyetleri*, ATASE Yayınları, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 2014.

ÜZEN, İsmet, *Osmanlı'nın Çöl Yürüyüşü Kanal Seferleri*, Paraf Yayınları, İstanbul, 2011.

YILMAZ, Tuğrul Oğuzhan, "1. Dünya Savaşı'nda Darfur Sultanlığı ve Ali Dinar Hareketi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 131 (Yaz 2017), s. 107-115.



Enver Paşa

<http://www.biyografya.com/biyografi/5153>

(Erişim Tarihi: 23.06.2018)



Ali Dinar

<http://rawanmedia.com/wp-content/uploads/2017/02/%D8%B9%D9%84%D9%8A-%D8%AF%D9%8A%D9%86%D8%A7%D8%B1-330x217.jpg>

(Erişim Tarihi: 23.06.2018)

Muhammed el-Malikî'nin Bid'at Anlayışı

The Bid'ah Views Of Muhammed Mâlikî

Azat Toktonaliev*

Öz

Bu makalede Hicazlı bir âlim Muhammed el-Mâlikî'nin bid'at anlayışını anlatmaya çalıştık. Özellikle konu üzerinde çalışılırken sahabe devri başta olmak üzere günümüze kadar gelmiş geçmiş bazı âlimlerin de görüşlerine de yer verilmiştir. Konuya başlamadan önce bid'at kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamı ile ilgili örnekler vermeye çalıştık. Mâlikî meselenin daha da anlaşılır olması bakımından müteahhirûn dönemi âlimlerinin bid'at ile ilgili bazı fikirlerini de eserlerinde açıkça zikretmiştir. Biz de onların bu fikirlerinden istifade ederek konuya açıklık getirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Bid'at, Muhammed Mâlikî, Hicâz, Muteahhirûn.

Abstract

We have tried to explain the views of Muhammad al-Maliki about bid'ah (innovation) in this article. Especially during the work on the issue, we have narrated the thoughts and views of the sahabah and ulama. Before starting to the issue, we tried to give a few examples of the word meaning and the concept of the bid'ah in İslam. He also made mention some of the thoughts of them in relation of the bid'at in order that the latter can be more understandable in his works. Under cover of the thoughts of them we tried to have clarification of certain matters about this issue.

Keywords: Bid'ah, Muhammad al-Mâlikî, Hejâz, Mutaahhiroon

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

Giriş

Asr-1 saâdet devrinde kavramlar kargaşalığı henüz ortada yok idi. Zira neyin doğru ya da yanlış olduğunu bizzat Hz. Peygamber söylüyor ve yanlış düşünce ve eylemlere karşı müslümanları uyarıyor idi. Fakat Hz. Peygamberin vefat etmesi ile birlikte onun hayatında meydana gelmemiş birtakım olaylar vuku bulmaya başlamıştı. Böyle durumlarda sahabe önce Kur'an ve Sünnete bakarak çözüm bulmaya çalışıyorlar idi. Doğal olarak bu kavram ıstılah anlamında kullanılmayıp sadece onun kelime anlamı ön plana çıkıyordu. Mesela buna örnek olarak Hz. Ömer'in "Bu ne güzel bir bid'attir" ifadesini verebiliriz.

Eğer biz *bid'at* kavramının tanımını üzerinde az çok bir uzlaşma sağlayabilir ve bu kavramın kapsamını ana hatları ile çizebilirsek, İslam'daki kavramların anlaşılması alanında yeni bir araştırma zemini bulmuş olacağız. Zira bunu başarabilmemiz demek aynı zamanda şu sorulara da cevap vermemizin kolay hale gelmesi demektir: "Sakınılması gereken bid'at türü nedir?" "hadiste ifade edilen bid'at kavramı günümüzde yapılan bütün yeni eylemlerin hepsini mi kapsar?", "Hz. Peygamberin vefatından sonra Sahabe devrinde ortaya çıkmaya başlayan yenilikler ile günümüzdeki yeniliklerin arasında ne gibi farklar var ve bunlar nasıl sentez edilmeli. Ayrıca bu kavramın müstakil bir terim olarak anlaşılması, İslam düşüncesinde çok önemli bir tartışma konusu olan tenkit ya da tekfir etme gibi problemin en azından teorik planda aşmamıza yardımcı olacaktır. Çünkü bid'at kavramı ana hatlarıyla tanımlanabilir ise İslam hukukunda var olan emir ve yasakların hikmetlerini daha kolay değerlendirebiliriz. Bu da bize şartlara ve zamana göre İslam'ın hükümlerini yeniden yorumlama imkânı sağlayacaktır. Başka bir deyişle bid'at kavramı ile İslam'da yapılması yasaklanan amellerin tespiti konusunda değişken ve sabitlerini görmemiz açısından daha da kolaylaşacaktır.

1. Bid'at

Bid'at kelimesinin "İbd'â" şeklinde gelmesinin sebebi "Ebde'a" kelimesinin masdarı olmasındandır. Bununla ilgili el-Ezherî "İbd'â" kelimesinin "Bid'at kelimesinden daha çok kullanıldığını ve "Bid'at" kelimesinin yanlış olmadığını söylemiştir.¹ Dilbilimciler bid'atin sözlük anlamı ile ilgili birbirine benzer tarifler yapmışlardır. Bu konuda Halil b. Ahmet "Daha önceden yaratılması, zikri ve marifeti meydana gelmemiş şeylerdir."² Demiştir. Râgip ise bu konuda "Hiçbir örneği izlemeksizin bir şeyi ortaya koymak demektir"³ şeklinde tanımlamalar yapmışlardır. Kavramın terminolojik anlamı: "Din, ikmâl olduktan sonra ortaya çıkan şeydir" başka bir ifade ile "Hz Muhammed'in devrinden sonra bir takım ehvaların ve amellerin ortaya çıkması demektir."⁴

Muhammed el-Maliki, İmam Müslim'in Sahihi'nde Cabir'in rivayet ettiği şu hadisi aktarır; "Resûlullah hutbe irad ettiği zaman gözleri kızırır, sesi yükselir: Düşman sabah ve akşam, üzerinize hücum edecek, kendinizi koruyunuz" diye ordusunu uyaran kumandan gibi öfkesi artar ve şahadet parmağı ile orta parmağını bir araya getirerek: "Benimle kıyametin arası şu iki parmağın arası kadar yaklaştığı sırada ben peygamber olarak gönderildim" dedi ve daha sonra sözlerine şöyle devam etmiştir: "Bundan sonra söyleyeceğim şudur ki: Sözü en hayırlısı Allah'ın kitabıdır. Yolların en hayırlısı Muhammed'in yoludur. İşlerin en kötüsü, sonradan ortaya çıkmış olan bid'atlerdir, her bid'at dalâlettir."⁵ İbn Mâce de Cabir'den aynı lafız ile rivayet etmiştir.⁶

¹ Ebu Zekeriya Muhittin b. Şeref en-Nevevi, *Tehzib el-Esmâ ve el-Lügat*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, c. II, s. 241.

² Ebu Abdurrahmân el-Halil b. Ahmet el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdülhamit Hendâvi, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2003, c. I, s. 121.

³ Râgip el-Esfahâni, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk-2009, s. 110.

⁴ Mecdettin Muhammed b. Yakub el-Feyrûzâbâdi, *"el-Kâmûsu'l-Muhîr"*, Muhammed Nuaym el-Ersûki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-2005, s.702.

⁵ Ahmet b. Ali b. El-Müsennâ et-Teymî el-Mevsilî, *Müsnet Ebu Ye'la el-Mevsilî*, thk.Hüseyin Selim Eset, Dâru's-Sakâfa el-Arabiyye, Beyrut, 1992 c. IV, s. 85.

⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Süneni İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, , Dâr'u ihyau'l-Kutub el-Arabî, Beyrut, trs. c. I, s. 17.

Mâlikî bu hadisin, birçok rivayetleriyle İslam'ın temelleri ve sağlam kaidelerinden biri olduğunu ifade ederek ve bu veya buna benzer hadisleri bu tür konular ile ilgili varit olan diğer nasları göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmanın elzem olduğunu ifade etmiştir. el-Mâlikî "*Her yenilik bid'attir, bütün bid'atler ise dalalettir*" ifadesinin, umumi olarak sarih ve bid'ate işaret ettiğini ifade etmiştir.⁷

Bid'atin dünyevî ve dinî olarak iki farklı kategoride değerlendirilmesinin şâri tarafından yapılmadığını ifade etmiştir. Zira Hz. Peygamber mutlak olarak; "*Her bid'at dalalettir*" buyurmuştur. Fakat bazı kimsele-
rin yine de eski görüşü savunarak bid'atin dinî ve dünyevî olarak kategorize ettiklerine tanık olmaktayız. Onların dinî bid'atten kastettikleri bir nevi dalalettir ama dünyevî olanına gelince onda herhangi bir sıkıntı olmadığı açıktır.

Bid'atin daha önce hiç örneği olmadan icat olunan bir şey olduğunu bilersen, o zaman buradaki zem edilen ziyadenin (fazlalığın) din ile alakalı olduğunu anlarsın ki zaten burda anlatılmak istenen konu da budur. Zira din ya da şeriattaki ziyadeler sonunda dinin aslındanmış gibi intiba yaratacağından Hz. Peygamber şiddetle uyarmıştır.⁸ Hadiste geçen "*في أمرنا هذا*" ifadesi, söz konusu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Mâlikî bid'atin iki kısımda değerlendirilmesini onun sözlük anlamına taalluk ettiğinden ve daha önce hiç örneği olmaksızın sonradan icat edilen şey anlamına geldiğine işaret etmiş ve onun lügat manasındaki bid'at anlamına geldiğini ifade ederek dinde fazlalığı kast olunan şerî anlamdaki bid'atin, sapkınlık, fitne ve merdut olduğu kanaatine varmıştır. Ama karşı taraftakiler bu konuda bid'atin dünyevî ve uhrevî olarak iki kısımda değerlendirmişler ve bid'atin, kötü ya da iyi olarak taksim

⁷ Muhammed Mâlikî, *Mencehu'n-Nusûs fî fehmi'n-Nusûs bayne en-Nazariye ve et-Tatbîk*, el-Maktabatu'l-Asriyye, Beyrut, 2008, s. 206.

⁸ Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin b. Ali El-Beyhakî, Alettin Ali b. el-Mardîni et-Türkmêni, *es-Sünen el-Kübrâ ve fî Zeylihi el-Cevher en-Nakî*, Meclisu Dâiretu'l-Meârif en-Nizâmiye, Haydarâbâd-1925, c. X, s. 150, Mecuddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî b. Esir, *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdis er-Resûl*, thk. Şuayip el-Arnâvut, Maktaba dâr el-Beyân, 1969, c. I, s. 289, Ebu Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmet b. Hibbân b. Muaz b. Mâbed el-Teymîmi Ed-Dârimî el-Bustî, *el-İhsân fî Takrîb Sahîh b. Hibbân* thk. Şuayip el-Arnâvut, Müesseset-ü-Rissâle, Beyrut, 1993, c. I, s. 207.

yapılmasının sebebini ise bid'ati, şer'î bakımdan değil, lügavî anlamına nispeten böyle bir taksimatın söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir.⁹

Onlar her ne kadar şer'î anlamdaki bid'atin sapkınlık olduğunu kabul etseler de ancak onun iyi veya kötü olarak iki kısma ayrıldığını kabul görmeyip dünyevî ve dinî olarak ayırım yapanlar, hadiste geçen tabire iyice dikkat etmemektedirler. Zira dünyevî bid'atlerde hiç bir sakıncanın olmadığı kanaatine vararak onun hiç bir şartsız ve kayıtsız külliye mubah olduğunu söylemektedirler. Mâlikî asıl yasaklanan bid'atin, şer'î bid'at olduğunu, ama dünyevî bid'atin de hem kötü hem de iyi şeyleri içerdiğini söylemeleri gerektiğini ifade ederek insanların bu yüzden yanlış yollara düşmemelerini ve değişik tehlikelerle karşı karşıya kalmamaları için bir uyarıda bulunmuştur.¹⁰ Zira bid'at kavramını umumileştirmek teknik olarak hataya düşmeye sebep olabilir.

Mâlikî, bu veya buna benzer konularda doğru ve müspet sonuca varabilmek için ulemanın bu konudaki açıklamalarına bakmanın yararlı olduğunu söylemiştir. Çünkü onlar İslam'ın kural ve kaidelerini daha iyi bilenlerdir. Onların açıklamalarından başka daha iyi, çarpıcı, sağlam ve doğru tarif yok denecek kadar azdır. Onlar da bu konuyu bid'ati hasen ve kabih olarak iki gruba ayırmışlardır. Hasen bid'at ile ilgili, ister dünyevî olsun ister dinî olsun İslam'ın kabul gördüğü, razı olduğu ve dinin kural ve kaidelerine uygun düşen bütün hayır ve maslahatı kapsayan bir şey olduğu görüşündedirler. Kötü bid'at ise İslam ve onun celb-i menfaat def-i mazarrat kuralların reddettiği bütün kötülükleri, zararları, dinî ve dünyevî musibetleri kapsayan bir şey olduğunu söylemişlerdir. Bu konunun iyice anlaşılması için usûl imamların yaptığı yorumlara bakmakta fayda olacağını ifade etmiştir. Zira onlar bu değerlendirmeleri yaparken cüz'i lafızlardan yola çıkarak hiç tahrif ve teville gitmeden düzgün ve doğru anlam vermişlerdir.¹¹

Hadislerde bid'at kelimesinin resm (tarif) edilmesi ümmetin yanlış yola gitmekten kurtulma ve sünnet için de bir himayedir.

⁹ Mâlikî, Menhecû's-selef, s. 207.

¹⁰ Mâlikî, Menhecû's-selef, s. 208.

¹¹ A.g.e, s.209.

Efendimizin "*Sonradan ortaya çıkan her şey bid'attir, bütün bid'atler de dalalettir*" ifadesinin tarif edilmesindeki asıl amaç, somut bir görüş ile hükmün belirlenmesi gibi konularda, müçtehit erbablarının kendi aralarındaki ihtilaf edilen birçok fikhî meselelere ilaveten dalalet ve bid'at kavramlarını ifade etmede de dili hatadan korumaktır. Çünkü bu âlimler doğruyu söyleme konusundaki çabaları, zengin bilgileri, hakikati araştırmaları ve tekrar gözden geçirmelerinin neticesinde zapt etkileri bilgilerini ya da görüşlerini şerî kaynaklara dayandırmışlardır. Onlardan sonra gelenler de aynı minval üzere devam ederek tenkit, istinbat ve tercih yapmışlardır. Fakat aralarında inanç konuları ile ilgili olduğunu sandıkları bir takım görüş farklılığı söz konusu olduğunda başkalarını şirk ve dalalet ile itham ederek aşırı gitmişlerdir. İbadet ve muamelat konularında görüş farklılıklarının olması başka birilerini bid'at ehliendir deyip onu tekfir etmeyi gerektirmez. Mâlikî ayrıca dinde aşırılığın, şeriat esaslarını tam bilmemenin ve ulemanın görüşlerine saygı duymamanın başka Müslümanlara bid'at ehli ya da kâfir gibi uygun olmayan ifadeleri isnat etmekle sonuçlandığını ifade etmiştir.¹²

Selef Ulemasının "*bütün mühdes bid'attir*" ifadesi ile ilgili görüşleri.

Hattâbî; Peygamberin; "*Her yenilik bid'attir*" ifadesiyle ilgili, bu, (sonradan çıkan) şeylerin hepsine değil bir kısmı ile ilişkin olduğunu söylemiştir. Dinin prensiplerinden her hangi bir prensibine, standartlarına ya da kıyasa bina edilmeden sonradan ortaya çıkan şeylere ait olduğunu da belirtmiştir. Ancak ortaya çıkarılan yeniliklerden, usul kaideleri üzere bina olunan, o kaidelere bazı uygulamalara gelince onların bid'at ya da dalalet ile alakası olmadığını da açıkça ifade etmiştir. Hz. Peygamberin "*Benim ve Raşit halifelerin sünnetinden gidin*" ifadesine binaen, eğer bu Raşit halifelerden birisi bir söz söyledikten sonra bir diğeri buna muhalefet ederse, ilk söyleyenin sözüne itibar edileceğini söylemiştir.¹³

İmam Abdülberr; Hz Ömer teravih namazı ile ilgili "*Bu ne güzel bid'attir*". diyerek daha önce böyle bir şeyin olmadığına vurgu yaparak bu yapılan şeyde herhangi sorunun olmadığına işaret etmiştir. Bid'at

¹² A.g.e, ss. 209-210.

¹³ Ebu Süleyman Ahmet b. Muhammed el-Hattâbî el-Bustî, *Me'âlimu's-Sünen*, Matba'a el-İlmiyye, thk Muhammed Râgib el-Tabbâh, Halep-1934, c, IV, s. 301.

kelimesi Arapçada “*Daha önce yapılmamış olan şeyin sonrada ortaya çıkmasıdır*” şeklinde ifade edilmiştir. Eğer icat edilen yenilik dinle alakalı olup Hz. Peygamberin sünnetine tezat söz konusu olursa, o zaman bu tür bid'atlerde hiç bir hayrın söz konusu olmayacağını ifade ederek ondan sakınılması ve bu tür bid'at ile alakası olan bid'atçinin yolu bariz bir şekilde meydana çıkarsa, ondan uzak durulması gerektiğine işaret etmiştir. Fakat şeriata ve sünnete muhalif olmayan bid'ate gelince Hz Ömer'in dediği gibi “bu ne güzel bid'attir” dairesi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini de belirtmiştir. Zira onun yaptığı şeyin aslı sünnettir.”¹⁴

İbn Recep el-Hanbelî, Peygamber efendimizin; “*Her yenilik bid'attir*” ve “*Bid'atlerden sakınınız*” hadisinin şerhi ile ilgili Ümmeti için bir uyarı olduğunu ifade etmiş ve ayrıca Efendimizin “*Her yenilik bid'attir*” sözünün yorumu için bid'atten kastedilen şeyin, şeriatta kendisine delalet etmeyen her hangi bir asılsız şey olduğuna vurgu yapmıştır. Fakat İslam'da kendisine delalet eden bir şey varsa o, şeran bid'at olmayıp sadece lügatte bid'at sayılacağını da ifade etmiştir. Kim bir şeyi icat ederek dine (İslam'a) isnat ederse, bir de o icat ettiği şeyi dine bağlayan, yani temellendiren dayanağı ya da aslı yoksa o merdut olduğunu (kabul edilmesi hiç doğru olmadığını) ve İslam bu tür şeylerden uzak olduğunu açıkça belirtmiştir. İster itikat meseleleri, ister kapalı ya da zahiri ameller ve sözler olsun onun dalalet olduğunu ifade etmiştir. İbrahim b. Cüneyt'in isnadıyla gelen Ebu Nuaym'ın rivayet ettiği bir hadiste Harmele b. Yahya şöyle demiştir; “İmam Şafi'nin şöyle dediğini duydum; “*Bid'at iki türdür, mahmude ve mezmûme. Sünnete muhalif olan zemûmedir, On'a uygun düşen ise, mahmudedir.*” İbn Recep Hz Ömer'in “*Bu ne güzel bid'attir*” sözünü İmam Şafi'nin ifadesini destekler mahiyette delil olarak getirmiş ve zemmedilmiş bid'atin şeriatta aslının olmayıp, onun şerî anlamdaki bid'at olduğuna işaret ettiğini ifade etmiştir. Ama sünnete uygun olan mahmude bid'ate gelince o, sünnete aslı olan ve sünnete uygun olması bakımından onun lügavî bid'at olduğunu da açıkça belirtmiştir. Konuyla ilgili İmam Şafi'nin başka bir ifa-

¹⁴ İmam el-Hafız Ebi Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullerr el-Namre el-Endülüsî, *el-İstizkar Şerh Muvatta li İbnu'l-Berr*, Dâr-el-V'ai, Thk, Abdul M'ut'i Emin Kal'acı, Kahire, 1993, c. V, s. 152.

desi ise muhdesâtın iki türlü olduğunu, Kur'an'a, Sünnet'e, Eser'e¹⁵ve İcmâa muhalif olan bid'atin dalalet olduğunu fakat bunların hiç birine muhalif olmayanın ise zemmedilmiş bid'at olmadığını açıkça ifade etmiştir.¹⁶

Hız. Peygamberin vefat etmesiyle meydana gelen birçok şeylerin, hasen olduğuyla ilgili sünnete dayanıp dayanmaması konusunda ulemanın ihtilafı da söz konusudur. Zira hadislerin tedvinini Hz Ömer ve bazı sahabeler yasaklamış olsalar da, çoğunluk sahabe cevaz vermişler ve bununla ilgili de hadislerden bir takım deliller sunmuşlardır. Aynı şekilde haramlar ve helaller konusunda bir şeyler yazmayı, muamelat ve (sahabe ve tabundan bize ulaşmamış) tasavvufi konularda da ihtilaf etmişlerdir. Ahmet b. Hanbel bunların birçoğunun yapılmasını kerih görmüştür.¹⁷

İmam Nevevî'ye göre "Her yenilik bid'attir" ifadesinin lafzı âmdir (genel), mânası ise hususîdir (özeldir).¹⁸Bu tabirden bid'atin geneli kast edildiğini, ayrıca dilbilimcilere göre ise daha önce hiç yapılmamış amel olduğu ifade edilmiştir. Ulema ise bunun; vacip, mendup, haram, mekruh ve mubah şeklinde beş kısma ayrıldığını ifade etmişlerdir¹⁹. Vacip olana örnek olarak kelimcilerin doğru yoldan çıkmışlara, bid'atçilere ve bunlara benzeyen kimselere karşı yaptığı reddiyelerdir. Mendup ise kitap yazmak, okullar ve hayır kurumları açmak gibi iyi işler yapmaktır. Mubah, yemeklerin renkleriyle uğraşmak gibi daha hususî şeylerdir. Mekruh ile haram ise açıktır, çünkü İmam Nevevî "*Tehzib el-Esmâ ve el-Lugât*" adlı eserinde delilleriyle açıklamıştır. İmam Nevevî'nin burada anlatmaya çalıştığı nokta şudur ki, hadisin lafzı âmdir (genel) manası ise hâstır (özel). Buna benzer varit olan hadisler de böyledir. İfade edildiği gibi Hz Ömer'in teravih namazı ile ilgili sözü de bu görüşü pekiştirmekte ve hadiste geçen "*Her yenilik bid'attir*" tabirinin lafzı genel ve mânasının ise özel olduğuna işaret etmektedir. "بدعة كل" cümlesindeki

¹⁵ Sahabeden gelen haberler.

¹⁶ İbn Recep *el-Hanbellî, Câm'i el-U'lûm ve el-Hikem*, ss. 596-600.

¹⁷ A.g.e, ss. 596-600.

¹⁸ Hadisin lafzı âm, manası ise mahsusuttur. Umûm ve husûs konusu ile ilgili geniş bilgi için bkz; İmam Zerkeşi, *el-Bahrul-Muhit*, Dârus-Safve, thk. Ömer Süleyman el-Aşkar, Kuveyt, 1992, c. III, ss. 240-242.

¹⁹ bunlarla ilgili yukarıda örneklerle ayrıntılı bilgi verildi.

"كل" kelimesi ile bu anlama vurgu yapılmıştır. Konu ile ilgili olarak Kur'an'daki ; "تدمره كل شيء"²⁰ ayette de (anlam olarak) tahsis söz konusudur.²¹

İbn Teymiyye Hz. Ömer'in teravih namazının tek bir imamın arkasında kılınması hakkında söylemiş olduğu ifadesi ile ilgili eylemin güzel olduğuna işaret ettiğini söylemiş ve söz konusu bid'at kelimesinden tamamen sözlük anlamı kastedildiğini ifade etmiştir. Zira bid'at kelimesinin daha önce hiçbir örneği olmaksızın ilk defa yapılan her şeyi kapsadığını ve bir ıstılah olarak da şerî bir delilin delalet etmediği bütün eylemler olduğunu söylemiştir.

İbn Teymiyye bid'atin lügat anlamının, şerî anlamından daha umumî olduğunu ve Peygamber Efendimizin; "*Her yenilik bid'attir*" ifadesinden İslam'da sonradan ortaya çıkan bütün bid'atlerin kast edilmediğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamberin bu ifadesinden murat İslam'daki sonradan ortaya çıkan bütün amellerin kastedilmediğini, zira bütün Peygamberlerin getirmiş oldukları din bir başlangıçtır. Dolayısıyla burada murat olunan şeyin şâri tarafından teşrî olunmamış ameller olduğunu söylemiştir.²²

İmam Leknevî bu hadis ile ilgili selef ulemasının görüşlerini iki şıkta özetlemiştir:

1. Hadiste geçen "*Her yenilik bid'attir*" ifadesinin bir kısmı âmm mahsustur. Ondan murat da, kötü bid'attir. Bunlar; Vacip (farz), mendup, mekruh, haram ve mubah şeklindedir.

İz b. Abdüsselam,²³ İmam Nevevî,²⁴ Aliyu'l-Kârî,²⁵ İbn Melek,²⁶ İmam Suyutî,²⁷ Kastalânî,²⁸ ve Ebu Şâma,²⁹ gibi diğer âlimler de bu

²⁰ Ahkaf,25.

²¹ Muhittin Yahya b. Şeref b. Merâ b. Hasan b. Hüseyin b. Hazım en-Nevevî, *el-Minhâc Şerh Sahîh Müslim b. Haccâc*, el-Maktamatu'l-Mısriye, Mısır, 1929 c. VI, ss. 154-155.

²² Ahmet b. Abdulhalim b. Abdüsselam b. Teymiyye, *İktiza el-Sıraât el-Müstakîm li muhâlefet Ashâb el-Cahim*, Maktaba el-Rüşd, t, Nasır b. Abdulkerim el-Akl, Riyad, c. II, s. 593.

²³ Ebu Muhammed İzzettin Abdülaziz b. Abdüselam es-Selmâ, *Kavâid el-Ahkâm fî Mesâlih'l-anâm*, thk, Taha Abdür-rauf S'ad, c. II, s. 204, 1991.

²⁴ Ebu Zekeriyâ Muhittin b. Şeref en-Nevevî, *Tehzib el-Esmâ ve el-Lügat*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, c. III, s. 22.

²⁵ Muhammed b. Abdullah et-tebrizî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkât el-Mesâbih*, thk. Cemal Aytânî, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. I, s. 335.

şekilde bu kanaattedirler. Bu açıklamalardan anlaşılan şudur ki haram ve mekruh olan bid'atlerin dışındaki diğer bid'atler kötü değildir.

2. En sahih olan görüş "*Her yenilik bid'attir*" hadisinin (tahsisi dışında) umumilik anlamı üzere kalmasıdır. Bundan kastedilen şerî bid'attir. İlk asırda hayrına tanıklık olunmayan ameller ve şeriatta aslı olmayan bid'atlerdir. İslam'da aslı olmayan her şey kesin dalalettir. İbn Hacer el-Heytemî el-Mekki³⁰ ve diğerleri de bu kanaate varmışlardır.³¹

Bid'atin Hasene ve Seyyie olarak değerlendirilmesi konusunda Peygamber efendimizin hadisinin ona ışık tutması

Mâlikî bid'atin hasen ve kabih olarak iki kısma ayrıldığına işaret etmiştir. O Hz. Peygamberimizin; "*Kim İslâm'da iyi bir çıkır açarsa, onun için bunun sevabı vardır. O çıkırda gidenlerin sevabından da kendisine verilir. Ancak onların sevabından hiçbir şey eksilmez. Her kim de İslâm'da kötü bir çıkır açarsa, o kişiye onun günahı vardır. O kötü çıkırda yürüyenlerin günahından da ona pay verilir. Fakat onların günahından da hiçbir şey eksilmez.*"³² hadisine dayanarak bid'atin genel olarak olumlu ya da olumsuz anlamları içermesi bakımından onun ilk kaynağı Peygamberin sünneti olduğunu söylemiştir.³³ Bu hadiste, daha önce hiç örneği olmaksızın ortaya çıkan işlerin merdud ya da makbul olması konusunda değişik sınıflara ayrılması söz konusudur. el-Maliki özellikle Halifeler devrinden sonra ortaya çıkan Kur'an'daki harflere nokta verilmesi, cüzlerin tertip edilmesi, rubular ile secâventlerin konması, her on ayette bir işaretlerin konması, sürelerin sayımı ve onlara rakamların verilmesi, Kur'an'ı Kerim'deki her sürenin Mekki ve Medenî olarak sı-

²⁶ Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminuddin el-Hanefî, *Mebârik el-Ezhêr şerh Meşârik el-Envâr*, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdülmaksud b. Abdülkerim, Dârü'l-ceyl, Beyrut, 1992, c. I, s. 53.

²⁷ Cemalettin es-Suyutî, *Hüsnü el-Maksad fî ameli el-mevlid*, 2005, s. 11.

²⁸ Şehabettin b. Ahmet b. Muhammed el-Kastalânî, *İrşâd el-Sârî şerh Sahih el-Buhârî*, Mısır, 1905, c. III, s. 426.

²⁹ Şehabettin Ebu Şâme Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, *el-Bâ'is a'le inkâr el-Bid'a'i ve el-Hevâdis*, thk. Muhammed Muhibbiddin Ebu Zeyd, Dâr Muhammed el-İslâm, Kahire, 2007, ss. 92-95.

³⁰ Şehabettin Ahmet b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mubin bi şerh el-Erba'in*, thk. Komisyon, Dârü'l-Minhâc, Beyrut, 2008, s. 222.

³¹ Mâlikî, a.g.e, s. 216.

³² Nevevî, *Sahih Müslim bi Şerh el-Nevevî*, c.VI, ss. 154-155.

³³ Mâlikî, *Menhec fî fehmi el-nusûs*, s. 218.

nıflandırılması, ayrıca tecvit, ulûm el-Lüga (dil bilimi), fıkıh usulü ve akaid gibi İslam'a hizmeti amaçlamak üzere sonradan ortaya çıkan bilim dallarının insanlar tarafından makbul karşılandığını ifade etmiştir.³⁴

Bütün bunlar, Hz. Peygamber zamanından sonra ortaya çıkmış ve (sahabeden) hiç biri kötü bid'at icat etmemiştir. Ayrıca hiç kimse de "*Bütün bid'at dalalettir*" hadisinin bid'atlerin tümünü kapsadığını söylememiştir. Aksine, teşrî esaslarından olan naslara muhalif olmadığı müddetçe bid'atı, mustehsen olarak da değerlendirmişlerdir. Kur'an'ın kolay tilavet edilmesi ve hükümlerinin bilinmesi gibi onunla alakalı yapılan tüm çalışmalar faydalı bir maslahatın ürünü ve dinin korunması için de zaruriyattan sayılmıştır. Dolayısıyla sonradan ortaya çıkmış bu tür faaliyetler İslam'ın genel teşrînin istihsan kapsamına girmektedir. Bütün bu kabilden olan bid'atler, mezmûme değildir. Cumhuriyet Ulema da hadiste ifade edilen bid'atin makbul kısmını, ancak şeriat esaslarına dayandırmışlardır. Bu da nas ve sünnet gibi şeriat'ın temel esasları ile çelişmediğinden (böyle bir ayrımın yapılmasını) uygun bir maslahat görmüşlerdir.³⁵

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Naslara binaen oluşan şerî kaideler ulemanın indinde herhangi bir noksanlık teşkil etmez. Tam tersine ulemanın naslardan istinbat etmiş olduğu kaide ve metotların hepsine şamilidir. Peygamber efendimizin sözleri birbiriyle asla çelişmez. Onun "*Her bid'at dalalettir*" demesi küllî bir tabirdir. Yani, hem kötü hem de iyi şeyleri içerir. Çünkü bid'atin mahsûs olması şerî olması ile ilgili olduğu gibi âmm olması ise lügavî olması ile ilgilidir. Mâlikî de bid'at'i diğer âlimler gibi iki ana başlık altında değerlendirmiştir.

1. Sonradan ortaya çıkan muhdes ya da bid'atlerin özel şer'î ve genel anlamda lügavî anlamları ihtiva eder. Şeriat dilinde ifade edilen bid'at naslara ve İslam'ın temel esaslarına muhalif olan bid'attir. Bu tür bid'atler ilk üç asırda görülmemiştir. Hadiste geçen "*Bütün yenilik bid'at ve tüm bid'atler de dalalettir*" ifadesinin şerî anlamda kullanıldığı kanaatindeyiz. Zira bu ifadenin (yani bid'at kelimesinin hâss olarak) şerî anlamda kullanılması onun ilk üç asırdan sonra ortaya çıkan bir takım

³⁴ Mâlikî, *a.g.e*, s. 218.

³⁵ Mâlikî, *Menhec fi fehmi el-nusûs*, s. 219.

amellerin naslardan istinbat olunan şerî kaidelere zıt olmasından kaynaklandığı düşünülmüştür. Mâlikî bu türdeki bid'atlerin tamamını inkâr etmiştir.

2. Mâlikî bid'at'in "Daha önce hiç örneği olmaksızın ortaya çıkmış olan şeydir" ifadesini esas alarak hadisin genel muhtevayı içerdiğine vurgu yaparak onu efendimizin bir diğer "*Kim, İslâm'da güzel bir yol, bir çığır açar da kendisinden sonra onunla amel edilirse, o yolda gidenlerin ecri gibi, ona da ecir yazılır ve yapanların ecirlerinden hiç bir şey eksiltilmez.*"³⁶ hadisine dayandırmanın isabetli olacağını ifade etmiştir. Zira hadisin lügat anlamı hem zemm (kötü veya yerilme) hem de makbul anlamını kapsamaktadır. Bu tür ameller ilk üç asırdan sonra ortaya çıksa bile nassa ve şeriat'ın esaslarına muhalif olmayıp Peygamber Efendimizin yolu, sünneti ve teşrî metoduna uygun olduğun için zem edilmiş bid'atler grubu içerisinde değerlendirilmez. Bid'atler ile ilgili hadiste geçen ifadenin lügat anlamı bakımından, iyi ve kötü olarak ikiye ayrıldığı anlaşılmaktadır.³⁷

Mâlikî Âlimlerin yukarıda zikredilen hadis ile ilgili değişik açıklamalarda bulunarak hadisin ibaresi mutlak olarak ifade edilse de iyi ya da kötü yola çığır açmanın dünya işleri ile ilgili olduğunu ifade ettiklerini söylemiştir. Velhasıl her ne durum olursa olsun yani, İsterse Hz Peygamber'in zamanında yapılmış olsun isterse sonradan ortaya çıkmış olsun her hangi bir eylemin ya da düşüncenin İslam'ın temel esaslarına zıt olması durumunda onun hadiste geçen "*sünnetün seyvie*" olacağına ve bunun dalalet olduğuna da işaret ettiğini ifade etmiştir.³⁸

Sonradan ortaya çıkan (yenilik) her (mühdes) amel dalalet değildir.

Mâlikî sahabenin ve ondan sonraki ilk üç asırda yaşayan kimselelerin yapmadığı şeylerin son dönemlerde yapılmasını *bid'at'u dalale* olarak kabul edenlere karşı, makbul olan bid'ati münker bid'at'e karıştırmamak için usul kaidelerini iyice incelemeleri gerektiğini ifade etmiştir. Zira uygun görülen bid'atı "bid'at dalalet" kısmında değerlendirmek,

³⁶ Ebu Zekeriyâ Muhittin Yahya b. Şeref en-Nevevî, el-Minhâc Şerh Sahih Müslim el-Haccâc, el-Matba el Mısıriye, 1929, c. 7, s. 104.

³⁷ Mâlikî, Menhec, s. 221.

³⁸ Mâlikî, a.g.e. ss. 222-223.

insanın kendi tarafından bir hükmü ortaya atıldığını ifade eder. Oysa bir şeyin kabulü ya da reddi ile ilgili Kur'an'dan, Sünnetten ve hakkında tartışılan meselelere ile ilgili muteber delil sunulması gerektiğini ifade etmiştir. İlk üç asırdan sonra yeni ortaya çıkan bir şeyin kabulü konusunda naslara ve şerî kaidelere muhalif olmaması, ayrıca maslahata uygunluğu bakımından Şâri'nin onu ilgâ etmemiş olmasına dikkat edilmelidir. Bazı kimselerin Hz. Peygamber'in; "*Kim dinimize muvafık (uygun) olmayan bir amelde bulunursa bilsin ki, o merdüttur...*"³⁹ gibi ifadelerinden bütün bid'atlerin kabul edilmeyeceği anlamını çıkarmaya çalışmaları, Hz. Peygamberin bu söylediklerinden bunu kastetmediğini tam olarak anlamadıklarını bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira hangi dönemde olursa olsun, muteber sayılan şerî maslahata tezatlık yaratmayan şeylere karşı bunun Peygamber'in sünnetinden olmadığını ya da teşrî konusunda onun metodu sayılmayacağı anlamına gelmez. Ancak Naslara ve şerî kaidelere zıt olan bid'atler müstesna.⁴⁰

Kâsım el-Hanefî Muhtasar'ul-Menâr'ın şerhinde sahabeyi taklit etmede ashabın yıldızlara benzetilmesi hadise dayanarak sözde ve fiilde ashaba uymanın kaçınılmaz bir şey⁴¹ olduğunu ifade etmiştir.

Peygamber devrinden sonra ortaya çıkan bid'atler için bazı örnekler

1. Hz Ebubekir zamanında Kur'an'ın cem edilmesi

İbn Recep el-Hanbelî Kur'an sahifelerini bir kitapta toplama konusunda Zeyd b. Sabit'in Hz Ebubekir ile Hz Ömer'e; "*Hz Peygamberin yapmadığı şeyi siz (ikiniz) nasıl yaparsınız?*" diye sorması üzerine Kur'an'ın cem edilmesi meselesi gündeme geldiğini ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber vahyin yazılmasını emretmişti. Dolayısıyla O'nun zamanında Mushaf'ın ayrı ayrı varak şeklinde ya da bir arada yazılması arasında hiç bir fark yok idi. Ama bunların hepsinin bir arada olmasının daha uygun olduğu görülmüştü. İbn Recep el-Hanbelî Hz. Ali ve diğer sahabelerin birçoğunun da bunun böyle yapılmasını uygun bul-

³⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerh Sahîh el-İmâm Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî*, thk. Heyet. el-Maktabatu's-Selefiyye, Riyad, 1960, c. XIII, s. 302

⁴⁰ Mâlikî, a.g.e. s. 223.

⁴¹ Kasım b. Kutlubûğa el-Hanefî, *Hulâsatu'l-Efkâr Şerh Muhtasar el-Menâr*, thk. Senaullah Zahidî, Dâr b. Hazm, Beyrut, 2003, s. 159

duklarını söylemiştir.⁴² Mâlikî Hz. Peygamberin devrinde Kur'an'ın zaten bir arada korunduğunu söyleyip onun bir arada toplanmasını bid'at olarak değerlendirmenin yanlış olacağını söyleyecek olan kimseye cevaben asıl yanlışın böyle düşünmek olduğunu ifade etmiştir. Zira Kur'an sûrelerindeki ayetlerin rakamları, harflerdeki noktalar ve onun otuz cüz olarak bölünmesi gibi bir takım şeyler Hz. Peygamberin devrinde henüz meydana gelmediğini ifade etmiştir.⁴³

2. Hz Ömer zamanında teravîh.

Hz Ömer'in halifelik süresinin başlamasından sonra durumlar değişerek daha önce olmayan yeni metotlar ortaya çıkmaya başlamıştı. Bunu sahabeler ve diğer selef ulamasının tamamı onaylayıp kabul etmişlerdir. Çünkü onlar Hz. Ömer'in yaptığı bu tür şeylerin, İslam'daki esaslara ve kaidelere tezat teşkil etmeyeceği konusunda hemfikir idiler. Bundan dolayı onun yaptığı güncellemeler ya da icat türündeki eylemler Kur'an ve Sünnetin esaslarına dayanıyor idi.

