

S A Y I 1 • 1 9 9 7

# İslâm

---

# Araştırmaları

---

# Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 1 • 1997

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
Başkan	Dr. Azmi Özcan
Genel Sekreter	Süleyman N. Akçeşme
Yayın Kurulu Başkanı	İsmail E. Erünsal
Yayın Kurulu Başkan Yrd.	Ali Köse
Yayın Kurulu	Ş. Tufan Buzpınar, Mustafa Ertürk, Tahsin Görgün, Hayreddin Karaman, Reşat Öngören, Azmi Özcan, M. Sait Özerverli, Ali Murat Yel
Yayın Planlama	Ferman Karaçam
Kitâbiyat	Mustafa Ertürk, Ali Köse, Ali Murat Yel
Redaksiyon	Nurettin Albayrak, Karen M. Wolfe
Dizgi	Ender Boztürk, Meliha Çetinöz
Kapak	Printhouse
Baskı	Güzel Sanatlar Matbaası

Dergide yayımlanan makalelerin ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)  
Kısıklı Cad. No: 7, 81180 Üsküdar-İstanbul  
Tel. (0 216) 341 07 92 (4 hat)  
Fax. (0 216) 334 95 88  
E-mail: ISAM@service.raksnet.com.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1997  
ISSN 1301-3289

# İslâm Araştırmaları Dergisi

Sayı 1 • 1997

## İçindekiler

Ebû Yûsuf'un İktisadî Görüşleri CENGİZ KALLEK	1
The Authenticity of the Manuscript of Mâturidi's Kitâb al-Tawhîd: A Re-examination M. SAİT ÖZERVARU	19
el-Esmâ ve's-Sifât fimâ Beyne Ulemâi's-Selef ve Ehli'l-İ'tizâl MUHAMMED ARUÇI	31
Şeyh Vefâ ve Vakıfları Hakkında Yeni Bir Belge İSMAIL E. ERÜNSAL	47
The Assessment of Various Factors in the Spread of Islam During the Medieval Period ALİ KÖSE	65
Suriye'ye Yerleşen Cezayirli Muhacirlerin Tâbiyeti Meselesi (1847-1900) Ş. TUFAN BUZPINAR	91
Osmanlılar'da Devlet Ricâli-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âli'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alâkalı Menâkıbı REŞAT ÖNGÖREN	107
Hanya Mevlevîhânesi: Şeyh Ailesi-Müştemilâtı-Vakfiyesi İSMAIL KARA	115
Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat ADNAN ASLAN	175
Sünnîlikten Şîliğe, Şîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri İLYAS ÜZÜM	189
Kitâbiyat	203
Sempozyum: İslâm ve Modernizm, Fazlurrahman Tecrübesi	257

## Ebû Yûsuf'un İktisadî Görüşleri

Cengiz Kallek\*

### *Abû Yûsuf's Economic Views*

This paper analyzes the economic views of Abû Yûsuf as presented in his *Kitâb al-kharâj*. Armed with the qualities of both a statesman (the first chief justice) and a learned man he observed from within the system what was needed and offered practical remedies according to Islamic law. His book in general deals with the state administration but especially focusses on public finance. Since agriculture provided the main source of state income at that time his book deals with the smooth running of the agricultural system in line with Islamic law at both the micro and macro levels. Justice is the main principle that Abû Yûsuf emphasizes. In his view equitable distribution of the state's income and land resources leads to social harmony, prosperity, and economic development while injustice and tyranny lead to the decline and fall of a system. Specific policies that Abû Yûsuf proposes include his "supply-side" land and tax reforms intended to increase production and therefore the income of the state. He also presents his principles of taxation that resemble those formulated by Adam Smith centuries later: "equity", "certainty", "convenience", and "economy". Finally, he was concerned that foreign trade protect the interests of the state. Thus, he supported forbidding the export of military materials of strategic importance to enemies.

Bu makalede Ebû Hanîfe'nin meşhur talebesi müctehit hukukçu Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim'in (ö. 182/798) iktisadî görüşleri, kamu maliyesi başta olmak üzere, vergi, toprak, muâmelât, ceza, idare ve devletler hukukunun kapsamına giren muhtelif konuları ele alan önemli eseri *Kitâbü'l-harâc*<sup>1</sup> çerçevesi içinde

\* Dr. Cengiz Kallek (İktisat Tarihi), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Eser önce el-Matba'atü'l-Emîriyye tarafından tek bir yazma esas alınmak sûretiyle tahkiksiz olarak neşredilmiştir (Bulak 1302). Daha sonra el-Matba'atü's-Selefiyye tarafından Bulak neşrine ve el-Hizânetü't-Teymûriyye, Fıkıh, nr. 674'de kayıtlı yazmaya dayanılarak önceki gibi hatalarla dolu, tahkikli bir baskı daha yapılmıştır (Kahire 1346, 1352, 1382, 1392, 1396, 1397; Beyrut 1399/1979, *Mevsû'atü'l-harâc* içinde). *Kitâbü'l-harâc*'ın tam bir tahkikli ilk olarak Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî (ö. 1184/1770) tarafından yapılan *Fikhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâci'l-mursad 'alâ hizâneti'l-Kitâbi'l-harâc* adlı şerhinin neşriyle (Bağdat 1973) gerçekleştirilmiştir. İki ciltten ibaret olan bu şerhin birinci cildi h. 1176, ikincisi ise 1180 yılında tamamlanmıştır. Bu şerhin muhakkiki Ahmed Ubeyd el-Kebîsî sayfanın üst ve alt taraflarında birbirinden ayırdığı metin ile şerhi sistematik bir şekilde eşleştirmiş ve bunu yaparken de şerhin eldeki iki

değerlendirilecektir.<sup>2</sup> Önce Abbâsî halifesi Mehdi-Billâh'ın 166 (782) yılında Bağdat kadılığına getirdiği Ebû Yûsuf, Halife Hârûnürreşid (170-193) tarafından oluşturulan kâdılkudâtlik kurumuna tayin edilerek İslâm tarihindeki ilk başkadı ünvanını almıştır. Rivayete göre *Kitâbü'l-harâc* da Halife Hârûnürreşid'in talebi üzerine hazırlanmıştır. Başkadı olması sebebiyle muhtemelen toprak ve vergi hukukunun kapsamına giren bazı davalarla ilgilenmek durumunda kalan Ebû Yûsuf, ayrıca vergi defterlerine, devlet arşivlerine, aralarında üst düzey bürokratlar ve ulemanın da bulunduğu uzmanlara kolaylıkla ulaşabildiği, uygulamaları gözlemleyip yaşayan şahitleri celbetme yetkisini taşıdığı için meselelere vukufiyet kazanmıştır.<sup>3</sup> Ebû Yûsuf, Nizâmülmülk, İbn Haldûn gibi şahsiyetler hem ilim hem de devlet adamlığı vasıflarını taşıdıkları için sistemin ihtiyaç ya da zaaflarını, mekanizmanın içinde yaptıkları gözlemlerle sağlıklı bir şekilde tesbit ederek şeriata uygun pratik önlem ve çareler önermek sûretiyle İslâm iktisadî düşüncesinde farklı bir çizgi/gelenek oluşturmuşlardır. Bu nedenle söz konusu geleneğin belki de ilk temsilcisi sayılabileceğinden Ebû Yûsuf'un iktisadî görüşleri çok önemlidir.

Hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa, aslında *Kitâbü'l-harâc*, kimliği zikredilmeksizin devrin halifesini muhatap alan ve fikhî içeriği bulunmayan bir hitapla başlamaktadır. Müellif hitabın başında, emîrûlmü'mininin kendisinden haraç,<sup>4</sup> uşur (gümrük vergisi), sadaka (zekât), cevâli<sup>5</sup> (cizye/baş vergisi)

---

yazmasıyla metnin baskılarını karşılaştırmıştır. Nisbeten eksik olan tahkik tekniğine rağmen ortaya kullanışlı bir metin çıkmıştır. *Kitâbü'l-harâc*'ın Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1981) ve İhsan Abbâs (Beyrut 1405/1985) tarafından yapılan neşirleri de tahkik tekniği açısından Kebîsî'ninkinden üstün değildir (Norman Calder, "The Kitâb al-Kharâj of Abû Yûsuf", *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 106-107).

Ayrıca E. Fagnan tarafından Fransızca'ya (*Le livre de l'impôt Foncier*, Paris 1921), M. N. Sıddîkî tarafından Urduca'ya (Lahor 1966) çevrilen eserin Farsça, Malayca, Rusça ve İtalyanca (*İlkitab al-Kharaj*, Roma 1906) tercümelere de vardır. Osmanlı Türkçesi'ne ise Müderriszâde Muhammed Atâullâh Efendi (*Kitâbü'l-harâc*, sadeleştirilen İsmail Karakaya, Ankara 1982) ve Rodosluzâde Mehmed Efendi (*Kitâbü'l-harâc*) tarafından çevrilen eser ayrıca Ali Özek tarafından da günümüz Türkçe'sine kazandırılmıştır (*Kitâbü'l-Harâc*, İstanbul 1968, 1973). Abid Ahmad Ali'nin İngilizce'ye çevirdiği (*Kitab-ul-Kharaj: Islamic Revenue Code*, Lahore 1979) eserini A. Ben Shemesh tarafından *Taxation in Islam* adıyla yapılan kısmî bir İngilizce tercümesi de olup eleştirisi için bk. G. R. Hawting, "Taxation in Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1971), s. 190.

- 2 Tesbitlerimize göre Ebû Yûsuf'un iktisadî görüşleri yine *Kitâbü'l-harâc* ile sınırlı olarak Şevkî Ahmed Dünyâ (*Silsiletü a'lâmi'l-iktisâdî'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Harîcî, Riyad 1404/1984, s. 19-70) ve Muhammed Necatullâh Sıddîkî ("el-Fikru'l-iktisâdî li-Ebî Yûsuf", *Mecelletü ehhâsî'l-iktisâdî'l-İslâmî*, c. II, sayı 2 (1405/1985), s. 72-87) tarafından incelenmiştir. Dolayısıyla bu makale, sahasında ilk olmamakla birlikte öncekilerden muhteva, yaklaşım ve tertip bakımından farklılık arz etmektedir.
- 3 Ebû Yûsuf'un bu tesbitimizi doğrulayan ifadeleri için bk. *Kitâbü'l-harâc*, Matba'atü's-Selâfiyye, Kahire 1396, s. 51.
- 4 Arapça "hrc" kökünden, topraktan çıkan şey anlamında isim olan "harâc" kelimesine (çoğ. ahrâc, ahârîc ve ahrice) toprak, bina, hayvan, köle gibi kaynakların ürün, kira, ücret türü getirileri ve devlet gelirleri olmak üzere birbirleriyle alakalı çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Genel olarak tebaanın mal varlığından alınan vergileri ifade eden harâc zaman içinde özellikle toprak vergisi için kullanılmıştır. Ebû Yûsuf'un eserini de kapsayan harâc literatürüne bu ismin verilmesi kelimenin söz konusu genel anlamı sebebiyledir. Kelime Türkçe'de haraç şeklinde okunmakta olup bundan sonra bu okunuşu kullanılacaktır.
- 5 Seyyid Muhammed es-Seyyid "cevâli" kelimesinin ilk defa İbn Havkal'in (ö. 367/977) eserinde geçtiğini söylerken hata etmektedir (bk. "Cevâli", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. VII (1993), s. 436). Çünkü bu kelime Ebû Yûsuf tarafından kullanılmaktadır (bk. *Kitâbü'l-harâc*, s. 3, 53).

gibi vergiler ve diğer hususlarda bilip tatbik etmekle mükellef olduğu kuralları ihtiva eden bir "kitâb" hazırlamasını istediğini belirtmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca müellif halifeye bu "kitâb"ı iyi anlamasını, üzerinde düşünmesini ve tekrar tekrar okuyarak ezberlemesini tavsiye etmektedir.<sup>7</sup> Bu ifadelerden halifenin vergi hukukunu kanunlaştırma arzusunu taşıdığı sonucunu çıkarmak mümkündür.<sup>8</sup> Devlet başkanının tebaasına karşı sorumluluklarını hatırlatıcı bir nasihatla başlayan hitap yine aynı muhtevaya sahip hadislerle sona ermektedir.