Teravîh namazı ile ilgili Buhari'de geçen bir hadiste Sahabeden Abdurrahman b. Abdülkâri olayı şöylece anlatır: “Bir Ramazân gecesi Hz Ömer ile Mescid'e çıktım. Bir de baktık ki, insanlar dağınık vaziyette terâvîh namazı kılıyorlar. Kimisi kendi başına kılıyor, kimisi de namaz kılarken bir kısım insanlar ona uyup namaz kılıyordu. Ömer; “Bu insanları bir tek imamın arkasında toplamamın daha uygun olacağını düşünüyorum” dedi. Sonra buna karar verdi ve insanları Übey b. Kâ'b'ın arkasında topladı. Başka bir gece yine Hz. Ömer'le birlikte Camiye çıktım. İnsanlar imama uymuş namaz kılıyorlardı. Ömer (r.a.) bu manzarayı görünce; “*Bu, ne güzel bir bid'attir*”.⁴⁴ buyurdu.

İbn Hacer el-Askalânî ile İmam el-Aynî de Hz. Ömer'in bid'at ile ilgili söylediği şey hakkında Mâlikî'nin görüşünü destekler mahiyette aynı şeylerden bahsetmişlerdir.⁴⁵ Ayrıca İmam el-Aynî teravîh namazının bid'at olmasının tek sebebin onun Hz. Peygamber zamanında toplu

⁴² Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şehabettin İbn Recep el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, thk. Mâhir Yasin el-Fahl, Dâr ibn Kesir, Beyrut, 2008, s 598

⁴³ Mâlikî, *Menhec*, ss.227-228.

⁴⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi Şerh Sahîh el-Buhârî*, thk. Abdülkadir Şeybe el-hamd, Riyad, 2001, c. IV, ss, 294-295.

⁴⁵ A.g.e, c. IV, s. 319

bir şekilde kılınmadığından kaynaklandığını ve faziletine binaen Hz. Ömer'in de ümmeti bunu yapmaya teşvik ettiğini ifade etmiştir.⁴⁶

Mesela Cuma namazının ilk ezanı da bu kabildendir. Konu ile ilgili Ebu Şeybe'nin rivayet ettiği bir hadiste İbn Ömer'in; "*Cuma'nın ilk ezanı bid'attır*". dediği vâkidir. İbn Hacer İbn Ömer'in bu ifadesi ile ilgili Hz. Peygamberin zamanında böyle bir şey olmadığından sonradan ortaya çıkan şeylerin inkâr kabilinden olup bid'at sayıldığını söylemiştir. Ancak bid'atin kötüsü olduğu gibi iyisinin de olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁷

Mâlikî İbn Ömer'in "*Bu bir bid'attır*" sözüne yapılan tevcih, şeriat naslarının ruhuna uygun olan iyi amellerden sayıldığını söylemiştir. Ayrıca (naslara muhalif olmadığı durumlarda) ammenin maslahatı için ortaya çıkan bir takım işler konusunda da bu yöntem izlenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁸

Sonuç

Mâlikî bu hadisin, birçok rivayetleriyle İslam'ın temelleri ve sağlam kaidelerinden biri olduğunu ifade ederek ve bu veya buna benzer hadisleri bu tür konular ile ilgili varit olan diğer nasları göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak elzem olduğunu ifade etmiştir. Özellikle buna benzer hadisleri yorumlarken bazı ilim adamların (hadisin sadece dış şekline bakarak) bu hadisten fikhî, ictimaî ve ilmî konularda ortaya çıkan bütün yeni amelleri reddettikleri için bilimsel hata yaptıklarını ifade etmiştir.

Mâlikî, bu ya da buna benzer konularda doğru ve müspet sonuca varabilmek için ulemanın bu konudaki açıklamalarına bakmanın faydalı olacağını söylemiştir. Çünkü onlar İslam'ın kural ve kaidelerini daha iyi bilenlerdir. Onların açıklamalarından başka daha iyi, çarpıcı, sağlam ve doğru tarif yok denecek kadar azdır. Onlar da bu konuda bid'ati hasen ve kabih olarak iki gruba ayırmışlardır. Hasen bid'at ile ilgili, ister dünyevî olsun ister dinî olsun İslam'ın kabul gördüğü, razı olduğu ve onun kural ve kaidelerine uygun düşen bütün hayır ve maslahatı kapsayan bir şey olduğu görüşündedirler.

⁴⁶ Bedrettin Ebu Muhammed Mahmut b. Ahmet el-Aynî, Umdetu'l-Kâri Şerh Sahih el-Buhârî, Dâru'l-Fiker, c. XI, s.126

⁴⁷ İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bâri, c. II, s. 458

⁴⁸ Mâlikî, el-Minhâc, s. 233.

Mâlikî sahabenin ve ondan sonraki ilk üç asırda yaşayan kimsele-
rin yapmadığı şeylerin son dönemlerde yapılmasını *bid'at'u dalale* ola-
rak kabul edenlere karşı, makbul olan bid'ati münker bid'at'e karıştır-
mamak için usul kaidelerini iyice incelemeleri gerektiğini ifade etmiştir.
Zira uygun görülen bid'atı "bid'at dalalet" kısmında değerlendirmek,
insanın kendi tarafından bir hükmü ortaya atığını ifade eder. Oysa bir
şeyin kabulü ya da reddi ile ilgili Kur'an'dan, Sünnetten ve hakkında
tartışılan meselelere ile ilgili muteber delil sunulması gerektiğini ifade
etmiştir.

Kaynakça

Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emînuddin el-Hanefî, Mebârik el-Ezhêr şerh Meşârik
el-Envâr, I-III, thk. Ebu Muhammed Eşref b. Abdülmaksud b. Abdülkerim,
Dâru'l-ceyl, Beyrut, 1992.

Ahmet b. Abdulhalim b. Abdüsselam b. Teymiyye, İktiza el-Sıraât el-Müstakim
li muhâlefet Ashâb el-Cahîm, I-II, Maktaba el-Rüşd, t, Nasır b. Abdülkerim
el-Akl, Riyad.

Ahmet b. Ali b. El-Müsennâ et-Teymî el-Mevsilî, Mûsnet Ebu Ye'la el-Mevsilî,
I-XVI thk. Hüseyin Selim Eset, Dâru's-Sakâfa el-Arabiyye, Beyrut, 1992,

Bedrettin Ebu Muhammed Mahmut b. Ahmet el-Aynî, Umdetu'l-Kâri Şerh Sahih
el-Buhârî, I-XII, Dâru'l-Fiker

Cemalettin es-Suyutî, Hüsnü el-Maksad fî ameli el-mevlid. 2005

Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Süneni İbn Mâce, I-II, thk. Mu-
hammed Fuâd Abdülbâkî, , Dâr'u ihyau'l-Kutub el-Arabî, Beyrut, trs

Ebu Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmet el-Ferâhîdî, Kitâbu'l-Ayn, I-IV, thk. Abdül-
hamit Hendâvî, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2003

Ebu Muhammed İzzettin Abdülaziz b. Abdüselam es-Selmâ, Kavâid el-Ahkâm fî
Mesâlihi'l-anâm, I-III, thk, Taha Abdür-rauf S'ad

Ebu Süleyman Ahmet b. Muhammed el-Hattâbî el-Bustî, Me'âlimu's-Sünen, I-
IV, Matba'a el-İlmiyye, thk Muhammed Râgîb el-Tabbâh, Halep, 1934

Ebu Zekeriya Muhittin b. Şeref en-Nevevî, Tehzîb el-Esmâ ve el-Lügat, I-IV,
Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut

- Ebu Zekeriya Muhittin Yahya b. Şeref en-Nevevî, el-Minhâc Şerh Sahîh Müslim el-Haccâc, I-XVIII, el-Matba el Mısıriye, 1929
- Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şehabettin İbn Recep el-Hanbelî, Câmîu'l-Ulûm ve'l-Hikem, thk. Mâhir Yasin el-Fahl, Dâr ibn Kesir, Beyrut, 2008
- Ebu Zekeriya Muhittin b. Şeref en-Nevevî, Tehzîb el-Esmâ ve el-Lügat, I-IV, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut
- Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin b. Ali El-Beyhakî, Alettin Ali b. el-Mardînî et-Türkmênî, es-Sünen el-Kübrâ ve fi Zeylihi el-Cevher en-Nakî, I-X, Meclisu Dâiretu'l-Meârif en-Nizâmiye, Haydarâbâd, 1925
- Mecuddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî b. Esîr, Câmîu'l-Usûl fi Ehâdis el-Resûl, I-XII, thk. Şuayip el-Arnâvut, Maktaba dâr el-Beyân, 1969
- Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmet b. Hibbân b. Muaz b. Mâbed el-Teymîmî Ed-Dârimî el-Bustî, el-İhsân fi Takrîb Sahîh b. Hibbân, I-XVIII, thk. Şuayip el-Arnâvut, Müessesetü'r-Rissâle, Beyrut, 1993.
- İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî bi Şerh Sahîh el-İmâm Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, I-XIII, thk. Heyet. el-Maktabatu's-Selefiyye, Riyad, 1960
- İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî bi Şerh Sahîh el-Buhârî, I-XIII, thk. Abdülkadir Şeybe el-hamd, Riyad, 2001.
- İbn Recep el-Hanbelî, Câm'i el-U'lûm ve el-Hikem
- İmam el-Hafız Ebi Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdalberr el-Namre el-Endülüsî, el-İstizkar Şerh Muvatta li İbnu'l-Berr, I-XXX, Dâr-el-V'ai, thk. Abdul M'ut'i Emin Kal'acî, Kahire, 1993
- İmam Zerkeşî, el-Bahru'l-Muhît, I-VI, Dârus-Safve, thk. Ömer Süleyman el-Aşkar, Kuveyt, 1992
- Kasım b. Kutlubûga el-Hanefî, Hulâsatu'l-Efkâr Şerh Muhtasar el-Menâr, thk. Senaullah Zahidî, Dâr b. Hazm, Beyrut, 2003
- Mecdettin Muhammed b. Yakub el-Feyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, Muhammed Nuaym el-Ersûkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-2005
- Muhammed el-Mâlikî, Mencehu'n-Nusûs fi fehmi'n-Nusûs bayne en-Nazariye ve et-Tatbîk, el-Maktabatu'l-Asriyye, Beyrut. 2008

- Muhammed b. Abdullah et-tebrizî, Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkât el-Mesâbih, I-XII thk. Cemal Aytânî, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2001
- Muhittin Yahya b. Şeref b. Merâ b. Hasan b. Hüseyin b. Hazım en-Nevevî, el-Minhâc Şerh Sahih Müslim b. Haccâc, I-XVIII, el-Maktamatu'l-Mısriye, Mısır, 1929
- Râgip el-Esfahânî, Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân Davudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2009
- Şehabettin Ahmet b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, el-Fethu'l-Mubin bi şerh el-Erba'in, thk. Komisyon, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2008
- Şehabettin b. Ahmet b Muhammed el-Kastalânî, İrşâd el-Sârî şerh Sahih el-Buhârî, I-X, Mısır, 1905
- Şehabettin Ebu Şâme Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, el-Bâ'is a'le inkâr el-Bid'a'i ve el-Hevâdis, thk. Muhammed Muhibbiddin Ebu Zeyd, Dâr Muhammed el-İslâm, Kahire, 2007.

21. Asırda Bosna Hersek'te İslamî Gündem

Islamic Scenes in Bosnia and Herzegovina in the 21st Century

Samed Omerdic¹

Öz

Bosna Hersek Devleti ve Boşnak Müslümanlar Osmanlı'nın çöküşünden sonra çok zor süreçlerden geçmiş, Avusturya Macaristan İmparatorluğu, Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı (SHS), Yugoslavya Krallığı, Bağımsız Hırvatistan Devleti (NDH) ve Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti gibi rejimleri sürecinde hep baskı, sürgün ve zulüm görmüş ve her türlü hak ve hürriyetlerden mahrum edilmişlerdir. Boşnak alimler, ilahiyatçılar, imam-hatip hocaları ve imam-hatipler İslam dinini korumak adına bütün baskı ve zulümlere rağmen kararlı bir şekilde davasını devam ettirmişlerdir. Osmanlı'dan sonraki zamanda yaşadıkları her şeye rağmen, Boşnak Müslümanlar yok olmadıklarına göre, Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyetini son yıllarda (1975'ten sonra) az da olsa din haklarını tanımaya mecbur bırakmıştır. Yugoslavya Cumhurbaşkanı Josip Broz Tito Mısır, Hindistan ve İran ile iyi ilişkiler içerisinde olduğu için Boşnak Müslümanlar dini eğitimi daha çok Mısır'da görmeye başladılar. Buradan hareketle 1990'lı yıllara doğru yaklaşırken Bosna Hersek'te daha önce fiili olmayan yeni dini akım ve ideolojiler görülmeye başlandı. Bosna Hersek dini sahasında 1992-1995 savaşıdan sonra Şii, Vehhabî, Ahmediyye ve bazı tarikatlar gibi farklı dini akımlar faaliyete geçtiler. Osmanlı'nın Bosna Hersek'ten çekilişinden sonra Boşnak Müslümanların din hizmetlerini yürütmek üzere Boşnakların yegâne dini kurumu olan Bosna Hersek İslam Birliği 1995'ten itibaren, halka İslam'ı

¹ Samed Omerdic, Sarajevo Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Doktora Öğrencisi, omerdic@gmail.com.

sözle ve yazı ile anlatmakla yetinmemiş, uygulamaya yönelik bağlayıcı fetvalar vermişler ve kararlar almışlardır. Bosna Hersek İslam Birliği dışında örgütlenen dini akım ve grupları kendi bünyesine davet ederek, ümmetin birliği ve beraberliği için en faydalı olacağı mütalaa olunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bosna Hersek, Bosna Hersek İslam Birliği, Dini Akımlar, Vehabizm, Şiizm, Hanefi-Mâtürîdî Geleneği.

Abstract

The state of Bosnia and Herzegovina, as well as the Bosniak Muslims, since the withdrawal of the Ottoman Empire, lived within very difficult social processes under the regimes of the Austro-Hungarian Empire, Serbian, Croatian and Slovenian kingdoms (SHS), the Kingdom of Yugoslavia, the Independent State of Croatia (NDH) and the Socialist Federal Republic of Yugoslavia which did not give them almost any kind of rights and freedoms, exposing them to the processes of imprisoning, abuse, oppression and genocide.

Bosnian aloe, theologians, mudarris and imams resolutely continued their religious call despite all the repression and persecution. In spite of everything they experienced, Bosniak Muslims forced the Socialist Federal Republic of Yugoslavia in recent years (after 1975) to recognize, although partially, the religious rights of Bosniaks Muslims. In addition, Yugoslav President Josip Broz Tito had very good relations with Egypt, India and Iran, and hence the religious education of young Bosniak Muslims began to take place in Egypt. In this regard, while approaching the nineties, new religious movements and ideologies that were not present before, were de facto noticed on the Islamic scene in Bosnia and Herzegovina. After the war of 1992-1995, the Wahhabi, Shia, Ahmed, and certain Dervish ranks began to operate in the society.

However, much sooner, after the withdrawal of the Ottoman Empire from Bosnia and Herzegovina, the Bosniak Muslims founded the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, which has exclusive authority to take care of the needs of Muslims and to deal with Islamic religious issues. Therefore, the Islamic Community, faced with the new religious movements and ideologies, was not satisfied only with the spoken and written words in order to understand Islam better, but it also implemented very important fetches and decisions, and called upon all religious organizations that do not operate under the Islamic Commu-

nity of BiH to join the Islamic Community of BiH in order to preserve the Um-mah unity.

Keywords: Bosnia And Herzegovina, İslamic Comunity İn Bosnia And Herzegovina, Religions Movements, Vehhabism, Shia, Maturidi-Khanefi.

Bosna Hersek Müslümanlarının Sorunları ve Olaylara Karşı Yaklaşımları

Siyasi ve idari yapı bakımından dünyanın en karmaşık ülkelerinden biri olan Bosna-Hersek'in tarihi seyrine baktığımızda Osmanlı Devleti'nden sonra onun topraklarına hükmeden (Avusturya Macaristan İmparatorluğu, Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı, Yugoslavya Krallığı, Bağımsız Hırvatistan Devleti (NDH) ve Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti) beş devletin yok olmasına tanıklık etmesine rağmen, kendi varlığını sürdürmeyi başardığını görmekteyiz.² Buna rağmen sonraki yıllar Boşnaklar için en hayati mücadele alanı, kendi **ulus kimlik** varlığını "ispatlamak" dolayısı ile Devletçe Boşnak ulus kimliğini kabul ettirmek ve **Bosna Hersek Vatanseverliği (Vatana aidiyet)** duygusunu canlandırmak olagelmıştır.

Bosna Hersek'te Boşnakların ulus kimliğini oluşturmaya yönelik girişimler aşağıdaki paragraflarda belirtilmeye çalışmıştır.

Bu kapsamda dini sahada, Osmanlı İmparatorluğundan sonra 1878 yılında Bosna-Hersek'i işgal eden Avusturya-Macaristan İmparatorluğuna karşı **Boşnak Kimliğini** korumak için, Boşnaklar, tamamen **bağımsız / kendi özerkliğine sahip** dini bir idare (Bosna Hersek İslam Birliği) kurmuşlardır.³ 1882 yılında o zamanki Saraybosna müftüsü olan Hilmi

² Bosna Hersek tarihi hakkında geniş bilgi için bkz: Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka*, Bošnjačka zajednica kulture "Preporod", Sarajevo, 1997.

³ Boşnakları İstanbul'daki Şeyhülislam'dan ayırması yeni politikanın en büyük arzusuymdu. Bosna Hersek İslam Birliği (Riyaset) Osmanlı dönemi Şeyhu'l İslamlığına bağlı bir kurum iken 1882 tarihinden itibaren Avusturya Macaristan dönemi ve ondan sonra Yugoslavya döneminde de farklı statüde de olsa çalışmalarını devam ederek, günümüze kadar din hizmetlerine özerk bir yapıya sahip devletten ayrı bir kurum olarak Bosna Hersek, Hırvatistan, Slovenya ve Sırbistan, Müslümanları ile ülke dışında olan (Avrupa, Amerika ve Avustralya) Boşnak Müslümanları ve kendilerini anılan kuruma bağlı sayan diğer Müslümanlara hizmet vermekte olan, kendine ait anayasası ve yönetimi bulunan köklü bir kuruluştur. Bosna Hersek İslam Birliğinin (Riyaset) başında seçimle gelen Reîsüleme ve merkez teşkilatında 5 daire başkanlığından (Riyaset) oluşan bir yönetime sahiptir. Taşrada ise de sekiz (8) İl Müftüsü ve İl Müftülüklerine bağlı 89 Başımamlık (İlçe Müftüsü) ile hizmet vermektedir. Halen Reîsüleme görevini 2012 yılında seçilen Husein ef. Kavazović yürütmektedir. Ülke içerisinde din eğitimi faaliyetleri, Riyaset'e bağlı 7 medrese (imam hatip liseleri), 2 ilahiyat ve 2 İslam Pedagoji Fakültesi, Bosna Hersek Federasyon

Omerović'in Reîsülulema görevine seçilmesi, bugün ülkenin resmî dinî kurumu olan Bosna-Hersek İslam Birliği'nin (*Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini*) kuruluşu olarak kabul edilebilir.⁴ Bu ve benzeri nedenlere bağlı olarak, Avusturya Macaristan'ın varisi olan Sloven-Hırvat-Sırp Krallığı üzerinde bağlayıcılığı bulunan, 1919 yılında Saint German Antlaşması, Berlin Antlaşması ve İstanbul Protokolü'nde bulunan hükümler Bosna Hersek'te bulunan Müslümanlar ve krallıktaki diğer Müslümanların lehine uygulama yükümlülüğü olan bir hüküm getirmiştir. Bu hükme göre; “Müslümanlara hem kişisel olarak hem de onların dini kurumları bakımından tam koruma sağlanacaktır.” Krallık, söz konusu antlaşmaya dayanarak bazı düzenlemeler de getirmiştir. Bu düzenlemeler üç alanla ilişkili idi. Bunlar:

- Müslümanların aile ve mirasla ilgili konularının Şeriat kanuna göre düzenlenmesi;

Boşnak öğrencilerin İstanbul'da okumalarını kesmek için, Avusturya-Macaristan'ın inisiyatifi ile Sarajevo'da Yüksek Şer'i Okulu açılmıştır (1887). Avusturya-Macaristan'ın böyle bir girişimi ilk görünüşte iyi niyetli görünse de, asıl amacı Boşnakları tamamen İstanbul'dan koparmak ve yavaş yavaş Batı İslam yorumunu uygulamaya koymaktır.

- Mevcut camiler, mezarlıklar, vakıflar ve diğer dini yapıların devlet tarafından korunması;

Söz konusu kanun yürürlüğe girdikten az bir zaman sonra Bosna Hersek İslam Birliği'nin vakıf malları Devletçe el konulmaya başlandı. İmam-hatiplerin (medreselerin), tekkelerin, Kur'an kurslarının (mekteplerin) ve bir kısım camilerin kapatılarak, vakıf mallarının Devletçe el koyma uygulamasını daha sonraki bütün rejimler takip etmiştir.

- Ülkede Reisu-l-ulema müessesesinin kurulması.⁵

bölgesinde ilk ve orta öğretim okullarında din bilgisi ve ahlak kültürü dersleri ve bütün camilerde Kur'an Kursları mevcuttur. Bosna Hersek İslam Birliğinde yaklaşık müftü, baş imam ve imam-hatip olmak üzere 1500 personel ve 2409 cami ve mescit bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz: Tomislav Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903)*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987, s. 355.

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Enes Durmišević: *Uspostava i pravni položaj a Islamske zajednice u BiH*, Sarajevo, 2002, s. 124. (Yüksek lisans tezi.); Mustafa Imamović, “*Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini i bivšoj Jugoslaviji*”, Glasnik, S. 1-2, VIS, Sarajevo, 1992, ss. 90-101.

⁵ Bkz: Mustafa Imamović, *Pravni položaj i unutrašnje-politički razvitak BiH od 1878-1914.*, Svetlost, Sarajevo, 1976.; Ayrıca bkz: Eugen Sladović, *Priručnik zakona i naredaba za upravnu službu u Bosni i Hercegovini*, S. 27, s. 136 ve 329.

Sloven-Hırvat-Sırp Krallığı'nda sadece Bosna Hersek İslam Birliği dini işlerinde bağımsızdı. Bosna Hersek dışında kalan Sırbistan ve Karadağ'daki İslam Toplumlarının evlilik ve mülkiyet gibi işleri devlet yönetiminin bir unsuru olarak tanımlanmıştı.

Ancak bu dönemde Müslümanlar için fazladan sorun yaratan yeni bir süreç başladı: Biri Saraybosna'da diğeri Üsküp'te iki adet Ulema Meclisi ortaya çıkmış⁶, bunun sonucu olarak 1929 yılında Riyaset Belgrad'a taşınmıştır. Daha sonraları Kral; Reisü'l-Ulema, Saraybosna ve Üsküp müftülerinin atamalarını kendisi yapmaya başlayınca⁷, Müslümanların en önemli kurumunun, Kral tarafından tamamen siyasi çıkarlar doğrultusunda kullanılmaya başlanması, Bosna Hersek İslam Birliği'nin (Riyaset) stratejisinin ve politikasının, Boşnakların çıkarlarının aksine bir yönde cereyan etmeye imkânı verebilmesi Boşnakları rahatsız etmiştir.

Genel Boşnak Düşüncesinin Sosyal Arka Planı

Söz konusu yıllarda dini, siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar göz önünde bulundurularak Boşnakların din, eğitim-öğretim ve kültür mücadelesinde kendini gösteren *Boşnak düşünce dünyasını ve stratejisini* halk gruplarında karşılığını bulan dört ana unsura ayırabiliriz:

Birinci grup Batı'da eğitim gören Boşnaklar ki onları da iki alt gruba ayırabiliriz. Birincileri, Batının ilmi ve felsefi değerlerini hiç eleştirmeden kabul edip, dinin yorumunu tamamen bilimselleştirilmesi gerektiği fikrinin sonucunda ateizmi ve komünizmi alevlendiren ve Boşnak geleneğini tamamen yok edenlerdir. İkinci grup, birinci gurubun tam karşısında durmakta olan insanlardan müteşekkildi. Söz konusu bu grup Boşnaklar, Batı'da eğitimi görmüş ama kendi dini değerlerini ve geleneğini en üst seviyede tutanlardır. Ancak bu grup, Müslümanların gerileme sebebini *ulemanın* olumsuz tavırlarında gördüğü için ulema ile bir türlü barışamadı.

⁶ Marko Vekovic, Velizar Antic, "Karadağ Bosna Hersek İslam Birliği ve Sırbistan İslami Topluluklarının Bosna Hersek İslam Birliği ile İlişkilerde Farklılıklar", *Uluslararası Balkan Sempozyumu*, İstanbul, 2012.

⁷ Vekovic, Antic a.g. tebliğ.; Ayrıca bkz: Tomislav Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903)*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987, s. 354.; Avusturya-Macaristan İmparatorluğunun Bosna Hersek'in hakim olduğu dönemlerde Boşnakların bağımsızlık faaliyetleri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Nusret Šehić, *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austro-ugarske uprave u Bosni i Hercegovini*, Svjetlost, Sarajevo, 1980.

İkinci grup, hem Arap ülkelerinde geleneksel çizgide eğitim-öğretim alan genç Boşnaklar hem de Saraybosna'da Yüksek İslâmî Şeriat-Teoloji Okulundan mezun olan Boşnaklardır. Bu grupta beraber Bosna Hersek'e islah ve tecdit hareketi gelip *El-Menar* etkisi günümüze kadar kendisini hissettirmektedir.⁸ Varlıklarının sürmesinin ana sebebi ise yukarıda sözü geçen genç Boşnakların Bosna Hersek'e döndüklerinde siyasi, dini eğitim-öğretim, irşad hizmetlerinde etkili olup, günümüz âlimlerinin hocaları olmalarıdır. *El-Menar* etkisinin altında kalan kişilerin yanı sıra Müslüman Kardeşlerin (جماعة الإخوان المسلمين) panislamist fikirlerini takip eden kişiler de mevcuttur. Bu gruptaki alimler Bosna Hersek'in en sıkıntılı günlerinde büyük fedakarlıklar yapan, bu bölgelerde İslam'ın, Boşnak kimliğinin, Boşnak İslam geleneğinin ve Bosna Hersek İslam Birliği'nin var olmasını ve gelişmesini sağlayan faktörlerin en önemlilerinden olmuştur.

Üçüncü grup tekkeler etrafında toplanan şeyh ve müritlerdir.

Dördüncü grup ise hükümete çok yakın çalışan ilahiyatçılarıdır. Bu gurup genellikle din işlerinde önemli görevler üstleniyorlardı. Doğuda geleneksel çizgide eğitim-öğretimi alan genç Boşnaklar ve Sarayevo'da bulunan Yüksek İslâmî Şeriat-Teoloji Okulundan mezun olan gençler 50'li yıllara kadar Bosna Hersek'te dini hayatın omurgasını teşkil ediyorlardı. Kendileri Bosna Hersek İslam Birliği'nin Boşnaklar için en önemli kurum olduğu bilincinde olup, 1936 yılında Bosna Hersek İslam Birliği için yeni bir anayasa çıkarmış⁹ ve iki adet olan Ulema Meclisi ve Vakıf Maarif Konseyini kaldırmıştır. Böylece SHS Krallığı'nda tek bir Ulema

⁸ Al-azhar üniversitesinde okumuş Boşnaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Jusuf Ramić, *Bošnjaci na El-Azheru*, Svjetlost, Sarajevo, 1997.; Ayrıca Müslüman Kardeşler Cemiyetinin Bosna Hersek'teki etkisi hakkında geniş bilgi için bkz: Mustafa Prlijača, *Pokret 'Muslimanska braća' nastanak, početni oblici djelovanja i refleksije na BiH*, El-Kalem, Sarajevo, 2006.

⁹ 1947 yılında çıkarılan yeni bir anayasa ile Bosna Hersek İslam Birliği'nin konumu tekrar düzenlenmiştir. Yugoslavya, devlet din ve vicdan özgürlüğü, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını beyan etmekteydi. Sonra Bosna Hersek İslam Birliği kendi anayasasını 1949, 1950, 1955 yıllarında da değiştirmiştir. 1969 yılında yeni bir anayasa yayınlandı ve Riyaset, Hırvatistan ve Slovenya Müslümanları ile ilgilenmeye başladı. 1990 yılında yine değişiklikler yapıldı. 1992-1995 yıllar arasında yaşanan savaştan sonra, Bosna Hersek İslam Birliği 1997 yılında Saraybosna'da yeni bir anayasa çıkarmış ve 97 anayasası da 26 Nisan 2014 tarihinde büyük değişiklikler yapılarak Bosna Hersek İslam Birliği Konseyi'nce kabul edilmiştir. Bosna Hersek İslam Birliği'nin Anayasaları hakkında geniş bilgi için bkz: Muhamed Salkić, *Ustavi Islamske zajednice*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.; Ayrıca bkz: Muhamed Salkić, *Štatut i ustavi islamske zajednice do 1945. godine*, Takvim, El Kalem, Sarajevo 1998, s. 339.

Meclisi (daha sonra Bosna Hersek İslam Birliği adını alacak) kurulmuş ve tek bir Reisu-l-ulema seçilmiştir. Riyaset tekrar Saraybosna'ya taşınmıştır. Bu ve buna benzer kararlar, Boşnakların siyasi hareket anlamında kısmen de olsa bir birliği sağlamış olduklarını göstermektedir. Sözü edilen dönemler Boşnaklar'ın kimlik arayışı, kendilerini bir millet olarak kabul ettirme çabaları ile yeni kurulan Krallık tarafından uygulanan zulüm, baskı, katliam, zorla göç, Boşnak topraklarını zapt etmeleri vb. olaylar ile geçmiştir.¹⁰

II Dünya savaşından sonra genelde Balkanlar'da özelde Bosna Hersek'te komünist rejimin kurulması ile birlikte, rejimin ilk yıllarında Bosna Hersek İslam Birliği'nin faaliyetleri sınırlandı, vakıf mallarına el kondu ve şeriat mahkemeleri ile Gazi Hüsrev Bey medresesi dışında bütün dini okul ve medreseler kapatıldı. Boşnaklar için çok zor geçen dönemin ardından, 1970'lerde başlayan liberalleşmeyle beraber Boşnak Müslüman toplumunda bir canlanma yaşandı. Elbette bu dönemlerde Boşnaklar tarafından tercüme faaliyeti ve müstakil İslam'ı konu edinen makale ve kitap yazılmıyor değil, ancak var olma mücadelesi söz konusu dini yayın faaliyetlerini sınırlandırıyordu. Dolayısıyla bu yıllarda halka doğru ve sağlam dini bilgiyi verecek imam-hatipler ve vaizlerin dini yayınlardan mahrum kalması ve buna bağlı olarak da İslam dünyasındaki gelişen dini yorumlardan sınırlı bir şekilde faydalanmışlardır. 80'li yıllardan sonra liberalleşme ve demokrasinin gelmesiyle birlikte dini alanda oluşan boşluktan yaralanan farklı dini görüşler Bosna Hersek'i kısmen etkilemeye başlamıştır.

Bosna Hersek'te tarih boyunca devamlı olarak yüksek din eğitimi veren bir kurumun varlığının, Bosna Hersek'te İslam'ın anlaşılmasına büyük katkısı olmuştur. Mekteb-i Nuvvab'tan (1887) dönüşen Yüksek İslam Şer'i İlahiyat Okuluna (1932), oradan da bugünkü Saraybosna İslami İlimler Fakültesi'ne (1977) dönüşen bu Fakültenin hocaları ve mezunları Bosna Hersek'te Hanefî-Mâtürîdî yolunun korunması hususunda önemli rol oynadılar. Ancak anılan Fakülte 1945 yılında Devlet tarafından kapatılmış olup, 32 yıl sonra 1977 yılında tekrar faaliyetlerine

¹⁰ Geniş bilgi için bkz: Saćir Filandra, *Bošnjačka politika u xx stoljeću*, Sejtarija, Sarajevo 1998; Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića*, Bookline, Sarajevo 2014.

başlayabilmiştir. Ancak 1887 yılından 1945 yılında kadar 407 öğrenci mezun olmuştur. 1977 ile 1998 yılları arasında mezun olan 138 öğrenciden 18'i bayandır.¹¹ Bu zaman zarfı içerisinde bu Fakültenin bu kadar az mezun vermesinin en önemli nedeni Devletin bu Fakülteye denklik vermemesidir. Dolayısıyla mezun olan öğrenci sadece Bosna Hersek İslam Birliği'nde çalışabilmekte idiler. Saraybosna İslami ilimler Fakültesi'nden mezun olan öğrencilerin çoğu Bosna Hersek İslam Birliği'nde önemli görevler üstlenmişlerdir. İmam-hatip ve Kur'an kursu görevlilerin çoğu da daha önceki medreselerde beş yıllık temel dini eğitim alan kişilerdir. Bundan dolayı, 95'li yıllardan sonra Bosna Hersek'in dini sahnesine gelen yeni dini hareket ve yorumlara karşı söz konusu sadece imam-hatip eğitimi alan kişiler tarafından ilmi bir şekilde cevap verilmesini beklemek hayli güç idi.

Boşnak Müslümanların dini kurumları farklı tarihi tecrübelerle güçlenerek bugüne kadar kendisini muhafaza edebilmişlerdir. Tarihi süreç içinde Boşnaklar çok zor siyasi, idari ve sosyal sorunlarla yüzleşmiş olmalarına rağmen İslam medeniyetinin ortaya çıkardığı dini kurumları muhafaza etme konusunda takdire şayan bir başarı ortaya koymuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğundan sonra, Bosna Hersek'ten çeşitli İslami ülkelere ilahiyat fakültesini okumaya giden öğrencilerin sayısı çoğaldı, Suudi Arabistan, Fas, Suriye, Mısır vb. ülkelerde okumaya başladılar. Söz konusu yıllarda İslam dünyasında ciddi bir reform hareketinin ortaya çıkması ve İslami reform çalışmalarını takiben, Boşnak öğrenciler kendi hocalarından etkilenerek Bosna Hersek'te de bir dini reform için çalışmalar başlattı.

85-90'lı yıllarda kısmen dini özgürlüğün başlaması, Bosna Hersek'in bağımsızlığının ilan edilmesi (1992) ve hemen ardından 1992-1995 savaşı süreci Bosna Hersek Müslümanları üzerinde büyük etkiler bıraktı. Dini özgürlüğün başlamasıyla Bosna Hersek'te o zamana kadar var olmayan yeni dini ideoloji ve yeni akımlar da gelmeye başladı.

¹¹ Sarajevo İslami İlimler Fakültesi hakkında geniş bilgi için bkz.: Omer Nakičević, *Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka (1887 - 1998)*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1998.

Bosna Hersek'te Vehhabî ve Selefi Anlayışı Benimseyen Yeni Hareketler

Sosyalizmin çökmesiyle Bosna Hersek tekrar İslam dünyasının bir parçası haline gelmiştir. İslam dünyasının dini sorunları doğal olarak artık Boşnakların da sorunları olmuştur. Eski hükümetler tarafından ya tamamen yasaklanan ya da sıkı bir kontrol altında tutulan Boşnaklar, İslam dünyasından neredeyse yarım asırlık bir süre zarfında tamamen kopuk bir şekilde yaşamışlardır. Elli yıllık resmi ateizm süreci Boşnakları dini ve manevi bakımdan aç bırakmıştır. Burada dikkate şayan bir husus şu ki bu sürede itikadî bir bozulma söz konusu olmamış, ancak temel sorun elli yıllık ateizmin ve sosyalizmin çökmesinden sonra Bosna Hersek Müslümanlarının birden bire yeni karşılaştıkları İslami akımlara karşı kritik düşünme, değerlendirme ve sorgulama olmadan onları İslam adına saf bir şekilde kabul etmeleri olmuştur. Böylelikle sosyalizm çöküşü çok farklı yeni İslami akım ve ideolojiler ile farklı dinlerin ideolojilerine Bosna Hersek'in kapısını sonuna kadar açmış oldu.¹²

Genelde Yugoslavya'nın yıkılmasından özeld Bosna savaşı ve soykırımından sonra Boşnaklar, Batının çifte standart politikasına karşı, kendi İslam geleneğinin yanı sıra diğer İslam ülkelerinin modellerini de araştırmaya başladılar.

Bosna Hersek'te ana din anlayışı ve yorumu olan Bosna Hersek İslam Birliğinin çizgisinden sonra en çok taraftara/takipçiye sahip olan dini akım Vehhabî/Selefi akımı olmuştur.¹³ Savaş cephesi, mücahitlik ve onun kalıcı taşı Vehhabîlik için her zaman elverişli ve cazip bölgesi olmuştur. Bosna Hersek'te Vehhabîliğin tutulmasının sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Elli yıldan daha fazla bir zaman zarfında ateist yönetimlerce Müslüman toplumunu zorla dinsizleştirme çabaları;
2. Globalleşme hareketi ve komünizmin çökmesi;
3. Vehhabî anlayışında dine yaklaşımın toplumsal/kurumsalın aksine bireysel/ kişisel olması;

¹² Yeni dini akımların oluşumu ile ilgili bkz: John L. Esposito, *Islamska prijetnja, mit ili stvarnost*, Živinice, 2001.

¹³ Bkz: Muhamed Jusić, "İslamistički pokreti u XX stoljeću i njihovo prisustvo u Bosni i Hercegovini", *Islamska scena u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 2011, ss. 29-41.

4. Dinin anonim/bilinmeyen kişiler için bir barınak haline gelmesi;
5. Ülkede hukuk ve güvenlik sistemi tam oturmadığından insanların guruplaşmada güvenliğinin aranması;
6. Batı karşıtı duruşu;
7. Bosna Hersek'teki savaş sonrası travma;
8. Ülkenin hayat standardının çok düşük olması.

Boşnakların yaşadıkları son savaşta da Batı'nın kararlı bir siyaset ve askeri müdahale yerine daha çok insani yardım faaliyetleri, Boşnakları bir kez daha hayal kırıklığına uğrattı. Bosna'da yaşanan soykırıma karşı Batının kayıtsız kalması batının insancıl (hümanist) ve liberal ilkelerinin güvenilirliğini Boşnakların gözünde tamamen yitirmiştir. Bu tutumları ile Batı adeta Boşnakları ölüme terk etmiş düşüncesi genel olarak Boşnaklarda yer etmiş olması Vehhabîlik anlayışının kendine tutunacak uygun bir zemin bulmasına neden oldu.