Hitabın ardından halifenin sorduğu yirmi sekiz sorunun<sup>9</sup> cevaplandığı otuz dokuz fasıllık ana metin gelmektedir. Fasılların hacmi arasında dikkat çekici oransızlıklar vardır. İlk dönem fıkıh eserlerinin çoğunda olduğu gibi bu kitapta da ayrıca başlıksız alt-bölüm ya da kısımlar bulunmaktadır. Kısımlar arası geçişler halife tarafından sorulduğu anlaşılan "ve se'elte yâ emîre'l-mü'minin 'an..." veya "emmâ mâ se'elte 'anhu yâ emîre'l-mü'minin min..." gibi kalıplarla başlayarak kaydedilen sorulardır. Her bir soru hadislere, fikhî mülâhaza ya da ihtilâflara temasla cevaplandırılmaktadır. Kısımlar arası geçişler "kâle" (dedi ki) veya "kâle Ebû Yûsuf" (Ebû Yûsuf dedi ki) kalıplarıyla da yapılmaktadır.<sup>10</sup>

6 *Kitâbü'l-harâc*, s. 3.

7 a.g.e., s. 6.

8 Sâsânî idarî geleneğinin etkisi altında kalarak devlet yönetiminde katı bir merkezîyetçilik öneren İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) gibi düşünürler bu bağlamda kanun koyma yetkisini de devlet başkanına inhisar ettiren görüşler yaymaya başlamışlardır. Muhtemelen bu düşüncelerin de etkisiyle *el-Muvatta'* adlı meşhur eseri kanunlaştırmak isteyen Halife Mansûr (136-158/754-775) İmam Mâlik'ten olumsuz cevap almıştı.

Divanların tercümesi işlemini iktidarlarının sonuna doğru tamamlayabilen Emevîler'in ardından, selefleri Abbâsîler'in vergi sisteminde İslâmî hükümlere uygun bir kanunlaştırma hareketi başlatması gayet doğal görünmektedir. Bilindiği gibi divan kayıtları fethedilen her eyaletteki zimmî vatandaşların dilleriyle tutulagelmisti. Bu uygulamaya Hz. Ömer'in zamanından Abdülmelik b. Mervân'ın halifeliğine (65-86/685-705) kadar devam etmişti. Ancak ilk İslâm parasını bastıran Abdülmelik'in emriyle Irak, Şam (Suriye) ve Mısır divan sicillerinin Arapça'ya çevrilmesine başlanmıştır. Mısır'daki faaliyet oğlu Velid zamanında (86-96/705-715) sürdürülmüş; diğer oğlu Hişâm döneminde (105-125/724-743) de çoğu kâtipleri Mecûsîler'den oluşan Horasan divanlarının Araplaştırılması işlemi yürütülmüştü. Daha önce Şam ve Mısır haraç divanları Grekçe; Irak ve Horasan'dakiler ise Farsça tutuluyordu.

9 A. Ben Shemesh bu soruların bizzat Ebû Yûsuf tarafından halifenin ağzıyla tanzim edildiğini ve bu üsluba o devirde kaleme alınmış diğer eserlerde de rastlandığını ileri sürmektedir; bk. A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*, E. J. Brill, Leiden 1969, (Çevirenin önsözü), III, s. 13.

10 Bu iki kalıbın kullanımı belli bir kurala bağlı görünmüyorsa da Norman Calder'in tesbitlerine göre yeni bir başlığa geçişte ikincisinin tercih edilmesi eğilimi göze çarpmaktadır. Genellikle fikhî ihtilâflara temas edildikten sonra Ebû Yûsuf'un görüşlerine geçiş aynı kalıpla gerçekleşmektedir. Ayrıca bu kalıpların kullanımında eserin yazma ya da baskıları arasında farklılıklar bulunması müstensihlerin tasarrufundan kaynaklanıyor olabilir. Yine halifenin soruları cevaplandırılırken ikinci bir geçiş işareti olarak zaman zaman "kâle (Ebû Yûsuf)" kalıbı da kullanılmaktadır. Bunların yanında soruların çoğundan önce bir bölüm başlığına da rastlanmaktadır.

Calder, diğer bazı tesbitleri yanında, söz konusu kalıpların kullanımına dayanan eserler Ebû Yûsuf'un bizzat kendisi tarafından ve hatta o henüz hayattayken yazılmış olduğunun söylemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre bu eserin Ebû Yûsuf tarafından telif edilen orijinal nüshasının bilahare Ebû Bekir Hassâf Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî (ö. 261/875) tarafından redaksiyona tâbi tutularak kendisinin vergi hukuku üzerine bir eser hazırlamasını isteyen Abbâsî halifesi Mühtedî-Billâh'a (255-256/869-870) sunulmuş olması da muhtemeldir. Hatta *Kitâbü'l-harâc*'ın, Hassâf tarafından, mezhebin imamlarından başkadı Ebû Yûsuf'un vergi hukuku sahasındaki görüşlerinin derlenmesiyle oluşturulduğu ve daha sonra ikincisine atfen şöhret bulduğu dahi ileri sürülebilir (bk. Calder, s. 108-147).

Halbuki Yahyâ b. Âdem'in *Kitâbü'l-harâc*'ında da olduğu gibi (kâle Yahyâ) benzeri kalıplara özellikle ilk telif eserlerde sık rastlanmaktadır. Bu da genellikle ya eserleri rivayet için icazet

*Kitâbü'l-harâc*'ın muhtevası özetle şöyledir: Ganimetin tarifi, taksimi ve hums ile ilgili ahkâmın ele alındığı birinci bölümü, fey ve haraca ilişkin izahata yer verilen ikinci bölüm izlemektedir. Sonraki bölümlerde Sevâd, Şam (Suriye), Cezîre (Yukarı Mezopotamya), Arabistan Yarımadası, Basra ve Horasan topraklarının fetih şekli, statüsü, buralardaki iktâ ve ihyâü'l-mevât (ölü toprakların diriltilmesi) uygulamaları vergi hukukuyla bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Mısır topraklarının ve oradaki vergilerin durumuna kısa da olsa atıfta bulunulmaması ilginçtir. Haraç ve öşür vergileriyle ilgili teferruatın içiçe geçtiği çeşitli bölümlerden sonra sadakalara ilişkin bölüm gelmektedir. Bunların ardından ilk bakışta ne birbirleriyle ne de kitabın içeriğiyle ilgili gibi görünen, ancak önceki bölümlerin hepsinin topraklarla bağlantısı bulunduğu düşünüldüğünde mukabil bir genel başlık olarak anlam kazanan sulara (müsâkât akdi, şirb hakkı, suların veya bazı su ürünlerinin satımı, kiralanması, avlanması ve bu bağlamda otlaklarla çayırlara) dair meselelerin hükümleri ele alınmaktadır. Çünkü tarım arazilerine ulaşan suların kaynağı, toprakların sulanabilirliği ve su ürünlerinin cinsi vergilendirmeye ilintilidir. Ardından vergi tahsil politikalarına ilişkin uzunca bir bölüm gelmektedir. Eser, cizye ve gümrük vergilerini ödemekle mükellef zimmî ve harbîlerin hukukî statüleri çerçevesinde azınlıklar, vatandaşlık, devletler ve (kamu haklarına tecavüz suçları kapsamında) ceza hukukuna dair meseleleri irdeleyen bölümlerle son bulmaktadır. Ayrıca son bölümlerin arasına, vergilerin toplanması ve kamu düzeninin sağlanmasından sorumlu olan tahsildarlarla kadıların maaşlarının kaynağına ilişkin bir bölüm sıkıştırılmıştır.

Yer yer bölümler arasında kopukluk veya kesişme gözlenmesi, zaman zaman tekrarlar rastlanması ilk anda *Kitâbü'l-harâc*'ın tertibindeki zaafa işaret edebilirse de bildiğimiz kadarıyla henüz bu sahadaki ikinci eser olduğu ve halifenin sorularına bağımlı bir çerçeve çizilmesinin zorunluluğu göz önüne alındığında çok başarılı bile sayılabilir.

Temel olarak, muhtevasından anlaşıldığı üzere eserin bütünü dar anlamda toprak ve vergi hukukuna, ya da daha genel bir ifadeyle kamu maliyesine ilişkindir. Ne var ki bu kapsamın dahi dışına taşan hükümler göz önüne alındığında geniş

---

alan talebelerin nakil üslubundan ya müelliflerin tevazuundan ya da müstensihlerin tasarrufundan kaynaklanmaktadır.

*Kitâbü'l-harâc* yine Ebü Yûsuf'a ait olan *Ihtilâfû Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ* ile karşılaştırıldığında "kâle" ve "kâle Ebü Yûsuf" kalıplarının ikincisinde de aynen tekrarlandığı görülmektedir. Ne var ki ikincisinin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî tarafından rivayet edildiği bilinmektedir. *Kitâbü'l-harâc*'ın da Şeybânî tarafından rivayet edildiği düşünülebilir. Birincisine eklemeye bulunduğu bilinen Şeybânî'nin ikincisi için de aynı şeyi yapmış olması muhtemeldir. Bu görüş, mesnedi zikredilmeksizin, Brockelmann tarafından da savunulmaktadır (bk. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c. I, E. J. Brill, Leiden 1943, s. 177). Bu arada doğal olarak iki eserin çeşitli bölümlerinde tamamen aynı ya da benzer ifadelerin bulunduğu da kaydedilmelidir. *Kitâbü'l-harâc*'ın Ebü Yûsuf'un diğer bazı eserlerinin râvisi olan oğlu Yûsuf için ileri sürmektedir (bk. İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978, s. 203). Hâdî Derkâş ise benzer bir ihtimâli Ebü Yûsuf'un bir diğer eseri *Kitâbü'l-âsar*'ın râvisi olan oğlu Yûsuf için ileri sürmektedir (bk. Hâdî Derkâş, "Nizâmü'l-harâc min hilâl Kitâbi'l-harâc li-Ebî Yûsuf el-kâdî", *el-Mevrid*, c. X, sayı 3-4 (1981), s. 148).

anlamda devlet idaresini gaye edindiği görülen eser, kamu maliyesiyle bağlantılı olarak yapılan siyasî ve sosyal hayata dair değerlendirmeleri açısından da önemlidir.

Her şeye rağmen şunu unutmamak gerekir ki Ebû Yûsuf'un yaşadığı dönemde tarım ekonomisi hâkimdir. Dolayısıyla eserin muhtevası dikkatle incelendiğinde, müellifin, üzerinde yoğunlaştığı tarım sektörünü çiftçilik, hayvancılık, balıkçılık, avcılık ve ormancılık olmak üzere modern ekonomilerde bire bir karşılığı olan alt sektörlere ayırdığı sonucuna varılabilir.<sup>11</sup> Böylece müellif bu temel tarımsal faaliyetlerin mikro ve makro düzeyde İslâm hukukuyla uyum halinde sağlıklı bir şekilde yürümesini mümkün kılacak ilişkileri ele almaktadır.

Müellif hem akla hem de nakle önem verdiği eserinde hadisler yanında sahabe ve tâbiîn sözleriyle uygulamalarını da rivayet etmektedir. Ayrıca Şâfiî, Mâlik, Leys b. Sa'd gibi devrin meşhur imamlarının re'yelerini aktarmakta, varsa ihtilâflı görüşleri belirttikten sonra kendi içtihatlarını da kaydetmektedir.<sup>12</sup> Mümkün mertebeye her birinin hadislerden delillerini serdettiği görüşler arasında tercih yaparken kendine has bir usul kullanmaktadır.<sup>13</sup> Bazan hadislerle dayanarak imamı Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden farklı sonuçlara vardığı ya da muhalif görüşleri benimseydiği de görülmektedir. Kimi zaman ise hadislerle de desteklediği kıyasa dayanarak, imamına muhalefet ettiği sabittir. Meselâ, atına iki kendisine bir olmak üzere süvariye ganimetten üç hisse verilmesini savunarak, her biri için birerden toplam iki hisse düşeceği görüşünü benimseyen hocasından ayrılmaktadır.<sup>14</sup> Ayrıca amber ve inciden vergi alınacağı yönündeki içtihadı da Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ'ninkiyle ters düşmektedir.<sup>15</sup> Yine, bir kimse elini kesici âletle kasten yaralayan saldırgana kısas uygulattıktan sonra iyileşse ancak suçlu kısas yarısı yüzünden ölse diyeti mağdurun âkilesinden alınır, diyen Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ'ya, mağdurun Kitap ve Sünnet'e dayanan hukukî hakkını kullandığını

11 Bu ayırımın yansımaları için bk. *Kitâbü'l-harâc*, s. 94-113.

12 Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-harâc*'i fikhî yaklaşımı ön plâna çıkarması, kendi müstakil içtihatlarına yer vermesi gibi özellikleri bakımından talebesi Yahyâ b. Âdem'in aynı adlı eserinden farklılık arz etmektedir. Çünkü rivayet ağırlıklı olan ikinci eserde müellifin hocalarına muhalefet etmekten çekindiği ve hemen hemen hiç içtihatla bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bu iki eserden birinin diğerine alternatif veya muhalif olarak değerlendirilmesi yerine birbirlerini tamamladıklarını söylemek daha doğrudur.

13 Bir yandan hüccetleri için "li-ennehâ evsak 'indenâ ve ekser ve e'am mimmâ câ'e fi hilâfihâ mine'l-ehâdis," (çünkü onlar bize göre aksi yönde gelen hadislerden daha sıkı, daha çok ve daha yaygındır,) dediği görüşü benimserken (bk. *Kitâbü'l-harâc*, s. 20, 96, 98) diğer yandan da isnadlarında her zaman hadişçilerin titizliğini göstermemekte, "Kûfeli bazı âlimler", "Kûfe âlimlerinden bir şeyh", "Kûfeli şeyhlerimiz", "bazı eski şeyhler", "eski bir şeyhimiz", "bazı şeyhlerimiz", "bazı arkadaşlarımız", "Şamlı bir şeyh", "Medineli bazı şeyhlerimiz", "Medineli bir şeyh", "Medineli bazı eski şeyhler", "bazı ilim ehli", "Kureyşli bir şeyh" vb. diyerek isim vermeden rivayette bulunmaktadır (meselâ bk. *Kitâbü'l-harâc*, s. 10, 11, 14, 16, 17, 18, 25, 50, 51, 60, 62, 63, 67, 76, 91, 123, 124, 125, 128, 131, 135, 139, 140, 142, 149, 162, 163, 223, 234). Bir bölümde, naklettiği rivayetlerin senetlerini vermemesinin gerekçesini şu ilginç sözlerle açıklamaktadır: "Bu ilim fakihlerden ya da onlara isnatta bulunan kişilerden bellediğim bir şey olmayıp rivayet ilmiyle muttasif kimselerin hadislerine dayanmaktadır. [Bu nedenle] onların hiçbirine isnadını haddim," (a.g.e., s. 42).

14 a.g.e., s. 19-20.

15 a.g.e., s. 75-76.



söyleyerek karşı çıkmaktadır.<sup>16</sup> İbn Ebû Leylâ'nın rivayet ettiği bir hadise dayanarak, müslümanların savaş esnasında ele geçirdikleri düşman ölülerini karşı taraftan gelen talep üzerine satmalarına cevaz vermemesi de aksi yönde görüş bildiren hocasına muhalefetinin bir başka örneğidir.<sup>17</sup>

Ebû Yûsuf'un diğer bazı fakihlerin görüşlerini Ebû Hanîfe'ninkilere tercih ettiği de görülmektedir. Meselâ hocasının, bir zimmî tarafından satın alınan oşür arazisinin haraç arazisine dönüşeceği ve daha sonra bir müslümana satılması ya da zimmînin İslâm'ı benimsemesi durumunda bu toprağın artık eski statüsüne dönmeyeceği yönündeki içtihadına Hasan-ı Basrî ve Atâ'nın muhalif görüşlerini tercih etmektedir.<sup>18</sup>

Tarihî perspektiften bakıldığında ise müellifin İslâmî fetihleri ve özellikle sınırların hızla genişlediği Hz. Ömer devri uygulamalarını gerekçeleriyle birlikte iyi bildiği anlaşılmaktadır. Fetihlerle ilgili rivayetlerine sık sık baş vurduğu İbn İshâk'tan bir ay kadar megâzî dersi almış olmasının<sup>19</sup> da bunda payı bulunmalıdır. Söz konusu rivayetleri mümkün merteye bir bütün halinde aynen nakletme titizliğinden olmalı ki eserin muhtevasına nisbetle lüzumsuz sayılabilecek birçok teferruatı da aktarmaktadır.

Sonuç olarak, eserde hissedilir bir ilmî ehliyet, mevcut materyale tam bir vukufiyet, tebaanın refahını sağlamaya matuf dengeli bir hassasiyet sergilenmektedir. Ayrıca entelektüel birer disiplin olarak fıkıh, iktisat ve özellikle vergi hukuku tarihine dair oldukça aydınlatıcı bilgiler sunulmaktadır. Eserde tasvir edilenin esas itibarıyla devrin siyasi gerçeklerini ve hükümetin sıkıntı ya da beklentilerini yansıtan bir vergi teorisi olduğunun tesbiti, araştırmacı veya münekkitlerin zihnini karıştıran bazı muğlaklıkların varlık sebebini izah etmektedir.

*Kitâbü'l-harâc*'in bu genel tanıtımından sonra şimdi Ebû Yûsuf'un iktisadî görüşlerinin tahliline geçebiliriz.

### **Hukuk Felsefesi ve İktisadî Refah**

Hukuk felsefesi açısından değerlendirildiğinde Ebû Yûsuf'un üzerinde durduğu en önemli ilkenin adâlet olduğu hemen farkedilir. Ona göre bu ilkenin hakkıyla tatbiki iktisadî refah ve sosyal huzuru beraberinde getirecektir. Daha eserinin mukaddimesinde şunları söylemektedir: "Kıyamet Günü'nde Allah indinde en yüce idareci varlığıyla tebaasını saadette kılan idarecidir. Sen [adâletten] ayrılmak ki tebaan da ayrılmaz"<sup>20</sup>; "Tebaanızı ihmâl etmekten sakınınız, tâ ki hak sahipleri üzerinizdeki haklarını alabilsinler. Hakkın kaybı ecrinizi giderir. Şüphesiz binalar ancak çökmeden önce onarılabilir. Allah'ın sizi işlerine vekil tayin ettiği halk için yaptıklarınız [Âhiret'te] lehinize, savsakladıklarınız da aleyhinize olacaktır.

16 a.g.e., s. 173.

17 a.g.e., s. 216.

18 a.g.e., s. 131.

19 Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. X (1994), s. 261.

20 *Kitâbü'l-harâc*, s. 4.

Unutulmamak için, işlerine vekil kılındığınız halka hizmeti unutmayınız. Onları ve onların faydasına olan şeyleri umursamazsanız siz de umursanmazsınız”;<sup>21</sup> “İdarecinin zulmü tebaa için felakettir; hizmetinde güvenilir ve hayırlı olmayan kimseleri kullanması ise halk için tehlikedir”;<sup>22</sup> “Allah indinde ıslahattan daha güzel ve fesattan daha sevimsiz bir şey yoktur. Allah’ın emirlerinin aksine uygulamalar küfrân-ı nimettir; nimetleri küçümseyen (yani muhafazası için gereğini yapmayan) ve bundan pişmanlık da duymayan hiç bir millet yoktur ki güçleri giderilip düşmanlarının hücumuna maruz kalmasın.”<sup>23</sup> İşte bütün bunları bilerek “Şüphesiz burada açıklanan [ahkâm]ı yürürlüğe koyarsan müslüman ve zimmlilere zulmetmeye gerek kalmaksızın Allah’ın haraç gelirlerinizi artıracaklarını ve halkın da size karşı sorumluluklarını eksiksiz olarak yerine getireceğini umuyorum. Çünkü onların ıslahı [aşırıya kaçmaksızın sadece] hadlerin tatbik edilmesine, üzerlerindeki zulmün kaldırılmasına ve ihtilâflı hususlarda birbirlerinin hakkına tecavüzlerinin önlenmesine bağlıdır.”<sup>24</sup> Dikkatle incelendiğinde bu ve benzeri<sup>25</sup> ifadelerle, İbn Haldûn’un, hanedanların doğuşu, gelişmesi ve çöküşüne dair meşhur sosyo-politik döngü teorisinin temellerinin atıldığı gayet açık bir şekilde görülecektir.