Bu durum karşısında Bosna Hersek İslam Birliği (Riyaset) Boşnakların asırlarca kendi kimliği olan Hanefi-Mâtürîdî çizgisini, anlatma ve koruma ihtiyacı hissetti. Gelişen yeni durumda, Bosna Hersek İslam Birliğinin hem geleneksel kurumsal din yorumunun ve bununla Riyasetin korunması, hem de Riyasetin toplumdaki itibarı ve gücünün korunması anlamını taşıyordu. Çünkü artık toplumda alternatif yeni bir paralel dini kurum oluşmaya başlamıştı.

Bosna Hersek'te Vehhabî akımı üç yöne enerjilerini yönlendirmişlerdir: 1. Resmi ulemayı kabul etmemesi; 2. Resmi dini kurumu kabul etmemesi ve 3. Devleti kabul etmemesi. Dolayısıyla, baştan itibaren yeni bir dini idarenin kurulmasına yönelik çalışmaları gizli bir şekilde sürdürmüşlerdir.

Vehhabîlik Boşnakların yoğun yaşadığı bölgelerde hızlı bir şekilde yayılmaya başladı. Daha sonra zikredeceğimiz 1995 tarihinden sonra Bosna Hersek'te kısmen varlıklarını sürdüren Şiiiliğin popüler olma stratejisinin aksine Bosna Hersek'te Vehhabîlik genel olarak halk arasında alt tabakayı, az okumuş veya hiç okumayan insanlar arasında yayılma stratejisini takip etti. Bosna Hersek'in coğrafyasına baktığımızda Vehhabîlik Boşnakların yoğun yaşadığı şehirlerde görülürken, Boş-

nakların azınlıkta yaşadıkları bölgelerde Vehhabîlik düşüncesine çok az rastlamaktayız.

Aslında, Vehhabîlik düşüncesinin genelde Balkan ve özel olarak Boşnakların dini yorumuna, yapısına, kimliğine ve Boşnak geleneğine tam zıt bir düşünce olduğu da söylenebilir. Mesela, Vehhabîliğin mi yoksa Şiiliğin mi Bosna Hersek toplumuna daha yakın olduğu sorusunun cevabı Şiilik olduğu söylenebilir. Şiilik tasavvuf, felsefe, ilmu'l kalam yani rasyonel ilimlere verdiği öneminin yanında, toplumdaki güzel sanatların, barışın, aşkın, muhabbetin değerlerin de ehemmiyetine vurgu yapmasıyla, özellikle 20. ve 21. yüzyılda hız alan İsraki felsefesinin (Perennial philosophy) şöhretinin bulunması yukarıdaki cevabımızı destekler mahiyettedir.¹⁴ Bunun tersini düşünecek olursak Vehhabîlik Bosna Hersek'teki tasavvuf, kalam, felsefe gibi ve Müslümanların yüz yıllardır var olan gelenek ve göreneklerine karşı olmasına rağmen başarılı bir şekilde tutulmuştur. Söz konusu Bosna Hersek'teki Vehhabîliğin yerelde tutunması 1992-1995 yıllar arasında yaşanan savaşın getirdiği insanlar arasındaki psikoloji ve zihin karışıklığına bağlanabilir. Yakın tarihte komşuları tarafından soykırıma uğramış halka tekrar aynı komşularla birlikte yaşama fikrini dini yorum ile anlatmak pek te kolay görünmemektedir. Bu yüzden, Vehhabi düşüncesinin barındırdığı kısmi radikalizm ve katı bir İslami düşünce ile beraber kendi mensupları haricindeki insanları ve hatta Müslümanları dışlayan ve yok sayan bir fikri taşıyan bazı Boşnak gruplar için tam da istedikleri düşüncenin temelini teşkil ederek Vehhabîliğin tutunmasına zemin hazırladı.

Söz konusu düşünceye göre, özellikle dini eğitim sistemine yeni bir şekil verilmesi gerekiyordu. Yeni anlayış sahiplerine göre *Boşnak İslam Geleneği*¹⁵ ılımlı ve yumuşak bir yorum teşkil ediyordu. Tabii olarak o halde söz konusu *Boşnakların İslam Yorumunu* bazı yeniliklere tabi tutmak lazımdı, bu yeniliklerin başında onu ilk önce temellendirmek daha sonra radikalleşmek ve sonuç itibarıyla de Araplaştırmak gerekiyordu.

¹⁴ Anılan cümle yanlış yorumlara yol açabilir ihtimalininin dolayı, yukarıdaki kastımız yüzeysel bir dini fenomenlerdir, yoksa temel itikadi ve hukuki konular değildir.

¹⁵ Boşnak İslam geleneği tabiri için bkz: Bosna Hersek İslam Birliği Anayasası, y. 1997, madde 4.

Bu bağlamda, toplumun gözünde Vehhabî akımın üyeleri aktif, çalışkan, salih insanlardı ve yerli alimlere göre daha çok “bilgi” sahibi oldukları gibi bir izlenim verilmeye çalışılmıştır. Vehhabî akımının alimleri Bosna Hersek’te davetle, fıkıhla ve akaid konular ile ilgilenmekteydiler. Bosna’nın siyasi, ekonomi veya sosyal durumu ile pek fazla ilgilenmek istemediler. Örnek vermek gerekirse, Bosna Hersek’te herhangi bir internet sayfasını açtığınız zaman, fıkıh veya akaid ilmine dair bir konuyu araştırmaya kalkarsanız, önünüze hemen ilk sayfaları mutlaka Vehhabî anlayışının ağır olduğu sayfalar çıkacaktır. Ama aynı sayfalarda, dini yorumu ile Bosna’nın ekonomik veya sosyal durumu ya hiç yer almaz ya da üstünkörü bahse konu olmaktadır.

Bu ve benzeri akımların, Yugoslavya ve savaş sonrasındaki Bosna Hersek’e sıçramasından sonra, Bosna Hersek’te modern çizgide ve Vehhabî çizgide olan âlimler arasında bir tartışma gündeme gelmiştir. İslam yorumunda bir gerileme yaşanırken, Vehhabî çizgide olan alimlerin yorumu ve fikirleri yükselmeye başladı. İnsanların Selef çizgide yaşamaları gerektiği fikri, Islama kalpleri ısınmış yeni insanların anlayışında İslam’ın kaynağına, ilk dönemin anlayışına dönülmesi olarak algılanmış, donanımlı dini bilgiden mahrum olan kişileri bahse konu alan bu anlayış onları Vehhabî anlayışına çok kolay sürüklemektedir.¹⁶

Bosna Hersek İslam Birliği’nin Hanefî-Mâtürîdî Yorumu

Yukarıdaki açıklanan nedenlere bağlı olarak Bosna Hersek İslam Birliği tarafından artık *Boşnak İslam Geleneğinin* korunması, Boşnak geleneğinin Boşnaklar arasında yayılması gerektiğine binaen bir an önce çeşitli bildirgeler, kararlar ve fetvalar vermeye başlandı.

Hemen 1993 yılında Bosna Hersek İslam Birliği tarafından verilen fetvaya göre: Bütün İl ve İlçe müftüleri, din görevlileri, imam-hatipler ve diğer üyeler bütün konularda Hanefî ve Mâtürîdî yorumunu esas alacaktır. Yeni dini akımların *Boşnak İslam Geleneğine* ters ve zararlı oldu-

¹⁶ Söz konusu Vehhabî anlayışın sonucunda, iki, üç veya dört kadınla evlenip bir süre sonra onlardan boşanıp kaybolan kocalar çoktur. Bosna Hersek Devlet kanuna göre poligami yasak olup, bir insan yalnız bir kadınla resmi olarak evlenebilir. Kilise, Cami veya diğer herhangi mabette yapılan hiçbir dini nikâh Devlet tarafından tanınmamaktadır. Dolayısı ile, sadece dini nikahla evlenen kadınlar boşandıktan sonra çok mağdur kalmaktadırlar. Bu konuda Bosna Hersek İslam Birliği tarafından sadece dini nikahın geçerli olmadığı yönünde çok açık ve net bir şekilde bütün Bosna Hersek Müslümanlarını bağlayan fetvayı getirmiştir. Bkz: *Glasnik IZBIH*, S. 1-3, Sarajevo 1994, s. 295.

ğu, insanlar arasında anlaşmazlıklara ve ayrışmalara yol açabileceği (Müslümanların birbirlerini tekfir etmeleri gibi), Bosna Hersek'te yüz-yıllardır var olan *Boşnak geleneğini* bozabileceği dolayısıyla burada yeni dini anlayışların hoş karşılanmayacağı konusu Bosna Hersek İslam Birliği'nin 1994 yılındaki oturumunda karara bağlanmıştır.¹⁷

Diğer taraftan 2002 yılında yapılan istatistik araştırmasına göre Bosna'dan yurtdışında ilahiyat okumaya giden öğrenci sayısı ve ülkelere dağılımı şöyledir: Pakistan 8, İran 28, Ürdün 34, Lübnan 1, Suudi Arabistan 107, Mısır 40, Suriye 60, Türkiye 11, Kuveyt 1 ve Libya'da 2 öğrenci.¹⁸ Saymış olduğumuz öğrencilerin çoğunun Bosna Hersek İslam Birliği'nde görev almaları mümkün değildir. Çünkü Bosna Hersek İslam Birliği'nin sadece Türkiye ve Mısır devletleri ile ilahiyat programlar hususunda anlaşmaları mevcuttur.

Bosna Hersek İslam Birliği dışında hareket eden Arap ülkelerinden yeni mezun olmuş bazı ilahiyatçılar yavaş yavaş toplumun içine girerek bir şöhret kazanabilmişlerdir. "Fıkıh ve akaid birliği" yüzyıllarca Boşnak Müslümanlarını bir arada tutmuş, onların kimlik varlığına yardımcı olmuştur. Ancak ilahiyattan yeni mezun olmuş öğrenciler toplumun ihtiyaçlarını ve toplumun birliğini gözetmeksizin farklı dini konular anlatmaya başladı. Kadınların örtünmesi, Takvimin birliği, namaz kılma şekli, ezan ve Kur'an'ın güzel (makamlar icra ederek) sesle okunması, cenaze ile ilgili konular, cami ve mescitlerin sadece bir mabed olarak değil yatma ve sohbet yeri olarak kullanılması, en geniş anlamıyla tasavvuf, tekke ve türbe ile ilgili konular artık Müslümanların tartıştıkları güncel meseleler olmuştur.

Yeni Dini Akımlara Karşı Bosna Hersek İslam Birliğinin Yaklaşımı

Vehhabî akımı yeni dini yayınlarla Bosna Hersek'e çok hızlı bir şekilde girmeyi başarmıştır. Bosna Hersek İslam Birliği'ne hiç danışmadan kendi literatürünü (yeni mezun olmuş öğrencileri marifetiyle) tercüme ederek, halka dağıtmaya başladı. Düşüncelerine ait literatürü içeren kitaplar Kur'an-ı Kerim ile birlikte dağıtılarak, tercüme edilen kitapların

¹⁷ *Glasnik IZBIH*, S. 1-3, Sarajevo, 1994, s. 174 ve s. 198.

¹⁸ Muharem Omerdić, "Vjersko-prosvjetni kadar Islamske zajednice danas", *Muallim*, III, S. 8., Sarajevo 2002. ss. 92-93.

doğruluğunun Kur'an ile güçlendirilmesi amaçlanmıştır. Gelişen bu olaylara karşı 1995 yılında Bosna Hersek İslam Birliği Meclis oturumunda konu tartışılmış ve Bosna Hersek İslam Birliği'nin izni olmadan hiç kimse dini literatürü Bosna Hersek'in genelinde dağıtamaz kararı alınarak, önlem alınmaya başlamıştır.¹⁹ Bu şekilde Bosna Hersek İslam Birliği tarafından Bosna Hersek'teki dini literatür konusuna nihai noktayı da koymuş oldu.

Vekâletle Kurban kesimi, Hac ve umre işleri, Zekât ve Sadaka-i fitır toplama işlerinin organize edilmesinin tamamen Bosna Hersek İslam Birliği'ne ait olması hususu Bosna Hersek İslam Birliği tarafından en canlı ve kararlı bir şekilde savunulan konulardan idi. Bosna Hersek'te savaştan sonra gelen farklı dini gruplar tarafından Boşnak halktan zekat ve sadak-i fitır toplanmaya başlanınca Bosna Hersek İslam Birliği çok ciddi bir şekilde harekete geçti. "İslam'ı ve İslam'ın emrettiği (kurban, zekât ve diğer emirleri) hususları kurumsal olarak temsil etmek sadece Bosna Hersek İslam Birliği'ne aittir ve sadece Bosna Hersek İslam Birliği tarafından yapılır."²⁰ Bu şekilde Bosna Hersek İslam Birliği kendi en büyük gelir kaynağını koruma altına alarak, söz konusu karar ile ilgili hususları Bosna Hersek'te ve yurt dışındaki bütün önemli muhatap kurum ve kuruluşlara ivedilikle göndermiştir.

Her hâlükârda Boşnakların en önemli ve yegâne kurumu olan Bosna Hersek İslam Birliği'nin, yeni gelen dini akım ve ideolojilere karşı, doğru ve zamanında adımlar atmış olduğu söylenebilir. Nitekim Bosna Hersek'te herhangi yeni bir dini akım hiç bir zaman hoş karşılanmamakta, sadece Boşnakların içinde fitne yaratabileceği, Boşnakları bölebileceği ve en kötüsü mezhebi ayrışmalara sebep olabileceği Bosna Hersek İslam Birliği tarafından her zaman dile getirilmektedir.²¹

Bosna Hersek'te İslam'ın yorumlanması ile ilgili 27.03.2006 yılında Bosna Hersek İslam Birliği tarafından çok geniş 3 maddelik bildiri yayınlanmış ve 8.11.2006 tarihinde ise söz konusu bildiriye 9 madde daha

¹⁹ "Zapisnik sa redovnog zasjedanja Sabora Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini", *Glasnik Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, S. 7-9, Sarajevo, 1995, s. 296.

²⁰ *Glasnik Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, S. 7-9, Sarajevo, 1995, s. 304.

²¹ Rešida Hafizović, "Oni dolaze po našu djecu", *Oslobodenja*, S. 336, y. 25.11.2006, s. 2.; Enes Karić, "Šta to rade iza brade", *Ljiljan*, y. 24.11.1993., s. 29.; Džemaludin Latić, "Razbijanje Bošnjaka pod plaštom islama", *Ljiljan*, y. 3.05.1995, s. 29.

ilave yapılarak tekrar yayınlanmıştır.²² Bildiri iki temel hususu içermektedir. Birincisi Boşnaklar arasında parçalanmaya ve bölünmeye sebep olabilecek her türlü dini akım, grup, ideoloji ve anlayışa kesinlikle müsaade edilmeyecek olması, ikincisi ise Bosna Hersek İslam Birliği bütünlüğünün ve huzurunun korunması. Bildiri Bosna Hersek'te İslam'ın resmi ve kurumsal yorumlanması ve yüzyıllardır var olan geleneğin korunması demektir.

Bosna Hersek'te faaliyete başlayan yeni dini grup ve ideolojilere karşı verdiği en önemli kararlar arasında; İslam'ın Hanefî mezhebine göre yorumlanması ve ibadet edilmesi, Cami'nin içinde ve etrafında uyulması gerekenlerle ilgili kararlar, Zekat ve Sadaka-i Fıtrın sadece Bosna Hersek İslam Birliği'ne verilmesinin Farz olduğu fetvası, Srebrenitsa ile ilgili fetva, LGBT'li kişiler hakkındaki fetva gibi güncel ve önemli konular hakkında kararlar olarak sorumluluk almış bulunan Bosna Hersek İslam Birliği, Boşnakları hem korumaya hem de bilgilendirmeye çalışmaktadır.

1995'ten günümüze kadar Bosna Hersek İslam Birliği'nin Bosna Hersek'te bulunan yeni dini guruplara karşı özellikle Vehhabî anlayışına karşı en açık ve belirgin olarak attığı adımlardan birisi, 2016 yılında Bosna Hersek İslam Birliği'nin çatısı altında olmayan camii ve mescitleri Bosna Hersek İslam Birliği'nce kapatma kararı olmuştur.

Bosna Hersek İslam Birliği kendi çatısı altında olmayan camii ve mescitleri²³ yöneten şahıslarla 26.12.2015 tarihinden 25.03.2016 tarihine kadar müzakereler yürüterek, bütün camii ve mescitlerin Bosna Hersek İslam Birliği'nin çatısı altına girmeleri için davet etmiştir.

Bosna Hersek İslam Birliği bütün Müftülüklere kendi bölgesinde “paralel-cemaatler” ile müzakereler başlatmak için emir vermiştir.²⁴ Bu kapsamda davet edilen söz konusu dini guruplar, Selef/Vehhabî, Şii ve çeşitli tarikat mensubiyeti olan guruplardan oluşmaktaydı. Özellikle çe-

²² “Rezolucija a Islamske zajednice o tumačenju islama i Addenda na rezoluciju a IZ-e od 27. Marta 2006. godine”, *Preporod*, S. 22/840, Sarajevo 2006, s. 5.

²³ Bosna Hersek İslam Birliği kendi çatısı altında olmayan camii ve mescitleri “paralel cemaatler” olarak nitelenmiş, biz de artık bundan sonraki cümlelerimizde aynı ifade kullanacağız.

²⁴ Bosna Hersek İslam Birliği'nin bütün Müftülüklere gönderdiği ilgi yazı: 4. 6. 2015. tarih ve 02-08-2-2399/15 sayılı yazı.

şitli tarikatlar vakıf mallarını gasp ettikten sonra, Bosna Hersek İslam Birliği'ni kabul etmeme yolunu denemiş ancak Bosna Hersek İslam Birliği'ne bağlı Tarikat Merkezi böyle girişimlerin önünü kesmiş ve söz konusu tarikatlar kısmen Bosna Hersek İslam Birliği'nin çatısı altına girmiştir. Müzakereler başlamadan önce söz konusu "paralel-cemaatlere" ait camii ve mescit gibi dini yapıların Bosna Hersek'teki tahmini sayısı 64 olup²⁵, müzakereleri kabul eden 38 "paralel-cemaatten" 14'ü Bosna Hersek İslam Birliği'nin çatısı altına girmek için protokol imzalanmış, 22 "paralel cemaat" ise protokol imzalamak için müzakerelerin devam etmesi kaydıyla sürecin uzatılmasını talep etmiştir.²⁶

Aslında "paralel-cemaatler" ile ilgili en önemli husus, dünyada radikal anlayışın artmasından doğan devletlerin korkusu ve artık radikal veya radikal gibi görünen anlayışları denetim altına almak için din devlet ilişkisini olumlu yönde etkileyecek adımların atılabileceğine dair bir göstergedir. Bütün "paralel-cemaatlerin" Bosna Hersek Devletinin tanıdığı tek İslami din kurumu olan Bosna Hersek İslam Birliği'nin kontrolü altına girmesi radikal anlayışın kontrol altına alınması demektir. İkinci önemli bir husus da, "paralel cemaat" olarak işaretlenen kurum ve kişilerin, Bosna Hersek İslam Birliği'nin çatısı altına girmesi yani üyelik kaydını yapmak için davet edildikten sonra, yapmayanlar ilerde bir dini suç ile karşılaştıkları zaman kendilerinin hesap vermesi olacaktır. Bosna Hersek İslam Birliği'ni Bosna Hersek devletinin tek resmi kurum olarak kabul etmesi aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin Bosna Hersek'te geçerli olan tek İslam yorumu olarak kabul etmesi demektir. Zaten bu yorum Bosna Hersek'te beşyüz yıl aşkın bir süre varlığını sürdürdüğünden dolayı bütün müslümanların kabul etmesi ve ona göre dinini yaşaması en güzel ve en ideal olan bir yorumdur.

Boşnakların geleneklerinin korunmasına verdikleri önemi vurgulayan diğer bir husus dikkate şayandır. 1995 yılında savaşın bitmesiyle Avrupa'dan maddi destekler gelerek *İslam Kültür Merkezleri* inşaa etme

²⁵ <http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23381-zamjenik-reisu-l-uleme-64-dzemata-su-nelegalna> (01.02.2017); <http://www.faktor.ba/vijest/-iz-u-bih-paradzematima-cenositi-posljedice-ako-se-ne-ugase-202479> (05.02.2017)

²⁶ Bkz.: 27 Nisan 2016 tarihinde Bosna Hersek İslam Birliği Sabor (Meclis) toplantısında "paralel cemaatler" ile ilgili kabul edilen Rapor. (<http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23732--predstavio-izvestaj-o-razgovorima-sa-paradzematima> (25.04.2016)

taleplerine Boşnaklar karşı çıkmıştır. İslam Kültür Merkezlerinin göçmenlerin ve diasporanın (yurdundan edilmişlerin) müessesesi olduğu, oysa Bosna Hersek'te Boşnakların hem yerli millet hem de nüfus bakımından çoğunlukta olduklarını, Boşnakların kültüründe yer edinmiş iki kurum olan cami ve okulun var olduğunu ve İslam Kültür Merkezlerine hiç gerek olmadığı ifade ederek, Batı'dan gelebilecek yeni dini projelere itiraz etmişlerdir. İslami Kültür Merkezleri tamamen azınlık sendromu ile yapılmış olduğunu ve Müslümanların asırlarca ve çoğunlukta yaşadığı ülkeler için uygun olmadığını dile getirdiler. Çünkü genel olarak, İslami Kültür Merkezleri son savaşa kadar Boşnaklar için tamamen bilinmeyen bir müessese idi. O zamana kadar Boşnaklarda dini müessese olarak cami, mescit ve tekke vardı. Batı'da İslam Kültür Merkezlerinin Müslümanlar için sosyal, dini ve manevi hayatın bir yuvası olduğu takdir edilmiş ancak Bosna Hersek gibi beş asırdan daha fazla İslam'ın var olduğu bir ülke için uygun olmayacağı kanaatindeydiler. Boşnakların, Bosna Hersek'te İslam Kültür Merkezlerinin inşasına karşı olmalarının sebeplerinden ilki kendi geleneğinden uzaklaşma ve zamanla unutma korkusu, ikincisi ise kendilerine göre uygun olmayan Arap-islam yorumu ve Araplaşma korkusudur.

Sonuç

Kendi İslam yorumuna, geleneğe ve adetlere bağlı kalmak ve onları korumak, kendi kimliğini, varlığını ve tarihini korumak demektir. Bosna Hersek'e Osmanlı yolu ile İslam gelmiş, bu bölgenin de, doğal olarak, mayasını da almıştır. Doğu ile Batı dini sahasını iyi bilen ve Türk-İslam geleneğine bağlı olan Boşnak Müslümanlar arasında Vehhabiliğin veya Şiiliğin propagandasını yapmak Boşnakları ve onların kimliğini yok etmek, 550 yıl süre zarfında toparlanan ve harmanlanan dini tecrübe birikimini sıfırlamak demektir. Çok zor şartlar altında, zulüm ve soykırımlar görerek 550 yıl kendi geleneği ve İslam yorumunu koruyan ve onu geliştirmek için uğraşan Boşnak Müslümanlara dini akımların yaptığı propagandalar bu bölgelere verebileceği hiçbir şey yokken, özellikle konumuz ile esas olarak Vehhabî ve Şii İslam anlayışı devam ederse, zaten varlık mücadelesi veren Boşnak Müslümanların bölünmesine, parçalanmasına ve zayıf düşmesine neden olacağından bölgedeki Müslümanlardan götüreceği çok şey olacaktır. Bosna Hersek'te tekfir, radika-

lizm, aşırılıkçılık, terörizm, anti-semitizm, ırkçılık, yabancı düşmanlığı gibi toplumun kanserli hastalıkları Boşnak Müslümanlar arasında hiçbir zaman olmamıştır. Elbette globalleşen dünyada doğal olarak etkileşim yaşanacaktır. Ancak insanların kendi gelenek ve göreneklerine bağlı kaldıkları sürece hiçbir toplumsal hastalık onlar arasında yayılamaz. En geniş anlamı ile gelenek canlı bir varlık olarak her neslin ona mutlaka bir şey ilave etmesi bekleniyor. Dolayısıyla geleneğe bir dini öge veya dini yorumu ekleyecek olan genç nesli hangi İslam yorumuna göre yetiştirdiğimiz hayati önem taşımaktadır. Özel olarak Bosna Hersek, genel olarak Balkan için en ideal İslam yorumu Hanefi-Mâtürîdî çizgisidir. İslam dünyasında akıllı ve eleştirel düşünceyi yeniden diriltebilmek için istifade edilebilecek en mühim gelenek Hanefi-Mâtürîdî damarıdır. Misal vermek gerekirse, rahmetli Muhammed Tayyib Okıç Bosna Hersek'ten Türkiye'ye farklı bir dini yorumu ile gelseydi Türkiye'deki İslam yorumuna faydadan çok zararı olabilirdi. Sonuç olarak, Bosna Hersek Avrupa Birliği'ne girme sürecinde ve girdikten sonra da kurumsal dini yapı ile ilgili kurallar değişime uğrayabilir, bundan dolayıdır ki Boşnakların kendi varlığını, kimliğini, dini yorumunu, geleneğini korumak için sıkı bir şekilde Hanefi-Mâtürîdî çizgisini takip etmeleri önem arz etmektedir. Nihayet Hanefi-Mâtürîdî görüşü Avrupa'daki Müslümanlar için de en ideal görüştür.

Kaynakça

- Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka*, Bošnjačka zajednica kulture "Preporod", Sarajevo, 1997.
- Tomislav Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903)*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.
- Enes Durmišević: *Uspostava i pravni položaj Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, Sarajevo, 2002.
- Mustafa Imamović, "Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini i bivšoj Jugoslaviji", Glasnik, S. 1-2, VIS, Sarajevo, 1992.
- Mustafa Imamović, *Pravni položaj i unutrašnjo-politički razvitak BiH od 1878-1914.*, Svjetlost, Sarajevo, 1976.
- Eugen Sladović, *Priručnik zakona i naredaba za upravnu službu u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1915.
- Marko Veković, Velizar Antić, "Karadağ Bosna Hersek İslam Birliği (Rijaset) ve Sırbistan İslami Topluluklarının Bosna Hersek İslam Birliği (Rijaset) ile İlişkilerde Farklılıklar", *Uluslararası Balkan Sempozyumu*, İstanbul, 2012.
- Nusret Šehić, *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austro-ugarske uprave u Bosni i Hercegovini*, Svjetlost, Sarajevo, 1980.
- Jusuf Ramić, *Bošnjaci na El-Azheru*, Svjetlost, Sarajevo, 1997.
- Mustafa Prljača, *Pokret 'Muslimanska braća' nastanak, početni oblici djelovanja i refleksije na BiH*, El-Kalem, Sarajevo, 2006.
- Muhamed Salkić, *Ustavi Islamske zajednice*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Muhamed Salkić, *Štatut i ustavi islamske zajednice do 1945. godine*, Takvim, El Kalem, Sarajevo, 1998.
- Saćir Filandra, *Bošnjačka politika u xx stoljeću*, Sejtarija, Sarajevo, 1998.
- Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića*, Bookline, Sarajevo, 2014.
- Omer Nakičević, *Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka (1887 - 1998)*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1998.
- John L. Esposito, *Islamska prijetnja, mit ili stvarnost*, Živinice, 2001.

- Muhamed Jusić, "Islamistički pokreti u XX stoljeću i njihovo prisustvo u Bosni i Hercegovini", *Islamska scena u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 2011.
- Muharem Omerdić, "Vjersko-prosvjetni kadar Islamske zajednice danas", *Muallim*, III, S. 8., Sarajevo, 2002.
- Rešida Hafizović, "Oni dolaze po našu djecu", *Oslobođenja*, S. 336, y. 25.11.2006.
- Enes Karić, "Šta to rade iza brade", *Ljiljan*, y. 24.11.1993.
- Džemaludin Latić, "Razbijanje Bošnjaka pod plaštom islama", *Ljiljan*, y. 3.05.1995.
- "Rezolucija Rijaseta Islamske zajednice o tumačenju islama i Addenda na rezoluciju Rijaseta IZ-e od 27. Marta 2006. godine", *Preporod*, S. 22/840, Sarajevo, 2006.
- "Zapisnik sa redovnog zasjedanja Sabora Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini", *Glasnik Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, S. 7-9, Sarajevo, 1995.
- Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, *Bosna Hersek İslam Birliği Anayasası*, Sarajevo, y. 1997.
- Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, <<http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23381-zamjenik-reisu-l-uleme-64-dzemata-su-nelegalna>> (01.02.2017)
- Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini <<http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23732-rijaset-predstavio-izvjestaj-o-razgovorima-sa-paradzematima>>, (25.04.2016)

Muhaddislere Göre Hadis Ezberleyenlerin Unvanları¹

Description Of Hadith Memorizers According To The Traditionalists (Muhaddithin)

Abdullah b. es-Sıddık el-Ğumârî**

Çev. Hüseyin Akyüz²

Öz

Abdullah b. es-Sıddık el-Ğumârî (1910-1993), XX. Yüzyılda yaşamış Mağrib'in yetiştirdiği önemli hadis âlimlerinden sayıldığı kadar fıkıh ve usûl-i fıkıh

¹ Bu makale, *Da'vetü'l-Hak* dergisinin 17 Ekim 1976 yılında Rabat'ta Vizaretü'l-Evkâf tarafından yayımlanan 17. senenin 8. sayısının 132-138. sayfaları arasında yer almaktadır. Çeviriye makalenin bu sayıdaki metni asıl alınmıştır. Bu metnin teminini sağlayan Müessesetu Dâri'l Hadisi'l-Haseniye öğretim üyesi Dr. Tarık Tatmî'ye teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca derginin internet sayfasına ulaşmak için bkz. Erişim tarihi 09.04.2018, <http://habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/4451>.

** Yazarın ismi Ebu'l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. es-Sıddık b. Ahmed b. Kâsım el-Ğumârî el-Hasenî el-İdrisi et-Tancı (1910-1993)'dir. 1328/1910 yılında Tanca'da doğdu. Annesi sufi mufessir İbn Acibe'nin torunudur. Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra Karaviyyin'e giderek oradaki âlimlerden faydalandı. Sıddıkiyye Zaviyesi'nde babasının okuttuğu dersleri takip etti. Bu sırada Teşyidu'l-Mebani li-Tavdihi ma Havethu'l-Mukaddimetu'l-Accurumiyye mine'l-Hakaik ve'l-Meani adlı ilk eserini kaleme aldı ve Şevkani'nin İrşadu'l-Fuhul'unu ihtisar etmeye başladı. 1930 yılında Ezher Üniversitesi'ne kaydoldu. Ülkesinde iyi bir tahsil gördüğü için İslami ilimlerde yetişkinliğini gösteren icazetler aldı ve Ezher öğrencilerine, özellikle de İslami ilimlerde doktora yapan öğrencilere ders verdi. Mısırlı âlimlerin takdirini kazandı; gazetelerde makaleler ve fetvalar yayımladı. Hocaları arasında başta babası es-Seyyid Muhammed b. es-Sıddık ve kardeşi el-Hâfız Ebu'l-Feyd Ahmed olmak üzere İdris es-Senûsi, Abdulhay el-Kettânî, Abdullah el-Fudaylı, Tahir b. Âşûr et-Tûnisî, Muhammed b. Zâhid el-Hasen el-Kevserî, Yusuf b. İsmail b. Yusuf en-Nebhânî gibi âlimler vardır. Muhammed Hamid el-Hamevî, Abdülfettah Ebu Gudde, Muhammed Yasin el-Fadanî ve Muhammed Avvâme gibi âlimler ise ona talebelik yapmıştır. 1959-1969 yılları arasında Mısır hükûmeti tarafından takibe alınarak defalarca hapsedilen el-Ğumârî, 1413/1993 yılında Tanca'da vefat etti. Cenazesi ailesine ait zaviyede babasının yanına defnedildi. Bkz. el-Ğumârî, Ebu'l-Fazl Abdullah Muhammed es-Sıddık el-Hasenî, *Kitâbu Bidei't-Tefâsîr, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadise*, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1406/1986, ss. 162-187; el-Ğumârî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. es-Sıddık el-Hasenî, *Sebilu't-Tevfik fi Tercemeti Abdullah es-Sıddık el-Ğumârî*, Mektebetu'l-Kahire, Kahire, 1433/2012, ss. 3-121; Hamâde, Faruk b. Muhammed, Abdullah b. es-Sıddık el-Ğumârî el-Hâfız en-Nâkid, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1427/2006, ss. 9-173.

² Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, huseyinkyuz@gazi.edu.tr ORCID ID 0000-0001-5633-3507

âlimi olmasıyla da meşhurdur. Bu çalışmada el-Ğumârî'nin "Da'vetu'l-Hak" dergisinde yayımlanan "Rutebu'l-Hifz İnde'l-Muhaddisîn" adlı makalesi Arapça'dan Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Tercümede metne bağlı kalınmış ve yazarın atıfta bulunduğu kaynaklar tespit edilmeye çalışılmıştır.

el-Ğumârî, makalesinde hadisle meşgul olan kimselerin tâlib, hüccet ve hâkim gibi lakaplarla tavsif edilmesini hatalı bulmuştur. Ona göre böylesi unvanları ancak hadisçilerin ıstılahlarına vâkıf olmayan kimseler kullanmıştır. O, muhaddislerin unvanlarının bilinenin aksine müsniid, muhaddis, müfid, hâfız ve emirü'l-mü'minin fi'l-hadis olduğunu söylemiştir. Ardından bu unvanları ayrıntılara girerek ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: Emiru'l-Mü'minin fi'l-Hadis, Müsnid, Hâfız, Muhaddis, Hadis, Abdullah b. es-Sıddîk el-Ğumârî.

Abstract

Abdullah b. es-Sıddîq al-Gumarî (1910-1993) who lived in the twentieth century, is also famous for being a scholar and a scholar of the jurisprudence which is considered as one of the most important hadith scholars raised by the Maghrib. In this study, the article "Rutebu'l-Hifz İnde'l-Muhaddithîn" published in al-Ğumârî's "Da'vetu'l-Hak" was translated into Arabic from Turkish. The translator has preserved the meaning of the original text and attempted to identify the source of the author's references.

al-Gumarî found that the ones who are busy with the hadith in the article are mistaken for nicknames such as aspirants, authoritative source and ruler. According to him, such titles have been used only by those who do not have the knowledge of the hadiths. He said that, contrary to the known names of the hadith memorizers, it is owner of a chain of transmission (müsnid), the transmitter of Prophetic traditions (muhaddiths), müfidh, hafidh and ameerul-Mu'mineen fil-Hadeeth/The Leader of the Faithful in Hadeeth. He then took these titles in detail.

Keywords: Ameerul-Mu'mineen fil-Hadeeth/The Leader of the Faithful in Hadeeth, Musnid/Owner of a chain of transmission, Hafidh/Protector, Muhaddith/Scholar of Hadith, Abdullah b. es-Sıddîq al-Gumarî.

Münâvî (ö. 1031/1622) "Şerhu's-Şemâi" adlı eserinin ilk kısımlarında Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) şöyle söylediğini nakletmiştir: "Hadis âlimleri için unvanlar vardır. Bunların ilki **tâlib**'dir. Bu, hadis rivayetine

yeni başlayanlar için kullanılan bir unvandır. Sonra **muhaddis** gelir ki o; hadisi senediyle birlikte nakleden ve dirayetine özen gösteren kimse-dir. Daha sonrasında yüz bin hadisin hem senedini hem de metnini hıfzeden kimselere verilen **hâfız** unvanı gelir. Ardından da üç yüz bin hadisi iyi bir şekilde bilen kimselere verilen **hüccet** unvanı gelir. Bu unvanların sonuncusu ise tüm mervî hadislerle derinliğine vâkıf olan **hâkim**'dir."¹

Ancak Ehl-i Hadis, bu mertebeleri hem kabul etmezler hem de on-ları itibara almazlar. Çünkü bu unvanlar, onların ıstılahlarına aykırı düşmektedirler.

Bu cümleden olarak **Tâlib**, ehl-i hadis'e has olmayıp her ilmin he-nüz başlangıcında bulunan kimselere verilen bir unvandır. Ta-berânî'nin (ö. 360/971) İbn Mesud'dan (ö. 35/655) zayıf senetle naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İki hevesin isteklileri doymaz: İlim isteklisi ve dünya isteklisi/dünya aşığı."³

Hüccet ise hıfz ile ilgisi olmayıp ta'dilin mertebelerindedir. O, hâfız Zehebî'nin (ö. 748/1348) "*Tezkiretu'l-Huffâz*"da belirlediği gibi sika derecesinden daha yüksek bir unvandır. Bu konunun izahı Yüce Allah'ın güç ve kudretiyle daha sonra gelecek.

Hâkim'e gelince onun ne hıfz ne de ta'dil ile bir alâkası bulunmak-tadır. Çünkü bu unvan, ancak bazı hâfız ve muhaddislere ait ailevî bir lakaptır. Bu âlimlerden bazıları şunlardır: **Hâfız Ebû Ahmed Muham-med b. Muhammed b. Ahmed b. İshâk en-Nisâbüri el-Kerâbisî** (ö. 378/988). Birçok eser ve *Kitâbu'l-Künâ*'nın yazarıdır. Hicrî 378 yılında vefat etmiştir. Zehebî (ö. 748/1348) onun hakkında "işte o, Hâkim el-Kebîr'dir" demiştir.⁴

¹ Münâvî, Muhammed Abdür-raûf, *Şerhu's-Şemâil'in-Nebeviyye ve Hasaisi'l-Muhammediyye* (Ali el-Kârî'nin *Kitâbu Cemi'l-Vesâil fi Şerhi's-Şemâil*inin Hâmişinde), Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, tsz., c. I, s. 6.

³ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1415/1994, c. X, s. 180; Şâşi, Ebû Saîd Heysem b. Küleyb b. Süreyç, *el-Müsne'd*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynüddin, Mektebe-tu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1410, c. II, s. 146.

⁴ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, c. III, s. 123.

Onlardan biri de **Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym ed-Dabbî en-Nisâbüri** (ö. 405/1014)'dir. *Müstedrek* ve başka eserlerin müellifidir. "İbnü'l-Beyyî" diye de bilinir. Hicrî 405 senesinde vefat etmiştir. Aynı zamanda o, Hâkim el-Kebîr'in de öğrencisidir.

Bir diğer muhaddis ise **Hâfız Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed b. Haskân el-Kureşî el-Âmirî en-Nisâbüri** (ö. 470/1077)'dir. Hanefî olup İbnu'l-Hazzâ veya el-Haskânî diye meşhurdur. *Müstedrek*'in müellifi el-Hâkim (ö. 405/1014)'den de ders almıştır. Hicrî 470'ten sonra vefat etmiştir.

Muhaddislerden Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî (ö. ?) de onlardan birisidir. Hicrî 432 yıllarında hadis rivayetinde bulunmuştur. Tâceddîn Sübkî (ö. 771/1370), "*Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*" adlı eserinde onun hakkında bilgi vermiş ancak ölüm tarihini zikretmemiştir.⁵

Müteahhir âlimlerin kapsamlı araştırma yapmadan sadece taklit ederek el-Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) sözünü aktarma konusunda birleşmeleri tuhaf bir durumdur.

(ilk) Ehl-i hadis'e/mütekaddimûn göre hıfz seviyelerinin aşağıdaki şekilde olduğu bir gerçektir: Müsnid, Muhaddis, Müfîd, Hâfız, Emîrül-Mü'minin fi'l-Hadîs.

Müsnid: Hadislerin metinleri konusunda bir bilgisi olmasa bile, ayırt edici özellikleriyle birlikte ittisâl, inkitâ' ve teselsül bakımından isnada vâkıf olan kimsedir. Hocamız Allâme el-Merhûm es-Seyyid Ahmed Râfi' el-Huseynî et-Tahtâvî el-Hanefî tartışmasız bu asrın müsnididir. Onun "*el-Mes'a'l-Hamîd ila Beyâni ve Tahrîri'l-Esânîd*" adlı eseri vardır. Bu eserde yaklaşık dört yüz sebet türü rivayetin isnatları üzerinde araştırma yapmıştır. Bu çalışmada Fihristu'l-Feharis'de yer alan birçok vehme dikkat çekmiştir. Ancak bu hatalı durumlar, metinlerde pek anlaşılmazlar.

⁵ Subkî, Ebû Nasr Taceddîn İbnu's-Sübkî Abdulvehhab b. Ali b. Abdülkafi, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Daru'l-Hicr, Kahire, 1413/1992, c. V, s. 239-240.

Muhaddis: *Kütüb-i Sitt'e*yi, İmam Malik (ö.179/795)'in *Muvatta'sını*, Darimî (ö. 255/869), Dârekutnî (Ö. 385/995) ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünen*'lerini, Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'ini, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsneğ*'ini sema yoluyla öğrenen, buna ilâve olarak bin (1000) hadis cüz'ünü de dinlemiş olan ve hadis metinlerinin de birçoğ cümlesini ezberinde bulunduran kimsedir.

Günümüzde hıfz konusunda *el-Câmiu's-Sağîr'e* tekrar tekrar başvurmak yeterlidir. Öyle ki eserde bulunan hadislerden birine ihtiyaç duyduğunda o hadisi hatırlayacak seviyede ondaki hadisleri zihninde tutmalıdır. Öte yandan *el-Câmiu's-Sağîr*, sahih, hasen, zayıf ve mevzu olmak üzere yaklaşık olarak on bin hadis içermektedir. Geçen şartlara ilaveten bu eserdeki hadisleri iyice bilen, o hadislerde ifade edilen manaları kavrayan ve o hadislerin kaynaklarını da tanıyan kişi muhaddistir.

Müfid: Hicrî 3. Asırda ilk kez kullanılan bir unvandır. Hâfız Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) şöyle demiştir: “Bana Muhammed b. Abdillâh, Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yakub'un şöyle dediğini rivayet etti: “Musa b. Harun beni Müfid diye isimlendirdi.”⁶

Zehebî (ö. 748/1348) şöyle demiştir: “Bu kelime, hicri 300'lü yıllardan önceki zamanlarda lakap olarak kullanılanların ilkidir.⁷ Hücet, sika'dan daha üstün derecede olduğu gibi örfte Hâfız da Müfid'den daha yüksek seviyededir.”⁸ Daha önce bahsedilmiş olan Ebû Bekir dışında Müfid ile isimlendirilen kimselerden bazıları şunlardır:

Tarihçi Ebû Bekir (ve Ebû Abdillâh) Muhammed b. Yusuf b. Yakub er-Rakkî: Taberânî (ö. 360/971) ve başkalarından rivayette bulunmuştur. Hicrî 382 yılında vefat etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) onu Ehl-i Hadisin fazileti hakkında hadis uydurmakla itham etmiştir.⁹

Ben derim ki kendisine işaret edilen hadisin lafzı şöyledir: “Kıyamet gününde Ashâbu'l-Hadis ellerinde mürekkep hokkalarıyla gelince Yüce

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l- Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2002, c. II, s. 204.

⁷ Oysa Bezzâr, Musa b. Ubeyde er-Rebezi hakkında “Müfid bir kişidir. Ancak hâfız değildir” demiştir. O, hicri 153 yılında vefat etmiştir.

⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. III, s. 125.

⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. IV, s. 648.

Allah, Cebrail'e onları getirmesini ve onları en iyi bildiği halde onlara sormasını emreder. Bunun üzerine Cebrail, "Sizler kimsiniz?" der. Onlar da "Bizler Ashabu'l-Hadisiz" derler. Buna mütakiben Yüce Allah buyurur ki: "Sizler (dünyada) her ne hal üzere iseniz o şekilde cennete girin. Dünya yurdunda bana (nebîme) ne kadar da çok dua ediyordunuz (salavât getiriyordunuz)."

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu rivayeti *Tarih*'inde Muhammed b. Yusuf er-Rakkî tarikiyle rivayet etmiştir. Dedi ki: Bize et-Taberânî (ö. 360/971) rivayet edip (dedi ki), bize İshak ed-Deberî rivayet edip (dedi ki), bize Abdurrezâk (ö. 211/826-27), Ma'mer'den (ö. 152/769) o da Zührî'den (ö.124/742) o da Enes'ten (ö. 93/712) hadisi Hz. Peygamber'e ref' ederek rivayette bulundu.¹⁰

Bu hadisi Ebu'l-Hasan er-Rûyânî, *Fevâid*'inde, Abdullah b. Cafer el-Habâirî'den o da Muhammed b. Yûsuf er-Rakkî'den aynı isnatla rivayet etmiştir. Ancak bu senette o, Ma'mer'den (ö. 152/769) o da Katâde'den (ö. 117/775) o da Enes'ten (ö. 93/712) diye söylemiştir.¹¹

Yine İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Mevzûât*'ında, Hâtib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarikiyle rivayet etmiştir. Bu hadis hakkında Hâtib el-Bağdâdî (ö. 463/1071), "Bu rivayette sorumluluk er-Rakkî'ye aittir"¹² demiştir. Zehebî (ö. 748/1348) de "Muhammed b. Yûsuf er-Rakkî, bu hadisi Taberânî (ö. 360/971) adını uydurmuştur"¹³ demiştir.

Deylemî de bu hadisi *Müsnedu'l-Firdevs*'de rivayet etmiştir.¹⁴ en-Numeyrî, *el-A'lâm*'da başka bir senetle rivayet etmiştir.¹⁵ Bu isnatta yer alan Muhammed b. Ahmed b. Malik el-İskenderânî ise meçhuldür.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. IV, s. 648. Hadisin metni anılan kaynaktan "طَائِمًا ... كُنْتُمْ تُصَلُّونَ عَلَى نَبِيِّ فِي دَارِ النَّبِيَّ" şeklindedir.

¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-Mizân*, Abdulfetâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâirî'l-İslamiyye, Beyrut, 1423/2002, c. VII, s.597.

¹² İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, 1386-8/1966-8, c. I, s. 260.

¹³ Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1382/1963, c. IV, s. 73.

¹⁴ Deylemî, Ebû Şücâ' Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh el-Hemedânî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. Es-Sa'îd b. Besyunî Zağlul, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, c. I, s. 254.

¹⁵ en-Numeyrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-İ'lâm bi Fadli's-Salâti ale'n-Nebiyi ve's-Selâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 164.

Hâfız Sehâvî (ö. 902/1497) ise *el-Kavlu'l-Bedi'* de bu iki tariki zayıf olarak nitelendirmekle yetinmiştir.¹⁶ Allah rahmet eylesin, o, bu konuda gevşek davranmıştır. Çünkü bu hadis Hâtib el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Zehebî'nin (ö. 748/1348) de dediği gibi uydurmadır.

Ayrıca bu hadisin uydurma olduğunu gerek manasındaki nekâret ve gerekse Abdurrezzâk > Ma'mer > Zührî > Enes tarikiyle nakledilmesi de desteklemektedir.

Müfid ile isimlendirilen diğer bazı kimseler de şunlardır: **Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî** (ö. 388/998). O, *Meâlimu's-Sünen* ve diğer birçok eserin müellifidir. O, *Müstedrek*'in yazarı el-Hâkim (ö. 405/1014)'in hocalarından birisidir. el-Hattâbî (ö. 388/998), Afganistan'ın Büst şehrinde hicrî 383 senesinde vefat etmiştir.¹⁷

Ebû Saîd Muhammed b. Ali b. Muhammed en-Nisâbüri el-Haşşâb (ö. 456 h.).

Ebû Mansûr Abdulmuhsin b. Muhammed b. Ali eş-Şeyhî es-Seffâr (ö. 489 h.).

Ebu'l-Ferec Abdulhalık b. Ahmed b. Abdulkadir b. Muhammed b. Yusuf el-Yûsifî el-Bağdâdî (ö. 548 h.).

Ebû Ali Sadruddîn el-Hasan b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Teymî el-Bekrî es-Sûfî (ö. 656 h.).

Şemsuddîn Ali b. el-Muzaffer b. el-Kâsım er-Rıb'î ed-Dimeşkî (ö. 656 h.).

Bunlara ilaveten muhaddisin şartlarını kendisinde toplamış ve bu iş için ehil olan kimselere de Müfid denir. Çünkü o, hâfızların imla meclislerine gelen talebelere faydalı olur. Duymadıklarını onlara ulaştırır, anlamadıklarını onlara anlatır. Bu sıfat ona ile'i/rivayet kusurlarını bilmenin yanı sıra âlî ve nâzil isnadı, bedel, musafaha ve mufavakatı da

¹⁶ Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman, *el-Kavlu'l-Bedi' fi's-Salâti ale'l-Habîbi's-Şefî'*, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Beyrut, tsz., s. 248.

¹⁷ Hicrî 388 olduğuna dair bkz. Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Nu'aym el-Arkasûsî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985, c. XVII, s. 23.

bildiğinden dolayı verilmiştir. Bu unvanın aslı, Ebû Davud (ö. 275/889) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) Râfi' b. Amr'dan rivayet ettiğine dayanmaktadır. O, şöyle dedi: "Hz. Peygamberi Mina'da kuşluk vakti boz bir dişi katır üzerinde insanlara hitap ederken gördüm. Hz. Ali (ö. 40/661) de ondan işittiklerini aktarıyordu."¹⁸

Sahih'te Ebû Cemre'den nakledilen bir rivayette ise onun "Ben, İbn Abbâs (ö. 68/687) ile insanlar arasında tercümanlık yapıyordum" dediği yer almaktadır.¹⁹

Hâfız: Onun tanımı konusunda katı davrananlar ve daha rahat olanlar arasında farklılık vardır. Bu tanımların doğruya en yakını şu üç şartı taşıyan kimsedir:

a) En az 20.000 hadisin metnini ezberinde bulundurması.

b) Aynı zamanda ezberlediği bu hadislerin isnatlarını da ezbere bilmesi ve onların sahihleri ile zayıflarını birbirinden ayırt edebilmesi.

c) Ravilerin tabakalarını ve hallerini tabaka tabaka bilmesi. Öyle ki bilmediği raviler, bildiği ravilerden daha azdır.²⁰ Bir ravi hakkında "onu bilmiyorum" dediğinde, artık o ravi meçhul ravilerden sayılır. Hâfızların dereceleri, ezberlerindeki çokluğuna ve azlığına göre farklılık gösterir. Bunlarla ilgili örnekler şunlardır:

Yakub ed-Devrakî, "Hüseyim, 20.000 hadisi ezbere biliyordu" demiştir.²¹ Yahya b. Maîn (ö.233/848), İbnü'l-Mübârek'in (ö. 180/796) rivayette bulunduğu kitaplarında yaklaşık 20.000 hadisin olduğunu söylemiştir.²² Yezid b. Harun (ö. 206/821) da "Övünmek için söylemiyorum ama 24.000 hadisi isnatlarıyla birlikte ezbere biliyorum. Şamlıların 20.000 hadisini de ezbere biliyorum. Artık onları araştırıyorum"²³

¹⁸ Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Hac, 72; Nesâî, Ebû abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001, c. IV, s. 190.

¹⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, İlim, 25; Ahkâm, 40; Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, İman, 24.

²⁰ Makalede bu cümle, "Öyle ki bildiği raviler, bilmediği ravilerden daha azdır" şeklindedir. Kanaatimizce bu bir yazım hatasıdır.

²¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c. VIII, s. 289.

²² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c. VIII, s. 378-385.

²³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. XVI, s. 493; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c. XI, s. 358-359.

demıştır. Yine bir sözünde şu ifadeleri kullanmıştır: “Fitneler hadisini bir kez dinledim ve ezberledim. 20.000 hadisi ezbere biliyorum. İsteyen onlara tek bir harf ilave etsin.”²⁴

Fitneler hadisi yaklaşık bir kitapçıga sığacak kadar uzundur. Bu hadisi Nesai (ö. 303/915) *Sünenü'l-Kübrâ*'da,²⁵ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)²⁶ ve Taberî (ö. 310/923)²⁷ tefsirlerinde, Ebû Yala (ö. 307/919) da *Mu'cem*'inde,²⁸ Yezid b. Harun > Esbağ b. Zeyd > el-Kasım b. Ebî Eyûb > Saïd b. Cubeyr > İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) aynı isnat ve metinle nakletmişlerdir.

İbn Kesir (ö. 774/1373) de “Bu hadis, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) sözü olarak mevkuf olup çok az bir kısmı merfu'dur, sanki İbn Abbas (ö. 68/687-88), bu sözleri İsrailiyyâtın nakledilmesi mubah olan kısımlarından alarak, Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652-53) veya başkalarından nakletmiştir. Hocamız Hâfız Ebu'l-Haccâc el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) de böyle söylediğini işittim”²⁹ demıştır.

Hâfız el-Heysemî (ö. 807/1405) *Mecmeu'z-Zevâid* adlı eserinde Ebû Ya'lâ'nın (ö. 458/1066) şöyle söylediğini nakletmiştir: “Bu hadisin ravileri, Esbağ b. Zeyd ve el-Kasım b. Ebî Eyûb hariç Sahih'in ricallerindedir. Hâlbuki bu ikisi de sika kimselerdir.”³⁰

Ben derim ki: *Mizânu'l-İ'tidâl*'de Esbağ b. Zeyd'in biyografisinde “O, kunut duası hadisinin ravisidir” ibaresi yer almaktadır.³¹ Aynı ibare *Tehzibu't-Tehzib*'de el-Kasım b. Ebî Eyûb'un tercümesinde de geçmektedir.³² Ancak bu tahriftir.

²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. XVI, s. 493.

²⁵ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. X, s. 172.

²⁶ Bu eserde hadise rastlanılmamıştır.

²⁷ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kuran (Tefsîru't-Taberî)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, c. XVIII, s. 306.

²⁸ “Mu'cem” adlı eserde rastlanılmamıştır. Bkz. Ebû Yâlâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *Müsenedu Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk, 1404/1984, c. V, s. 10.

²⁹ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, yy., 1420/1999, c. V, 293.

³⁰ Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412, c. VII, s. 152.

³¹ Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c. I, s. 270.

³² İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tehzibu't-Tehzib*, Dâiretu'l-Me'ârif, Hindistan, 1326, c. VIII, 309. Krş. Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muham-

Dâvud b. Amr ed-Dabbî, şöyle demiştir: “İsmail b. ‘Ayyâş (ö. 181/797) bize ezberinden rivayet ediyordu. Asla yanında bir kitap görmedim.”³³ Abdullah Ahmed b. Hanbel (ö. 290/902), Dâvud b. Amr’a, “10.000 hadisi ezberden bilip bilmediğini sorunca O, sadece 10.000 değil, on binlerce hadis ezbere bildiğini söyledi.³⁴ Ayrıca babam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de ona ‘Bu, hadis ezberleme konusunda Veki’ (ö. 197/812) seviyesindedir’ demiştir.”³⁵

Harb el-Kirmânî de “Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) bize yaklaşık 10.000 hadisi ezberinden yazdırmıştır” demiştir.³⁶

Sünen müellifi hâfız Ebû Bekir b. Ebî Dâvud (ö. 316/929), “İsfahân (Sicistan)’da ezberimden 36.000 hadis rivayet ettim. Bu hadislerin yedisinde yanılmaktan dolayı ilzam edildim. Geriye döndüğümde bunlardan beşini kitabımda aynen rivayet ettiğim şekilde buldum.”³⁷

Hâfız Ebû Hafs b. Şâhîn de “İbn Ebî Davud bize hadis yazdırırdı. Elinde herhangi bir kitap görmedim. (Lakin) ezberden yazdırıyordu. Âmâ olduktan sonra kürsüde otururdu. Oğlu Ebû Ma’mur de elinde bir kitapla onun kürsüsünün bir basamak aşağısında otururdu. Ona ‘falanca hadis’ diye hatırlattığında onu ezberinden serdedirdi. Dersin sonuna kadar bu böyle devam ederdi. Bir gün bize fitneler hadisini ezberinden okudu. Ebû Temmâm ez-Zeynebi ayağa kalktı ve ‘Allah (c.c.) hakkı için devam et, İbrahim el-Harbî hariç senden daha fazla hadis ezberleyeni görmedim.’ Bunun üzerine o, ‘İbrahim’in ezberlediği bütün hadisleri ben de ezberledim. Ayrıca ben yıldızlar ilmini de biliyorum. O ise bilmiyor.’ dedi.³⁸

Buhârî (ö. 256/869), ‘100.000 sahih, 200.000 de sahih olmayan hadis ezberledim’³⁹ dedi. Bir adam Ebû Zür’a er-Râzî’ye (ö. 264/878) ‘Senin yüz bin hadis bilmen üzerine hanımıyı boşamaya yemin etmiştim. Bu du-

med b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Tezhibu’t-Tehzibu’l-Kemâl fi Esmâ’ir-Ricâl*, thk. Eymen Selâme vdğr., el-Fârûku’l-Hadisîyye, Kahire, 1425/2004, c. VII, s. 357.

³³ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. I, s. 186.

³⁴ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. I, s. 186.

³⁵ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. I, s. 186.

³⁶ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, c. IX, s. 13.

³⁷ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. II, s. 236.

³⁸ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. II, s. 236-237.

³⁹ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. II, s. 340.

rumda yeminimi bozmuş oluyor muyum?’ diye sordu. O da ‘hanımını boşamamış sayılırsın’⁴⁰ diye cevap verdi. Yine Ebû Zür’a “Kıraat konusunda 10.000 hadisi ezbere biliyorum”⁴¹ demiştir.

Hâfız Ebu’l-Abbas İbn Ukde, ‘100.000 hadisi isnatlarıyla birlikte ezbere biliyorum’⁴² dedi.

Hâfız Ebû Bekir b. el-Ci’âbi, “400.000 hadisi ezbere bilirim ve 600.000 hadiste de müzakere yapabilirim”⁴³ diye söyledi. Yine bir başka sözünde “Rakka’ya girdim. Yanımda kitap sandıkları vardı. Hizmetçim üzgün bir şekilde geldi ve ‘Kitaplar kaybolmuş’ dedi. Ben de Ben de kendisine “üzülme! Çünkü o sandıklarda 200.000 hadis vardı. Ama bu hadislerden bir tanesinin bile ne isnadı ne de metni benim bilmediğim değil” dedim.⁴⁴

Hâfız iki çeşittir:

1- Fakihlerin anlayışına göre hâfız: Onların anlayışına göre hadis hâfızı olan tanınmış âlimler arasında Tahâvî (ö. 321/933), Beyhakî (ö. 458/1066), el-Bacî (ö. 474/1081), İbnu’l-Arabî el-Meâfirî (ö. 543/1148), Kadı ‘İyâd (ö. 544/1149), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Teymiye (ö. 728/1328), İbnu’l-Kayyim (ö. 751/1350) ve İbn Kesir (ö. 774/1373) yer almaktadır.

2- Muhaddislerin anlayışına göre hâfız: Bunlar hâfızların kahir ekseriyetidir. Muhaddislerin yöntemine göre hadis hâfızı, hem daha fazla hadis ezberleyen hem de daha çok rivayet eden kimselerdir. Aynı zamanda onlar, ravilerin hallerini ve tabakalarını da en iyi bilenlerdir. Yine onlar, ilel ve garibu’l-hadis konusuna olan hâkimiyetlerinden dolayı hadislerin sahih ve zayıf olma kaidelerini de daha iyi bilen kimselerdir.

Emîru’l-Mü’minin fi’l-Hadîs: Bu unvan, hıfz itibariyle en yüksek derecedir. Ondan daha yüksek bir vasıf yoktur. Bu unvan, hicri 2. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Hâfız Suyûtî (ö. 911/1505) *Tedribu’r-Râvî*’de, bu unvan Hz. Peygamberin şu sözünden alınmış olabileceğini söylemiştir: “Hz. Peygamber buyurdu ki: ‘Allah’ım! Halifelerime merhamet et.’ Bu-

⁴⁰ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. II, s. 105.

⁴¹ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. II, s. 106.

⁴² Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. III, s. 41.

⁴³ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. III, s. 93.

⁴⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. IV, s. 42.

nun üzerine kendisine ‘halifelerin kimlerdir?’ diye sorulunca O (sav) da: ‘Benden sonra gelip hadislerimi ve sünnetimi rivayet eden kimselerdir.’ diye cevap vermiştir.”⁴⁵ Bu hadisi, Taberânî (ö. 360/971) ve başkaları rivayet etmiştir.⁴⁶

Ben diyorum ki: Bu hadisi Râmehurmezî (ö. 360/970) *el-Muhaddisu'l-Fâsil*’da,⁴⁷ Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu’cemu'l-Evsât*’da,⁴⁸ Ebû Nu’aym (ö. 430/1038) *Târihu İsfahân*’da,⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*’de⁵⁰ rivayet etmişlerdir. Hepsî Ahmed b. İsa el-‘Alevî tarikiyle, bize İbn Ebî Fudeyk, Hişâm b. Sa’d’dan haber verdi. O, Zeyd b. Eslem’den (ö. 136/754); o, ‘Atâ b. Yesâr’dan (ö. 103/721); o, Abdullah b. Abbas’tan (ö. 68/687-88) onun şöyle dediğini rivayet etti. Hz. Ali’yi şöyle söylerken işittim: ‘Hz. Peygamber yanımıza geldi ve ‘Allah’ım! Halifelerime merhamet et.’ diye buyurdu. Bunun üzerine kendisine ‘Onlar kimlerdir?’ diye sorduk. O (sav) da şöyle buyurmuştur: ‘Benden sonra gelecek, hadislerimi rivayet edip insanlara öğretecek olanlardır.’

Zehebî (ö. 748/1348), *Mizân*’da Ahmed b. İsa el-Hâşimî el-‘Alevî’nin biyografisinde Darekutnî’nin (ö. 385/995) onun hakkında “Yalancı” dediğini nakletmiştir.⁵¹ Bundan dolayı Zehebî (ö. 748/1348), bu hadisi Râmehurmezî’nin isnadıyla naklettikten sonra batıl olduğuna hükmetmiştir.⁵²

Hâfız ez-Zeylaî (ö. 743/1343) *Nasbu’r-Râye*’de şöyle demiştir. Hâfız Ebû Muhammed Râmehurmezî (ö. 360/970) kitabı *el-Muhaddisu'l-*

⁴⁵ Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu’r-Râvi fi Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Mektebetu’l-Kevser, Beyrut, 1415, c. II, s. 566.

⁴⁶ Taberânî, Ebu’l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu’cemu'l-Evsât*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru’l-Harameyn, Kahire, 1415, c. VI, s. 77.

⁴⁷ Râmehurmezî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Abdurrahman b. Hallad el-Farisi, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne’r-Râvi ve’l-Vâ’i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1404, s. 163.

⁴⁸ Taberânî, *el-Mu’cemu'l-Evsât*, c. VI, s. 77.

⁴⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak, *Târihu İsfahân*, thk. Seyyid Kesravi Hasan, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990, c. I, s. 111.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Amr Abdü’l-Mun’im Selim, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1417/1996, s. 69.

⁵¹ Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, c. I, s. 126.

⁵² Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, c. I, s. 127.

Fâsıl'ın başında Ahmed b. İsa'dan mevzu bir hadis nakletmiştir. O, hadis uydurmakla itham edilmiştir. Sonra ez-Zeylaî, bu hadisi zikretti.⁵³

Hâtib el-Bağdâdî el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Şerefu Ashabi'l-Hadis*'de bu hadisi Abdu's-Selâm b. Ubeyd tarihiyle rivayet etmiştir. O, bize İbn Ebî Fudeyk, Hişâm b. Sa'd'dan haber verdi diyerek isnadın geri kalanını aynen söyledi.⁵⁴

İbn Hibban (ö. 354/965), Abdusselâm b. Ubeyd hakkında "hadis hırsızlığı yapıyordu ve mevzu hadisler rivayet ediyordu" demiştir.⁵⁵ Hadis hırsızlığı, bir ravinin belli bir tarikle bilinen bir hadisi alıp onu başka bir isnatla rivayet etmesidir. Bunun örneği şu hadistir: Leys (ö. 175/791) ve Yunus (ö. 159/776) Zührî'den (ö. 124/742) o da Enes'ten (ö. 93/712) "Kim bilerek bana yalan isnat ederse..." hadisini rivayet etmiştir.⁵⁶ İşte Abdusselâm, sözü geçen bu hadisi Süfyan b. Uyeyne'den (ö. 198/814) o da Zührî'den (ö. 124/742) şeklinde nakletmiştir. Böylece Leys ve Yunus'un rivayetini İbn Uyeyne'nin rivayetine çevirmiştir. İşte bu bir hırsızlıktır.⁵⁷

İbn Uyeyne (ö. 198/814); Zührî'den (ö. 124/742) o da Sa'id b. el-Müseyyeb'ten (ö. 94/713) o da Ebû Hureyre'den (ö.59/679) şu hadisi rivayet etti: "Mü'min bir delikten iki defa ısırılmaz".⁵⁸ Yine Abdusselâm bu hadisi çalmış ve onu İbn Uyeyne > Zührî > Ebu'z-Zinâd (ö. 130/748) > el-A'rec (ö. 117/735) > Ebû Hureyre isnadıyla rivayet etmiştir.⁵⁹

Ebû Avâne (ö. 316/929), *Sahîh*'inde sanki durumunu bilmiyormuş gibi adı geçen bu Abdusselâm'dan rivayette bulunmuştur.⁶⁰

"Halifeler hadisi"nin başka tarihi de vardır. el-Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Şerefu Ashabi'l-hadis*'de onu Ebu's-Sabbâh Abdulğafûr tarihiyle Ebû Hâşim er-Rummânî'den o da Hz. Ali'den O da Hz. Peygam-

⁵³ Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 1418/1997, c. I, s. 348.

⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 69.

⁵⁵ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed, *el-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-Va'y, Halep, 1396, c. II, s. 152-153.

⁵⁶ Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhalik el-Basrî, *el-Bahru'z-Zehâr (Müsenedu'l-Bezzâr)*, thk. 'Adil b. Sa'd, Mahfûzurrahman Zeynullah, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1409/1988, c. XIII, s. 36.

⁵⁷ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, c. II, s. 618.

⁵⁸ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, c. II, s. 618.

⁵⁹ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, c. II, s. 618.

⁶⁰ Bkz. Ebû Avâne, Yakub b. İshâk b. İbrahim el-İsferâyîni, *Mustahrec*, thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1419/1998, c. I, s. 45.

ber'den nakletmiştir. Nebi (sav) şöyle buyurdu: “Dikkat edin! Benim, benden önceki peygamberlerin ve ashabımın halifelerinin işaretini size açıklayayım mı? Onlar, Kur’an’ı, benim hadislerimi ve benden önceki nebilerin sözlerini Allah rızası için ezberleyenlerdir.”⁶¹

Abdulğafur hakkında ise İbn Hibban (ö. 354/965) “Hadis uyduranlardandır”⁶² ve İbn Adıyy (ö. 365/975) de “Zayıf, hadisleri münkerdir”⁶³ demiştir. Ehl-i Hadis’in Hz. Peygamber’in hadislerini tebliğ etmek ve sünnetini yaymak konusunda O’nun (sav) vekilleri ve halifeleri oldukları hususunda şüphe yoktur. Bundan dolayı tıpkı idareci halifelerin İslam topraklarını korumak, hadleri yerine getirmek ve hükümleri uygulamak konusunda Hz. Peygamberin vekilleri oldukları için Emîru’l-Mü’minin diye isimlendirilmeleri gibi onların bazıları da Emîru’l-Mü’minin fi’l-Hadîs diye isimlendirilmiştir. Her âlim, faziletli ve görüş sahibi kimse- nin yönetici halife olması uygun değildir. Aksine İslam fıkıh kitaplarında bu önemli görevi üstlenecek kişilerde bulunması gerekenler hakkında ayrıntılı şartlar bulunmaktadır. Aynı şekilde her hâfız, emîru’l-mü’minin fi’l hadîs unvanını hak etmez. Onu ancak aşağıdaki şartları sağlayan kişi hak eder:

1. Son derece itkân sahibi olmak (adalet vasıflarını taşımak), zabtu’s-sadri ve zabtu’l-kitâbeti sapasağlam olmak.
2. Tüm incelikleriyle ilel ve ricâl ilmine vâkıf olmak.
3. İlmi değere sahip ve hadis alanında etkisi büyük bir eser telif etmek. Ya da alanında mahir olan hadis hâfızları yetiştirmek

Bu şartların bir şahısta toplanması onun için şereftir. Bu unvanı ancak hâfızların pek azı hak etmiştir. Onların sayısı da 20 kişiyi aşmaz. Örneğin imam Malik b. Enes (ö. 179/795) onlardandır. Malik’in ezberi çok olmamasına rağmen Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve Yahya b. Maîn (ö. 233/848) onun hakkında, “emîru’l-mü’minin fi’l hadîs” demişlerdir.⁶⁴ Çünkü o, diğer hâfızların yaptığı gibi şehir ve bölgelere yolculuk

⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi’l-Hadîs*, s. 70-71.

⁶² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, c. II, s. 148.

⁶³ İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullah Cürçânî, *el-Kâmil fi Duafâ’r-Rical*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcût, Ali Muhammed Mu’avviz, el-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, c. VII, s. 21.

⁶⁴ bkz. İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçânî, *el-Kâmil fi Duafâ’r-Rical*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcût, Ali Muhammed Mu’avviz, el-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, c.

yapmamıştır. Medine'den sadece hac için ayrılmış ve geri dönmüştür. Bundan dolayı birçok hadisi kaçırmıştır. Lakin o, oldukça mutkin, son derece araştırmacı ve rical tenkidinde üstün bir seviyededir.

Tirmizî (ö. 279/892) *İlel*'de diyor ki: "İshak b. Mûsâ el-Ensârî'den işittim." O da dedi ki: Ma'n b. İsâ'nın şöyle söylediğini duydum: "Mâlik b. Enes, Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen harflerin aynı olması konusunda bile işi sıkı tutardı."⁶⁵

Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848-49) de şöyle söylediği rivayet olunmuştur: Yahya b. Saîd el-Kattân dedi ki: "Bu kavimde Mâlik b. Enes'den daha sahih hadis rivâyet eden biri yoktur. Mâlik, hadiste liderdir."⁶⁶

Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49), Süfyân b. Uyeyne'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Ricâl tenkidinde Mâlik'ten daha müteşeddidi ve onların durumlarını daha iyi bileni yoktu."⁶⁷

Yahya b. Maîn şöyle demiştir: "Abdulkerîm hariç Mâlik'in kendisinden rivayette bulduklarının tamamı sikadır."⁶⁸

Ben derim ki: Bu Abdulkerîm, muallim Ebû Umeyye İbn Ebî'l-Muhârik el-Basrî'dir.

İbn Abdilberr (ö. 463/1071) de şöyle demiştir: "(İlim Ehli) Abdulkerîm'in hadiste zayıf bir ravi olduğu konusunda ihtilaf etmemişlerdir. Mâlik'i onun bir özelliği yanıldı. Zira hemşerisi değildi ki onu tanısin. Ahkâm konularında ondan hadis tahriç etmemiştir. Bilakis terğib ve fazilet konularında ondan nakilde bulunmuştur."⁶⁹

Hâfız İbn Seyyidi'n-Nâs, *Şerhu't-Tirmizî*'de⁷⁰ şöyle demiştir: "Lakin İmam Mâlik, söz konusu raviden başka bir yoldan da sabit olan hadisle-

I, s. 176; Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi, *Tertibu'l-Medârik ve Ta'krîbu'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezâhibi Malik*, thk. Muhammed b. Tavît et-Tancı ve dğr., Matbaatu Fedâle, Rabat, 1965-1981, c. I, s. 155.

⁶⁵ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, İlel Bölümü, c. V, s. 750.

⁶⁶ Hicrî 388 olduğuna dair bkz. Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c. VIII, s. 75.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman Muhammed, *Kitâbu'l Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1372/1952, c. I, s. 23.

⁶⁸ İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. X, s. 7.

⁶⁹ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubi, *et-Temhîd li-ma fi'l-Muvatta minel-Me'ani ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, Vizâretu Umûmi'l-Evkâf, Mağrib, 1387/1967, c. XX, s. 65.

⁷⁰ Bu eserde böyle bir bilgiye ulaşamamıştır.

ri nakletmiştir. Örneğin; “Utanma duygusunu kaybettiysen dilediğini yap”, “Namazda ellerden birini diğeri (sağ eli- sol el) üzerine koymak”.⁷¹ Abdulkerim’in durumu İmâm Mâlik’e açık olmadığından dolayı o, mazur sayılabilir. Yine bir sözünde İmâm Mâlik dedi ki: “Beni mescitte çok ağlaması yanılttı.”⁷²

Abdullah (ö. 290/902), babası Ahmed b. Hanbel’e “Zührî’nin (ö. 124/742) talebeleri arasında en kuvvetlisi hangisidir” diye sordu. O da “Mâlik, her ilimde daha kuvvetlidir” diye cevap verdi.⁷³

İbn Hibbân (ö. 354/965) dedi ki: “Mâlik, Medine fakihlerinden ravi-leri tenkit edenlerin ilkidir. Hadiste güvenilir olmayanları terk etmiştir. Sadece sahih olan hadisleri nakletmiştir ve sadece sika olanlardan rivayette bulunmuştur.”⁷⁴

Onun kitabı *Muvatta, sünnet konusundaki faydalı kitaplarından-dır*. İmâm Şafii (ö.204/819) onu meşhur şu sözüyle övmüştür: “Yeryü-zünde Kitabullah'tan sonra en sahîh kitap *Muvatta*’dır.”⁷⁵

İmâm Şafii’den (ö.204/819) başka âlimler de onu büyük bir övgüyle methetmişlerdir. *Muvatta*’dan, onun meşhurluğundan, şerhlerinin yay-gınlığından ve diğer sünnet kitaplarındaki intişarından bahsederek sözü uzatmaya gerek yoktur. Onda mürsel ve beleğani (bana ulaştı) diyerek aktardığı rivayetler olmasaydı ne sahihayn ne de diğer hadis kitapları onu sıhhat bakımından geçemezdi. Malikiler ona gereken değeri vermediler. Çelişki anında *Müdevvene*’yi öncelediler. Hâlbuki usul ve hadis ilmi kai-deleri, şu meselelerde öncelikle *Muvatta*’ya bakılmasını gerektirir:

1- *Muvatta*’yı İmâm Malik bizzat kendi eliyle yazmıştır. 40 yıl bo-yunca onu gözden geçirdi. *Müdevvene* ise böyle değildir. Çünkü o ne müellifinin bizzat eliyle yazılmış ne de gözden geçirilmiştir.

2- Yüzlerce âlim, İmâm Malik’ten *Muvatta*’ı rivayet etmiştir. Bun-dan dolayı O, tevatür derecesinde nakledilmiştir. *Müdevvene* ise böyle olmayıp sadece İbnu’l-Kâsım (ö. 191/806) tarafından nakledilmiştir.

⁷¹ Bu rivayetler için bkz. Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Sefer, 46.

⁷² Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, c. II, s. 647.

⁷³ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’l Cerh ve’t-Ta’dil*, c. I, s. 16; c. VIII, s. 205.

⁷⁴ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu’s-Sikât, Dâiretu’l-Me’ârif*, Haydarâbâd, 1393/1973, c. VII, s. 459.

⁷⁵ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’l Cerh ve’t-Ta’dil*, c. I, s. 16; c. I, s. 12.

3- *Muvatta'*ın ravilerininin tamamı Mâlik'in Medineli ashabıdır. Onlar ölümüne kadar Mâlik'in yanında bulundular. *Müdevvené*yi kendi rivayetleri üzerine bina eden İbnu'l-Kâsım ise Mâlik'i ölümünden 20 sene önce terk etmiştir. Bu durumda hocaya mülazemet (hocayla bir arada bulunma), müfarekeye (hocadan ayrı olma) mukaddemdir.

4- *Muvata'*da İmam Malik'in sözleri ayet, hadis ve âsâr'dan olan delilleriyle birlikte sunulmuştur. Oysa *Müdevvené*'de müellife nispet edilen sözler delillerinden yoksundur.

Bu mesele hakkındaki ayrıntılar başka bir çalışmanın konusudur.

Emîru'l-mü'minin fi'l hadis lakabını hak eden diğer bir âlim de hâfızların imamı, ilim deryası ve Sahih'in müellifi Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî'dir (ö. 256/869). Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) onun hakkında: ' onun gibisini görmedim';⁷⁶ İbn Huzeyme (ö.311/923) de 'Şu gök kubbenin altında hadiste Buhârî'den daha âlimi yoktur'⁷⁷ demiştir. Buhârî'nin hıfzı kuvvetli, rivayeti çoktur. Adalet ve zabt yönünden oldukça sağlam, ilel (rivayet kusurlarını bilme) ilminde de önde gelenlerdendi.

Buhârî'nin kâtiplerinden Muhammed b. Hâtim de "Hâşid b. İsmail ve bir başka kişinin şöyle dediklerini işittim: "Buhârî çocukken bizimle hadis dinlemeye sık sık gelip giderdi. Fakat yazmazdı, hatta böyle nice günler gelip geçti. Biz ona yazmamasının sebebini sorar dururduk. O, "Artık bana sataşmakta çok oldunuz, yazdıklarınızı getirip gösterin bakalım" diye cevap verdi. O'na yazdıklarımızı getirdik. O da bunlara on beş bin hadis ilave etti ve onların tamamını ezberinden okudu. Öyle ki yazdıklarımıza onun ezberinden yola çıkarak hüküm vermeye başladık. O zaman anladık ki, hadis ilminde hiç kimse Buhârî'yi geçemez."⁷⁸

Hâfız Ahmed b. Nasr el-Haffâf dedi ki: "Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), hadisi Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'den (ö. 238/853) yirmi kat daha iyi bilir."⁷⁹

⁷⁶ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. II, s. 322.

⁷⁷ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. II, s. 105.

⁷⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. II, s. 104.

⁷⁹ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. II, s. 340.