Ebû Yûsuf’un, bireysel haklarla kamu yararı çatıştığında ikincisini tercih ettiği görülmektedir. Bir çok meselede alternatif görüşleri zikrettikten sonra aralarında tercih yapma hakkını halifeye bırakırken<sup>26</sup> de din ve millet için hayırlı olanı gözetmeyi şart koşmaktadır. Hz. Ömer’in haraç vergisi olarak belirlediği miktara bağlı kalmayıp onu günün şartlarına göre yeniden tesbit etmekte sakınca görmemesi<sup>27</sup> gibi örnekler zamanın değişmesiyle ahkâmın da değişebileceğini (“Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz”) bildiren küllî kâideye göre davrandığını göstermektedir.

Ayrıca İslâm tarihi boyunca geliştirilen ve nihayet *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’de de ifadesini bulan “Meşakkat teysîri celb eder”, “Bir iş zîk oldukda müttesi’ olur”, “Zaruretler memnu’ olan şeyleri mubah kılar”, “Zarar izâle olunur”, “Zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur”, “Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izale olunur”, “Zarar-ı âmmü def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”, “İki fesad teâruz ettikde ehaffi irtikâb ile a’zamin çaresine bakılır”, “Zarar bi-kaderi’l-imbân def olunur”, “İztırar gayrin hakkını iptal etmez”, “Def-i mefâsid celb-i menâfi’den evlâdır”, “Bir şeye mâlik olan kimse ol şeyin zaruriyyâtından olan şeye dahi mâlik olur”, “Raiyye üzerine tasarruf maslahata menûttur”, “Bir şeyde sebab-i temellükün tebeddülü ol şeyin tebeddülü makamına kâimdir”, “Mütesebbib müteammid olmadıkça zâmin olmaz”, “Bir kimsenin mülkünde onun izni olmaksızın âhar bir kimsenin tasarruf

21 a.g.e., s. 5.

22 a.g.e., s. 6.

23 aynı yer.

24 aynı yer.

25 Meselâ bk. a.g.e., s. 114.

26 Meselâ bk. a.g.e., s. 54, 58, 63, 65, 75, 102, 115, 159, 161, 169, 181, 200, 201, 205, 211, 212, 219, 220.

27 a.g.e., s. 91.

etmesi câiz değildir”, “Gayrın mülkünde tasarrufla emretmek bâtıldır” gibi küllî kâideleri çağrıştıracak lafızların Ebû Yûsuf tarafından sık sık kullanıldığı gözlenmektedir.<sup>28</sup>

### **Ülkenin Bayındırlığında Devletin Sorumluluğu**

Bayındırlığın önemini vurgulayan Ebû Yûsuf bu yönde devletin sorumluluğunu çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. Öyle ki kitabın muhtevasının iktisadî kalkınma ve bu çerçevede kaynaklarla gelirin âdil dağılımı üzerinde yoğunlaştığı dahi söylenebilir.

Ebû Yûsuf’a göre âtil devlet arazilerinin, sahipsiz ölü toprakların işleme gücü bulunanlara iktâ edilmesi, kiraya verilmesi veya beytülmâl kaynaklarıyla işletilmesi şarttır. Devlet başkanı, kamu yararına olmak şartıyla, bu seçeneklerden dilediğini benimseyerek söz konusu topraklar üzerinde tasarrufla bulunabilir. Çünkü bu, kaynak istihdamını artırmak sûretiyle üretim ve gelir artışı sağlayarak iktisadî refaha ulaşmanın yollarından biridir.

Öte yandan iktâ politikası toprakların bazı devlet erkânına ya da yakınlarına peşkeş çekilmesi gibi keyfilik ve suistimallere imkân vermemelidir. İktâ ya da ihya yoluyla temellük edilen topraklar üç yıl boyunca işlenmemeleri halinde, Hz. Peygamber’in kavli ve Halife Ömer’in bu yöndeki uygulamasına ittibaen, geri alınarak işleme gücüne sahip başka girişimcilere verilmelidir. Çünkü bu toprakların âtil bırakılması milli hasılanın artırılmasını hedefleyen iktâ politikasına ters düşmektedir.<sup>29</sup> Böylece iktâ ya da ihya politikasının tatbik sürecinin üç aşamadan oluştuğu anlaşılmaktadır: 1. Söz konusu toprakların işletme gücü bulunanlara iktâ edilmesi ya da ihya yoluyla temellüküne imkân sağlanması. 2. Fiilen işlenip işlenmediklerinin denetlenmesi. 3. El konulduktan sonraki üç yıl boyunca işlen(e)meyenlerin geri alınarak başkalarına verilmesi.

Ebû Yûsuf, köylülerin haraç yükümlülüklerinin artırılması karşılığında beldelelerdeki çorak toprakların üretime kazandırılması için, zamanla kapanmış eski kanalların açılıp sulama sisteminin geliştirilmesi yönünde bir istekte bulunmaları halinde, devlet başkanının, derhal güvenilir uzmanlar göndererek fizibilite çalışmaları yaptırması, çevre köylere zarar vermeksizin yöre halkına refah getireceği ve haraç gelirlerine katkı sağlayacağı tesbit edildiği takdirde de gerekli yatırımlara girişmesini salık vermektedir. Ancak bu yatırımların masrafları devlet bütçesinden karşılanmalı, aslâ köylülere yüklenmemelidir. Çünkü “Bu toprakların bayındırlaştırılması çoraklaştırılmasından iyi olduğu gibi [köylülerin] refaha ermesi, mallarını kaybederek işsiz kalmalarından hayırlıdır.”<sup>30</sup>

Ebû Yûsuf’un ülkenin bayındırlığı için üretim artışının yeterli olmadığını, ayrıca ulaşım ve mal tedavülünün kolaylaştırılmasının da önem arzettiğini gayet iyi

28 Meselâ bk. a.g.e., s. 52, 54, 58, 63, 65, 66, 69, 70, 71, 75, 91, 93, 99-109, 111-113, 114-115, 119, 202, 211, 212, 225.

29 a.g.e., s. 66-67, 68, 69-71.

30 a.g.e., s. 118-119.

bildiği şu iki görüşünden anlaşılmaktadır: Birincisi, Dicle ve Fırat gibi nakliyat için kullanılan başlıca su yollarının ulaşımına kapatılması önlenmelidir. Ayrıca üzerinden kara yollarının geçtiği toprakların ihya ve iktâ yoluyla üretime açılarak ulaşımın kapatılması câiz değildir; devlet başkanının bundan bizzat kaçınması gerektiği gibi faileri de engellemesi ve varsa zararı tazmin ettirmesi şarttır.<sup>31</sup> Müellif, bir yandan ölü toprakların diriltilmesinin gerekliliğini vurgulayıp bunun gerçekleştirilmesi için de birer teşvik tedbiri olarak iktâ, ihya ve dolayısıyla sulama faaliyetlerinin öneminin altını çizerken öbür yandan kara ve su yolu trafiğinin kesilmesine özen gösterilmesini devlet başkanının dikkatine sunmaktadır. İkincisi, zekât gelirlerinin harcama kalemleri arasındaki yolda kalmış (ibnû's-sebil) kavramını yol yapım, bakım ve onarım faaliyetlerini de kapsayacak şekilde geniş bir tefsire tâbi tutmasında<sup>32</sup> bu hususa verdiği önemin yansımaları sezilmektedir.

### Özel Teşebbüsü Teşvik

Zaruret prensibi gereği müzâraa ve müsâkât akitlerine cevaz veren Ebû Yûsuf'un bu husustaki içtihadı günümüzün bazı meselelerine açılım getirmesi açısından oldukça önemlidir. Ebû Hanîfe'nin hurmalık ve diğer meyveliklerde, tarım arazilerinde üçte bir, dörtte bir gibi oranlarla müsâkât ve müzâraa ortaklığını kerih görmesine karşılık, Ebû Yûsuf mudârebeye benzettiği bu akitlere cevaz vermektedir. Şöyle ki, sermayeye benzettiği toprağın sahibini rabbü'l-mâl (sermaye sahibi) ve onu emeği ile işleyen ortakçıyı da mudârib telâkki etmektedir.<sup>33</sup> Böylece bir yandan üretim faktörlerinden toprağın âtil kalmasını engelleyebilecek bir uygulamaya imkân vermekte diğer yandan da emeğe istihdam olanağı sağlamaktadır.

Ölü toprakların devlet başkanının izni aranmaksızın ihya edilerek sahiplenilebileceği görüşünü benimseyen Ebû Yûsuf, bürokrasiyi ortadan kaldırmak süretiyle âtil kaynakların üretime kazandırılması sürecini hızlandırmaya çalışmaktadır. Halbuki hocası bu hususta, asayiş bozacak çatışmaları önlemek için, devlet başkanının iznini şart koşmaktadır.<sup>34</sup> Ne var ki bir yandan üretim artışı sağlayacağı inancıyla kamu mülklerinin özelleştirilmesi sürecindeki bürokrasiyi azaltmaya çalışan Ebû Yûsuf, diğer yandan da hakka tecavüz ve çatışmaya sebebiyet verecek durumlarda devlet başkanının onayını şart koşarak yağmacılığın önünü almayı ihmâl etmemektedir.

Ayrıca ihya ya da iktâ yoluyla ölü haraç topraklarını temellük eden girişimcilere toprağı işlemek, gerekli bina ve müştemilâtı dikmek, sulama sistemi kurmak vb. faaliyetler için ağır bir malî yük altına girmeleri durumunda haraç yerine oşür yüklenmesini salık vermektedir.<sup>35</sup> Böylece vergi yükü azaltılarak mevcut sınırlı fonların yatırıma aktarılması sağlanmakta, yatırımların millî gelir içindeki payının

31 a.g.e., s. 100-102, 105-106.

32 a.g.e., s. 87.

33 Detaylardaki diğer bazı ihtilâflar için bk. a.g.e., s. 96-99.

34 a.g.e., s. 69-70.

35 a.g.e., s. 52, 63, 71, 72.

artmasıyla da büyüme ve gelişme hızı olumlu yönde etkilenmektedir. Ancak kamu yararına hizmet şartıyla nihai karar yine devlet başkanına bırakılmaktadır.

Bunların yanında, girişimciye, ihya çalışmaları esnasında açtığı maden veya su kuyusuna/kanalına düşerek telef olan mal ve cana karşı -kasıt, kusur, ihmâl gibi damân gerektiren durumlar haricinde- malî tazminat ya da cezaî sorumluluk yüklenmemesi<sup>36</sup> de bir çeşit teşvik tedbiri olarak değerlendirilebilir.