Tirmizî (ö. 279/892) de şöyle söylemiştir: “Irak ve Horasan’da illetlerin anlamı noktasında, tarih konusunda, isnatları bilmede Muhammed b. İsmail’den daha bilgili birini görmedim.”⁸⁰

Buhârî’nin kitabı *el-Cami’u’s-Sahih*, İslam kitaplarının en yücesi ve Kur’an’dan sonra en sahihidir. Ümmet onu kabulde karşılama konusunda icma etmiştir. Onun büyüklüğü, âlimlerin üstadı olmasındandır. Onun hâfızlar arasında saygınlığı ve kalplerinde haşyeti vardır. Hâfız ez-Zehebî (ö. 748/1348) *Mizân*’da *Câmiu’s-Sahih*’teki bir hadisi zikretti ve şöyle dedi: “*Câmiu’s-Sahih*’in saygınlığı olmasaydı bu hadisi Hâlid’in münker rivayetlerinden sayardım.”⁸¹

Münzirî’nin hocası Hâfız Ebu’l-Hasan b. el-Mufaddal el-Mâlikî şöyle dedi: “Buhârî (ö. 256/869) ve Müslim’in veyahut o ikisinden birinin kendisinden hadis rivayet ettiği bir ravi köprüyü geçmiştir.”⁸²

Müslim, Buhârî’nin öğrencisi olduğu için onun faziletini kabul eder ve onun ilminin feyzinden alır. Bundan dolayı Darekutnî (ö. 385/995) şöyle dedi: “Buhârî (ö. 256/869) olmasaydı Müslim ne giderdi ve ne de gelirdi.”⁸³

Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014), *Târihu Nisâbüri*’de Ebû Hâmid Ahmed b. Hamdûn’un şöyle dediğini rivayet etti: “ Müslim’den işittim. Buhârî’ye geldi ve onun alnından öptü. Sonra: “Müsâade et de, ayaklarını da öpeyim, ey üstâdların üstâdı, muhaddislerin efendisi, hadislerin illetleri konusunda hadis doktoru!” dedi. Bundan sonra Müslim, ona meclisin keffareti konusunda kendisinden rivayet ettiği bir hadis hakkında soru sordu. Buhârî soruyu cevapladı ve hadisin illetini açıkladı.”⁸⁴

Buhârî’nin eseri *et-Târihu’l-Kebîr* hakkında Ebû Ahmed el-Hâkim şöyle dedi: “O öyle bir eserdir ki onu kimse geçememiştir. Ondan sonra tarih, esmâ ve künyeler hususunda bir şey yazan kişi ondan müstağni

⁸⁰ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, İlel Bölümü, c. V, s. 750

⁸¹ Zehebî, *Mizânul-İtidâl*, c. I, s. 641.

⁸² Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman, *el-Mukîza fi İlmi Mustalahi’l-Hadis*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebetü’l-Matbû’ati’l-İslâmî, Haleb, 1412, s. 80.

⁸³ Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlzâmât ve’t-Tetebbu’*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hadî el-Vadiî, Dâru Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985, s. 31.

⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. XV, s. 121.

kalamamıştır. Öyle ki bazıları ya ondan yaptıkları alıntılarını kendilerine nispet ettiler ya da ondan naklettiler. Allah (c.c.) ona rahmet eyesin. Muhakkak ki o, hadis usulünün temelini atandır.”⁸⁵

Emîru'l-Mü'minîn fi'l Hadîs lakabını hak eden hâfızlardan biri de imam, hâfız, Mutkin Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Darekutnî'dir (ö. 385/995).

Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) dedi ki: Darekutnî (ö. 385/995), hıfz, fehm ve verâ'da/şüphelilerden uzaklaşmada asrında eşsiz bir kimse olup kurrâ' ve nahivcilerin imamıydı. Dört ay Bağdad'da kaldım. Bu zaman zarfında çokça onunla bir arada bulundum ve onun, bana anlatılanların çok üstünde bir âlim olduğunu anladım. Ona illetler ve hadis hocaları hakkında sorular sordum. Ayrıca onun burada zikredilemeyecek kadar çok eseri vardır. Şahadet ederim ki yeryüzünde onun gibisi kalmadı.”⁸⁶

Hâtib Bağdadî (ö. 463/1071) de dedi ki: “Dârekutnî (ö. 385/995), asrının bir tanesi, devrinin seçkini, alanında tek ve zamanının imamıydı. Doğruluğu, güvenilirliği, sahih itikadı ve mezhebindeki selameti bakımından zirvede olduğu gibi eser ilmi, hadisin illetlerini, rical isimlerini ve ravilerin durumlarını bilme konularında da zirveye ulaşmıştır.”⁸⁷

Hâfız Abdulğani b. Said el-Ezdî de: “Hz. Peygamber'in hadislerini bilme hususunda insanların en iyisi üç kişidir. Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) kendi devrinin, Musa b. Harun kendi vaktinin ve Dârekutnî (ö. 385/995) kendi zamanının en iyisidir”⁸⁸ demiştir.

Hâfız el-Burkânî de onun hakkında “Dârekutnî (ö. 385/995) hadislerin illetlerini ezberinden yazdırıyordu. Ben onları kendi nüshamda topladım. İnsanlar da onları benim nüshamdan okudu.”⁸⁹

Zehebî (ö. 748/1348) dedi ki: “Bu eşsiz imamın kabiliyetini ortaya çıkarmak istersen, onun *el-İlel* adlı kitabını mütâlâa et. Şüphesiz sen hayrete düşecek ve çok şaşıracaksın.”⁹⁰

⁸⁵ Müslim, Ebu'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, thk. Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, Medine, 1404/1984, c. I, s. 26.

⁸⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. III, s. 132.

⁸⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. XIII, s. 487.

⁸⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, c. XIII, s. 487; c. XV, s. 48.

⁸⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c. XVI, s. 455.

⁹⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. III, s. 133.

Emîru'l-mü'minin fi'l hadîs lakabını hak eden hâfızlardan bazıları da şunlardır: Şu'be (ö. 160/776), Muhammed b. İshak (ö. 151/768), Abdullah İbnu'l-Mübârek (ö. 181/797), Muhammed b. Yahya ez-Zühli (ö. 258/872), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Hâfız İbn Hacer (ö. 852/1448). İbn Hacer el-Askalânî, onların sonuncusu olup her ne kadar öğrencileri arasında Sehâvî (ö. 902/1497) ve ed-Deymî (ö. ?) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi hâfız âlimler olsa da ondan sonra bu unvanı hak eden biri gelmemiştir. Bunlardan Suyûtî (ö. 911/1505), İbn Hacer'e yetişemediği gibi ancak onun eserlerini okumuş ve onlardan çokça istifade etmiştir. O, hadis ehlinin terminolojisinde hâfızların sonuncusu olarak sayılır. Artık ondan sonra *İhyau Ulumi'd-Dîn* şarihi es-Seyyid Murtezâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi kim hâfız sıfatıyla vasıflandırılırsa bu ancak kavramın anlamının genişletilmesi sayesinde olur.

Arkadaşımız Allame merhum üstad Muhammed Zâhid el-Kevserî el-Hanefî (ö.1371/1952), İbn Tolon el-Hanefî'yi (ö. 953/1546) hâfız sıfatıyla tavsif etmiştir. Bu konuda onunla tartıştım. Onun rivayetlerinin çok olduğunu söyledi. İşte bu bir mugalatadır. Çünkü bir kimsenin rivayetlerinin çokluğu, bizzat sema yoluyla alınması şartıyla hâfız olarak nitelendirilmesini sağlayabilir. Oysa İbn Tolon gibi son dönemdeki bazı kimselerin rivayetleri, ancak icazet yoluyla. Bu tür icazette amaç, isnat zincirinin devam ettirilmesi ve bu zincirdeki rical ile teberükte bulunulmasıdır. Sehâvî'nin (ö. 902/1497) de dediği gibi "Muhakkak ki o, Kâbe'nin karşısında sûfi hırkası giyinip salih kimselerden teberükte bulunmuştur. Her ne kadar bu rivayetlerin senetlerinin munkatî' olduğunu biliyorsa da böyle yapmıştır."⁹¹

Karaviyyin üniversitesinde ilim tahsil ettiğim zamanlarda -Yüce Allah oranın methini artırsın- kör bir adamın icazetle babasından onun da dedesinden onun da es-Seyyid Murtezâ'dan rivayet ettiğini öğrendim. Ona gittim ve icazet istedim, o da bana icazet verdi. Hâlbuki benim es-Seyyid Murtezâ'dan birçok hoca vasıtasıyla rivayetim var. Onlardan bazıları şunlardır: Mağrip'te kardeşim Ebu'l-Feyz, Şeyh Abdulhafız el-

⁹¹ Sehâvî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsîdu'l-Hasene fi Beyâni Kesîrin mine'l-Ahâdisi'l-Muştehera ale'l-Elsine*, thk. Muhammed Osman el-Hiş, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 527.

Fâsî, Şeyh el-Mekkî el-Bitâvrî, Şeyh Fethullah el-Bünânî. Yüce Allah hepsine rahmet eyesin ve mekânlarını güzelleştirsin.

(Tanca- Abdullah b. es-Sıddîk)

Kaynakça

- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhalik el-Basrî, el-Bahru'z-Zehâr (Müsnedu'l-Bezzâr), thk. 'Adil b. Sa'd, Mahfûzurrahman Zeynullah, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1409/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmi'u's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, el-İlzâmât ve't-Tetebbu', thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hadî el-Vadiî, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh el-Hemedânî, el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb, thk. Es-Sa'îd b. Besyunî Zağlul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshâk b. İbrahim el-İsferâyîni, Mustahrec, thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşki, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1419/1998.
- Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak, Târîhu İsfahân, thk. Seyyid Kesravi Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1410/1990.
- Ebû Yâlâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, Müsnedu Ebî Ya'lâ, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk, 1404/1984.
- el-Ğumârî, Ebu'l-Fazl Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Hasenî el-İdrîsî, Kitâbu Bidei't-Tefâsîr, Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, ed-Dâru'l-Beyzâ 1406/1986.
-, Sebîlu't-Tevfik fi Tercemeti Abdullah es-Sıddîk el-Ğumârî, Mektebetu'l-Kahire, Kahire, 1433/2012.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubi, et-Temhîd li-ma fi'l-Muvatta minel-Me'ani ve'l-Esânîd, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, Vizâretu Umûmi'l-Evkâf, Mağrib, 1387/1967.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullâh Cürçânî, el-Kâmil fi Duafâi'r-Rical, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcût, Ali Muhammed Mu'avviz, el-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman Muhammed, Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil, Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1372/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, Lisânu'l-Mîzân, Abdulfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1423/2002.

-, Tehzîbu't-Tehzîb, Dâiretu'l-Me'ârif, Hindistan, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed, Kitâbu's-Sikât, Dâiretu'l-Me'ârif, Haydarâbâd, 1393/1973.
-, el-Mecrûhîn, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l-Va'y, Halep, 1396.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, et-Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, yy., 1420/1999.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Kitâbu'l-Mevzûât, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, 1386-8/1966-8.
- Hamâde, Faruk b. Muhammed, Abdullah b. es-Siddîk el-Ğumârî el-Hâfîz en-Nâkıd, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1427/2006.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, Şerefu Ashâbi'l-Hadîs, thk. Amr Abdu'l-Mun'im Selîm, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1417/1996.
-, Târihu Bağdad, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l- Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr, Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî, Tertibu'l-Medârik ve Ta'krîbu'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezâhibi Malik, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancı ve đgr., Matbaatu Fedâle, Rabat, 1965-1981.
- Malik b. Enes, el-Muvatta, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf, Şerhu'ş-Şemâilî'n-Nebeviyye ve Hasaisî'l-Muhammediyye (Ali el-Kârî'nin Kitâbu Cemi'l-Vesâil fî Şerhi'ş-Şemâil'inin Hâmişinde), Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, tsz.
- Müslim, Ebu'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, el-Künâ ve'l-Esmâ, thk. Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, Medine, 1404/1984.
-, Sahîhu Müslim, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebû abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, es-Sünenü'l-Kübrâ, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.
- en-Numeyrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ali, Kitâbu'l-İ'lâm bi Fadli's-Salâti ale'n-Nebîyyi ve's-Selâm, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Rânehürmüzî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Abdurrahman b. Hallad el-Farisi, el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1404.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb, el-Mu'cemu'l-Evsât, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1415.

....., el-Mu'cemu'l-Kebîr, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1415/1994.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kuran (Tefsîru't-Taberî), thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman, el-Kavlu'l-Bedî' fi's-Salâti ale'l-Habibi's-Şefî', Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Beyrut, tsz.

....., el-Mekâsıdu'l-Hasene fi Beyâni Kesîrin mine'l-Ahâdisi'l-Muştehera ale'l-Elsine, thk. Muhammed Osman el-Hiş, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

Subkî, Ebû Nasr Taceddîn İbnu's-Sübki Abdulvehhab b. Ali b. Abdülkafi, Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-Kübra, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Daru'l-Hicr, Kahire, 1413/1992.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Tedrîbu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Mektebetu'l-Kevser, Beyrut, 1415.

Şâşî, Ebû Saîd Heysem b. Küleyb b. Süreyc, el-Müsned, thk. Mahfûzurrahmân Zeynüddîn, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1410.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mîzânul-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1382/1963.

....., el-Mukıza fi İlmi Mustalahi'l-Hadîs, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmî, Haleb, 1412.

....., Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Nu'aym el-Arkasûsî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.

....., Tezhibu't-Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl, thk. Eymen Selâme vdğr., el-Fârûku'l-Hadîsiyye, Kahire, 1425/2004.

....., Tezkiretül-Huffâz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 1418/1997.

İnternet Siteleri:

Erişim tarihi 09.04.2018, <http://habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/4451>.

Bilgi, İnanç ve İman*

Knowledge, Belief, and Faith

Anthony Kenny**

Çev. Tuncay Akgün***

* Bu makale Kraliyet Felsefe Enstitüsünde (24 Ocak 2007 tarihinde) icra edilen yıllık konferanslardan birinin yazıya dökülmüş halidir. Tam bir makale formatında yazılmadığı için dipnot ve kaynakçası makale formatında olmamıştır. Ama biz yine de okuyucunun işini kolaylaştırmak adına yazarın metin içinde yaptığı atıfları dipnot olarak verdik. Ayrıca sonuna bir kaynakça da ekledik. Fakat yazar bazı eserlerin tarih ve yerini belirtmediği için yazamadık. Yazı *Philosophy* dergisinin, 2007 yılı 82. cildi, 321. sayısında 381-397 sayfalarında yayınlanmıştır. Çeviriye bu metin esas alınmıştır. Yazının internet sayfasına ulaşmak için bkz. Erişim tarihi 02.04.2018, <http://www.jstor.org/stable/4619737>. ("Knowledge, Belief, and Faith", *Philosophy*, Vol. 82, No. 321, Jul., 2007, pp. 381-397.) Çevirenin Notu. (Bundan sonra Çevirenin Notu Ç.N. olarak yazılacaktır.)

** Anthony Kenny 1931'de Liverpool'da doğmuştur. Kendisini agnostik olarak tanımlayan Kenny'nin yaşantısındaki ilginç detaylardan biri bir zamanlar sıkı bir dini eğitimden geçmiş olması, yani teoloji eğitimi (Katolik rahiplik okulunda) almasıdır. 1955'de Liverpool'da bir papaz olarak görevlendirilen Kenny, 1961'de Oxford Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamlamıştır. Öğretim görevlisi olarak Liverpool Üniversitesi'nde çalışan Kenny (Anthony Kenny, *What I Believe*, Continuum, London, 2006. s. 3,7) Hristiyan felsefesi üzerinde önemli çalışmalar yapmış ve Tanrı'nın varlığı ile ilgili geleneksel delillerin yetersiz olduğunu ve yine geleneksel Tanrı kavramının her durumda tutarsız olduğunu iddia etmiştir. Felsefe tarihi ile ilgili eserleri olan Kenny'nin özellikle Thomas Aquinas, Descartes, Frege ve Wittgenstein üzerine yaptığı önemli çalışmaları vardır. Akıl ve eylem felsefesi, din ve ahlak felsefesi ile ilgili de çalışmaları olan Kenny'nin felsefe dışında İncil çevirisi ve akademik bir çalışma olarak 1986'da yayınladığı *A Stylometric Study of the New Testament* adlı bir eseri vardır. Kenny bu eserinde Yeni Ahit'in diliyle ilgili istatistiksel çalışmalar yapmıştır (Hill, Daniel J. – Rauser, Randal D., *Christian Philosophy A–Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, s. 101). Kırka yakın eseri olan Kenny'nin din felsefesi ve teoloji ile ilgili başlıca eserleri şunlardır: 1969-The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence; 1972-The Nature of Mind; 1973-The Development of Mind; 1973-Wittgenstein; 1974-The Anatomy of the Soul; 1975-Will, Freedom and Power; 1978-The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle; 1978-Freewill and Responsibility; 1979-The God of the Philosophers; 1980-Aquinas; 1986-A Stylometric Study of the New Testament; 1987-Reason and Religion; 1988-God and Two Poets: Arthur Hugh Clough and Gerard Manley Hopkins; 1989-The Metaphysics of Mind; 1992-What is Faith?: Essays in the Philosophy of Religion; 1993-Aquinas on Mind; 2005-The Unknown God: Agnostic Essays; 2006-What I Believe (Anthony Kenny, *What I Believe*, Continuum, London, 2006. s. 6-12). (Ç.N.)

Öz

Tanrı'ya inanmak mantıklı mıdır? Richard Dawkins, Tanrı'nın varlığı için öne sürülen geleneksel argümanların kusurlu olduğunu söylemekte haklıdır; fakat onun Tanrı'nın varlığına dair delilleri çürütmeye yönelik çabaları ve dilin, hayatın ve evrenin kökeni ile ilgili yeni-Darvinci açıklamalarında boşluklar vardır. Rasyonel tepki, ne teizm, ne ateizm, fakat agnostisizmdir. İtikat sahibi olmak bir erdem değildir; fakat yalın Tanrı inancı yanlış bile olsa makuldür.

Anahtar kelimeler: Bilgi, İnanç, İman, Agnostisizm, Tanrı'nın Varlığına Dair Deliller, Anthony Kenny.

Abstract

Is belief in God reasonable? Richard Dawkins is right to say that traditional arguments for the existence of God are flawed; but so is his own disproof of the existence of God, and there are gaps in neo-Darwinian explanations of the origin of language, of life, and of the universe. The rational response is neither theism nor atheism but agnosticism. Faith in a creed is no virtue, but mere belief in God may be reasonable even if false.

Keywords: Knowledge, Belief, Faith, Agnosticism, Arguments for God's Existence, Anthony Kenny.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Din Felsefesi Anabilim Dalı, akuntuncay75@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9684-4766.

Bilginin doğası ve onun kesinlik, inanç ve şüphe ile ilişkisi, felsefe var olduğundan beri felsefi bir başlık olarak yerini hep korumuştur. Antik Yunan'daki filozoflar bilgi konusunda bir takım hakikatleri temellendirmişlerdir.

1. Bilgi sadece hakikat hakkında olabilir.
2. Bir inanç, doğrulaması varsa bilgidir.
3. Bilgi iddiasında bulunan birinin, bilindiği iddia edilen önerme için kesin bir bağlılığının olması gerekir. Bir şey bildiğimi iddia edersem, daha sonraki bir zamanda doğru bir şekilde farklı bir görüşe dönme olasılığını dışarda bırakırım.

Bununla birlikte, antik filozoflar bilgi için çok yüksek bir doğrulama talep etme eğilimindeydiler. Çok eski olan bu epistemolojinin ardında gizlenen temel mantıksal bir yanlışlık vardı. "Bilgi ne olursa olsun hakikat olmalıdır" ki bu iki şekilde yorumlanabilir:

1. Eğer P biliniyorsa zorunlu olarak P hakikattir.
2. P biliniyorsa, P zorunlu olarak hakikattir.

(1) Tartışmasız bir şekilde doğrudur; ama eğer (2) ona eşdeğer olarak alınırsa, o zaman sadece zorunlu hakikatler bilinebilir. Böyle bir görüş, zaman zaman Platon ve Aristo'dan alınan pasajlarla ileri sürülmektedir.

Augustinus'tan itibaren çeşitli okulların filozofları, zorunlu hakikatlerin bilgisine ek olarak, aynı zamanda, kontenjan, ampirik konular hakkında bilginin olduğunu da kabul etti. Bir hakikatin bilinmesi için onun apaçık olmasına gerek yoktu. Bu hakikat duyular yoluyla algıladığımız bir hakikat da olabilirdi. Ancak modern bir epistemolojik yanlışlık, antik hatanın yerini aldı.

Descartes ve Locke, kişiye bir şeyin hakikat gibi gelmesinin o şeyin hakikatini garanti edebileceğini düşünüyorlardı: Descartes, "açık seçik bir algı" dan bahsetmişti ve Locke, belirli önermelerle ilişkili olan "belirgin bir parlaklık" dan bahsetmişti. Bir kimsenin hangi inancının "bilgi" adını almayı hak edeceğine dair (hak edeceğine keşfetmek için) hiçbir içsel yöntem yoktur. Bir kimsenin ümit edebileceği en iyi şey her inanca bağlılığı doğru bir şekilde sağlama konusunda yeterlilik kazanmasıdır.

İnsanların inançta doğru dengeyi kurması önemlidir. Bir kişi körü körüne inanarak ya da körü körüne inkâr ederek hata yapabilir. Çok fazla inanan kişi, körü körüne iman kusuru ile; çok az inanan kişi ise, kâfirlik veya septisizm suçlamasıyla muztarıptir. Eğer çok fazla inanıyorsanız, zihniniz birçok yalan ile karışacaktır; çok az inanırsanız çok değerli bilgilerden mahrum kalacaksınız. Körü körüne iman ile şüphelilik arasında duran erdeme, biz rasyonellik erdemi adını verelim.

Erdemlerin orta bir noktada durduğunu yani her erdemın iki karşıt yardımcılarından kuşatıldığını gösteren ilk kişi Aristo idi. Aristo, araştırma alanı olarak bir kavramla ilgili olarak inançla ilgili herhangi bir erdemden bahsetmemiştir. Bunun yerine Aristo, konu olarak yalnızca hakikatler üzerine çalışan bilgi ve anlayış üzerine odaklanmıştı. Mademki sadece hakikat olan bilinebilir bu durumda Aristo'ya göre sadece doğru miktarda bilgiye sahip olan bir erdemın tanımlanmasına gerek yoktu: Kişi – sözlük anlamıyla söyleyecek olursak – fazla bilemez. Fakat Aristo'nun da iyi bildiği gibi, inanç doğru ya da yanlış bir zihinsel durumdur. P yanlış ise, o zaman P'yi bilmiyorumdur, bununla birlikte P yanlışsa hakkında ne kadar çok düşünürsem düşüneyim P'yi bilemem; fakat inancım yanlış olabilir ve yine de tamamen hakiki bir inanç olabilir. O zaman, inancın anlamını belirleyen erdem için olanak vardır.

Theaitetos* adlı eserinde Platon, logos ile ilgili mantığa uygun hakiki bir düşünce olarak bir bilgi tanımını teklif etti. Ancak, kendini, gerçek inancı bilgi haline getiren bu logosun ne olduğunu açıklamada yetersiz buldu. Bununla birlikte onun tanımını, bilgiyi doğrulanmış hakiki inanç olarak tanımlama geleneğini başlattı. Bu tanım bin yıldan fazla bir zamandır klasiktir, ancak geçen yüzyılda bir grup filozof bu geleneksel tanım hakkında şüphe uyandırdılar.

Peter Geach bir zamanlar bana şöyle yazmıştı: “İnanç hüküm eylemleri şeklinde ifade edilen bir eğilimdir ancak sadece öyle değil... İnanç hüküm eylemlerine karşılık gelen sözlü ifadelerle de iddia edilir... Bilgi, bir eğilim değil bir kapasite olarak inançtan ayrılır. Hiçbir ek faktör, hakiki inancı bilgiye dönüştüremez: Theaitetos problemi, sahte bir problemdir.”

* Platon'un Bilgi Teorisi (Ç.N.)

Aslında hem bir şeyin ne olduğunu bilmek hem de nasıl olduğunu bilmek vardır. Öyle ki bir kimse yalın bilgiyi bir tür inanç olarak tanımlayamaz. Gerçekten de bir şeyi bilmenin yanı sıra, nasıl olduğunu bilecek bilgi bir çeşit inanç olarak tanımlanamaz. Fakat P'yi bilmenin P'ye inanmayı içerdiğini bilmek; P hakkında hüküm vermek ve beyanda bulunmak için benzer bir eğilimi içerdiğini söylemektir. "P'yi biliyorum ama P'ye inanmıyorum" demek, saçmalıktır.

Bununla birlikte P'nin ne olduğu ile ilgili hakiki bir iman P'nin ne olduğu hakkındaki bilgi için yeterli değildir. P'nin varlığına inanabiliyorum, ama eğer P'nin varlığına dair kanıt ortaya çıkmazsa fikrimi değiştirmeye tam olarak hazırım, demektir. Fakat P'yi bildiğimi iddia edersem, o zaman hakikat olduğuna dair çok kuvvetli bir adanmışlığım vardır. Bu, hiçbir şeyin bu konuda fikrimi değiştirmemesi gerektiğini iddia ettiğim anlamına gelir. Şüphesiz ki, gelecek bir tarihte fikrimi değiştirebileceğimin farkındayım; ama bilgiye sahip olduğum sürece bunu yapmanın da yanlış olduğunu iddia ediyorum.

Tabii ki, genellikle P'yi bildiğimizi iddia ederiz ve sonra P'nin yanlış olduğunu fark ederiz. Ne kadar ince eleyip sık dokuyarak düşünelim de bu, P'yi hiç bilmediğimizi gösteriyor. Bu durumda "ben P'yi biliyordum ama P yanlıştı" diyemem; daha doğrusu, "Ben, P'den emindim, ama P yanlışmış" diyebilirim. Kesinlik, bilgi ile aynı derecede bağlılığı içerir - Ben, "P'den eminim, ama P yanlıştır" diyemem, Bilgi ile hakikat arasındaki ilişki ile hakikat ile kesinlik arasındaki ilişki birbirinden farklıdır.

Bu yazıda, bilgi, kesinlik ve inancın doğasıyla ilgili genel epistemolojik problemi ele almak istiyorum. Belli bir inanç konusunu, yani Tanrı'ya olan inancı tartışmaya odaklanmak istiyorum. Bu inancın ne derece makul olduğu hususunda düşünmek istiyorum. Tartışmanın dayanacağı metin, Richard Dawkins'in *The God Delusion** adlı kitabı olacaktır. Kendimi Dawkins'in söylediklerinin % 90'ı ile mutabık buluyorum ve

* *Tanrı Yanılgısı*, Bantham 2006. Richard Dawkins'in meşhur ateistik eseri. Yayınlandığı ilk günden itibaren Amerika, Kanada ve İngiltere listelerinden inmeyen, çok tartışma yaratan bu eser hakkında yanıt niteliği taşıyan birçok kitap yayımlandı. Daha önce insan davranışları, canlılar ve genetik hakkında çok ilginç çalışmaları olan Richard Dawkins'in bu eseri, yurtdışında olduğu kadar Türkiye'de de ses getirdi. Eser Türkçeye çevrilmiştir. (Ç.N.)

mutabık olduğumuz konular hakkında çok az şey söyleyeceğim. Fakat aramızdaki % 10'luk fark nedeniyle, dinin rasyonalitesi konusunda oldukça farklı bir görüşteyim.

Her ne kadar Dawkins gibi, ben de inançlı biri değilsem de, dini inancın makul olabileceği ihtimali konusunda ondan çok daha hoşgörülü biriyim. Yani ben iman ve akıl arasındaki ilişki hakkında ondan farklı düşünüyorum. İman ve akıl arasında çok sert ve basit bir karşıtlık olduğunu düşünmek yanlıştır. Gerçekten post-modernizm sonrası bu günlerde, çoğunlukla hakların savunulmasında en çok sesi çıkanlar iman taraftarlarıdır.

İman ve akıl, bazen dini konular hakkında iki karşıt bilgi kaynağı olarak sunulur. Bu nedenle, bir Hıristiyan teolog, Tanrı hakkındaki bazı doğruların, ki bunlar tek başına akıl tarafından keşfedilebilenlerdir (örneğin, O her şeye kadirdir gibi), ve imanın inayeti olmaksızın erişilemeyecek diğer hakikatlerin (örneğin, tek bir Tanrı'da üç zâtın olması) olduğunu iddia edebilir. Fakat bazı hakikatlere saf akıl ile ulaşılamayacağı, vahyedilmiş doktrinlerin akla aykırı olmadığı ve imanın aklın sınırları içinde makul hâle getirilebileceği görüşü, en azından St. Thomas Aquinas'dan beri, geleneksel Hıristiyanlığın bir öğretisi olarak var olagelmiştir. Daha sonra bu makalede, doğal teoloji (yardım görmemiş aklın faaliyeti) ve dini iman (Tanrı'nın lütfu olduğu iddia edilen) arasındaki ayrımı ele alacağım. Şu an için Dawkins gibi, ikisini birlikte "Tanrıya inanç" olarak bir grupta toplayacağım.

Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen ontolojik, kozmolojik veya tecrübi delil dediğimiz geleneksel felsefi argümanları reddeden Dawkins'le aynı fikirde olduğumu söyleyerek başlayayım.

Aquinas'tan Frege'ye kadar olan zamanda ontolojik argümanı eleştirilenler, bu argümanın Tanrı'nın varlığını kanıtlayamadığını düşünmüşlerdir. Eğer ontolojik argüman geçerli olsaydı, o zaman "Tanrı var", analitik bir önerme olacaktı: "vardır", "Tanrı" öznesinde zımninden yer alan bir yüklem olacaktır. Ama Kant'ın ısrar ettiği gibi, gerçek varlığın tüm ifadeleri sentetiktir ve "var" ifadesi, bir yüklem değildir. On ikinci yüzyılda Abelardus ve on dokuzuncu yüzyılda Frege, varoluşla ilgili ifadeleri yeniden ifade etmemiz gerektiğini söyledi, öyle ki "var" bir yüklem gibi

görünmeyecekti. "Melekler var", "bazı şeyler melektir" olarak formüle edilmelidir. Bunun şöyle avantajı vardır, "Melekler yok" dediğimiz zaman bu, ilk önce meleklerin varlığını farz ettiğimiz ve sonra da onları reddettiğimiz ortaya çıkmasına neden olmayacaktır.

Ancak bu, ontolojik argümanın nihai bir çözümü değildir; çünkü soru ancak şey olarak sayılan bir şey hakkında ortaya çıkabilir. Bizim belgisiz sıfatımız (bazı gibi) hem mümkün nesnelere hem de aktüel nesnelere kapsayabilir mi? Eğer öyleyse, o zaman, bazı yeni teist filozofları takip ederek biz de bu görüşü savunabiliriz. Zorunlu bir varlık, tüm olası dünyalarda var olan bir varlıktır. Böyle tanımlandığında, dünyamızda, yani aktüel dünyada zorunlu bir varlık olmalıdır. Eğer Tanrı yoksa, dünyamız da olmazdı. Yani eğer Tanrı, her olası dünyada varsa, o bizimkinde de var olmalıdır.

Pek çok ateist ve teist filozof bu argümanın çerçevesini, yani mümkün dünyalar aparatını kabul etse de, bence bu felsefi açıdan tutarsızdır. Bana ait bir kavrama karşılık gelen bir gerçekliğin bu kavramın bir parçası olamayacağını ileri süren Kant, bence haklıydı. Bir kavramın gerçekliğe uygulanmadan önce ne olduğu tespit edilmelidir; aksi takdirde dünyada denemek için kesin bir şeyimiz yoktur. Tanrı vardır, Tanrı'dan kastettiğimiz şeyin bir parçası olamaz. (Tanrı ile kastettiğimiz şeyin hepsi tamamı daha az bir içeriğe sahip olabilir, tıpkı Tanrı'nın özü var oluşturma iddiasını savunanlarda olduğu gibi.)

Ayrıca Tanrı'nın varoluşunun tecrübeye başvurarak temellendirilemeyeceği konusunda Dawkins ile hemfikirim. Eğer Batı teizminin ileri sürdüğü gibi, kendisine atfedilen niteliklere sahip bir Tanrı varsa bu durumda O, duyularımızın işleyişine benzer herhangi bir bilişsel faaliyetin konusu olamaz. Eninde sonunda bir şeyin kırmızı olduğunu görebildiğimiz gibi, ya da bir lahza devam eden ve birden duran işittiğimiz bir gürültü gibi, Tanrı'nın burada olduğunu ve olmadığını algılamamızı sağlayan altıncı bir duyuya sahip değiliz. Duyu tecrübesi hakkındaki konuşmaların anlamlı olduğu bağlam, iddia edilen *ilahi hissin* (Sensus Divinitatis) söz konusu olduğu durumda eksiktir.

Aquinas'ın ünlü beş yoluna Dawkins tarafından hızlı bir gönderme yapılmıştır. Sanırım O, onları (beş yol) bir şekilde yanlış tarif ediyor;

fakat Aquinas bu konu hakkında daha fazla tartışmaya devam etseydi daha da komik duruma düşerdi. Yaklaşık kırk yıl önce Aquinas'ın tezini boşa çıkaran bir kitap* yazdım. Ancak, Aquinas'ın kanıtlarından biri olan beşinci yol, daha iyi bir değerlendirmeyi hak ediyor. Bu kanıt tasarım argümanını, Kant'ın fizik-teoloji kanıtını andırıyor. Bu kanıtla evrendeki bilinçsiz faillerin basit amaçsallığı, zeki bir evrensel düzenleyicinin varlığını gerektirir.

Bu delili dikkate aldığımızda tasarım ve amaç arasında bir fark olduğunu anlayarak başlamalıyız. Tasarım, amaçtan farklıdır; çünkü tasarım, bir kimsenin zihnindeki bir fikirden, bir düşünceden veya anaplandan önceki bir amacın adıdır. Eğer dünya tasarlanmış ise, bu durumda dördüncü İncil'de Logos ya da Kelime olarak isimlendirilen, Yaratıcının zihninde örnek bir fikir vardı. Bizim düşünce tarzımıza göre bir üründen önce ortaya çıkan fikir, basit veya aniden ortaya çıkan bir şey değildir; aksine o, araştırma ve deney ile ortaya çıkan bir üründür. Tasarım argümanı, bizim sahip olduğumuz insani aklın dışında farklı bir tür aklın, yani ilahi, evren ötesi, basit ve sonsuz bir akıl olması mümkün olduğunda bu sonuç temellendirilebilir. Bu, bu argüman ile ilgili aklıma gelen en büyük zorluktur.

Eğer biz, herhangi bir varlığa, sınırlı veya sınırsız, kozmik veya evren ötesi bir varlığa zekâ atfedeceksek, zekâ kavramının başlangıç noktası olarak, insanoglunun sergilediği zekâ kavramını ele almak zorundayız. Zekâ ile ilgili başka bir kavramımız yok. İnsan zekâsı, insan bedeninin ortaya koyduğu davranışta ve insan zihninin düşüncelerinde sergilenir. İnsana “bilme”, “inanma”, “düşünme”, “tasarlama”, “kontrol etme” gibi sözcükleri atfettiğimiz aktüel durumlar üzerinde düşünenecek olursak, bu kavramları maddi olmayan, her yerde ve sonsuz olan bir varlığa uygulamanın ne kadar zor olduğunu görürüz. Antropomorfizmin bir derecesiyle, hayvanlara, bilgisayarlara, kurumlara zihinsel yüklemeler uygulayabiliriz; bize benzeyen organizmalara ya da eserlerimiz olan yapay şeylere de bunu yapabiliriz; ama antropomorfizmi uygulamanın sınırları vardır ve bana göre bu evren ötesi akıl, bu sınırların dışındadır. Ben, sadece Tanrı'nın zihninde neler döndüğünü bilmediğimizi ve bilemeye-

* *The Five Ways*, Routledge 1969.

ceğimizi iddia etmiyorum; bence Tanrı'ya gerçekte bir zihin bile atfedemeyiz. İnsan zihninin içeriğini tarif etmek için kullandığımız dil, bedeni davranışlar ve sosyal kurumlar ağı içinde iş görür. Biz bu dili, faaliyet alanı bütün evren olan doğal dünya dışındaki bir varlığa uygulamaya çalıştığımızda, bu ilişkiler ağı parçalara ayrılır ve biz artık ne söylediğimizi bilemez hâle geliriz.

Tasarım deliline yönelik eleştirmenlerin çoğunun –özellikle de Darwin'den beri – tartıştığı şey, sonuç değil bu argümanın öncülleridir. Onlar (bu eleştiri yapanlar), çevremizdeki dünyada nizam ve gayenin görünürdeki varoluşuna itiraz ederler.

Tarih boyunca nizam ve gaye delili, büyük filozoflar tarafından çok farklı bir şekilde ele alınmıştır. Aristo'nun dört sebebinden biri, bazı eylemlerin sonucunda elde edilebilecek iyi, nihai neden, son, amaç idi. Aristo, diğer tüm filozoflardan daha fazla, dünyada amaçsallığın önemini vurguladı; ama tasarım argümanını desteklemiyordu; çünkü tasarım ve amaç arasındaki ayrımı çok iyi biliyordu. Bir gülün tomurcuklanması ve örümcek ağının inşası insan faaliyetlerinden daha az amaçsal değildi; ancak Aristo, güllere ve örümceklere bilinç atfetmekten daha iyisini biliyordu. Onun için amaçsallık, evren hakkında temel bir gerçektir ve bunu açıklamak için evren ötesi bir tasarımcıya gerek yoktu.

Tasarıma yönelik amaçtan bir argüman formüle eden kişi, Aquinas idi. Dördüncü yolda tartıştığı mesele olarak, bilinçsiz şeyler, bir şey zeka ve bilinç sahibi bir şey tarafından bir hedefe yönlendirilmediği sürece –tıpkı bir okçu tarafından hedefe yönlendirilmiş bir ok gibi- o tarafa doğru yönelmez. Nihai tasarımcı, ya da baş okçu, bizim Tanrı diye isimlendirdiğimiz varlıktır.

Descartes, teleolojiyi tamamen sil baştan değerlendirerek, felsefeyi kökten değiştirdi. İnsan âleminin dışında, tasarımı olduğu kadar amacı da devre dışı bıraktı. Son neden fikrinin, skolastik saçmalığın bir parçası olduğunu düşündü. Descartes, cisimler arasındaki çekim nedeniyle oluşan yerçekimi açıklamasını reddetti; çünkü ona göre bu durum, hareketsiz varlıklara amaç veya gaye bilgisini atfeder.

Darvinizm ile Aristo'nun konumuna geri dönersek, dünya amaç içerir; ama insan âleminin dışında tasarım yoktur. Bazen Darvinizm'in

teleolojiye son ölümcül darbeyi vurduğu düşünölmüştür; ama bu gerçeğin tam tersidir. Darvinci bilim adamları, nihai nedenleri araştırmaktan vazgeçemediler. Tam tersine, çağdaş biyologlar, yapıların ve davranışlarının işlevlerini ayırt etmede antik, Ortaçağ ya da Kartezyen atalarından çok daha ustadırlar. Darwin, Aristo'ya karşı amaçsallığın temel bir gerçek olmadığı, ancak açıklama gerektirecek bir şey olduğu konusunda Aquinas'la hemfikirdi. Onun başarısı, doğal seleksiyonu tasarıma ihtiyaç duymayan doğalcı bir açıklamanın tarifi olarak göstermesi ve böylece teleolojik açıklamayı saygın hâle getirmesiydi.

Bununla birlikte, doğal seleksiyon, evrenin tarihinin tek ve yeterli açıklaması olarak sunulamaz. Yeni Darwinistler, bütün kozmosu açıklamayı teklif ettiğinde, üç ana noktada zorluklar gördüm. Bunlar: Dilin kökeni, yaşamın kökeni ve evrenin kökeni.

Dil gelenekseldir, yani kurallara tâbidir. Kurallara tâbi olmak, nedensel yasalara tâbi olmaktan farklıdır. Kurallar pek çok yönden böylesi yasalardan farklıdır. Kurallar bozulabilir; fakat nedensel yasalar, mucize olmadığı takdirde bozulmaz. Bir kuralla yönetilmek için, en azından, o kuraldaki yasa boşluklarını bilmemiz lazım. Fakat nedensel bir yasa tarafından yönetilirken bunun farkında olmanıza gerek yoktur: Gezenlerin Kepler'in kanunlarından haberi yoktur.

Dilin kökeni ile ilgili evrimci açıklamanın problemi şudur ki, insan nüfusundaki bir özelliğin doğal seleksiyon yoluyla ortaya çıktığını söylemek, o özelliğin nüfusu oluşturan bireylerde var olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Doğal seleksiyon belli bir bacak uzunluğunu destekleyebilir ve popülasyondaki uzun bacaklı bireyler sayıca daha çok olabilirler. Ancak, bu tür özelliklerin açıklanabilmesi için, tekil şahıslarda bu özelliğin nasıl ortaya çıktığını anlamak mümkün olmalıdır. Tek bir bireyi 'n' metre uzunluğa sahip bacakları olan olarak tanımlamakta sorun yoktur. Ancak, insani dilin tek bir kullanıcısı olduğu fikri sorundur.

İnsan ırkının dili kullanmaya nasıl başlamış olabileceğini anlamak kolay değildir; çünkü dili kullanan bireylerin sayısı, dili kullanmayan bireylerin sayısından daha fazla artmıştır. Bu zorluk doğal dönüşümün nasıl bir dil kullanıcısı meydana getirdiğini anlamak ile ilgili değildir;

bu bir dil kullanıcıları topluluğundan önce nasıl olup dili kullanan bireyler olabileceğini anlamakla ilgilidir.

Kuşkusuz, insan diliyle birtakım benzerlikler gösteren hayvansal iletişim sistemleri vardır ve evcil hayvanlar isimlere tepki verebilir ve emirlere itaat edebilirler. Fakat insan dili ile diğer hayvanların iletişim yetenekleri arasında büyük bir uçurum vardır. İnsan dilinin temel mantıksal özelliği, isimleri ve fiilleri içermesi değil; aksine, olumsuzluk, koşulluluk, nicelik ve modaliteyi içermesidir. Rasyonalitenin işaretleri olan “değil”, “eğer”, “bazı” ve “bu nedenle” sözleridir ve bunların hiçbir hayvansal eşdeğeri yoktur.

Dilin doğal seleksiyondan nasıl kaynaklanabileceğini anlamak zorsa, yaşamın bu yolla kaynaklandığını anlamak daha da zorlaşır. Doğal seleksiyon ne kadar belirli yaşam türlerinin kökenini açıklamakta başarılı olursa olsun açıkça, doğal seleksiyon türlerin nasıl oluştuğunu açıklayamaz. Yani, saf ırk popülasyonlarının nasıl oluştuğunu açıklayamaz; çünkü bu tür popülasyonların varlığı, başlangıç noktası olarak doğal seleksiyonu gören açıklamaların öncüllerinden biridir.

Bu, Dawkins'in son kitabında kabul edilen ve ciddi biçimde vurgulanan bir noktadır. Hayatın kaynağı kimyacılar için bir sorudur; ama o, bir kimyacı değil. Kimyagerler, yaşamın kaynağını kopya edememişlerdi; ama belki de çok geçmeden yapacaklar. Bu arada Dawkins, yaşamın şanslı bir tesadüfle meydana geldiğini kabul etmekten mutluluk duyar: Sonuçta, milyarlarca gezegen varsa, o zaman hayatın dünyada başlama olasılığı milyarda birdir. Ancak, gezegenimizdeki on milyon farklı yaşam türüne baktığında, her birinin belirli bir yaşam tarzına uyum sağladığını gördü ve o (Dawkins), şu soruyu sordu: “Bu çok farklı tasarım yanılısamalarını” açıklamak için ‘çok sayıda gezegen’ argümanı savunabilir miyiz? Hayır, bunu yapamayız, düşünme bile. Bu fikir önemli; çünkü bu, Darwinizm ile ilgili ciddi yanlış anlamaların özü ile alakalıdır. Evrende ne kadar çok gezegen olursa olsun, şanslı tesadüf yeryüzündeki karmaşık yaşamın çeşitliliğini açıklamakta yetersiz kalırdı. Ne kadar çok gezegen olursa olsun şanslı tesadüf fikri, hem dünyada yaşamın ilk defa nasıl ortaya çıktığını; hem de dünyadaki yaşamın karmaşıklığının çeşit-

liğini açıklamada yetersizdir. Yaşamın evrimi yaşamın kökeninden tamamen farklı bir durumdur.”¹

Yaşamın kökenini açıklamak için Dawkins, antropik ilkenin gezegenci versiyonuna başvurur. O bunu şöyle ifade eder:

Biz dünyada, burada varız. Bu nedenle, dünya, ne kadar acayip ve eşsiz bir gezegen türü olsa da bizim yaşamımızı üretebilen ve yaşamımızı destekleyen kapasiteye sahip bir gezegen türü olmalıdır. Doğru yaşam koşullarına sahip gezegenlerin sayısı ne kadar az olursa olsun biz, zorunlu olarak bu azınlıktan birinin üzerinde olmalıyız; çünkü burada biz o gezegende düşünüyoruz.²

İlk bakışta varlığımızı sürdürmemiz için gerekli gezegen koşulları, son derece olanaksızdır ve açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bu antropik ilke ise buna itiraz ederek, bunların muhtemel olmaları bir tarafa zorunlu olduğunu söylüyor ve zorunlu hakikatler hiçbir açıklamaya ihtiyaç bırakmıyor.

Burada “zorunlu” nun kullanılmasına daha yakından bakmalıyız. “Zorunlu” kelimesinde en az iki anlam vardır. Zorunlu hakikatlerden kaynaklanıyorsa bir şey, metafizik olarak zorunludur. Ancak, epistemik olasılığın muadili olan epistemik zorunluluk da vardır. “P’yi çürüten ne kadar çok şey bilirse bilelim P epistemik olarak mümkün olabilir.” P olmayan, epistemik olarak mümkün değilse, bu durumda P epistemik olarak zorunludur. Bir şey metafizik olarak zorunlu olmaksızın, epistemik olarak zorunlu olabilir: Belirttiğim gibi, George W. Bush’un ABD Başkanı olduğu epistemik olarak zorunlu; ama metafiziksel olarak zorunlu değildir. Antropik ilke, insan hayatına elverişli koşulların epistemik zorunluluğundan, onların metafiziksel zorunluluğunun ortaya çıktığını ileri sürer.

Antropik ilke genellikle, gezegenci bir versiyondan ziyade evreni bir tarzda ifade edilir. Martin Rees, evrenin her yerinde geçerli olduğuna inanılan altı sabiteyi belirlemiştir. Bunlardan herhangi birinin, aktüel değeri çok az bile farklı olsaydı, yaşam imkânsız olurdu. Bu ince ayar-

¹ Richard Dawkins, *God Delusion*, Bantam, 2006, s. 138.

² Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 135.

lamayı nasıl açıklayacağız? Antropik ilke burada devreye girer: Sabiteler bu değere sahip olmalıdır; yoksa onları hesaplayamazdık.

Dawkins, buradaki zorluğun farkındadır ve John Leslie'nin, idam mangası tarafından ölüm cezasına çarptırılan bir adam benzetmesini kullanır. İdam mangasında bulunan on adamın hepsinin kurbanlarını ıskalaması tam olarak mümkündür. Böylesi bir durumda hayatta kalan kişi neşeyle, yaşadığı şans ile ilgili olarak "Açık olan şu ki şükür, hepsi de ıskalamış olmalıdır; yoksa bunu düşünmek için burada olmazdım." diyebilir. Dawkins "fakat o hâlâ hoş görülebilir bir şekilde, niçin onların ıskaladığını merak edebilir" der; bence "hoş görülebilir" yerine "akla yatkındır" ifadesi daha uygundur.

Dawkins'in bu muammaya cevabı, (Rees'in, Giordano Bruno ile birlikte iddia ettiği gibi), birçok evren vardır; herhangi bir evrenin yasaları ve sabiteleri ise bu evrenin yönetmeliğidir. Dawkins'in ifade ettiği şekilde antropik ilke, bizim bu evrenlerden birinde yaşıyor olmamız gerektiğini (azınlıktaki bir evren) ve bu evrenin yönetmeliklerinin de bizim nihai evrimimiz ve evrim sorununu ele almamız için elverişli bir ortam sağladığını açıklamak için devreye girer.³

Dawkins aslında bu probleme iki farklı cevap sunar. Antropik ilke, açıklanacak hiçbir şeyin olmadığını söyler – konuştuğumuz mesele ile ilgili, ihtimal değil, zorunluluk vardır. Çoklu evren tezinin, açıklanması gereken bir şey olduğunu ve bu durumun bir *a priori* olasılıkla açıklanacağını söyler. Bu açıklama, daha önceki hipoteze göre, bilimsel araştırmanın konusu olmadığı düşünülen milyarlarca evrenin varlığı kabul edilerek yapılabilir.

Bu konuyla ilgili ilk açıklama, epistemik ve metafiziksel zorunluluk arasındaki karışıklığa dayanan bir yanılığdır. İkinci açıklama metafiziksel bir spekülasyondur. (Bu konuda o, Rees Bruno'dan geri kalmaz). Bu açıklamanın değeri, akıllı tasarıma alternatif sağlamasındadır.

Şimdiye kadar sahip olduğumuz evren türünü tartışıyorduk. Ama neden herhangi bir türde bir evren olsun? Herhangi bir evren ötesi faili varsaymanın en temel nedeni, kesinlikle, evrenin kendisinin kökenini açıklama ihtiyacıdır. Tanrı'nın varoluşunun en felsefi argümanları, sade

³ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 145.

bir müminin şu haykırılarındaki bilgeliğinde vardır. “Tanrı var olmalıdır yoksa dünya nereden gelmiştir?”

“Neden bir şey yok değil de vardır?” sorusuna Tanrı'nın cevap temin ettiğini söylemek yanlıştır. Bede Rundle tarafından, bu başlık ile ilgi çekici bir kitapta gösterildiği gibi, bu soru yanlış kurgulanmıştır: “Yokluk” önermesi tutarlı bir mana veremez ve bu yüzden neden yanlış olduğunu sormaya da gerek yoktur. Bir kez daha söylemek gerekirse, açıklamaya gerektiren, evrenin varlığı değil; fakat varlığa gelişidir.

Filozoflar ve bilim adamları, evrenin ezelden beri var olduğunu mutlu bir şekilde kabul ettikleri bir zamanda, evrenin kökeninin nede-nini aramak için herhangi bir soru sormaya gerek duymuyorlardı; sadece evrenin mahiyetinin açıklamasını merak ediyorlardı. Ancak evrenin, geçmişte ölçülemeyecek uzak bir zaman noktasında başladığı öne sürüldüğünde, kişinin omuzlarını silkmesi ve herhangi bir açıklama yapmaktan kaçınmak istemesi sadece inatçılıktır. Sıradan bir varoluş ile ilgili olarak bizler, bu şeyin nasıl var olduğunun hiçbir gerekçesi yoktur, şeklindeki sorumsuz ifadeyi hoş göremeyiz ve bu soruda olduğu gibi ele aldığımız şey, yani evren her yere yayılıyorsa bu ilkeyi terk etmek akıllıca değildir. Eğer (evrenin) sadece akıllı bir yaratıcısı olduğu düşünülebilirse, O (Tanrı), problemin çözümü için kesinlikle daha ikna edici olacaktır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın ya da O'nun varlığına dair delilleri çürütmenin zorluğuna karşı benim cevabım, agnostisizmdir: Yani agnostisizm, ikisini de bilemeyeceğimizi söylemektir. Çoğu zaman, hem teist, hem de ateist filozoflar, argümanlar sunmak yerine, avantajlı konumu ele geçirme denebilecek bir strateji benimsiyorlar yani, ispat etme yükünü rakibe yükleme stratejisi. Ama en avantajlı görüş, agnostisizmdir. Bilgi iddiası, kanıtlanması gereken bir iddiadır; cehaletin ise sadece itiraf edilmesi gerekir. Dahası, Tanrı'nın var olduğunu bilme iddiası veya Tanrı'nın var olmadığını bilme iddiası, mutlak bir bağlılık gerektiren bir fikirdir. Şüphecilik ifade edilmesi ise, böyle bir bağlılık gerektirmez.

Dawkins, agnostisizmi hakir görür ve ateizmi tercih eder. Dawkins, Tanrı'nın varlığını çürütecek bir argümanı olduğuna inanır. Ona göre

tasarımcı bir Tanrı, evrendeki karmaşıklığı açıklamak için ileri sürülemez; çünkü herhangi bir şey tasarlama yeteneğine sahip herhangi bir Tanrı, kendi ölçüsünde bir açıklama gerektirecek kadar karmaşık olmalıdır.⁴ Dawkins bu argümana, Fred Hoyle'a duyduğu saygıyı göstermek için, "Sonsuz Boeing 747 argümanı" adını verir. Fred Hoyle şöyle demişti: Hayatın dünyada kaynaklanmış olma ihtimali, bir araba hurdalığını önüne katan kasırganın, bu süpürmeyle parçaları birleştirerek bir Boeing 747 ortaya çıkarma şansından daha yüksek değildir.

Geleneksel bir teist, Dawkins'in argümanında, Tanrı kavramını iki şekilde yanlış yorumladığını söyleyecektir. Her şeyden önce, Tanrı, seri harekete geçirici/harekete geçirilenlerin dışında olduğu için karmaşıklık/basitlik zincirinin çok ötesindedir. Bu meseleyle ilgili olarak O, ne bir protein kadar karmaşıktır; ne de bu madde için var olan temel parçacık kadar basittir. O, maddi nesnelere gibi ne basitliğe ne de karmaşıklığa sahiptir. İkincisi O, her biri evrenin bir önceki durumu açısından açıklama gerektiren bir zamansal kontenjanlar dizisinden biri de değildir: Değişmeyen ve sonsuz olan Tanrı, zamansal dizinin dışındadır. Burada açıklama gerektiren şey, düzenli karmaşıklığın kaynağının ne olduğudur? Fakat Tanrı'nın bir kaynağı yoktur ve O ne karmaşıktır; ne de düzenlidir.

Karmaşık olanın, daha karmaşık olan tarafından tasarlanması ilkesi, metafiziksel bir ilkedir; çünkü bu ilkenin, bilim dünyasının içinde olduğu kadar dışında da uygulanması tasarlanmıştır. Ben de bir metafizikçi olarak, metafizik prensiplerin kullanımına itiraz etmiyorum. Ama bu metafiziksel ilke geçerli midir? Yeryüzünde bile, yarattığı eserden daha karmaşık olan bir tasarımcının olması gerektiği doğru mudur? Bir insanın, insan beynindeki hücrelerden daha fazla bayt içeren bir bilgisayar tasarlaması, metafiziksel olarak imkânsız mıdır? Buna uygunsuz bir karşılaştırma olduğu için itiraz edilebilir; ancak bu, bu seviyede bile karmaşıklık kavramının basit bir kavram olmadığını ve çeşitli türde karmaşıklıkların olduğunu göstermektedir.

Özellikle tasarım, öncesinde fikir olan bir amaç olduğuna göre, karmaşıklık kavramının düşünceye nasıl uygulandığını ele almamız

⁴ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 109.

gerekir. Bir düşünce ya da fikir, yazılı bir tasarımda ya da taslakta sahip olduğu ifadeyle aynı karmaşıklığa sahip değildir. Bir düşünce, bu düşünceyi ifade eden cümlelerin aksine uzamsal veya zamansal parçalardan meydana gelmez. Düşünce yeknesak bir bütündür ve tıpkı birbirini izleyen kelimelerden oluşan bir cümle gibi, birbirini izleyen parçalardan oluşmaz. Bu yüzden şu içinde bulunduğumuz dünyamızda bile, Dawkins'in prensibinden şüphe etmek için bir sebep vardır.

Ancak, Dawkins bu soruyu sadece metafizik düzeyde ele almaz. Başka yerlerde de, Tanrı'nın varlığının, tıpkı diğerleri gibi bilimsel bir hipotez olduğunu iddia eder. O, doğaüstü akıllı bir yaratıcısı olan bir evrenin, olmayandan çok farklı bir evren olduğunu söyler. O, bu farklılığın pratikte test edilmesinin kolay olmadığını; ancak Tanrı'nın var olup olmadığını bir gün cevabını bulabileceğimiz bilimsel bir soru olduğunu ve bu anlamda olasılıklar hakkında bir şeyler söyleyeceğimizi düşünmektedir.⁵

O, karşıt kesinlikler arasında bir olasılık yelpazesi kurar.

-Bir Tanrı'nın var olduğunu biliyorum.

-Bilmiyorum ama kuvvetli bir şekilde inanıyorum.

-Emin değilim ama inanmaya eğilimliyim.

-Bence Tanrı'nın varlığı ve yokluğu eşit derecede muhtemeldir.

-Emin değilim ama şüpheli olmaya eğilimliyim.

-Bence Tanrı'nın varlığı, neredeyse imkânsızdır.

-Tanrı'nın olmadığını biliyorum.

Dawkins, kendini bilfiil bir ateist olarak, kategori 6'ya yerleştirir. Eğer agnostik, tanım itibariyle, bir Tanrı'nın olup olmadığını bilmeyen biri ise o zaman Dawkins agnostik olarak tanımlanabilir.

İlginçtir, Aquinas da imanı ele alış biçiminde⁶ tam olarak aynı yelpazeyi kurgular. O, bizim (1) bilgi (2) kanı (3) tahmin (4) şüphe olarak tercüme edebileceğimiz şeylere; (1) bilim (2) fikir (3) şüphe (4) belirsizlik der.

⁵ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 48.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II-IIae, 2,1. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş - Ç.N.)

Aquinas ve Dawkins tarafından konulan ölçüler, bir önermeye farklı bağlanma derecelerini sınıflandırmanın ilginç bir yoludur; ancak epistemik durumların toplam sınıflandırmasını sağlamak için yetersizdirler. Zihnin durumları, bir değil üç ekseninde ayrılmalıdır: Bağlanma derecesi, gerçeklere uygunluk, doğrulama türü. Bu durumda bilgiyi kesinlikten ayıran, bağlılık derecesi değil, bilginin sadece hakikat olması; kesinliğin ise, yanılı olabilmesidir. Yine, kesinlikten söz ederken, birinci, ikinci ve üçüncü kişiyi ayırt etmeliyiz. Şu cümleleri karşılaştıralım: “Ben P’den eminim ama P yanlıştır.”, “Sen P’den eminsin ama P yanlıştır”, “P’nin varlığı kesindir ama P yanlıştır.”

Burada sadece bağlanma ve gerçekliği değil, doğrulamayı da dikkate almalıyız. John Locke, bir önermenin inanılabilirliğinin, önermenin dayandığı kanıtın sağladığı doğrulama ile sınırlı olduğunu söyler.

“Öyle görünüyor ki bu ölçünün ötesine gidenler, hakikati sevdiklerinden değil veya hakikatin hatırı için değil başka bir amaç için hakikati kabul ederler.”⁷

John Henry Newman buna itiraz etti ve bilginin kanıtlara dayanmasına gerek olmadığını gösterdi. Bir şeyden haklı bir şekilde emin olabilirim ve bunun için hiçbir kanıt da olmayabilir; çünkü o şey, ona kanıt olarak sunulabilecek her şeyden daha kesindir.

Doğumumuz hakkında hiçbir hafızaya sahip olmasak da, anne bamız olmadığı fikrine; geleceğe dair hiçbir tecrübemiz olmamasına rağmen hayatımızın hep devam edeceği fikrine; hiç denememiş olsak da, yemeksiz yaşayabileceğimiz fikrine; bir dünya dolusu insanının bizden önce yaşamadığı fikrine; ya da dünyanın hiçbir tarihi olmadığı fikrine alaylı bir şekilde güleriz.⁸

Wittgenstein, Newman’ı takip ederek, kesin olduğunu belirttiğimiz birtakım önermelerin olduğunu, fakat bizim bu kesinliğimizin kanıtlara dayanmadığını ve herhangi bir araştırmanın sonucu da olmadığını söyledi. Buna verdiği örnekler: “Yeryüzü uzun yıllardan beri var.”, “Kediler ağaçta yetişmiyor.”, “İnsanın ataları var.”. O, bu türden önermeleri bildi-

⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Essay 4, xvi. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş - Ç.N.)

⁸ John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, s. 117. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş - Ç.N.)

ğimizi söylemek istemiyordu; ama onların dünya tasvirimize uygun olduklarını söyledi. Onlar, bizim soruşturma ve kanıt toplama yöntemlerimizin sonucu değil; ancak bunun bir öncülü olarak temel bir role sahiptiler.⁹

Birçok eserinde, Alvin Plantinga, Tanrı inancının şu şekilde temel bir inanç olarak kabul edilebileceğini ileri sürmüştür: Bir kişi, Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir kanıt ya da bulguya sahip olmadan, Tanrı'ya inanmada epistemik bir haklılık içinde olabilir. Bertrand Russell'a, öldüğünde Tanrı'ya niçin inanmadığı sorulduğunda O: “Yeterince delil olmadığı için Tanrım, yeterince delil olmadığı için.” cevabını verirdim demiştir. Newman, Wittgenstgein ve Plantinga haklıysa, Russell'ın cevabının geçerliliği yoktur. Plantinga, Tanrı inancının, tıpkı diğer insanların bir zihne sahip olduklarına dair inancımız gibi, kişinin zihinsel yapısının temel bir parçası olduğunu düşünür. Şahsen ben, Tanrı'nın varlığına dair inancın, diğer insanların varoluşuyla karşılaştırılabilir temel bir rol üstlenebileceğini kabul etmiyorum; ama neden böyle olduğunu düşünmektense, Tanrı'nın varlığına dair uzun süredir var olan basit bir inanç ile mevcut dini iman arasında bir ayırım yapmak istiyorum.

İman, anladığım kadarıyla, kutsal bir metnin veya bir dini cemaatin şahadetinin kabul edilmesidir. İkisi aslında birbiriyle uyumludur; çünkü eğer kutsal metinler pratik hayatta rehber olarak alınırsa, onların otoriteleri, işleri bu metinleri yorumlamak olan din görevlilerinin otoritesinden ayrı tutulamaz. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, örneğin, tek bir kitap olarak “Kitab-ı Mukaddes” kavramı tarih boyunca dinin temel ilkelerini tesis eden çeşitli otoritelere dayanır. Kitab-ı Mukaddes'in bölümleri her biri ne kadar etkili olursa olsunlar, onları diğer bölümlerin tamamını veya bir kısmını içeren tek bir vahyin parçaları olarak görmek, dinin temel akidelerini tanımlayan dini otoriteyi zımnen kabul etmektir. Bir kimse Yunan düşüncesinin bir özeti olarak Homeros, Hesiodos, Aeschylus, Sophocles, Euripides, Herodot ve Thucydides'in eserlerini bir araya getirebilir. Böylesi bir seçki, tıpkı İncil gibi ortak bir kültürel geleneği paylaşır ve birbiriyle uyum içinde bulunur. Ama biz

⁹ L Wittgenstein, *On Certainty*, kitabın muhtelif yerlerinde. (Yazar yer, tarih ve sayfa no belirtmemiş - Ç.N.)

onu, diğer tüm kitaplardan farklı bir şekilde muamele ettiğimiz tek bir kitap olarak ele almayız; çünkü hiçbir zaman böyle bir koleksiyonu kutsayacak eski Yunan'a ait bir hahamlık ya da piskoposluk olmadı.

Neredeyse tüm dini geleneklerde imanın ortak özelliği, onun değiştirilemez olmasıdır. Geçici bir süreliğe sahip olunan bir iman, gerçek bir iman değildir. O bilgi ile eşit derecede görülür. Bazı geleneklerde imanın değiştirilemezliği, imanın terk edilmesi demek olan dinden dönme için, ölüm cezasının verilmesi ile pekiştirilmiştir.

Dini iman açıklamalarını yaparken başvurduğum Aquinas, imanın, kendisinin yaptığı, Dawkins'in de daha sonra yaptığı, zihinsel durumlar kategorizasyonuna uymayacağını söyler. "İnanç durumu sorunun bir tarafına kuvvetli bir bağlılık gerektirir. Bu bağlılıkta inanç sahibi biri, bilgi sahibi veya anlayışı olan biriyle aynı konumdadır ve yine de onun iddiası açık ve net bir görüşle doğrulanmaz; bu yüzden mümin, kuşku-ları, tahminleri olan veya ikna edilmiş birine benzer."

Öyleyse iman, (kişinin inanma objesi karşısında) değiştirilemez olması yönüyle bilgiye benzer, fakat yeterli kanıt olmadığında bilgi terk edilirken imana bağlılık devam eder. Bu görüş Newman tarafından çok güzel bir şekilde gösterilmiştir. O, imanın kabul koşullarının yani bir vahyin var olduğuna dair kanıtlar, Kitabı Mukaddes'in bölümlerinin ve bu kitabı anlatanların ilahi otoritesine dair kanıtların bilgi olmadığını, bir varsayım meselesi olduğunu söylüyor. "İman olasılıkla başlar, yine de, buyurucu ifadelerle biter. İman, bir muhbirin şüpheli bilgi verebileceğini kabul eder; ama yine de verdiği bilginin şüphe götürmez olduğunu düşünür."

Aslında Dawkins'in kitabının ana hedefi, teistik inançtan ziyade dini imandır. "Gerçekten tehlikeli olan şey, çocuklara imanın bizatihi bir erdem olduğunu öğretmektir. İman kesin olarak bir kötülüktür; çünkü doğrulama gerektirmez ve hiçbir delili kabul etmez. İntihar bombacıları, yapmaları gereken ne ise onu yapıyorlar; çünkü dini okullarında onlara öğretilenlere gerçekten inanıyorlar: Tanrı'ya karşı bu ödev, diğer tüm öncelikleri aşılıyor ve O'nun hizmetindeki şehitlik Cennet bahçelerinde ödüllendirilecektir."¹⁰

¹⁰ Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 308.

İmanın doğrulama gerektirmediğini söylemeye gerek yoktur: Birçok dindar insan, sadece Tanrı'ya olan inançlarını değil, fakat kendi belirli itikatları için de deliller sunar. Doğrusu şu ki, sundukları delillerin, değiştirilemez bir imani bağlılığı haklı çıkaracak şekilde, bir güveneye sahip olduğunu söyleyemeyiz.

Doğrusu imanın delil kabul etmediği doğrudur; yani müminler, hem eleştirilere cevap vermeye isteksizdir; hem de hiçbir delil, gerçek bir mümini imanından vazgeçirmez ve gerçek bir mümin, herhangi bir delili duymadan önce imanından vazgeçmeme hususunda kararlıdır.

Birkaç yıl önce Dawkins'in şikâyet ettiği konuda benzer bir görüş bildirdim. "İmanın teologların iddia ettiği şekliyle bir erdem olmadığı, bir takım şartlar yerine getirilemediği sürece, bir ahlaki kusur olduğunu yazdım. Bu şartlardan biri, Tanrı'nın varlığının imanın dışında, rasyonel olarak doğrulanmasıdır. İkincisi, ilahi vahyi teşkil ettiği düşünülen tarihsel olaylar, bağımsız olarak tarihsel bir gerçeklik olarak gösterilmesi gerekmektedir."¹¹

Birbiriyle çatışan bir çok vahyin olduğunun iddiası, imanın rasyonalitesi için özel bir güçlük teşkil eder. Kesin olarak bildiğimiz bir şey şudur: Eğer herhangi bir kutsal metin, sözlük anlamı itibarıyla doğruysa, bu durumda onların çoğu sözlük itibari ile yanlıştır. Elbette, çelişen vahiyler arasındaki uyumsuzluk, bütün diğerleri yanlış iken, bunlardan sadece birinin doğru olduğu şeklindeki bir mantıki olasılığı akla getirir. Bu evrende yaşarken milyarda bir ihtimalin gerçekleştiğini düşünen birinin, böylesi bir mantıki ihtimali reddetmesinin imkânı yoktur. Bence, herhangi bir dini vahiyde hakikat payı varsa, bu vahiy, sözlük anlamları itibarıyla tezat teşkil etmeyecek şekilde ifade edilen temel bir hakikatin mecaz ifadesidir.

Bu bakımdan din, bilimden ziyade şiire benzer. Dinî dilin sözlük anlamıyla kullanılmadığını söylemek ve farklı dinsel inanışların birbiriyle çelişmediğini söylemek, tüm dinlerin eşit değerde olduğunu söylemek değildir. Shakespeare'in ve William McGonagall'ın ifade biçimleri, her durumda şiirseldir. Bu, her birinin yazılarında insan doğası ile

¹¹ Anthony Kenny, *What is Faith? Essays In The Philosophy Of Religion*, Oxford University Press, Oxford,1992, s. 57.

ilgili eşit derecede doğru bilgi sunduğu anlamına gelmez. Ancak, teolojik dilin sözlük anlamı ile kullanılamayacağı gerçeği, dinde hoşgörü için bir neden sağlar. Yani teolojik önermeler, ampirik önermelerde olduğu gibi, birbirleriyle taban tabana bir çelişki içinde değildirler. Bu nedenle, farklı teolojiler ve farklı dinler arasında, bir dini grubun üyelerinin diğer dini grubun üyeleri tarafından öldürülmesini ve onlara zulmünü haklı çıkaracak taban tabana bir zıtlık yoktur.

Dawkins'in kitabı, Tanrı'ya inananların Tanrı'ya inanmakla makul bir şey yapmadıklarını iddia etmektedir. Ben buna katılmıyorum. Bence, Bir Tanrı olduğunu bildiğini iddia edenler, hâlâ savunduğum gibi, haklı olmayan bir iddiada bulunuyorlar; ama aynı zamanda Tanrı'nın olmadığını bildiğini iddia edenler, haklı bir iddiada bulunmuyorlar. Ancak, kesinlikten yoksun Tanrı inancı, aynı itiraza açık değildir. Bir inanç, yanlış olsa da makul olabilir. Eğer iki onkolog, size tümörün iyi huylu olduğunu söylerse, o zaman iyi olduğuna dair inancınız, ne yazık ki yanlış olsa bile makul bir inançtır. Bence pek çok kültürdeki pek çok insan örneğinde olduğu gibi, dini inanç, yanlış olsa bile, makul olabilir. (Öyleyse, geçici, dogmatik olmayan ateizm de olabilir). Tanrı'ya inanmak, ancak tüm insanlar için geçerli olan düşüncelere dayanıyorsa makul olur: Tanrı'ya olan imanı kendisine veya ait olduğu gruba özel bir mesaj olarak ortaya konuluyorsa, o makul değildir.

Tanrı'ya inancın makul olabileceğini düşündüğüm için bence Dawkins'in, çocukların dindar bir şekilde yetiştirilmesine itiraz etmesi yanlıştır. Çocukların eğitimi hikâye ve ayin olmaksızın imkânsızdır ve büyümek hangi fikri göz ardı edip hangi fikri savunmamız gerektiğini bilme meselesidir. Acaba Dawkins, çocuklara Noel Baba hakkında bir şeyler anlatmamıza itiraz eder miydi? Bu, bağnaz Noel Babacıların olduğu bir yetişkin toplumuna yol açmaz. Birçok entelektüel Hıristiyan, olgunlaştıkça, Noel hikâyesinin bazı yerlerini kabul etmez: Halkın nezdinde itibarı olan bazı rahiplerin, İsa'nın Beytullahim'de doğduğuna inanmadığını biliyorum. Bununla birlikte, dini hikâyelere inanmamak, zorunlu olarak onları reddetmek anlamına gelmez: Daha önce de belirttiğim gibi bu, bir kişinin zihninin tarih bölümünden şiir bölümüne geçmesi anlamına gelir. Yanlış bir önermeye değiştirilemez bir bağlılık şeklinde duyulan imanın makul olmadığı hususunda, Dawkins'le hem-

fikirim. Fakat inananların, siyasi bir partiye veya sosyal bir topluluğa gösterdikleri bağlılık oranında bir kiliseye, sinagoga veya camiye belli bir derecede bağlılık göstermelerinde mantıksız bir taraf göremiyorum.

Burada itiraz edebileceğimiz şey, imanın derecesi değil aksine imanın dini nesnesidir. Nazizm, Faşizm ve Komünizm'in tarihi, geçen yüzyılda bunu çok açık bir şekilde ortaya koydu. Her fanatizm, dinî fanatizm değildir ve Dawkins'in Hitler'in gizli bir Katolik olduğunu göstermeye çalışmasını ikna edici bulmam.

Dindar insanların, dindar olmayan insanlardan daha iyi veya daha kötü olup olmadığı sorusuna bir arkadaşım bilgece bir cevap verdi. O, "Din, iyi insanları daha iyi ve kötü insanları daha da kötüleştirir." dedi.

Yukarıda (bu meseleyi) tartışırken, din dilinin mecazi olarak ele alınması gerektiğini ileri sürerken, mecazi önermelerin arasındaki zıtlığın, bağnazların inancı arasındaki zıtlık gibi olmadığını söyledim. Fakat elbette, dini dilin büyük kısmı, emir kipindedir ve önermeler birbiriyle çelişmiyor olsa bile, emirler kesinlikle çelişebilir. Bu durumda kişinin, tam anlamıyla yanlış olduğuna inandığı bir dini konumdan doğan emirlerle nasıl başa çıkması gerektiği ile ilgili bir sorun ortaya çıkar. Bu sadece felsefi değil; Pratik ve politik bir sorundur.

Dawkins gibi ben de, devletin dini inançlara özel bir ilgi göstermediğine inanıyorum. Dindar vicdanî retçiler, ahlakî gerekçelerle savaşa karşı çıkan ateist muhaliflerle eşit şartlarda muamele görmelidir: Genel pasifizmin, nitelikli pasifizme karşı hiçbir önceliği yoktur. Hayır kurumu olarak vergi muafiyeti elde etmek isteyen dinî kurumlar, kamu yararına çalıştıklarını yani o dine mensup olmayan diğer insanlar tarafından da faydalı diye takdir edilecek işler yaptıklarını ispatlamak zorundadırlar.

Öte yandan insanların kalbine, içinde yaşadıkları devletin neyin doğru neyin yanlış olduğu hususunda, en üst düzey karar verici olmadığı fikrini aşılmasıdır. Tam anlamıyla en yetkin totaliter hükümetten bile daha yüce bir otorite var. İnsanların, kendilerini yönetenlerin üstünde ahlaki bir otoritenin olmadığını düşündüğü bir dünya, insanların yöneticilerinin sadece Tanrı'ya hesap verebilir olduğunu düşündüğü bir dünyadan daha iyi değildir.

Tabi ki bu ikisinden de daha kötü bir dünya olabilir: Bu da insanların yöneticilerinin barış ve savaş gibi konularda, Tanrı'dan özel bir mesaj aldıklarına inandıkları bir dünyadır.

Oxford

Kaynakça

- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş, Ç.N.)
- Dawkins, Richard, *God Delusion*, Bantam, 2006.
- Hill, Daniel J. – Rauser, Randal D., *Christian Philosophy A–Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Kenny, Anthony, *The Five Ways*, Routledge, 1969.
- Kenny, Anthony, *What I Believe*, Continuum, London, 2006.
- Kenny, Anthony, *What is Faith? Essays In The Philosophy Of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Essay 4, xvi. (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş, Ç.N.)
- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty* (Yazar yayınevi ve tarih belirtmemiş, Ç.N.)

TOPLANTI & GEZİ

Selanik Notları

Fatih Erkoçoğlu *

2011 yılında Ankara'dan bir grupla çıktığımız Balkan gezisinde uğrak yerlerimizden birisi de Selanik'ti. Ne var ki yolcuğumuz esnasında, programsızlıktan dolayı nahoş şeyler yaşanmış, yanından geçtiğimiz Selanik'e uğrayamamıştım. Gerçi o gezi de birçok Balkan kentine gece ulaşmış, şehirleri hiç gün yüzü ile görememiştik.

Daha önce üç günlüğüne bir grup hocamızla Atina'ya gitmiştik. Ama Selanik içimde hep bir ukde olarak kaldı. Osmanlının önemli sahil ve ticaret kentlerinden birisi idi ve ben burasını henüz ziyaret edememiştim. İşte bir bilet buldum ve 2018 yılının ilk ayında buraya gitmeye karar verdim. Tabi olarak Prof. Dr. Mehmet Azimli hocam bu defa da bana eşlik ediyordu.

Uçacağımız İstanbul'dan sabah 8:30'da kalkacaktı. Ben daha erken bir vakitte Ankara'dan uçakla İstanbul'a geldim. Mehmet Azimli hocamla buluştuk ve Lounge'de bir süre istirahat ettik. Uçuş kapılarının yer aldığı ekranda ilk olarak bir saatlik bir tehirin olduğu belirtilmişti. Sonra bir daha oldu. "Eyvah. Yine burasını ziyaret nasip olmayacak" dedim. Saat 11'e kadar havalimanında bekledik. Sonunda ne mi oldu. Evet. Uçuşumuz iptal edildi. Ertesi gün ancak gidilebileceğimiz belirtildi. Progra-

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, fatiherkocoglu@hotmail.com

mımız aksamıştı. biz zaten üç günlüğüne gidiyorduk. Perşembe günü havalimanında geçti sayılırdı. Kontrollü olarak bizi çıkarmaya başladılar. Tekrar biletleme kısmına geçtik. O esnada görevli arkadaşlardan birisi "sizi Atina'ya gönderelim" dedi. "Atina'dan Selanik'e nasıl gideceğiz" diye sordum. Bir miktar uğraştı, fakat Yunan havayolları ile bağlantı kuramadı. Ben de hocama "hocam gelin Atina'ya gidelim oradan karayolu ile bir macera yaşarız" dedim. Atina uçağının kalkmasına da çok az bir zaman kalmıştı. Bankodaki görevli bu işin yetişmesi mümkün değil diye hep olumsuz tarafa çekiyordu. Diğer hanım arkadaş ise olabileceğini belirtti. Yeniden pasaport kontrole gittik. Artık işlemlerimiz daha da hızlanmıştı. Kısa bir süre sonra da Atina uçağında idik artık. Kalktığımız ile indiğimiz bir oldu Atina'ya. Bir süre bagajlarımızı bekledik gelmediler. Artık bu durumu kanıksar olduk zira sıklıkla başımıza gelmeye başladı. İçinde bulunduğumuz durum itibariyle de bunun olabileceğini fark etmiştik zaten. Hemen bir form doldurduk. Havalimanında şehre gitmek üzere iken, Türk Hava Yolları'nın bankolarına uğradık. Yunanlı görevliye durumumuzu anlattık. Bagajımızın gelmediğini söyledik. Görevli bagajımızı Selanik'e yönlendireceğini, istersek bir saat içinde Aegean havayollarından Selanik'e uçabileceğimizi söyledi. Biz de bir gece Atina'da kalalım ertesi günü gideriz diye düşünmüştük. Yunanlı ısrarcı oldu ve çok az bir süre sonra Yunan uçağında Selanik'e doğru süzülüyorduk.

Akşamleyin şehir merkezindeki otelimize bir otobüs yolculuğu ile ulaşmıştık. Artık Selanik'te idik. Sabah gelmemiz gerekirken ancak akşam şehre ulaşabilmiştik. Bu arada üzerimde yolculuklarda rahat olsun diye giydiğim eşofmanım vardı. Üç gün boyunca aynı kıyafetle gezmek zorunda kalacağımı nereden bilebilirdim. Bu süre zarfında bagajlarımız gelmedi.

Selanik derken, "la harfini" bir elif miktarı çekmekte olduğumuz farkediliyordur herhalde. Bu durum bizden mi yoksa Yunanlılardan mı kaynaklanıyor diye düşünüyordum. Selanik'te bu durum vuzuha kavuştu. Yunanlılar şehrin adını "Thessaloniki" olarak çekerek ifade ediyorlardı. Biz de onlardan aynen almış olmalıydık.