Toprak mahsullerinde öşür nisabının beş vesk olduğuna dair hadislerin hükümüne meyleden Ebû Yûsuf bu görüşüyle de belli bir üretim seviyesi yakalanana kadar vergi muafiyeti getirmek sûretiyle bir tür üretimi teşvik tedbiri önermektedir. Halbuki Ebû Hanife ve İbrâhim en-Nehaî, ürünün azından-çoğundan, yetiştigi yerin statüsüne ve sulama durumuna göre ya haraç ya öşür ya da yarım-öşür alınacağı görüşündedir.<sup>37</sup>

### Vergi Politikası

Ekim/dikim yapılsın yapılmınsın, ürün alınsın alınmasın işlenebilir özellikteki arazinin her biriminden (cerîb=3600 zirâ<sup>2</sup>) aynî ya da nakdî sabit bir vergi kesilmesi anlamına gelen harâc-ı vazîfe ya da muvazzaf usulü Abbâsîler devrine kadar, özellikle Sevâd'da, yürürlükte kalmıştır. Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde fiyatlar ucuzlayıp da ürün haracı karşılamayınca köylülerin topraklarını bırakıp kaçmasıyla Sevâd harap olmuştur. Bunun üzerine Mansûr tarafından yapılan vergi reformuyla birlikte devletin toprak mahsullerinden belli bir oranda pay alması esasına dayalı harâc-ı mukâseme usulüne geçilmiştir. Oğlu Mehdî de bu uygulamayı sürdürerek doğal yollardan sulanan topraklardan ürünün yarısını, çıkırlarla sulananlardan üçte birini, dolaplarla ve sucu develerle sulananlardan ise dörtte birini haraç olarak almıştır. Hilâfetinin sonlarına doğru, doğal yollardan sulanan topraklar için haraç oranını beşte üçe yükseltmiş ancak halefi Hâdî'nin de uygulamayı sürdürdüğü bu oran Hârûnürreşîd devrinde tekrar eski seviyesine düşürülmüştür.

Halbuki aslen İran asıllı bir Maniheizt olup İslâm'a giren ve Vezir İsâ b. Ali'nin kâtipliğini yapan İbnü'l-Mukaffa' da, Ebû Yûsuf'tan yaklaşık kırk yıl kadar önce kaleme alarak Halife Mansûr'a ithaf ettiği *Risâle fi's-sahâbe* adlı eserinde vergi tahsildarlarının zulmü ve keyfi uygulamaları sebebiyle köylülerin topraklarını bırakıp kaçtıklarını vurgulamaktadır. Böylece vergi vermekten kurtulan kaçkınlar bir anlamda ödüllendirilirken her ne pahasına olursa olsun topraklarını işlemeyi sürdüren çalışkan köylüler cezalandırılmaktadır. İbnü'l-Mukaffa', harâc-ı vazîfe usulünü savunmakla birlikte vergi miktarlarında sürekli değişiklik yapılmasının da şiddetle karşısındadır. Buna mukabil, değindiği probleme çözüm olarak ise kırsal ve kentsel kesimdeki her toprak parçası için daimi sabit bir miktar haraç konularak divanlara kaydedilmesini önermektedir. Çünkü böylece ödemekle yükümlü tutuldukları kesin ve değişmez haraç miktarından haberdar olan mükelleflerin, vergi memurlarının keyfi uygulamalarla emeklerini sömürmeyeceğini bilmenin

36 a.g.e., s. 24.

37 a.g.e., s. 56-57.

huzuru içinde topraklarını işlemeyi sürdürdükleri gibi üretimi de artıracaklarını düşünmektedir. Üstelik böylece bir yandan devletin haraç gelirleri artacağı gibi diğer yandan da vergi takdir ve tahsil süreci içinde daha az memura ihtiyaç duyulacağı için masraflar düşecektir.

Halifeye, sâbık Sâsânî idaresindeki gibi, istikrar için her hususta sıkı bir merkezî denetim kurmasını öneren İbnü'l-Mukaffa' böylece hem devlet hem de toprak sahiplerinin bütçelerinde de denkliğin daha kolay sağlanacağını düşünüyor olmalıdır. Buna karşılık, şerefli bir ocak olan ordunun yozlaşmasını ve sivil halkın huzurunun bozulmasını önlemek için de askeriye mensuplarının vergi takdir ya da tahsilâtında görevlendirilmelerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü özellikle Irak'ta tarım ürünlerinin fiyatları yükseldiğinden maaşları yetmeyen ordu mensupları haraç tahsildarlığına itibar etmekte ve fakat görevlerini kötüye kullanarak ek gelir sağlamaktadır.<sup>38</sup>

Vergi rejimindeki gelişmeleri iyi bilen Ebû Yûsuf ise harâc-ı mukâsemeyi harâc-ı vazîfeye tercih etmektedir. Çünkü ikinci usulde bazan vergiyi ödemede sıkıntıya düşen köylünün yeni sezonda ekim yapacak malî kaynağı bulamadığı da olmaktadır. Alan hesabıyla verilecek vergiler yüzünden artan üretim masrafları karşılanamadığı için ölü toprakların ihya edilmesi de cazibesini kaybetmektedir. Zira genellikle yeni ihya edilmiş topraklardan ilk birkaç hasatta vergileri ödemeye yetecek kadar ürün alınamaması sebebiyle tarım paritesi çok düşüktür. Daha da kötüsü harâc-ı vazîfe usulü, ödeme güçlüğü çeken köylülerin topraklarını bırakıp kaçması nedeniyle vergi gelirlerinin azalması, rekoltenin düşmesi gibi hem tebaa hem de devlet aleyhine sonuçlanacak gelişmelere sebep olmaktadır. Halbuki birinci usulde devlet sadece üründen pay alacağı için verimin azlığı sebebiyle iflâsa sürüklenmeyecek olan üretici yeni sezonda toprağını işlemeye güç bulabilecektir. Böylece bu teknikle ölü toprakların diriltilmesi de teşvik edilmiş olacaktır.<sup>39</sup> Bu anlamda mukâseme usulü bir vergi teşvik tedbiri olarak değerlendirilebilir.

Bütün bunlardan hareketle, Ebû Yûsuf'un ayrıca arz yanına ağırlık veren bir ekonomi ve vergi politikasını<sup>40</sup> tercih ettiği ileri sürülebilir. Bu politika gereği mukâseme usulünü mesâha usulüne yeğlemekle kalmayıp oranların azaltılmasını da önermektedir. Bu şekilde gerçekleştirilecek üretim artışıyla birlikte matrahta sağlanacak yükselme de -vergi oranlarının düşüklüğüne rağmen- devlet gelirlerini artıracaktır. Sevâd için Ebû Yûsuf'un içtihadına dayalı oranlar ise şöyledir: Buğday ve arpada, doğal olarak sulanan topraklar için 2/5, çıkırıklarla sulananlar için 3/10; hurmalık, bağ ve bahçeler için 1/3; yaz sebzeleri için 1/4.<sup>41</sup>

38 İbnü'l-Mukaffa', Ebû Muhammed Rûzbe b. Dâzeveyh, *Risâle fi's-sahâbe (Âsârü İbni'l-Mukaffa'* içinde), Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1978, s. 350-351, 359. Ayrıca bk. S. D. Goitein, "A Turning Point in the History of the Muslim State", *Islamic Culture*, c. XXIII, sayı 3 (1949), s. 125, 129.

39 *Kitâbü'l-harâc*, s. 51-54.

40 Bu hususta bk. Sayed Afzal Peerzade, "The Genesis of Supply-side Tax Policy in the Islamic System of Taxation", *Journal of Objective Studies*, c. V, sayı 2 (1993/1414), s. 83.

41 *Kitâbü'l-harâc*, s. 54.

Eserde devletin vergi politikası ile ilgili olarak şu temel esaslar da getirilmektedir:

1. Vergilendirmede tebaanın ödeme gücü hesaba katılmalıdır.<sup>42</sup> Buna günümüz maliye literatüründe iktidar ilkesi denmektedir. Ne var ki bu ilke Ebû Yûsuf'un artan oranlı bir vergi politikası önerdiği anlamına gelmez.

2. Vergiler merkezî hükümet tarafından belli bir standarda bağlanmalı, tahsilatların keyfi uygulama ve suistimallerine imkân bırakılmamalıdır.<sup>43</sup> Haraç tarhında arazinin işlenebilirliği, sulanabilirliği, verimliliği, pazarlara yakınlığı gibi faktörler hesaba katılmalıdır.<sup>44</sup> Haraç tahsil, nakliye, ölçüm, taksim, kayıt, evrak ve posta masrafları mükelleflere yüklenmemelidir.<sup>45</sup>

3. Vergi (haraç, cizye, uşûr) tahsilinde tebaaya zulüm ve işkence yapılmamalıdır.<sup>46</sup> Bu bağlamda, mahsulün tarlada ya da harman yerinde bekletilerek zarar görmemesi için haraç tahsilâtında gecikmeye müsamaha edilmemelidir.<sup>47</sup> Ayrıca vergi mükelleflerini sömürü ve işkenceye maruz bırakarak kaçkınlara zemin hazırlayan iltizam (tabkîl) sistemi terkedilmeli ya da maaşları beytûlmâlden ödenmek üzere görevlendirilecek müfettişlerle çok sıkı bir şekilde denetlenerek suistimaller cezalandırılmalıdır.<sup>48</sup> Zohreh Ahghari bu noktada bir hata yaparak Ebû Yûsuf'un iltizam (İng. tax-farming) sistemine karşı olduğunu ifade etmek yerine çiftçiliğin vergilendirilmesine (tax on farming) karşı çıktığını söylemektedir.<sup>49</sup>

4. Vergi (haraç, cizye, uşûr) memurları namuslu kişiler arasından seçilmeli, yetkinin kötüye kullanılmasına fırsat verilmemeli, vukuunda ise derhal cezaî müeyyide uygulanmalıdır.<sup>50</sup> Halife, vergi tahsilinin denetimi için müfettişler ve divan mensubu askerî gözlemciler<sup>51</sup> görevlendirmeli, gerektiğinde, tebaanın devlet

42 a.g.e., s. 40-41, 51-52, 65, 69, 91-93, 114, 115, 135.

43 a.g.e., s. 87, 93-94, 115-116, 134.

44 a.g.e., s. 45.

45 a.g.e., s. 118.

46 *Kitâbü'l-harâc*, s. 87, 114-115, 118, 133, 134, 135, 142.

47 a.g.e., s. 117.

48 a.g.e., s. 114-115, 134.

49 Zohreh Ahghari, *The Origin and Evolution of Islamic Economic Thought*, The Florida State University 1991, Doktora tezi, s. 100-101.

50 *Kitâbü'l-harâc*, s. 86-87, 115-116, 120, 133, 134, 142-143.