Osmanlı coğrafyacılarına göre şehir "İstanbul'un bir parçası", Yahudiler tarafından "şehirlerin anası" olarak tanımlanmaktadır. Şehir 1912 yılına kadar çeşitli ve çok kültürlü nüfusu ile kozmopolit bir yapı göstermiştir. Selanik malum olduğu üzere Jön Türk hareketinin beşiği olup, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal'in de dünyaya geldiği yeri.

Şehir, milattan önce 316 yılında Makedon kralı Kassander tarafından, kral II. Philip'in kızı olan karısı Thessalonike adına kuruldu. Milattan önce 168 yılında ise şehir artık Roma'nın bir parçasıdır. 50 yılında Aziz Pavlus burada bir cemaat oluşturdu. 904 yılında Girit'ten gelen bir Arap donanması şehri zapt ile yağmaladı. 1387 yılına gelindiğinde şehir uzun bir ablukadan sonra Türklerin eline geçti. Müteakiben elden çıkmış ise de 1430'da nihai olarak şehir yine bizim oldu. Fetih sonrasında şehre Türkler yerleştirilmeye başlandı. 1492'de İspanya'dan kovulan Müslüman ve Yahudiler, Osmanlı ülkesinin muhtelif yerlerine yerleştirildikleri gibi, bilhassa Yahudiler Selanik'in sur içi kısmına iskan edildiler. Bu dönemlerde şehirdeki bazı kiliselerin camiye çevrildiğini belirtmekte fayda var.

Ertesi sabah erkenden bir gün gecikmeli olarak Selanik'i gezmeye koyulduk. Otelimiz sahile çok yakın bir yerde idi. Sahile indiğimizde hemen karşımıza Liman Gümrük Binası çıkmıştı. Hava bulutlu idi ve yağmur neredeyse yağacaktı. Vakit kaybetmeden sahil boyu yürüyerek, şehrin sembolü hale gelen Beyaz Kule'ye ulaştık. Sahili korumak için inşa edilen bu burcun, her ne kadar Yunanlılar, Bizans döneminde kaldığını belirtmiş olsalar da burcun inşasının 942/1535-36 yılında Osmanlı döneminde bitirildiğini ifade edelim. Beyaz Kule şehir tarihi müzesi idi ve burada muhtelif dönemlere ait değerli eserler yer yer üç boyutlu olarak teşhir edilmeye çalışılmıştı. Ekranlardaki fotoğraflardan şehrin gelişimi ve önemli yerlerinin resimlerini görebiliyorduk. Osmanlı hayatının da unutulmadığını burada belirtelim.



Beyaz Kule



Beyaz Kule'de Osmanlı Yaşamına Dair Bir Kesit



Selanik Sahili



Beyaz Kule'den Görülen Manzara

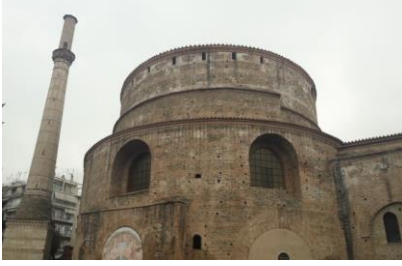
En üst katta ise bir kitap ve hediyelik satış yeri vardı. Burçtan Selanik'e baktığımızda yağmur altında gördüğümüz manzara hiç güzel değildi. Osmanlı dönemindeki eski fotoğraflardaki şehrin görüntüsünün daha güzel olduğu anlaşılıyordu. Yunanlılar da bizim gibi yapmışlar, kimliksiz binalar ile şehrin silüetini bozmuşlar. Tarihi eserler ise vitrindeki biblo misali kötü binaların arasında hala varlıklarını sürdürmeye devam ediyorlardı. Beyaz Kule'nin çıkışında uğradığımız küçük büfede muhtelif tarih dergileri dikkatimizi çekmişti. Birisinin üzerindeki İstanbul kuşatmasının yer aldığı resmin Panorama 1453'ten alındığını gördüm.

Şehri en iyi yürüyerek gezmek mümkün. Yağmur altında gezmeye devam ediyorduk. Selanik'in ana caddelerinden birisi olan Egnatia caddesinin üzerine yer alan Kamara denilen yapı, Perslere karşı zaferle sonuçlanan savaş sonrasında Kayser Galerios'un anısına IV. yüzyılın başlarında yapılmış bir zafer takı olarak bakılabilir. Yapının üzerinde yer alan mermerlere sefere ait bazı hususiyetler işlenmişti.



Kamara

Burasının kuzeyinde ise Rotonda denilen yuvarlak bir bina vardı. Tanrı Kaviro'ya ithafen yapılan antik tapınağın (Aya Yorgi Kilisesi) Osmanlı döneminde camiye dönüştürüldüğü, yapının kenarında yer alan minare, şadırvan ve hala muhafaza edilen haziresinden anlaşılıyordu. Henüz restore edilmemiş olan bu mekanları gezerken, Osmanlıların yaptığı eski künkleri, şadırvanın bağlantı yollarını görme imkanı buluyorsunuz. Bugün şanslıydım. Hemen hepsini fotoğrafladım. Yapının girişindeki kitabe hala muhafaza ediliyordu. Duvarlar kazılmış, yapıdaki ikonlar kısmen ortaya çıkarılmıştı.



Rotonda



Rotonda'nın Giriş Kitabesi

Yol boyu rastladığımız birçok tarihi kilisenin yanındaki minare kaidelerinden bunların da daha önce camiye çevrildiğini anlıyorduk. Bu tarihi yapılar yeni yapılan binaların arasında sıkışmış halde duruyorlardı. Şehrin merkezinde yer alan Aziz Dimitri Kilisesi, gördüğümüz diğer yapılara göre daha şanslıydı. Zira etrafında bir miktar avlu bulunuyordu. Bu kilise de bir dönem cami olarak kullanılmıştı.

Tepeye doğru şehrin doğu duvarlarında, II. Murad döneminde inşa edilen Yedikulehisarı yanında Beyaz Kule'ye benzer bir kule daha yapılmıştı. Şehre daha yüksekten bakmak için buraya yöneldik. Ulaştığımızda kulenin kapalı olduğunu görmüştük. Buna rağmen Selanik şehri ve sahilleri rahatlıkla görülyordu. Biz de surlardan içeri girerek Yedikule Hisarı'nı ziyaret ettik. Girişteki tuğralı kitabe muhafaza edilmişti. Burasının yakın bir dönemde hapishane olarak kullanıldığı anlaşılıyordu. Yapının içinde ziyaretçilerin görebilmesi için bir de maket hazırlanmıştı.



Yedikule Hisarı Girişi ve Kitabesi



Yedi Kule Hisarı Maketi



Surlardan Selanik

Şehri gezerken, yıllar önce halk musikisi korolarına devam ederken öğrendiğim Selanik türküsü hatırıma gelmişti. Hz. Ömer'in dediği gibi "türkü yolcunun azığıdır" misali bu türküyü mırıldanmaya başladım.

Çalın davulları çaydan aşağıya (Amman amman)

Mezarımı kazın (bre dostlar) belden aşağıya

Koyun sularımı kazan dolunca

Aman ölüm zalim ölüm üç gün ara ver

Al başımdan bu sevdayı götür yare ver

Selanik içinde selâ'm okunur (Amman)

Selá'mın sedası (bre dostlar) cana dokunur

Gelin olanlara kına yakılır (Aman)

Sadece bu türkü değil, onlarca Selanik türküsü bugün TRT repertuvarında kayda geçmiştir. Bunlardan birkaçının burada zikredelim. "*Bir fırtına tuttu bizi*", "*Selanik Selanik viran olası*", "*Selanik yavrum Selanik, suyunu içtim bus bulanık*"

Yedikulehisarı sonrasında tuttuğumuz taksi ile Mustafa Kemal'in doğduğu eve gittik. Osmanlı döneminde Koca Kasım Paşa Mahallesi Islahane Caddesi üzerinde bulunan üç katlı olarak inşa edilmiş olan ev, bugün Atatürk Evi adıyla müze olarak tanzim edilmiş ve ziyaretçilere açılmıştı. Başkonsolosluğunda burada olduğunu belirtmekte fayda var. Zaten başkonsolosluk avlusundan eve giriliyordu. Girişte Selanik'e gelen Türklerin çoğunu bu evde görme imkanı bulduk. Müze taşkınlık yapan Yunanlılara karşı ne var ki yüksek parmaklıklarla koruma altına alınmış halde idi. Müze evde sergilenmesi kararlaştırılan bir kısım eşyanın Topkapı ve Dolmabahçe saraylarından seçilerek buraya nakledildiği bize takdim edilen broşürlerde yazıyordu. Güzel bir konseptte hazırlanmış olan bu müze evin alt katında çocuklar da unutulmamış ve buraya küçük bir kütüphane ile Atatürk resimlerinden oluşan ahşap paneller yerleştirilmiş.



Atatürk Evi



Alaca İmaret Camii ve İç Mekanı

Atatürk Evi'ne oldukça yakın bir mesafede yer alan, 1530 tarihinde yaptırılan Alaca İmaret Camii'ni de bu vesile ile ziyaret ettik. Cami büyük binaların ortasında kalmış, mahzun bir halde idi. İçine rahatlıkla girdik ve fotoğrafladık. Kimsecikler yokken içeride bir de ezan okudum. Kaldığımız otele yakın bir mesafede yer alan Osmanlı döneminden kalmış bazı tarihi cami, hamam ve bedestenleri de görüp fotoğraflama imkanını bulduk. 1468'de yaptırılan Hamza Bey Camii, II. Bâyezid'in inşa ettirdiği Selanik Bedesteni ve Yahudi hamamı bunlardan birkaçı idi.

Selanik'e gelince Sultan II. Abdülhamid Han'ın bir süre sürgün yaşadığı Alatini Köşkü'ne (Villa Alatini) gitmemek olmazdı. Hemen bir taksi tuttuk ve Beyaz Kule'nin daha da ilerisine doğru, çok sayıda eski konağın arasından geçerek halen Selanik valiliği olarak kullanılan köşke ulaştık. Köşkün etrafındaki ağaçlar, sultanı ve ailesini hatırlıyor olmalıydı. Epeyce yaşlı ve gösterişli duruyorlardı. Kapıdaki polis memuruna Türkiye'den geldiğimizi, en azından bahçesinden birkaç kare fotoğraf almak istediğimiz söyledik. Arkadaş bizi kırmadı. Köşkün etrafını gezerken koca sultan için Rıza Tevfik'in pişmanlık duyarak yazdığı *Sultan Abdülhamid Han'ın Ruhâniyetinden İstimdat* adlı şirinden şu dörtlük hatırıma geldi.

Divâne sen değil, meğer bizmişiz,

Bir çürük ipliğe hulya dizmişiz,

Sade deli değil, edebsizmişiz,

Tükürdük atalar kiblegâhına!



Alatini Köşkü

Kısa gezimizde müze ve kitapçılardan *Olympk Games in Ancient Greek (resimli)*, *Thessaloniki* (Türkçe versiyonu olan rehber kitap), Apostolos Papagiannopoulos'un yazdığı *Monuments of Thessaloniki* ve yine aynı adla başka bir yazarın kitabı ile kelepir fiyatına *The Museums of Athens* isimli kitapları satın aldım.

Son olarak Selanik'te, gayet güzel düzenlenmiş olan Arkeoloji müzesine de girdik. Ağırlığını Hellenistik döneme ait olmak üzere pek çok eser bu müzede teşhir ediliyordu. Şehri ziyarete gelen Türklerin sayısındaki artış dolayısıyla olsa gerek Türkçe bir tanıtım broşürünün de müze de takdim edildiğini ifade etmek isterim.



Selanik Arkeoloji Müzesi

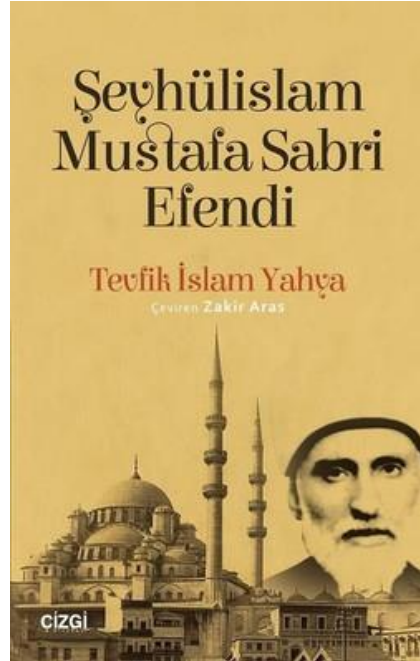
KİTAP TANITIMI

Tevfik İslam Yahya, *Mustafa Sabri Efendi*, çev. Zakir Aras, Konya, Çizgi Yayınları, 2017, 78 s.

Sema Çelem *

Osmanlı'nın son şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi ilim ve siyasette zirve bir isimdir. Yaşadığı dönem itibarıyla, öncesi imparatorluk olan bir devletin türlü oyunlarla yıkılmasına, ardından büyük sancılarla yeni bir devletin kurulmasına şahitlik etmiştir. Mustafa Sabri Efendi bu zorlu dönemin her türlü çilesini çekmiş, durumundan hiç yakınmadan vatanı ve dini için doğru bildiğini yapmıştır. Seveni kadar düşmanı çok bu zat, şimdilerde sadece alanın uzmanları tarafından bilinecek kadar zihinlerden silinse de, tarih sahnesinde dimdik ayakta durmaya devam etmektedir.

Hatıralar kaleme alındığı döneme ışık tutan önemli belgelerdir. Elimizdeki kitap hacmi küçük, değeri büyük bir hatırat. Değerini Mustafa Sabri Efendi gibi yakın tarihimizin önemli şahsiyetlerinden bir zatın hayatına ilgi uyandırmasına borçlu



* Dr. Öğretim Görevlisi, Ankara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, Tefsir Bölümü, celems@ankara.edu.tr.

bu kitap, Mustafa Sabri Efendi'nin talebelerinden Kosovalı Tevfik İslam Yahya tarafından Arapça olarak kaleme alınmış. Mısır İskenderiye Kütüphanesi'nde tek baskısına ulaşıp dilimize kazandıran genç akademisyenlerimizden Zakir Aras. Ürdün Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışmasını Mustafa Sabri Efendi'nin Kur'an tercümelemleri hakkındaki görüşleri üzerine yapan Aras, Bayburt Üniversitesi Araştırma Görevlisi. Ezher Üniversitesi'nin düzenlediği bir sempozyumda tebliğ sunmak üzere gittiği Mısır'da izine rastladığı kitabı bulduğundaki sevincini kelimelere sığdıramayan Aras, Osmanlı Devleti'nin son dönem kilit isimlerinden Mustafa Sabri Efendi ile ilgili zihnindeki birçok soruya bu kitap sayesinde cevap bulduğunu söylüyor.

Zaman zaman çeviri olduğunu hissettirse de genel olarak akıcı bir dile sahip olan kitap çevirmenin önsözünüyle başlamakta, sonrasında yazarın, hocası Mustafa Sabri Efendi'ye olan duygularını dile getirdiği giriş bölümü ve onun hayatının özellikle ilmî ve siyasî yönüne değinen anekdotlarla devam etmektedir. Kitap, yakın dönem Türkiye tarihine ışık tutması bakımından tarih, hem dinî, hem siyasî yönü olan bir zatı konu alması bakımından biyografi severler için dikkat çekicidir.

Kitabın yazarı Tevfik İslam, hocası Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır'da düzenlediği ilim meclislerine katılmıştır. Ezher Üniversitesi'nde okumak üzere 1935 yılında geldiği Kahire'de 1952 yılına kadar kalan Tevfik İslam, Mustafa Sabri Efendi'nin bizzat kendisinden duyduklarını ve on beş yıl boyunca Kahire'de şahit olduklarını kaleme almıştır. Hocasının hayatının tamamını yazmanın ciltler dolusu kitap olacağını düşünmesi Mustafa Sabri Efendi'yi ne kadar yakından tanıdığına işaret etmektedir. Bu tanışıklığın sonucu olarak Mustafa Sabri Efendi'yle birlikte onun yakın çevresinde bulunan Hasan Daşı, Hoca Ataullah Efendi, Hasan İslam Yahya, Şeyh Bedrettin Abdulhamid, Muhammed Atıf İstanbûlî, Ahmed Asım Gümülcünevî gibi döneminin meşhur âlimi isimlere temas edilmesi ayrı bir güzellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mustafa Sabri Efendi'nin hayatının Şeyhulislamlık döneminden öncesine de temas eden kitaptan öğrendiğimize göre 1869 yılında doğan Mustafa Sabri, ilk dinî terbiyesini ailesinden alır. Doğum yeri olan Tokat'ta hafızlık ile başlayan ilim hayatı Kayseri ve İstanbul'da devam eder.

İlmin merkezi ve döneminin İslam başkenti İstanbul'da Fatih Camii ders halkalarına katılır. Burada Arapça ile birlikte şer'î ve aklî ilimler okur. Bu arada uzun zamandır ilgisini çeken edebiyatla da uğraşmaya başlar, pek çok şair ve ediple ilmî istişareler gerçekleştirir. Bunun sonucu olarak entelektüel çevrelerde tanınmaya başlar (s.27-30).

Fatih camii, döneminin üniversite düzeyinde eğitim veren önemli kurumlarından ve oradan icazet alan bir talebe, tüm dinî kurum ve kuruluşlarda kolaylıkla görev alabilmektedir. Fatih Camiinde ders verebilmek için ise Şeyhülislamlık müessesesinin düzenlediği sınavdan geçmek zorunludur (s.31). Mustafa Sabri Efendi üç yüz âlimin başvurduğu Fatih Camii Dersiâmlığı sınavını kazanan otuz kişinin altıncısı olarak müderrisliğe başladığında yirmi iki yaşındadır. Kendisini bu makama layık görmemekle birlikte abisini kırmamak için girdiği sınavda büyük bir başarı kazanmıştır (s.34-35). Şöhreti kısa sürede Halife Sultan Abdülhamid'in kulağına gider, Yıldız Sarayı kütüphanesine müdür olarak atanır. Bundan sonra hızlı bir şekilde siyaset sahnesine çıkan Mustafa Sabri Efendi 1908 darbesi ve Mebusan Meclisi'nin yeniden seçilme kararının ardından doğum yeri Tokat'tan milletvekili seçilir. İleri görüşlüdür, irticâli konuşmalarında hitabetinin gücü, edebî üslubu dikkat çekmektedir (s.42). Sultan Abdülhamid'in görevden alınması için çıkarılan kanunu destekleyenler arasındadır, ama kısa sürede karardan dönmüştür. Bu durumu açıkladığı cümleleri Sultan'a verdiği değerini büyüklüğünü göstermektedir: *“Evet, ben de Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle ilgili kararı onayladım. Ancak altı ay sonrasında işin farkına vardım, terazinin kefesinin bir tarafına Abdülhamid diğer tarafına tüm meclis vekilleri konulsa Abdülhamid'in ağır basacağını fark ettim.”* (s.43) Siyasetin çalkantıları arasında muhalefete geçen, daha sonra da ülkeyi terk etmek zorunda kalan Mustafa Sabri Efendi'nin önce ölüm fermanı çıkarılır, sonra Şeyhülislam olur. Onun hayatı böyle uçlar arasında, gel-gitlerle geçmiştir (s.47). Sultan Vahdettin döneminin Damat Ferit Paşa hükümetinde son şeyhülislam olarak görev yapmış, ancak halifenin aleyhine pozisyon alan sonraki yönetimin arananlar listesinde olduğu için Mısır'a gitmek zorunda kalmıştır (s.50). Hayatının, doğduğu topraklardan uzak geçtiği dönemlerini anlatırken kendini “hicret çocuğu” olarak tanımlamaktadır: *“Allah'ın dinine saldıranlarla çarpışanların*

en ön saflarında bulundum. Aciz kalemimi bu yolda vakfettim. Ben hicret çocuğuyum desem, ne yalan olur ne de övünme.”

Osmanlı Devleti şeyhülislamlık makamının son temsilcisi olan Mustafa Sabri Efendi kendisine atılan iftiralara ve yapılan muhalefete rağmen Allah yolunda kalemiyle mücadele etmekten asla vazgeçmemiştir. Kendisi hakkında olumsuz düşüncelerini çekinmeden dile getirenlerin tutumlarını değerlendirirken kurduğu cümleler onun eleştiri metodu hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir: *“İlim ve fazilet sahibi âlimler arasında tartışılan ilmi konuların halka yansıtılması ve tartışma ortamında kalmaması üzücü. Oysa yapılan tartışmalar gizli tutulmalı ki halkın nezdinde âlimlere verilen değer ve hüsnü kabul azalmasın. Ben rahipler, papazlar ve başpiskoposlar arasında çok ciddi ve derin tartışmaların olduğunu yakinen biliyorum. Ancak bunu manastır ve kilise dışına sızdırmazlar, dört duvar arasında kalır, böylece tebaalarının güvenini korurlar.”* (s.57).

Hayatının son dönemini geçirdiği Mısır’da muhalifleri onu rahat bırakmamış, yalnızlaştırma çabaları ile Türk Konsolosluğu’nun getirdiği yasak yüzünden Türk öğrencilerle görüşmesi yasaklanmıştır. Ancak bu yasak cenaze merasimi için öğrenciler tarafından delinecek, Mustafa Sabri Efendi, öğrencilerin başları üzerinde son yolculuğuna uğurlanacaktır. Cenazesi *Dirâse*’deki *el-Affî* mezarlığına “Gün gelir her şey normal dönerse bu asil millet onu vatan toprağına ister.” diye tabut içinde defnedilmiştir.

KİTAP TANITIMI

İbn Hazm El-Endelüsî, *Cevâmiu's-Sîre*, İhsan Abbas, Nasîre'd-Din Esed (thk), Dâru'l-Mearif, Mısır, ty. 472 s.

Osman Curuk *

İslam'ın Batıya açılan kapısı olan Endülüs'te birçok ilim adamı yetişmiştir. Bu coğrafyada yetişmiş önemli simalardan biri olan Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm (ö. 456/1064) İslami İlimlerde temayüz etmiş ve birçok alanda eserler vermiştir. Bu alanlar arasında fıkıh, kelim, edebiyat, felsefe, mezhepler tarihi, dinler tarihi, ensab ve İslam Tarihi bulunmaktadır. İbn Hazm'ın eser vermiş olduğu bir diğer alan ise siyerdir.

İbn Hazm'ın çalışmasını değerlendirdiğimiz zaman Hz. Peygamberin hayatını kaleme alırken üç ana hedefi bulunduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki olarak Hz. Peygamberin hayatının bizler için örnek olmasıdır. Onun “Kim ahiret için hayır, dünya hayatının hikmetini, yaşam tarzının hikmetini, güzel ahlaklı, erdemli ve faziletli olmayı isterse Allah'ın elçisi Hz. Peygamberin hayatını örnek alsın ve ona uysun. Mümkün olduğu kadar onun hayatını ve ahlakını kendisi için örnek alsın” şeklindeki ifadesini onun siyer ilmindeki ana gayesi olarak değerlendirebiliriz. Ona göre siyer ilmi insanlığın olgunlaşması için ve yine insanlığın kendine örnek alması bakımından önemli bir ilimdir. Bu bağlamda İbn Hazm Hz. Peygamberin hayatını kaleme alırken sade, kolay anlaşılır ve gerçekleri açıklayıcı olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. (İbn Hazm, *Cevamiu's-Sîre*, s. 18.)

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

İbn Hazm'ın mensubu olduğu Zahiri düşüncenin etkisi ile siyer ilmini Hz. Peygamberin hadislerini ve sünnetini aktarma hususunda önemli bir ilim olarak nitelemiştir. İbn Hazm Zahiri mezhebinin önemli ilkeleri arasında yer alan "Nakle" büyük önem vermiştir. Bunun sonucu olarak İbn Hazm siyer ilmini mezhebin önemli bir parçası haline getirmiştir. Fakat bu amacın yanında Onun eğitim ile ilgili bir hedefinin olduğunu da anlamaktayız. Onun Hz. Peygamberin hayatını yazarken sade bir dil kullanması, kısa ve öz ifadeler kullanması öğrencilerin rahatça anlayabilmesini kolaylaştırmıştır. İbn Hazm böylece Hz peygamberin hayatını okuyan herkes için kolay ve anlaşılır olmasını ve aynı zamanda da eğitici olmasını istemektedir. Eğitim ve öğretim kaygısı ile İbn Hazm Hz. Peygamberin hayatını ele almıştır. Zira İbn Hazm'a göre Hz. Peygamberin sünnetini öğretmede Siyer ilmi önemli bir yer tutmaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Hazm içinde yaşadığı toplumdaki etkilenmiştir. O içinde bulunduğu toplumun farklı milletlere mensup üyeleri ile sürekli iletişim halinde olmuştur. Bu şartların gereği İbn Hazm Hz. Peygamberin hayatını yazarken Hristiyanların ve Yahudilerin iddialarına karşı savunmacı bir anlayış içine de girmiştir. Yazmış olduğu El-Fasl fi Milel ve'n-Nihal isimli eserinde Yahudi ve Hristiyanların iddialarına cevap olarak yazmıştır. Yazmış olduğu reddiyede sekiz konu üzerinde durmuş ve bu iddialara cevap vermiştir. Bu iddialar şunlardır: Hz. Abbas kıssası, garânik olayı, Zeynep bint Cahş ile olan evliliği ve Bedir esirleri için alına fidye gibi tartışmalı konularda Yahudi ve Hristiyanların iddialarına cevaplar vermiştir. Onun;

"Hz. Peygamber cehalet ülkesinde ortaya çıktı. Onun okuma yazması yoktu. İki defadan başka ülkenin dışına çıkmamıştır. Bu seyahatlerden ilki çocukken Amcası Ebu Talib ile birlikte Suriye'ye gittikleri seyahattir. Diğer seyahati ise yine Suriye'ye yapmış olduğu seyahattir. Bu seyahatinde Suriye'de fazla kalmadı ve O kavminden fazla ayrılmadı. Daha sonra Allah (cc) bütün Arapların hepsini ona itaat ettirdi. Hz. Peygamber ise ne kendini ne de yaşam tarzını değiştirdi. Öyle ki O vefat ettiğinde ailesinin geçimini sağlamak için bir miktar arpa karşılığında zırhını rehin bırakmıştı. Hz. Peygamber kendisine ait bir dinar veya bir dirhem olduğu halde asla sabahlamadı. Bulabildiğini yer,

eli ile ayakkabısını onarır, elbisesini yamardı. O başkasını kendine tercih ederdi. Erdemli bir ashâbı Yahudi tarafından öldürüldü, ashâbın ölümü Hz. Peygamber için bir ordunun yıkımına denkti fakat O bunu düşmanlarına eziyet etmek için bir sebep olarak görmedi. Zira yüce Allah kendisine henüz savaşmayı emretmemişti. Yine bununla onların kanlarını dökmeyi, mallarını elde etmeyi amaçlamadı.” şeklindeki ifadesi İbn Hazm’ın siyer ilmi konusunda savunmacı bir anlayış içinde olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. (İbn Hazm, *Cevamiu's-Sîre*, ss. 40-43)

İbn Hazm eserini yazarken Hz. Peygamberin peygamberliğinin belirtileri, Hz. Peygamberin Ahlakı ve onun şemâilî konularına önem vermiştir. İbn Hazm’a göre Hz. Peygamberin hayatı ile ilgili olan bu konular onun peygamberliğine en önemli delil olarak gösterilebilir. (İbn Hazm, *Cevamiu's-Sîre*, s. 41.)

İbn Hazm Hz. Peygamberin örnek hayatının onun peygamberliği için en büyük mucize olduğunu vurgular. O, “Eğer bir kişi Hz. Peygamberin hayatını araştırıp, onun hayatı hakkında fikir sahibi olursa, o kişinin Hz. Peygamberin peygamberliğini doğrulaması kaçınılmaz olur. Bu kişi Hz. Peygamberin gerçekten Allah’ın elçisi olduğuna tanıklık eder ve eğer Hz. Peygamberin Sîreti dışında herhangi bir mucizesi olmasa bile Hz. Peygamberin hayatı mucize olarak yeter.” şeklindeki açıklaması onun bu düşüncesini desteklemektedir. İbn Hazm Hz. Peygamberin hayatının diğer maddî mucizelerin hepsinden üstün olduğunu vurgulamıştır.

Sonuç olarak İbn Hazm Hz. Peygamberin sîretini yazarken birkaç hedef gözetmiş ve bu hedefler doğrultusunda eserini kaleme almıştır. O, eserinde özetleme metodunu kullanmış, fazla ayrıntıya girmeden olayları nakletmiştir. Eseri yazarken kendinden önce yazılmış olan birçok siyer kitabını kaynak olarak kullanmış olduğunu görmekteyiz. Bunlar arasında en çok istifade ettiği kaynak eser İbn İshak’ın (ö. 151) es-Sîre isimli eseridir. Eserini yazarken birçok tartışmalı konuda kendi görüşünü kesin bir şekilde ortaya koyarken birçok konuda ise hüküm vermemiş ve sadece olayı nakletmekle yetinmiştir. Yine olayların tarihlerini verme konusunda çok dikkatli ve titiz bir çalışma yapmıştır. Öğrencisi Humeydî bu konuyu “Ebu Muhammed tarihleri daha iyi

bilir.” şeklinde ifade etmiştir. Bu nedenle onun eseri olayların tarihi konusunda kesin ve sağlam görüş içeren bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı İbn Hazm birçok kişi tarafından kaynak olarak gösterilmiştir.

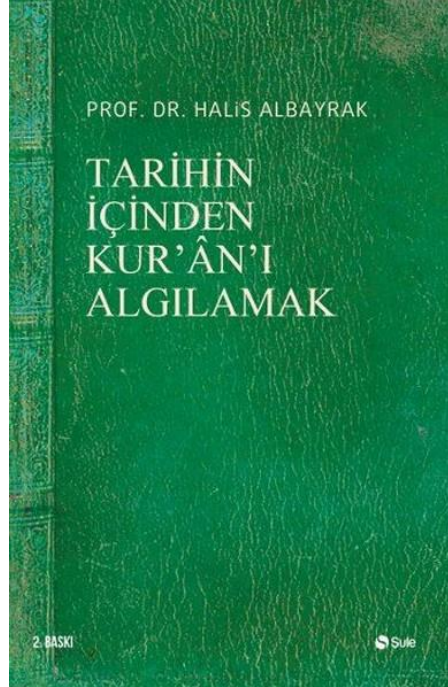
KİTAP TANITIMI

Tarihin İçinden Kur'ân'ı Algılamak, Halis Albayrak (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 2. Baskı, 236 s.

Esra Usta *

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanı ve Öğretim Üyesi Prof. Dr. Halis Albayrak, tefsir sahasındaki kayda değer çalışmalarıyla bilinmektedir. Albayrak'ın bu çalışmalarından düşünce serüveninin bir ürünü olan *Tarihin İçinden Kur'ân'ı Algılamak* kitabının ilk baskısı Şule Yayınları tarafından 2011 yılında ikinci baskısı ise 2016 yılında yapılmıştır.

Bu kitap yazarın kendi tabiriyle, bilim ve fikir yolculuğunda ortaya koymuş olduğu araştırmalar ve tevil çabalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Yazarın bu yolculuğunda son on beş - yirmi yıllık süreçte ortaya koymuş olduğu makale ve bildirilerin toplanıp yayımlandığı bu kitap, yazarın Kur'ân ve Tefsir üzerine yapmış



* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İngilizce İlahiyat Bölümü 4. Sınıf Öğrencisi, esrausta95@gmail.com.

olduğu fikir ve zihin işçiliğinin bir ürünüdür. Yazarın bir nevi kendi tarihine yüzleşmek diye tanımladığı bu kitabın içindeki makale ve bildirimleri ilmî yolculuğunun panoramik bir resmini vermesi hasebiyle herhangi bir değişiklik yapmadan okuyucularına sunmuştur. Kitabın muhtevası yazarın odak noktası olan Kur’ân’ın mahiyeti, kaynak olarak değeri, Müslümanların hayatındaki işlevi gibi konulardan oluşmaktadır.

Eserin içeriğine bakacak olursak, bu kitap dört ana başlık altında toplamıştır: 1- Kur’an Tasavvuru, 2- Kur’an’da Gayb, Tebliğ, Allah ve Vahiy, 3- Dinî Bilgi ve İlahiyat Çalışmaları, 4- Kıraat Üzerine.

I- İlk bölüm “Kur’an Tasavvuru” başlığı altında çeşitli sempozyumlarda sunulan bildirimlerden oluşmaktadır. İlk bildiri “Kur’an’ı Anlamak - Kur’an’ın Ne Olduğunu Anlamak” başlığı altında 1995 yılında I. Kur’an Sempozyumu’nda sunulmuştur. Genel olarak Kur’an’ı anlaşılması sorunsalının açıklaması yapılarak “Kur’an’ın Kimliği” problemi üzerinde durulmuştur. Allah’ın tarihe müdahale ettiği yirmi üç yıllık nüzul sürecinin iyi analiz edilmesinde esbâb-ı nüzûl’ün önemine dikkat çeken yazar, Hz. Muhammed’in vefatıyla biten bu sürecin ardından nüzûle birebir şahit olmamış Müslümanların Kur’an’la bağlantı kurarken ayetlerin iniş sebeplerini bilerek hareket etmesinin zaruriyetine dikkat çekmiştir. Bu konuyla alakalı bir diğer husus ise nesh problemi. Hz. Muhammed’in vefatının ardından ortaya çıkan Kur’an temelli bir düzen kurma durumunun analiz edildiği bölümde sahabelerin Kur’an tasavvurlarının sonucu olarak ortaya koydukları düzenlemelerden örnekler verilmiştir. Kur’an’ın temel prensiplerine hâle getirilmeden sürekli olarak değişen düzene karşı sistematik teori üretme işinin fukahaya düşen bir görev olduğu vurgulanarak, İslam metodolojisinin ortaya çıkma süreci hakkında bilgiler verilmiştir. Kur’an’ın yeniden ve günümüz şartlarına göre tarihe girmesinin gerekliliğinden bahseden yazar, bunu gerçekleştirmek için Kur’an’ın ne olup olmadığını bilen, ondan yararlanabilen ve onu yaşayan insanlara ihtiyaç olduğu tespitinde bulunmuştur.

İkinci bildiri “Allah’ın Nüzûl Dönemindeki Farklı Davranış Tazvının Mü’minin Kur’an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine”dir. Kur’an’ı Allah’ın toplumla girdiği münasebetin bir sicili olarak gören yazar bu bölümü iki ana başlık altında toplamıştır. İlk başlığı “Allah’ın

Nüzûl Dönemindeki Farklı Davranışları” olarak sekiz alt başlık altında incelemiştir:

a- Allah'ın İslam Toplumu İstihbari Anlamda Bilgilendirmesi b- Toplumu Stratejik ve Taktik Açısından Desteklemesi

c- Allah'ın Antropolojik ve Sosyolojik Araştırmalarla Ulaşılabilecek Bilgileri Topluma Sunması

d- Allah'ın Savaş ve Barış İlan Etmesi e- Allah'ın Faydacı Davranması

f- Allah'ın Toplumu Eleştirerek Eğitmesi ve Yönlendirmesi g- Şehadet Alanındaki Gaybi Konuları Açıklaması h- Bazı Kimseler İçin Özel Olarak Ayet İndirmesi

İkinci başlıkta ise “Allah'ın Nüzûl Dönemindeki Farklı Davranışlarının Kur'an Anlayışımıza Katacağı Boyut” konusunu işlemiş ve Allah'ın ayet indirirken sosyal realiteyi göz önünde bulundurduğunu ifade etmiştir. Vahiy kapısının kapanmasıyla Kur'an'ın sessiz bir metin halini almasından dolayı günümüzde nüzûl dönemindeki fonksiyonunu aynıyla icra edemediğini ancak onun değişkenlerle olan ifadelerinin Kur'an müntesiplerinin önünü açmaya devam ettiğini beyan etmiştir.

Üçüncü bildiri “Kur'an'ın Müslüman Geleneğindeki İşlevinin Anlaşılması Sorunu”dur. Burada iki farklı Kur'an telakkisi olan tarih üstü ve tarihsel bakış açılarından bahsetmiştir. Yazar günümüz sorunlarının çözümünde aktif rolün Kur'an'la değil, Kur'an prensiplerini temel alan bireylerle olması gerektiğini dile getirmiştir.

Dördüncü bildirisini “Müslüman Zihinlerde Kur'an'ın Yeri ve İşlevi” olarak isimlendiren yazar, İslam âlemindeki problemlerin çözümünün Müslümanların yeni bir Kur'an teorisi üretmesiyle olacağını ifade etmiştir.

Beşinci bildiri “Allah ve Resulüne İtaat Olgusunun Siyasal Atıfları” üzerinedir. İtaat kavramının kavramsal analizi yapıldıktan sonra Hz. Peygamberin Mekke döneminde, uygun zemin bulunmadığından dolayı siyasi bir gücünün ve otoritesinin olmadığı ifade edilmiştir. Medine'ye hicretten önceki dönem çağrı ve davet asrıydı, Müslümanlara sabretmek tavsiye ediliyordu. Ne zaman ki Medine'ye hicret edildi, Hz. Muhammed siyasi bir otorite kazanmaya başladı, işte o zaman itaat ve siyasi güçle ilgili ayetler nazil olmaya başladı. Bu bağlamda Nisa suresinin 59 ve 83.

ayetleri delil ve örnek olarak verilmiştir. Hz. Muhammed'in yetkileri genişlemiş artık sadece dini değil siyasi gücü temsil noktasında da söz sahibi olmuştur. Yazar peygamberin bu iki kimliğinin birbirinden ayrı okunması gerektiğini ifade etmektedir.

İlk bölümün son bildirisi olan altıncı bildiri "Kur'an Söyleminde Din, Ahlak, Hukuk İlişkisi" başlığı altında Ahlak-Din İlişkisi ve Hukuk-Ahlak-Din İlişkisi işlenmiştir.

II- İkinci bölüm "Kur'an'da Gayb, Tebliğ, Allah ve Vahiy" başlığı altında çeşitli sempozyumlarda bildiri olarak sunulmuştur. İlk bildiri "Gayba İman mı, Gaybda İman mı?" başlığı altında Bakara suresinin 3. ayetinde geçen gayb ifadesi temelinde Kur'an'da geçen gayb kelimelerinin manaları zikredildikten sonra nahvî açıdan tahlilleri yapılmıştır. Bu bölümde nihai olarak yukarıda bahsedilen ayette geçen ifadesinin bağlamla okunduğunda gayb'ın insanın kendi ruh durumu, iç dünyasında taşıdığı duyguları, Allah'la olan içten iletişimi ve diğer insanlara olan tutumunu ifade ettiği tespitinde bulunulmuştur.

Bu bölümdeki ikinci bildiri "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi" üzerinedir. Tebliğ ve davet kavramları Kur'an çerçevesinde tahlil edilmiş ve sonuç olarak tebliğle davet arasında karşılaştırma yapılarak, tebliğin sadece peygamberlere has, davetin ise diğer insanların yaptığı bir iş olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tebliğde Allah'tan gelen haberlerin net ve yalın biçimde duyurulmasının zorunluluğu vardır ve zaman zaman muhatapların azarlanması, eleştirilmesi ve davetin içeriğinin muhataplara göre değişkenlik arz edebilmesi varken, davette çekicilik, incelik ve ikna edicilik ön plandadır. Ancak zamanla tebliğ kavramının anlamı genişleyerek davet kavramının içeriğiyle benzeşmiştir.