51 Vergilerin toplanıp kayıtlarının tutulduğu Sâsânî divan teşkilatı fetihlerden sonra umumi hali üzere bırakılmış olmalıdır. Çünkü belli büyüklüğe ulaşıncaya kadar yayılcı politikasını sürdüren genç İslâm devletinin bekâsı için zorunlu olan aktif müslüman nüfusu silah altında tutmayı tercih etmesi, maliye bürokrasisinin ihtiyaç duyduğu yeterli teknik kadroya sahip bulunmaması, tutanak dili olan Farsça'yı bilen uzmanların yokluğu gibi sebepler Sâsânî vergi teşkilatının muhafazasını kaçınılmaz kılmıştır. Meselâ Halife Ebû Bekir'in (ö. 13/634) kumandanı Hâlid b. Velîd'in (ö. 21/642) kendileriyle yaptığı antlaşmanın bir maddesinde, Hîre halkını, ödemekle mükellef oldukları vergilerin tahsili ve beytûlmâle tesliminden sorumlu tuttuğu gerçeği bu tesbiti doğrulamaktadır. Buna göre, müslümanların yardımına ihtiyaç duymaları halinde masrafları beytûlmâlden karşılanmak üzere kendilerine yardımcıları da tayin edilebilecekti (*Kitâbü'l-harâc*, s. 156). Valiliklerin gözetimindeki vergi teşkilatının topladığı vergilerin ihtiyacı fazlası kısmı merkezden gönderilen memurlara teslim edilirdi. Halife Muâviye (41-60/661-680) merkezin vergi gelirleri üzerindeki kontrolünü artırabilmek için valiliklerden ayırdığı haraç idaresinin başına özel görevliler atadı. Ancak haraç memurlarının konunun uzmanı yerli halk arasından seçilmesi ve fakat bunları denetleyecek Arap görevliler

erkânıyla ilgili şikayetlerine bakan mezâlim mahkemelerinde açılmış bazı davalarda hazır bulunarak bu husustaki hassasiyetini hem tebaaya hem de ilgili kadrolara göstermelidir.<sup>52</sup> Ayrıca yiyiciliğe kapı açmamak için de vergi memurlarının işesini yeterli ve düzenli bir şekilde aylık olarak karşılamalı, kendi arzularıyla bile olsa mükelleflerin ödemesine izin vermemelidir.<sup>53</sup>

Ebû Yûsuf'a göre, asayiş ve istikrarın tesisine vesile olan bütün bu tedbirler hem vergi gelirlerini hem de refah seviyesini artıracaktır. Vergi gelirlerinin sürekliliğini ya da artışını sağlamanın yollarından biri de sulama sistemlerinin, setlerin, drenaj kanallarının geliştirilmesi, bakım ve onarımıdır. Devlet bazı durumlarda da masraflara ortak olarak bu yöndeki teşebbüsleri teşvik etmelidir.<sup>54</sup>

Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla, Ebû Yûsuf, vergi politikasında âdil gelir dağılımı ve kamu yararının gözetilmesine önem vermektedir. Vergi tahsilinde adalet toprağın mâmur kalmasını ve bolluğu sağlayacak, böylece hem köylü hem de devletin gelirlerinin artmasıyla birlikte iktisadî refah gelecektir. Düşünürümüz, bu arada hazinenin güçlenmesi, devletin bekâsı ve toplumsal refah için vergi gelirlerinin üretken yatırımlara dönüştürülmesini de teşvik etmektedir.

A. K. Mydin Meera-S. Nazmul Ahsan<sup>55</sup> ve Zohreh Ahghari,<sup>56</sup> Ebû Yûsuf'un belirlediği bu esasların yüzyıllar sonra ilk olarak Adam Smith'in adalet, kesinlik, uygunluk ve tasarruf şeklinde formüle ettiği dört vergileme ilkesini çağrıştırdığını belirtirken önemli bir tesbit yapmaktadırlar.

Yukarıdakilere ilaveten, harcama kalemleri farklı olduğu için zekât ve haraç fonlarının birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyleyen Ebû Yûsuf devlet gelirlerinin halifenin bireysel çıkarları için değil, kamu yararına sarfedilmesinin önemini de ayrıca vurgulamaktadır.<sup>57</sup>

### Piyasa Mekanizması ve Fiyatlar

Ebû Yûsuf'un piyasa fiyatlarının teşekkülü ve narh uygulamasıyla ilgili olarak devletin vergi politikaları bağlamında yaptığı şu yorum da müslüman iktisatçıların dikkatini çekecek kadar ilginçtir: "... Gördüm ki onlara farklı miktarlarda konan yiyecek<sup>58</sup> ya da nakit (dirhem) cinsinden maktû vergide (vazife) şultanın,

tayini Hârûnürreşîd dönemine kadar devam etmiş olmalıdır ki Ebû Yûsuf halifeye tavsiyede bulunurken vergi tahsilinin teftişi için sivil ve divan mensubu askerî müfettişler görevlendirmenin gerekliliğini vurgularken bu hususa dikkat çekiyor gibidir. Ancak halifeye, hıyanetlerinden emin olabilmek için güvenilir ve işbilir kişiler arasından seçeceği ordu mensuplarından da halka zulmetmeyeceklerine dair biat almasını tavsiye etmektedir (bk. a.g.e., s. 87, 116, 117, 120, 201).

52 a.g.e., s. 121.

53 a.g.e., s. 87, 116.

54 a.g.e., s. 119.

55 A. K. Mydin Meera-S. Nazmul Ahsan, "al-Kharaj and Related Issues: A Comparative Study of Early Islamic Scholarly Thoughts and Their Reception by Western Economists", *Readings in Islamic Economic Thought* (ed. A. M. Sadeq-A. Ghazali), Longman, Malezya 1992, s. 213-215.

56 Ahghari, s. 100.

57 *Kitâbü'l-harâc*, s. 87, 117, 134, 145.

58 Bu kelime metinde "ta'âm" şeklinde olup geniş anlamda temel gıda maddelerini teşkil eden hububat ve hurma gibi dayanıklı tarım ürünlerini; dar anlamda ise buğdayı ifade etmektedir.



hazinenin ve aynı şekilde haraç mükelleflerinden bazılarının diğerleri aleyhine kazancı söz konusudur.<sup>59</sup>

Yiyecek fiyatına gelince, eğer fahiş bir ucuzluk varsa sultan onlara konulan vergiyle yetinmez ve [aynî vergilerin nakde tahvili için taban fiyatı] onların lehine indirmeyi canı istemez. Çünkü bununla (yani düşük vergi gelirleriyle) ordunun gücü korunamaz ve sınırlar muhafaza edilemez. Aşırı fiyat artışı durumunda ise, sultanın gönlü [önceden belirlenen düşük taban fiyatla piyasa fiyatı arasındaki farktan kaynaklanan] fazlalığı haraç mükelleflerine bırakmak istemez. Halbuki ucuzluk ve pahalılık Allah'ın takdirinde olup ikisi de belli bir seviyede durmazlar. Bir çok şeyde olduğu gibi dirhemin değeri de böyledir. Bunun açıklanması uzun sürer. Ucuzluk ve pahalılık için esas alınacak bir sınır yoktur. Muhakkak ki o göğün işidir ve keyfiyeti de bilinmez. [Çünkü] ucuzluk yiyeceğin çokluğundan olmadığı gibi pahalılık da azlığından değildir. Muhakkak ki o Allah'ın işi ve kazasıdır. Öyle ki bazan yiyecek çok ama pahalı olabilir, bazan da az ve ucuz." Ebû Yûsuf bu ifadelerden sonra fiyatları Allah'ın takdir ettiğini gösteren hadisler aktararak görüşlerini desteklemektedir. Ardından da bu tür suistimallere fırsat vermesi açısından en ideal vergi türünün mukâseme olduğunu bildirmektedir.

Daha sonraki sayfalarda ise vergi tahsilinde haraç mükelleflerine de sultana da zarar gelmemesi için âdil fiyat olarak vasıflandırdığı piyasa fiyatının esas alınmasını tavsiye etmektedir. Ayrıca verginin aynı ya da nakdî olarak tahsili hususunda da haraç mükelleflerinin fayda ve tercihinin gözetilmesini önerdikten sonra yine bu doğrultudaki bazı hadisleri rivayet etmektedir.<sup>60</sup>

Ebû Yûsuf'un yukarıdaki ifadelerini iyice anlamak için önce şunları bilmek gerekmektedir. Yukarıda açıklanan harâc-ı vazîfe sisteminde, devlet, sabit bir aynî vergi ya da taban fiyattan buna bedel bir nakdî vergiyi önceden takdir etmektedir. Tahsilat esnasında da aynî vergileri daha önce belirlenmiş taban fiyatlar esas alınarak düzenlenen çevrim tablolarına göre nakde tahvil edebilmektedir. Aynî vergilendirmede -hasatın bol olması ve dolayısıyla fiyatların düşmesi durumunda-devlet aldığı ürünü nakde çevirmeye gereksinim duyduğunda düşük fiyatlardan satmak zorunda kalacağından harcamalarını karşılamaya yetecek kadar haraç geliri elde edemeyecektir. Bu nedenle böyle durumlarda devlet, ürünün vergiye esas olmak üzere daha önceki yüksek taban fiyatlardan belirlenmiş dirhem cinsinden mübadele değerini piyasa seviyesine düşürmeyerek gelirlerini yüksek tutmaya çalışmaktadır. Diğer tâbiriyle, aynî vergi olarak toplaması gereken ürünü mükelleflerin kendilerine, bir anlamda, yüksek narhlı fiyatlardan satarak zulmeder.

59 Muhtemelen "Sultanın, hazinenin ve aynı şekilde haraç mükelleflerinden bazılarının diğerleri aleyhine kazancı söz konusudur," derken daha sonraki sayfalarda ifade ettiği üzere vergi memurlarının güç yetirebildikleri mükellefleri aşırı vergilendirdikleri, bazılarının çıkarna bazılarının da zararına olmak üzere haraç ve öşür topraklarının statülerinde değişiklik yaptıkları, diledikleri mükelleflere vergi iadesi ya da muafiyeti sağladıkları gerçeğine işaret etmektedir; bk. a.g.e., s. 93-94.

60 a.g.e., s. 52-55; Rahbî, Abdülazîz b. Muhammed, *Fikhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâci'l-mursad 'alâ hizâneti Kitâbi'l-harâc* (tahkik Ahmed Ubeyd el-Kebîsî), Matba'atü'l-irşâd, Bağdat 1973, I, s. 340-357.

Devlet, hasadın az ve dolayısıyla fiyatların yüksek olması halinde ise nakdî vergide ya da aynî verginin nakde çevriminde esas aldığı daha önceki düşük taban fiyatlardan belirlenmiş dirhem cinsinden mübadele değerine rıza göstermeyip piyasa seviyesine çıkartarak gelirlerini yüksek tutmaya çalışır veya aynî tahsilât yapmayı tercih eder. Zaten yetersiz olan üretiminden en büyük payı da devlete kaptıran mükellefin geliri ziraî yatırımını sürdürmeye yetmeyebilir. Yani devlet başkanı vergi gelirlerini artırmak için her iki durumda da mükellefler aleyhine sonuçlanacak fiyat ayarlamaları yapmaktadır. Ayrıca nakdî tahsilâtta, tedavüldeki çeşitli dirhemlerin birbirleriyle ya da dinarla olan resmî mübadele kurunu da kendi lehine belirleyerek vergi gelirlerini yükseltmeye çalışabilmektedir.

Aslında konu bütünlüğü içinde ele alındığında Ebû Yûsuf'un yukarıdaki sözlerle vergi mükelleflerini korumaktan başka bir şey kastetmediği, taban fiyatlarla oynayarak üreticiyi ezabilen devlet başkanını ilahî otorite ile karşı karşıya getirerek frenlemeye çalıştığı görülmektedir. Yoksa "O göğün işidir ve keyfiyeti de bilinmez... Muhakkak ki o Allah'ın işi ve kazasıdır" sözleriyle fiyatların belirlenmesinde kulun hiç bir rolü olamayacağını ileri sürmemektedir. Aksine, iktibas ettiğimiz ifadelerinin başında ürünün bolluğunda fiyatların düşük, azlığında ise yüksek olduğunu zımnen kabullenmektedir. Üstelik devletin fiyatları fiilen belirleyebildiğini de gözlemlemektedir. Zannımızca, "Bazan yiyecek çok ama pahalı olabilir bazan da az ve ucuz" derken bir kurala değil -muhtemelen gözlemlerine dayanan- istisnâî durumlara işaret etmektedir.

Abdul Azim Islahi, Ebû Yûsuf'un yukarıdaki sözlerini iktibasla şunları söylemektedir: "Ebû Yûsuf arz (İng. supply) ve talep (İng. demand) arasında negatif bir ilişki olduğu yönündeki yaygın kanaati reddediyor gibidir. Aslında fiyatın sadece arza dayanmadığı, talebin de aynı derecede önemli olduğu bir gerçektir. Bunun içindir ki yükselen ya da azalan fiyat, zorunlu olarak üretimin düşüşü veya artışıyla bağlantılı değildir. Ebû Yûsuf bu nokta üzerinde ısrarla durmakta ancak iktisaren açıklamadığı diğer sebeplerin varlığından da bahsetmektedir. Bu diğer sebepler nelerdi? Aklından geçen ne idi? Belki talep kayması veya ülkenin para arzındaki artış ya da malların istiflenmesi ve saklanması, belki de hepsi bir arada?"<sup>61</sup> Ancak Islahi'nin tahlili açıklayıcı değil, aksine yanlıcıdır. Öncelikle Ebû Yûsuf arz ve talep gibi teknik ekonomi tâbirlerini kullanmamakta, sadece yiyeceğin çokluğu ve azlığından söz etmektedir. Unutulmamalıdır ki "üretim" ile "piyasa arzı" özdeş kavramlar olmadığı gibi arzın dış pazarlara yapılması (yani ihracat) o ürünün iç piyasa fiyatlarını tırmandırabilir. Ayrıca Islahi'nin "Bazan yiyecek çok ama pahalı olabilir, bazan da az ve ucuz" ifadesini izah sadedinde ileri sürdüğü sebepler de tatminkâr değildir. Öncelikle istifçilik genelde malın az, talebin ise yüksek olduğu durumlarda piyasa arzını kısıp fiyatları ve dolayısıyla kazancı artırmak için yapılır. Çünkü talebin sabit kalması halinde arzdaki düşme

61 Abdul Azim Islahi, "Market Mechanism in Islam: A Historical Perspective", *Journal of Islamic Economics*, c. 1, sayı 1 (1995), s. 4.

fiyatları yükseltecektir. İktisat teorisine göre özellikle temel gıda maddelerini teşkil eden hububat, hurma ve kuru üzüm gibi tarım ürünlerinin talep esnekliği düşüktür. Bu nedenle arzdaki değişimler bu ürünlerin fiyatlarını geniş ölçüde etkiler. Talep esnekliği düşük olduğu için de para arzındaki, yani fert başına harcanabilir gelirlerdeki artışların kamçılacağı talebin çok büyük bir kısmı diğer tüketim mallarına yönelecektir. Gelirin azalması durumunda ise esas itibarıyla talep esnekliği yüksek olan diğer malların tüketimi kısılacaktır. Yine talep esnekliği düşük olan mallarda talep kaymaları ancak çok özel durumlarda gözlenebilir.

Buna karşılık şu iki sebep bize daha ikna edici gelmektedir. Belki ürünün tamamının iç piyasaya değil de bir kısmının dış pazarlara arz edilmesi, yani ihracat artışı sağlanması ihtimali, ürünün bol ve fiyatların yüksek olduğu durum için daha makul bir izah getirebilir. Böylece ürün bol, ancak iç piyasa arzı, fiyatları düşürmeye yetmeyecek kadar dar olabilir. Bu tür temel gıda maddelerinde hem arzın hem de fiyatların düşük olması durumu ise ancak (salgın hastalıklar gibi sebeplerle) ciddi bir nüfus kaybından kaynaklanan negatif talep kaymalarında söz konusu edilebilir. Böyle durumlarda doğal olarak hem arz hem de gelirler düşecektir. Nüfus kaybından kaynaklanan negatif talep kayması ve taleple gelir arasındaki negatif ilişki, arz düşük olduğu halde fiyatların yükselmesini engelleyebilecektir.

Ne var ki Ebü Yûsuf'un sözlerinin altında günümüz araştırmacılarının iddia ettikleri gibi arz, talep, talep kayması ve fiyat esnekliği gibi modern teknik kavramlara dayalı açıklamalara işaret aramak, zorlamadan başka bir şey olmasa gerektir.<sup>62</sup> Ancak Sıddîkî'nin de işaret ettiği tartışılmaz bir gerçek var ki o da Ebü Yûsuf'un fiyatları etkileyen yegâne sebebin üretim olmadığını kesin olarak gözlemlediğidir. Diğer sebeplerin ne olduğunu bildiği ise şüphelidir.<sup>63</sup> Kaldı ki Ebü Yûsuf *Kitâbü'l-harâc*'ını hazırladığında fiyat mekanizmasıyla ilgili temel tesbitlerin yer aldığı Yunan felsefe eserleri henüz Arapça'ya tercüme edilmemişti. O nedenle bir yandan "Bunun açıklanması uzun sürer" cümlesiyle sanki bütün teknik detayları biliyormuş izlenimi veren müellif, diğer yandan "O göğün işidir ve keyfiyeti de bilinmez" diyerek ilk nazarda kendi içinde çelişkiye dahi düşmektedir.<sup>64</sup>

62 Meselâ bk. İslahi, aynı yer; Ali Hasenî el-Harbûtî, "el-Harâc li-Ebî Yûsuf", *Mevsû'atü tûrâsî'l-insâniyye*, Kahire ts., IV, s. 612.

63 Sıddîkî, s. 80-81.

64 Ancak bu bağlamda şöyle bir görüş ileri sürülebilir: Ebü Yûsuf bu eserini hazırlarken kendisinden önce harâc üzerine bir rapor hazırlayarak Halife Mehdî-Billâh'a (158-169/775-785) sunduğu bilinen Vezir Ebü Ubeydillâh Muâviye b. Yesâr'ın (ö. 170/786) görüşlerinden faydalanmış olabilir (bk. İbnü't-Tiktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtâbâ, *el-Fahri fi'l-âdâbî's-sultâniyye ve'd-düvelî'l-İslâmiyye*, Dârü Sâdır, Beyrut ts., s. 182). Bu zat aslen Yahudi olup kendisini vezirlik makamına atayan Halife Mehdî'nin döneminde ihtida etmiştir. Kamu maliyesi yazarlarından Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 339/950) Ebü Ubeydillâh'ın raporundan bu hususta yaptığı özet alıntudaki ifadelerle Ebü Yûsuf'un sözleri benzeşmektedir (bk. Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve sinâ'atü'l-kitâbe* (şerh ve tahkik, Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî), Dârü'r-Reşîd li'n-neşr, Bağdat 1981, s. 222-223). Ayrıca Ebü Yûsuf eseri boyunca "emîrülümû'minîn" diye hitap ettiği devlet başkanından bahisle "imâm" tâbirini kullandığı halde nadiren "sultân" ifadesine yer vermektedir (bk. *Kitâbü'l-harâc*, s. 52, 54, 100, 117, 118, 166, 174). Tesbit edebildiğimiz kadarıyla toplam ondört kere kullanılan sultân kelimesi müellifin sadece fiyatlarla ilgili değerlendirmesi çerçevesinde altı defa geçmektedir. Zannımızca Ebü Yûsuf'un bu kelimenin geçtiği kısımlarda selefinin raporundan faydalanmış olması ihtimali oldukça yüksektir. Ayrıca bu

Buna karşılık eğer eser Calder'in ileri sürdüğü gibi Hassâf tarafından redakte edilmiş olsaydı fiyatlarla ilgili yorum, onun devrinde artık Arapça'ya çevrilmiş Yunan felsefe eserlerinin etkisiyle farklılaşabilirdi.

### Kambiyo Rejimi

Ebû Yûsuf'un kambiyo rejimi ile ilgili görüşleri fıkıh eserlerinde dağınık bir şekilde yer almaktadır. Ancak burada vergilendirmeye ilişkin bir görüşünü bu çerçevede değerlendirmek mümkündür: "Onlardan (yani vergi mükelleflerinden) haraç için ödedikleri dirhemler üzerinden 'revâc' adını verdikleri şey (yani fazlalık) alınmamalıdır. Bana ulaştığına göre onlardan birisinin haraç ödemek üzere getirdiği dirhemlerden bir kısmı 'Bu [miktar] onların (yani dirhemlerin) 'revâc' ve 'sarf'ına (yani kur farkına) karşılıktır.' denilerek kesiliyormuş."<sup>65</sup> Bu ifadelerden muhtelif anlamlar çıkarmak mümkündür. Öncelikle şu hatırlanmalıdır ki o dönemde altın (dinar) ve gümüşe (dirhem) dayalı çift maden sistemi yürürlükte idi. Abdülmelik b. Mervân tarafından H. 71 yılında standart resmî sikkeler kesilmesine rağmen hâlâ piyasalarda farklı cins ve ağırlıkta dirhemler tedavül ediyordu. Bu yüzden vergi tahsilâtında dirhemlerin birbirleriyle ve dinarla mübadelelerine esas teşkil etmek üzere devlet tarafından kur listeleri<sup>66</sup> hazırlanması ve tahsildarların da mübadeleleri buna göre yapmasının sağlanması gerekiyordu. Ancak Ebû Yûsuf'un ifadelerinden de bu hususta aksaklıklar olduğu ve memurların keyfi davranışlar sergiledikleri anlaşılmaktadır.