Üçüncü bildiri "Kur'an'da Allah" üzerinedir, ilk olarak vahye muhatap olan Arap toplumunun zihnindeki Allah tasavvuru açıklandıktan sonra Kur'an'da verilen doğru Allah profili ifade edilmiştir. Konuyla ilgili Müslüman bilginlerin tasnifi üç baslık altında incelenmiştir; Allah'ın zâtı, O'nun evrenle ve insanla ilişkisi üzerinden bir Allah profili çizilmiştir.

Dördüncü bildiri "Kur'an'da Vahiy" üzerine olup Kur'an'da Allah'ın insanla iletişimini anlatan kelimeler analiz edilmiştir. Bunlar; İlka, Kavl,

Aileme, Kelam, Kelime, Kelleme, Telakki, Muvâede, Ketebe, Nâdâ, Neca, Eta, İnzal ve Tenzil'dir. Daha sonra Vahiy kelimesinin derin bir kavram ve anlam analizi yapılmış, Şura 42/51. ayet bağlamında Allah'ın insanla konuşma biçimleri açıklandıktan sonra Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesinin Kur'an'daki anlatımı üzerinde durulmuş ve son olarak vahiy ve ilham arasındaki ilişki ve farklılıklar tespit edilerek bildiri tamamlanmıştır. Vahiy, peygamberlere has olması ve bu verilerin muhataplarla paylaşılması zorunlu olduğundan dolayı vahiy objektif olarak tanımlanırken, ilhamın ise öznel bir tecrübe olup paylaşım zorunluluğu olmaması hasebiyle sübjektif olduğu sonucuna varılmıştır.

III-Üçüncü Bölüm "Dinî Bilgi ve İlahiyat Çalışmaları" başlığıyla iki bildiriden oluşmaktadır. İlk bildiri "Bilimsel, Düşünsel ve İdeolojik Nitelikleriyle İlahiyat Çalışmaları" adı altında ilahiyat çalışmalarının bilimsel ve düşünsel olarak ayrılmasının yöntemsel bir talep olduğu ve ideolojik, savunmacı ve övgücü üsluba bilimsel çalışmalarda yer verilmemesi tavsiye edilmiştir.

İkinci bildiri "Kaynakları ve Üretim Süreçleri Bakımından Din Bilgisi" üzerine olup yazar, din bilgisinin kaynağı beşer üstü iken onu yorumlayan ve biçimlendirenin tarihsel bir varlık olan insan olması üzerinde durmuştur.

IV- Dördüncü Bölüm "Kıraat Üzerine" olup çeşitli dergilerde yayımlanan iki makaleden oluşmaktadır. İlk makale "Kıraat Sorunu" olup Giriş ve üç ana başlıktan ibarettir. Kıraatların oluşması ve sebepleri analiz edildikten sonra kıraatların toplanması ve tespiti çalışmaları hakkında bilgiler verilmiştir. Son olarak kıraatlarda sahilik sorununa değinilmiştir. Kıraat farklılıklarının insani, tarihsel ve toplumsal şartlara bağılı olarak ortaya çıkmış olduğunu söyleyen yazar, Hz. Muhammed'in anlamı tamamen tersyüz edici bir okumanın söz konusu olmaması durumunda Kur'an'ın farklı biçimlerde okunmasında bir beis görmediğini ifade etmiştir.

İkinci makale ise "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi" üzerine olup dört bölümden müteşekkildir: Giriş, Taberî'nin Kıraat Konularını Ele Alış Biçimi, Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi ve Sonuç'tur. Kıraatla ilgili çalışmaların Hz. Osman döneminden itibaren başlayan hareke ve noktalama faaliyetlerinin son

halkası olarak görülebileceği ve Taberî'nin de bu alana dair çalışmalar yaparak bu sürece dâhil olduğu dile getirilmiştir. Sonuç olarak Taberî'nin kıraatler noktasında aldığı tavrın Arapça ve anlam uygunluğunu doğuracak olan mantıklı ve ahenkli söz dizimi şeklinde olduğu tespit edilmiştir.

Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak eserinin nihai amacı, Müslümanların yaşamakta oldukları kimlik buhranlarını - hem Kur'an'ın kimliği hem de Müslümanlık kimliği - çözüme kavuşturabilecek bir öneride bulunmaktır. Müslümanlar Kur'an'ın tarihteki yerini analiz ederek ve günümüzdeki işlevinin ne olabileceğini sorgulayarak bir "Kur'an Teorisi" oluşturmalı ki daha sonra ondan sistemli yararlanma imkânına kavuşabilsinler ve yeni bir kimliğe bürünebilsinler.

Prof. Dr. Halis Albayrak tefsir alanında ortaya koymuş olduğu derin analiz içeren çalışmalar ve açmış olduğu yeni pencerelerle okuyucularının zihinlerine çentikler atmayı başarmış akademisyenlerden biridir. İlmî serüveninin odak noktası olan "Kur'an'ın Neliği" üzerine yapmış olduğu ciddi zihin işçiliğiyle Albayrak, bu eserinde çeşitli konularda yazmış olduğu bildiri ve makaleleri bir araya getirerek okuyucularını zihin dünyasına misafir etmiştir. Yazar bu eseriyle kendi muhataplarına, on dört asır evvel konuşmuş olan Kur'an'ın, muhataplarına yapmış olduğu hitapların daha sarih okunabilmesi ve anlaşılması adına kendine has bakış açısı sunmuştur.

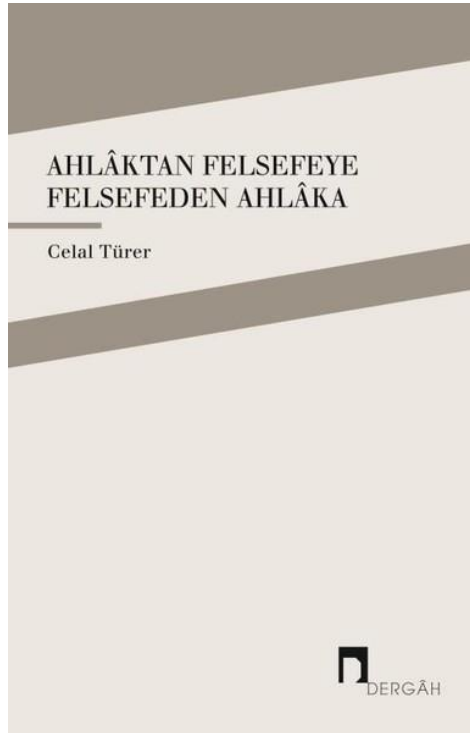
Kitapta derlenmiş olan eserler yazarın tarihsel kronolojisinde uzak geçmişten yakın geçmişe doğru ilmî ve akademik yolculuğunun bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eseriyle yazar, hem kendisi bizzat kendi tarihiyle yüzleşmiş hem de okurlarını bu tarihe birer şahit olma fırsatı sunmuştur.

KİTAP TANITIMI

Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, 374 s.

Nur Sena Fırat *

Ahlak; insanlığın var olmasıyla birlikte hayatın içinde ortaya çıkan ve insan ilişkilerini düzenleyen bir tezahürü seslendirir. Bu tezahür bireylerin hayatında bir ömür boyu süren hayat iççiliği olarak karşımıza çıkar.¹ Kadim kültürlerde ahlak mefhumunun hayatın içerisinde her daim önemle üzerinde durulduğu bilinmekle birlikte düşünce tarihinde sistematik olarak teorik ve pratik yönlerinin ele alınışı Antik Yunanda M.Ö. 4. yüzyıllarda ahlakın kurucusu olarak bilinen Sokrates tarafından ortaya konmuştur.² Sokrates ile birlikte ahlakın felsefi yapılmış ve ahlak alanı ciddi ve kapsamlı olarak ortaya konulmaya başlamıştır. Sok-



* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça İlahiyat 4. Sınıf Öğrencisi ve İLAMER İslam Felsefesi-Kelam Araştırma Grubu Üyesi (senafirat06@gmail.com).

¹ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s.8.

² Age, s.9.

rates'in her yönüyle anlamlandırmaya çalıştığı ahlak felsefesi Sokrates sonrası düşünürler tarafından da üzerinde durulan bir mesele haline gelmiştir. Kümülatif olarak ilerleyen bu alan hem hayatın içinden olması hem de insanları aşan ideallere yönelmesi bakımından insanı ve insana dair şeyleri bulmamızı sağlamaktadır. Ahlakın değeri; insanı şekillendiren ve insanı aşan alan arasındaki ilişkinin sürekli olarak var olmasından gelmektedir.³

Günümüzde ise büyük bir hızla kendini gerçekleştiren modern dünyada insanın kendini bulması kendini gerçekleştirmesi ve insanlık seviyesine çıkılabilmesi için ahlak alanına ehemmiyetle önem verilmektedir. Çalışmalarını Pragmatizm, Ahlak ve İslam Düşüncesi üzerinde yoğunlaştıran Celal Türer bu eseri ile çağımızda ahlak alanının nasıl ele alındığını ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Eserde ahlakın neliği, niçin ihtiyaç duyulduğu, eksikliği ile modern dünyada insanlığın geldiği nokta, tarihsel süreçte ortaya konulan ahlak teorileri, Kur'an'daki ahlaki yaklaşım, ahlak-egitim ilişkisi, W. James, Whitehead ve J.Dewey'in din ve ahlak anlayışları incelenmiştir. Eser ahlak alanının temel sorunu olan "nasıl yaşamalıyım?" sorusuna yazarın kendi paradigmasını yansıtan cevaplar ekseninde kurgulanmıştır.⁴

Eser giriş bölümünün ardından on dört metinden oluşmaktadır. Eserin sonunda kaynakça ve dizin bölümlerine yer verilmiştir. Metinler, yazarın çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerini gözden geçirerek sunulmuştur. Bu yönüyle yazarın yoğunlaştığı alanlar da müşahede edilmektedir. Her metin ahlak alanında ayrı bir sorunu ele alan başlıklar ile sunulmuştur; bu açıdan metinlerin birbirinden bağımsız olarak ilerlediği görülür.

Kitabın giriş bölümünün ardından sunulan ve eserin ilk metni olan "Ahlak Anlayışlarını Eleştirmenin İmkân ve Sınırları" adlı metni ahlakın mahiyeti ve günümüzdeki ahlaki buhran sorununa değinerek başlamaktadır. Ardından mevcut ahlak anlayışları ana hatları ile ele alınmış ve eleştiri eyleminin mahiyeti sunulmuştur.⁵ Eleştiri eylemi ile geçmişin ve

³ Age, s.12-23.

⁴ Age, s.7-22.

⁵ Age, s.25-28.

şimdinin etkilenmesinin yanı sıra bu eylemin geleceği oluşturan ve onu şekillendiren bir yönelime sahip olduğu ortaya konulmuştur. Bu eylemi ahlak alanına taşıırken ahlakı oluşturan norm ve kurallara karşı eleştirinin zorluğundan bahsedilmiştir.⁶ İlâveten pratik ile ilişkili ahlak alanının teorik bir kuram üzerinden ortaya konulma zorunluluğundan dolayı eleştirinin güçlüğü belirir. Bu noktada düşünülen ahlak ve yaşanan ahlak ayırımı yapılarak; ahlaka yapılacak eleştirilerin epistemolojik, ontolojik ve metodolojik ayırım ile gerçekleşmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Böyle yapılacak bir eleştiri sonucunda ahlakın her daim bir oluş içerisinde olduğu göz önünde alınmış ve ahlakın görevinin problemlerle uğraşmak, kaynak aramak, çözüm için yeni fikirler üretmek, ilke ve kuralları yeniden rafine etmek ve duyarlı bir nitelik kazanmak olması gerektiği vurgulanmıştır.⁷ Metin, ahlaki bilincin oluşturma gayreti gerekliliğini sunarak son bulmuştur.

Kitabın ikinci metni “Ahlak ve Müeyyide/Yaptırım” başlığı ile sunulmuştur. Bu bölümde yaptırımın ne anlama geldiği açıklanarak ‘Geleneksel Dönemde Yaptırım’ ve ‘Modern Dönemde Yaptırım’ alt başlıklarında dönemsel olarak yaptırım olgusuna verilen anlamlar sunulmuştur. Ardından ‘Yaptırım ve Ahlak Sorunumuz’ bölümü ile metin son bulmuştur. Türer, ahlaki müeyyide ekseninde ahlakın yalnızca tek boyutla ele alınmasının sorunlara yol açacağını belirtir.⁸ Bu yüzden geleneksel ve modern dönemde yaptırımın nasıl ele alındığını ortaya koyarak; geleneksel olarak Hilmi Ziya Ülken’in düşünceleri etrafında yaptırımın deruni ve harici yönleri olduğunu ve bu anlamıyla ahlakın hem gerçek hem de ideal alanda yaptırımları ile eylemler ve vicdan kavramına yer vermiştir. Geleneksel düzlemde ahlak alanında yaptırım insanın gerçek dünyada eylemleri ile var olması fakat bununla yetinemeyip gerçek üstü alan olan ideal âleme yönelip evrensel ahlaki ilkelere de şekil veren yönünün olduğunu belirtir.⁹ Bu noktada ahlaki yaptırımı olumsuzlayanların gerekçesine yer vererek yaptırımın iradeye müdahil olduğu düşüncesinden kaynaklı olduğunu ortaya koyar. Lakin yaptırımı şu şekilde an-

⁶ Age, s.33.

⁷ Age, s.39.

⁸ Age, s.40.

⁹ Age, s.45.

lamalıyız; yaptırım erdemın gayesidir. Bu yüzden erdemın bizatihi kendisinden daha iyidir.¹⁰ İlaveten geleneksel dönemde Yunan kültürü ve Roma İmparatorluğu'nda da ahlaki hayatın yaptırımlar ile desteklendiğini incelemektedir.¹¹ Modern döneme geldiğimizde yaptırım kelimesinin anlam değiştirmesi daha ziyade Kant düşüncesi ile oluşmuştur. Kant evrensel bir ahlak kurulabilmesi için ahlakın belli bir gayeye bağlı olmaması gerektiğini söyleyerek önceki ahlak teorilerine eleştiri getirir. Kant'a göre kurulması gereken ahlak akıl temele alınarak apriori ilkelerle inşa edilen bir ahlakır. Böylece modern dönemde Kant düşüncesi ile birlikte ahlakın temeline insan konulmuştur. Ahlak alanı insanın karar verdiği bir alan haline dönüşmüştür. Nihayetinde özgür irade yaptırımın yerini alır.¹² İlerleyen dönemde Bentham ise ahlaki bireycilik kavramı ile ahlaki failin haz veren eyleme yönelip acı veren eylemden uzaklaşmasının ahlaki bir zorunluluk olduğunu belirtir.¹³ J.S.Mill ise sezgiciliği modive ederek ahlakın görevinin manevi hayatı kazanmak olduğuna dikkat çekmiştir. Açıkır ki; ahlaki yaptırımı yüklenen anlam ahlakın temeline oturturulan kavram ile doğru orantılı olarak ilerlemektedir. Yazar'a göre yapılması gereken eylem ise ahlaka bir temel aramanın ahlakın sabit bir amacını belirleme çabasına indirgenmemesi gerekliliğidir.¹⁴ Nihayetinde Yazar'ın ulaştığı sonuç ahlaki yaptırımın bazen tabi bazen vicdani bazen de sosyal yaptırım şeklinde tezahür ettiği yönünde olup bu bakış açısı ile değerlendirilmesi yönündedir.¹⁵

Yazarın bir diğeri metni "Streams of William James" adlı dergide yayımlanan ve çevirisinin sunulduğu "William James'in Pragmatik Felsefesinde Özgürlük-Ahlak İlişkisi" adlı yazısıdır.¹⁶ Bu metin öncelikle özgürlüğün insan için ne anlama geldiği konusu ile başlar ve ardından özgürlük ve ahlak ilişkisinin W. James tarafından nasıl ele alındığına yer verir. James'in özgürlük ve ahlak ilişkisi radikal tecrübeciliğe dayanmaktadır. Nitekim James düşüncesini 'felsefenin amacını yansıtan

¹⁰ Age, s.47.

¹¹ Age, s.49.

¹² Age, s.57.

¹³ Age, s.58.

¹⁴ Age, s.69.

¹⁵ Age, s.51.

¹⁶ Age, s.70.

davranıştır' yargısı özetlemektedir.¹⁷ Radikal tecrübecilik bireyin özgürlüğü ile gerçekleşmektedir.¹⁸ Böylece özgürlüğü ile tecrübelerini ortaya koyan insan ahlak alanında somut sonuçlara ulaştığında anlamlı ve faydalı doğrulara gitmiştir. Bu tecrübeler hayatta idrak edilemez sonuçlara sahip ise pragmatik olarak anlamsızdır.¹⁹ Bu açıdan James'e göre ahlak alanı dahi somut fikri alandan çıkmalıdır. Nihayetinde James radikal tecrübecilikten hareketle insana mutlak bir özgürlük verip insanın özgürlüğünün ve iyiliğin olmadığı başka bir kâinatın var olamayacağını belirtir. Çünkü James'e göre kâinatı oluşturan unsur insanın özgürlük ve iyilik yapısıdır. Bunlar ortadan kalktığı zaman başka bir kâinat olamayacaktır. Bu yönüyle James'in ahlak felsefesi bilinç ve özgürlük üzerine kurulmuş bir felsefedir.

Dördüncü metin 2014 yılında Felsefe Dünyası dergisinde yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş halidir. Metin "Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak" adını taşımaktadır.²⁰ Yazar ahlakın ne olduğu sorusunu başlangıç olarak ahlakın bizatihi kendisinin ne anlam içerdiği üzerine yoğunlaşarak; 'Ahlak Soruşturmaları' alt başlığı ile tarihsel süreçteki ahlak teorilerini üç ana başlıkta sunulmuştur. Bunlar ahlakın merkezine mutluluk alanlar, arzular alanlar ve vazife alanlar.²¹ Bu teorilerin ortak ve ayrışan yönlerinden bahsedilip bu üç teorinin eşit ölçüde meşru bir zemine sahip olduğu vurgusu yapılmıştır.²² Ardından Türer, ahlakın bütüncül bir paradigma ile niyet, eylem ve sonuçların tümünü içine alan bir hadise olduğu belirtir.²³ 'Ahlakın Kaynağı' alt başlığı ile ahlak alanında ahlaki duyarlılık kavramına değinilerek ahlaki duyarlılığın neyi yapmanın zorunlu ve doğru olduğunu ortaya koyma çabası olduğunu belirtir. Ahlaki duyarlılık ile şahsiyet inşa edilecektir.²⁴ Nihayetinde metin değer ve kişilik analizinin ardından ahlak alanının süjeye ait iradelerin kesişim noktasında ortaya çıktığını ve bu yüzden makul olanın iknadan geçtiği vurgulanarak son bulmaktadır.

¹⁷ Age, s.72.

¹⁸ Age, s.74.

¹⁹ Age, s.73.

²⁰ Age, s.88.

²¹ Age, s.93.

²² Age, s.95.

²³ Age, s.100.

²⁴ Age, s.104.

Kitabın beşinci metni: “Ahlaktan Eğitime: Nasıl Bir Yol Var?” başlığını taşımaktadır. Yazar öncelikle insan doğasından hareket eden ahlak ve eğitim görüşlerini tarihsel süreç içerisinde ortaya koyan filozoflar üzerinden sunmuştur. Bu görüşlerini üç başlıkta toplayarak İnsanın psikolojisine, insanın biyolojik yönüne ve insandaki akıl ve güdü ilişkisine dayanan görüşler olarak kategorize etmiştir. Ardından Türer, ahlak ile eğitim arasında daha derin bir ilişki olduğunu belirterek ahlakın eğitim sonucunda elde edilecek bir amaç değil bizatihi eğitimin kendisi olduğunu belirtmiştir.²⁵ Modern dünyada eğitim felsefesinin zorunlu olarak pratik felsefeye yöneldiğini açıklayarak eğitimin ahlaki duyarlılıkla sürdürülen derinlikli bir ahlak faaliyeti olduğu sonucuna varmıştır.²⁶ Nihayetinde metin, eğitimin ahlak alanına nüfuz edip, şahsiyet oluşturma ve ahlaki çoğulculuğa yönelmeye yardımcı olması vazifesini hatırlatarak son bulmaktadır.

Bir diğer metin ise Türer’in “Günümüz Ahlak Sorunlarına Kur’ani Yaklaşımlar” adlı yazısıdır. Yazar soru sormanın insan yaşamı için önemini vurgulayarak metne başlamış ve ardından günümüzde sorulan soruların ahlak sorunlarına işaret ettiğini ortaya koymuştur.²⁷ Metinde modernlik ve modern birey tanımlaması ile modern ahlak teorilerinin yetersizliği ele alınmıştır. İlaveten düşünce tarihinde ortaya konulan ahlak teorileri ana hatları ile sunulmuştur. Türer ahlak teorilerini; normatif ahlak teorileri, sonuççu etik, ödev etiği ve erdem etiği şeklinde ele almıştır. Kur’an’ın ön gördüğü ahlak anlayışı ayetler ışığında ortaya konulmuştur. Kur’an’da temel ve değişmez unsur olan Allah’ın sıfatı vurgusu yapılmış ve ahlakın Allah tasavvuru etrafında oluştuğu sunulmuştur.²⁸ Kur’an’da inanç ve değer ayrımının yapılmadığına işaret etmiştir.²⁹ Ayrıca Kur’an’ın ön gördüğü ahlak; olan ile olması gerekenin birleştiren ve bunları birbirinden ayırmayan bir perspektif olduğu belirtilmiştir.³⁰ Kur’an’da bilgi, iman ve ahlaki eylemler birbirinden ayrılmaz unsurlardır. Kur’an’ın ön gördüğü bu ahlak sistemi insanın fıtratına,

²⁵ Age, s.113.

²⁶ Age, s.115.

²⁷ Age, s.120.

²⁸ Age, s.141.

²⁹ Age, s.142.

³⁰ Age, s.142.

vicdanına uygun olan bir ahlak sistemidir.³¹ Son olarak yazar günümüz ahlak sorunlarına Kur’ani çözümler ararken Kur’an anlayışımızın da gözden geçirilmesi gerekliliğini vurgulayarak yazısını sonlandırmıştır. Yazara göre İlahi Kelam fikirden ziyade ameli vurgulayan İlahi Eylem’dir.³²

Yazar yedinci metninde “Modernliğin Ahlak Bunalımı” yazısı ile modern dünyada ahlakın ne ifade ettiği üzerine yoğunlaşmıştır. Modernliğin kısa tarihini vererek ahlak alanında bireyin kendisi ve kendi dışındaki tüm varlıklara ve dünyalara yabancılaşan bir birey olması ve böylece şizofrenik bir kimlik ile her türlü değeri tahrip etmeye yöneldiğini ortaya koymuştur.³³ Yazara göre varlık ve değer zemininde Tanrı’nın da ortadan kalkmasıyla birlikte evren akıl sahibi rasyonel bireylerin kendi iradeleriyle kurdukları suni bir toplum haline gelmiştir.³⁴ Böylece modernlik inançlara karşıt durarak bireyin kendi ahlaki bilgi anlayışını dogmatik bir kanaat meselesi olarak ortaya koymuştur. Böylece araçsal akıldan beslenen modern devlet iktidarı ahlak alanını da kendisinin nesnesi haline getirilmiştir.³⁵ Böylece modernliğin bumerang etkisiyle oluşturduğu ahlak; efendi köle diyalektiğine dayanan bir yapıya dönüşmüştür.³⁶ Tam bu noktada modernlik kendi savunduğu özgürlük anlayışı ile çelişmektedir. Açıktır ki, birey kendi iradesi ile değer seçen konumda değildir. Türer’e göre bu sorunlara karşın yine yapılması gereken etiğe başvurmaktır. Çünkü etiğin görevi her durumda problemlerle uğraşmak, kaynak aramak, çözüm için yeni fikirler üretmek, ilke ve kuralların yeniden rafine etmek, onlara daha duyarlı bir nitelik kazandırmak olmalıdır.³⁷ Bireye düşen ise ahlaki olmayan bir dünyada ahlakiliği bir duruş olarak göstermektir.³⁸

Bir diğer metin “Pragmatik Çevre Etiği” şeklinde isimlendirilmiştir. Yazar, çevre etiğinin bir disiplin olarak ne ifade ettiğini ortaya koyduktan sonra pragmatik bakış açısı çerçevesinde çevre sorunlarına dikkat

³¹ Age, s.152,153.

³² Age, s.157.

³³ Age, s.162.

³⁴ Age, s.165.

³⁵ Age, s.170.

³⁶ Age, s.173.

³⁷ Age, s.177.

³⁸ Age, s.181.

çekmiş ve ahlak felsefeleri ile çevre etiği konusunda uygun zeminde buluştuklarını belirtmiştir.³⁹ Genel anlamıyla pragmatistlere göre çevre; hayatın ve başkalarının hayatlarının yer aldığı, deneyiminin olduğu bir sahadır.⁴⁰ Pragmatist düşünürlere göre çevresel felsefe geliştirmenin tek yolu ahlaken kanıtlanabilir çevre politikaları geliştirmektir. Bununla birlikte Tüzer 'Pragmatik Çevre Etiğine İtirazlar' ve 'Pragmatik Çevre Etiğinin Önerileri' alt başlıkları ile pragmatik çevre etiği konusunu diyalektik bir şekilde sunmuştur. Yazı boyunca çevre ve etik alanlarının etkileşimine sık sık yer verilmiştir. Nihayetinde pragmatistlerin çevre etiği düşüncesinin zamanla gelişeceğini ileri süren görüşleri yansıtılarak metin son bulmaktadır.

Kitabın dokuzuncu metni "Whitehead'in Din Felsefesi" üzerinedir. Whitehead Çağdaş Batı düşüncesinde dinin Tanrı'sına inanan ilk büyük teist filozof olarak tanınmaktadır. Yazar, Whitehead'in düşünce dünyasını sunarken düşünürün hayatından ve etkilendiği kişilerden örnekler vererek düşünürün daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Whitehead göre din; hiçbir zaman insan hayatından kaybolmayacaktır.⁴¹ Whitehead dinin dört unsuru olduğunu belirtir. Bunlar; rasyonellik, duygu, ayın ve inançlardır. Bu dört unsur, her dinde çeşitli derecede mevcuttur. Bununla birlikte düşünürü göre içimizi temizleyen inancın gücüdür. Bu nedendir ki, ilk dini erdem samimiyettir.⁴² Whitehead göre din ile ilgili tüm inanışlar Tanrı anlayışına dayanır bu yüzden yazar Whitehead'in Tanrı anlayışını müstakil bir alt başlık ile açmıştır. Whitehead göre metafizik durumda tabiatın düzeninden bahsetmek Tanrı'dan bahsetmek anlamına gelir.⁴³ Bununla birlikte Tanrı yalnızca ideal ve değerlerle değil aynı zamanda ferdin gelişimiyle de ilgilenir.⁴⁴ Bu yüzden fert gelişmeye başlarsa Tanrı onunla derinden ilgilenir. Son olarak metin, Whitehead'in din ve Tanrı tanımlarında teist görüşün dışında anlamlar yüklediği sonucunu ortaya koyarak sonlanmaktadır.

³⁹ Age, s.188.

⁴⁰ Age, s.191.

⁴¹ Age, s.209.

⁴² Age, s.218.

⁴³ Age, s.225.

⁴⁴ Age, s.229.

Yazarın onuncu metni “Whitehead’in Medeniyet Anlayışı” üzerinedir. Whitehead’in medeniyet anlayışı eserlerinde parçalar halinde mevcuttur. Whitehead göre medeni toplumların iki türlü zorunluluğu vardır birincisi; doğal ihtiyaçların karşılanması ikincisi; sosyal olaylarda işbirliği zorunluluğudur. İlâveten medeniyetler tarih sahnesinde birbirinden etkilenmektedir.⁴⁵ Medeniyetin çöküşü ise dinin zayıflamasından kaynaklıdır. Whitehead’in bu düşünceleri etrafında Yazar; düşünürün din ve medeniyet olgularına yüklediği anlamların karşılaştırmasını sunmuştur. Ardından Whitehead’in Doğruluk, güzel, sanat, macera ve barış kavramlarına yüklediği anlamlar sunularak bu kavramlar üzerinden Whitehead’in medeniyet tasavvuru ortaya konmuştur.

On birinci metin “Uzlaşmanın Felsefesi’ konuludur. Yazar çağdaş insanın uzlaşma yerine çatışma olgusunu hayatının her katmanında benimsediğini belirterek başlar. Uzlaşmanın etimolojik tahlilinin ardından üç alt başlık ile konuyu ele alır. Bunlar; uzlaşmanın epistemolojisi, uzlaşmanın ontolojisi ve uzlaşmanın aksiyolojisi şeklindedir. Epistemoloji bölümünde, hakikat ya da doğruluk arayışına değinilmiştir. Doğruluk kuramlarındaki farklılık ve bunların benimsenip bu noktada da bir uzlaşmaya varılması yönünde fikir sunulmuştur. Ontoloji bölümünde tarihsel süreç içerisinde filozoflarının ortaya koymuş olduğunu varlık görüşleri sunulmuştur. Görüşlerdeki farklılıkların ardından tüm varlıkların Bir olan varlıkta uzlaşabileceği resmedilmiştir.⁴⁶ Aksiyoloji bölümünde ise; irade sahibi varlıkların değer alanında uzlaşabileceği ortaya konmuştur. Yazara göre, gerçek bir uzlaşma bireyin öteki ile arasında gerçek bir barış ve güvenlik ortamı sağlama yönündeki çaba olarak görülmelidir.⁴⁷

Kitabın bir diğer bölümü “Pragmatizmin Doğruluk Evi” adlı metnidir. Öncelikle doğruluk ya da hakikat probleminin neyi çağrıştırdığına genişçe yer verilmiştir. Yazar konuyu ele alırken, doğrulukla ilgili üç kuram olduğunu belirtir ve bunları üç ana başlık ile açmaktadır. Bunlara uygunluk, tutarlılık ve pragmatik doğruluk kuramlarıdır. Uygunluk kuramının Descartes, Hume ve Kant Üzerinden inceleyip, Hegel, Hei-

⁴⁵ Age, s.241.

⁴⁶ Age, s.274.

⁴⁷ Age, s.282.

degger ve Gadamer Üzerinden eleştirilerini sunmuştur. Tutarlılık kuramını ise akılcı, idealist ve metafizikçi filozoflar üzerinden ortaya koymuştur. Sistemin eleştirilerini ise sorunlar üzerinden sunmuştur. Ardından, pragmatizmin doğruluk Kuramını, ayrıntıları ile ele almıştır. William James'in otel koridoru analogisi ile tüm yöntemlerin pragmatizm koridoruna çıktığını belirtmiştir. Pragmatizm Düşüncesi ile gerçeklik ile uyumunu, sayısız yöntemlere dayandığını belirtmiştir. Böylece hem yargılar hem inançlar, hem gerçeklik eşitlenmiştir.⁴⁸ Pragmatistlere göre tüm doğruların özü eylemleri teşvik edici olmasıdır.

Bir diğer makale, "Modernliğin Yöntem Tiranlığı"dır. Yazar yöntem tartışmalarının kısaca tarihini sunduktan sonra Descartes'in Metot Üzerine Konuşma adlı eserinden hareketle ortaya koyduğu yöntemi sunmuştur. Bu yöntem ile ontolojik tartışma epistemolojik zemine çekilmiştir. Böylece Tanrı, varlık nedeni değil, bilginin nedeni olarak ortaya konmuştur. Nihayetinde Tanrı 17. yüzyıldan sonra bilginin nesnesi haline getirilmiştir.⁴⁹ Descartes'in bu yöntemi aklın gücüne hayran olan bir rasyonalizmi gündeme getirmiştir. Lakin Descartes'in bu yöntemi tarihsel süreçte çok fazla eleştiriye tabi tutulmuştur. Leibniz; Descartes'in yönteminin, kurgusal bir şüphe olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Ardından yazar, felsefenin doğası ve yöntem alt başlığı ile felsefe de tek bir yöntemin sahiplenilmesinin felsefenin zeminin yitirilmesi anlamına geleceğini belirtmektedir.⁵¹ Yazara göre, bir akımın tek ve en etkin bir metoda sahip olduğunun söylenmesi kişinin kendini kandırması anlamına geldiğini belirtir.⁵²

Kitabın son makalesi; "İmkânlar Alanı Olarak Din: Dewey'in Din Felsefesi" şeklinde isimlendirilmiştir. Yazar konuyu ele alınırken Dewey'in hayatından kesitler vererek düşünce dünyasının daha iyi analiz edilmesini sağlamıştır. Makale boyunca Dewey'in etkilendiği isimlere sıkı sıkı yer verilerek okuyucuya sunulmuştur. Dewey, din ve dini deneyim hakkındaki görüşlerini müstakil bir eserde belirtmemiş olup daha

⁴⁸ Age, s.302.

⁴⁹ Age, s.319.

⁵⁰ Age, s.322.

⁵¹ Age, s.325.

⁵² Age, s.326.

çok 'A Common Faith' adlı eseninde değinmiştir. Görüşlerini ortaya koyarken daha çok saldırganlık ateizmini hedef almıştır. Ana hatlarıyla Dewey'e göre din; doğalcı ve hümanistik tarzda yorumlanmaktadır.⁵³ Düşünüre göre din, yüksek sosyal değerlerin bilincidir ve ideal-reelin birleşmesi yalnızca inanç vasıtasıyla gerçekleşecektir. Yine Dewey'e göre, ideallığın kabul edilmeyişi ahlaki zayıflıktır.⁵⁴ Dewey'e göre dinin modern dünyadaki anlamı modern kurumlarla uyumlu halde olması gerekliliğidir. Bununla birlikte makale boyunca Dewey'in Tanrı ve dindarlık tanımlarına da sık sık yer verilmiştir. Tanrı; tüm ideallerin birliğinin arzu ve eylem olarak neşet ettiği sondur.⁵⁵ Dindarlık ise benliğin bir bütün olarak varoluş ya da kâinatla ilişki içinde olması demektir.⁵⁶ Ni-hayetinde Dewey'e göre, din insanın deneyiminin her görünümünde yer almaktadır ve bu yüzden yadsınamaz bir gerçekliktir ve bunun inkârı ahlaki zayıflıktır.

Eserin kaynakça bölümü ise ahlak alanında yerli ve yabancı kaynakları geniş yelpaze ile ilgililere sunmaktadır. Böylece ana hatları ile ortaya konulan ahlak ve ahlak alanı sorunlarına derinlemesine araştırma yapmak isteyen okuyucular alanla ilgili kaynaklara ulaşabilecektir.

Bu eser daha ziyade ahlak alanına ve özellikle modern ahlak teorileri üzerine bir bakış sunmaktadır. Yazar okuyucuyu ahlakın modern dönemde nasıl ele alınması gerektiğini sorgulayarak, çağın sorunlarına karşı düşünmeyi aktifleştirme çabasına sevk eder. Sonuç olarak eser ahlaki ve felsefeyi farklı açılardan ele almanın ve yorumlamanın yollarını dener.

⁵³ Age, s.332.

⁵⁴ Age, s.348.

⁵⁵ Age, s.352.

⁵⁶ Age, s.345.

YAZIM İLKELERİ / AUTHOR GUIDELINES

1. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* bilimsel hakemli bir dergi olup Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. (*Journal of Divinity Studies* is a refereed peer-reviewed journal of which is published annually, in June and December. The official languages of the journal are Turkish, Arabic and English.)
2. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Journal of Divinity Studies* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamında çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Journal of Divinity Studies* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak Chicago formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in Chicago Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there

- is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript Tracking System.)
7. Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne 1,5 aralıklı, sol, sağ ve üst 4,5 cm, alt 3,5 cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır. (Papers should not exceed 5000 words, with a one and half space interlining, with margins left, right and up 4.5 cm, down 3.5 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
 8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
 9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
 10. Yayımlanan yazıların tüm hakları *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ne aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to *Journal of Divinity Studies*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Metin İçi Kaynak Gösterme

1. KİTAP

Tek yazarlı

- ¹ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London & New York: Routledge, 2009, s. 100.
- ² Ryle, *The Concept of Mind*, s. 101.
- ³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001, s. 25.
- ⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

İki veya çok yazarlı

- ¹ Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, I, 15.
- ² Whitehead & Russell, *Principia Mathematica*, II, 17.
- ³ Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, s. 15.
- ⁴ Çotuksöken & Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 20.

Çeviri, edisyon (tahkik), derleme veya hazırlama

- ¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A51 / B75.
- ² Kant, *Critique of Pure Reason*, B420.
- ³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974, 1.2.1.
- ⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.2.2.
- ⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, s. 12.

- ⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 13.
⁷ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 11.
⁸ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 14.
⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 95.
¹⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 98.

Kitap bölümü, önsöz, giriş veya sunuş

- ¹ Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990, s. 17.
² Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 20.
³ George F. Hourani, "Introduction", Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans.& ed. George F. Hourani, London: Luzac & Company, 1976, s. 3.
⁴ Hourani, "Introduction", s. 5.
⁵ Şahabettin Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 100.
⁶ Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", s. 101.
⁷ Alparslan Açıkgenç, "Sunuş", *Gazâli, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Cemaeddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 15.
⁸ Açıkgenç, "Sunuş", s. 17.

2. SÜRELİ YAYIN

Basılı makale

- ¹ Saul Kripke, "Russell's Notion of Scope", *Mind*, 114, 2005, s. 1010.
² Kripke, "Russell's Notion of Scope", s. 1015.
³ İlyas Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2012, s. 35.
⁴ Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", s. 37.

Elektronik makale

- ¹ Ernest Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2), 2011, s. 13.
² Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", s. 15.
³ Ömer Naci Soykan, "Sanat ve Hakikat", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3 (1), 2013, s. 145.
⁴ Soykan, "Sanat ve Hakikat", s. 146.

Popüler dergi veya gazete makalesi

- ¹ Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, January 25, 2010, s. 68.
² Mendelsohn, "But Enough about Me," s. 69.
³ Sheryl Gay Stolberg & Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote", *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.
⁴ Stolberg & Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote".

3. DİĞER FORMLAR

Kitap tanıtımı

- ¹ Marc McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian", *Metaphilosophy*, 39, s. 145.
² McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism", s. 147.
³ Kamuran Gökdâğ, "Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2 (1), 2012, s. 102.
⁴ Gökdâğ, "İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", s. 102.

Tezler

- ¹ Roger Arriew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, PhD Thesis, Urbana-Champaign: Graduate College of the University of Illinois, 1976, s. 10.

² Arriew, *Ockham's Razor*, s. 11.

³ Hacı Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.

⁴ Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 29.

Konferans veya sempozyum sunusu

¹ Recep Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy as Together on Imagination", *Society for Ricoeur Studies Conference*, Virginia, USA: September 30-31, 2009.

² Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy".

³ Fatih Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü", *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu*, Kahramanmaraş: 1-3 Kasım, 2012.

⁴ Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü".

İnternet sayfası

¹ "Aristotle", Accessed Date: 01.01.2012, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

² "Aristotle", <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

³ "Aristoteles", Erişim Tarihi: 01.01.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

⁴ "Aristoteles", <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.