Muhtemelen burada yapılan, vergi memurlarının tahsilât esnasında kambiyo kurlarını keyfî olarak belirleyerek kur farkından<sup>67</sup> oluşan miktarı kısmen ya da tamamen zimmete geçirmeleri, yani bir çeşit kurtaj<sup>68</sup> geliri elde etmelerinden ibarettir. Kur arbitrajı<sup>69</sup> yapmış olmaları da mümkündür. Belki de, özellikle vergi borcunun muhtelif taksitler halinde tahsil edilmesi durumunda, tahakkuk ve tediye tarihlerinde oluşan dirhem kurları arasındaki farklar üzerinden zaman arbitrajı yapma imkânı bulmuşlardır. Zamanında ödenemeyen vergi borcu bakiyelerinin eda tarihi ile borcun tahakkuku esnasında geçerli olan kurlar arasındaki fark için de aynı şey söylenebilir.

---

kelimenin geçtiği yerlerde aslen Arapça olmayan ya da o devirde yazılmış diğer eserlerde pek görülmeyen kelimelere rastlanmaktadır. Dolayısıyla, "Bunun açıklanması uzun sürer," ifadesini muhtemelen selefinden iktibas eden müellif, onun ilgili görüşlerini naslarla desteklerken "O göğün işidir ve keyfiyeti de bilinmez ... Muhakkak ki o Allah'ın işi ve kazasıdır," diyerek dikkatsizlik eseri ilişkiye düşmüş gibidir.

65 *Kitâbü'l-harâc*, s. 118.

66 Kur listeleri kavramı burada, yetkililer tarafından hazırlanan ve standart sikkelerin yerel paralar üzerinden karşılığını gösteren listeler anlamında kullanılmıştır. Geniş bilgi için bk. A. Esen, "Kur Listeleri", *Ekonomi Ansiklopedisi*, c. II (1983), s. 850-851.

67 Kur farkı ve sebepleri için bk. A. Esen, "Kur Farkı", *Ekonomi Ansiklopedisi*, c. II (1983), s. 850.

68 Kurtaj kavramı borsa acentelerinin, müşterileri adına yaptıkları işlemler üzerinden aldıkları komisyonu ifade etmektedir. Geniş bilgi için bk. E. Özdemir, "Kurtaj", *Ekonomi Ansiklopedisi*, c. II (1983), s. 852.

69 Kurlar zaman ve zemine göre değiştiği için kambiyo operatörlerinin ucuz buldukları yerde aldıkları sikkeleri pahalı olan yerde satmaları söz konusu olabilir. Bu işleme kur arbitrajı denmektedir. Dolayısıyla tahsildarlar mükelleflerden düşük kurlardan aldıkları dirhemleri ilgili mercilere teslim etmeden önce yüksek kurlardan satma imkânı da bulmuş olabilirler.

Özetle, Ebû Yûsuf'un sözleri açık olmadığı için suistimalin mahiyetine dair kesin bir şey söylemek mümkün görünmüyorsa da vergi memurlarının tahsilât esnasında kambiyo kurlarıyla oynayarak mükelleflerin sırtından haksız kazanç elde etmelerinin yasaklanmasını istediği kesin gibidir.

### **Dış Ticaret Esasları**

Dış ticarete ümmetin menfaatlerinin gözetilmesi ilkesini benimsediği anlaşılan Ebû Yûsuf, stratejik öneme sahip at, silah gibi askerî levazımın ve köleleştirilen savaş esirlerinin -millî sınırları öğrenmiş olma ihtimaline binaen- müslümanlar eliyle düşman ülkelere ihracatının yasaklanması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü muhtemel bir savaşta bunların müslümanlar aleyhine kullanılması söz konusu olabilecektir. Bu malların emanla İslâm ülkesine giren harbî tüccar veya elçilerce yurt dışına çıkarılmak istenmesi halinde de gümrüklerde el konularak bedellerinin kendilerine iadesi gerekmektedir. Ayrıca bu tür malların dışarı kaçırılması sınır boylarında nöbetçiler görevlendirilerek önlenmelidir.<sup>70</sup> Ebû Yûsuf eşya ve giysiler için ise böyle bir yasaklamaya gerek görmemektedir. Buna karşılık harbî tüccarın söz konusu askerî levazımını İslâm ülkesine getirip satması ya da daha kalitesizleriyle takas etmesinde hiç bir mahzur olmadığını düşünmektedir.<sup>71</sup>

Dârülharbi acilen tahliye etmek durumunda kalan İslâm ordusunun geride bırakmak zorunda olduğu hayvanları itlâf edip edemeyeceğine dair fikhî tartışmalarda da aynı yaklaşımı sergilemektedir. Yani bu hayvanlar düşman kuvvetlerinin eline geçtiğinde müslümanların aleyhine kullanılacağı için öldürülüp yakılarak imha edilmelidir.<sup>72</sup>

Ebû Yûsuf, bu bağlamda, İslâm ülkesi sınırları içinde müslümanların tâbi olduğu ahkâmla mükellef kılınan yabancı tüccarın domuz ve içki gibi şer'an yasaklanmış gayri mütekavvim malların alım satımını yapmasının ve faizli muamelelere girmesinin de yasaklanması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>73</sup>

---

70 *Kitâbü'l-harâc*, s. 206.

71 a.g.e., s. 204, 206.

72 a.g.e., s. 216.

73 aynı yer.

## The Authenticity of the Manuscript of Mâturidi's Kitâb al-Tawhîd: A Re-examination

M. Sait Özervarlı\*

This paper attempts to determine the authenticity of the manuscript of Abû Manşûr al-Mâturidi's *Kitâb al-tawhîd*. While some scholars have questioned its authenticity, this paper finds that the copy of the manuscript is authentic and reliable or that it is at least a version of the Kitâb al-tawhîd. In this paper, after discussing Mâturidi's importance to *kalâm* and the doubts expressed by other scholars about the manuscript, the published edition by F. Kholeif of the Kitâb al-tawhîd is compared mainly to the second most important Maturidite *kalâm* book, the *Tabşirat al-adilla*, by Abu'l-Mu'în al-Nasafî (d. 508/1114) as well as to some other books and materials since they referred to Mâturidi or to this book. Nasafî, when referring to Mâturidi, includes a number of quotations and paraphrases on various subjects that are like those in the published Kitâb al-tawhîd providing strong support that the text is Mâturidi's main *kalâm* book. There are also direct references to the Kitâb al-tawhîd where in different words the same meanings are expressed. Finally, the paper points out that the early descriptions of the Kitâb al-tawhîd by scholars in the Hanafite circle fit that of the surviving manuscript.

The discovery at the beginning of the 1950's of a manuscript by Abû Manşûr al-Mâturidi (d. 333/944) of his important book, *Kitâb al-tawhîd*,<sup>1</sup> has made it possible for his views and developments in the early period of Islamic theology (*kalâm*) to become better known. However, doubts have been voiced by some scholars about the authenticity of this manuscript, which is the only copy found

---

\* M. Sait Özervarlı, Ph.D., is a research fellow at the Center for Islamic Studies (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), İstanbul.

1 Cambridge Library ms. Add. no. 3651. The manuscript was edited after much delay: Abû Manşûr al-Mâturidi, *Kitâb al-tawhîd*, ed. Fathalla Kholeif (Beirut: Dar al-Machreq, 1970). In this paper references made to *Kitâb al-tawhîd* are to this edition. In fact, this edition does contain mistakes, but another edition by Bekir Topaloğlu of Marmara University in İstanbul is underway.

so far.<sup>2</sup> What is in question is whether or not it is a book by Mâturidî, whether or not it is his Kitâb al-tawhîd or some other book by him, as well as whether or not it is a later compilation of his smaller treatises. Several scholars have taken up these questions, but their studies have not been thorough or complete enough and a more detailed study is needed in order to reach a sound conclusion. Therefore, in this paper I want to re-examine the authenticity of Kitâb al-tawhîd by comparing it mainly to the second most important Maturidite kalâm book, the *Tabşirat al-adilla*, by Abu'l-Mu'în al-Nasafi (d. 508/1114) as well as to some other related books and materials. Before doing this, however, I want to consider Mâturidî and his place in kalâm so that the importance of determining the authenticity of his book is better understood. I also want to mention briefly the doubts that have been expressed by the other scholars.

### 1. The Place of Mâturidî in the History of Kalâm

Abū Manşūr al-Mâturidî, who lived in Samarqand, the cultural centre of the Mâwarâ al-Nahr region in central Asia, has not until recent times been very well known of. Historians of kalâm have under-estimated his contribution to Sunnite doctrine, so there is a lack of academic research about him. In fact, since he was a follower of the Hanafite tradition and the founder of the Maturidite school of kalâm, he is just as important as Abu'l-Ḥasan al-Ash'ari (d. 324/936) in Sunnite theology.

Mâturidî has also been neglected in biographies (*tabaqât*) and in books on the history of Islamic thought despite his great contribution to kalâm. For example, he is not mentioned in Ibn Nadim's *al-Fihrist*, Ibn Khallikân's *Wafâyât*, Şafadi's *al-Wâfi*, Ibn 'Imâd's *Shadharât*, Sam'ânî's *al-Ansâb*, Ibn Khaldûn's *Muqaddima*, Suyûṭî's *Ṭabaqât al-mufasssirin*, nor in Dhahabî's *Siyar a'lam al-nubalâ*. The best *ṭabaqât* sources for Mâturidî are Qureshi's *al-Jawâhir al-Muḍiyya* (the first book on Hanafites),<sup>3</sup> Ibn Qutlubogha's *Tâj al-tarâjim*,<sup>4</sup> and Laknawî's *al-Fawâid al-bahiyya*,<sup>5</sup> and they mainly repeat almost the same tiny bit of information about his work and some of his teachers and students. In the major kalâm books of the classical period, Mâturidî and his school are again not mentioned. This neglect is still evident even in books that focus on the various theological schools and that mention even the smallest groups in detail, such as Baghdâdî's *al-Farq*, Ibn Hazm's *al-Fişal*, and Shahristânî's *al-Milal*.

2 The fate of Mâturidî's other significant work, *Ta'wilât al-Qur'ân* was more fortunate since there are several manuscripts of it in different libraries around the world. For information about these and commentaries of the work in Istanbul libraries, see Manfred Götz, "Mâturidî und sein Kitâb Ta'wilât al-Qur'ân", *Der Islam*, 41 (1969), pp. 63-70. The complete publication of *Ta'wilât* by Ibrahim and Sayyid 'Awadayn has been restarted and is still continuing following on the earlier edition of the first volume that they did (Cairo: Majma' al-a'lâ li al-shu'ûn al-Islâmiyya, 1971).

3 'Abd al-Qâdir al-Qureshî, *al-Jawâhir al-muḍiyya fi ṭabaqât al-Ḥanafîyya*, ed. 'Abd al-Fattâh M. al-Hulû (Cairo: 'Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1979), vol. 3, pp. 360-361.

4 Qaşim Ibn Qutlubogha, *Tâj al-tarâjim*, ed. M. H. S. Yûsuf (Damascus: Dâr al-Qalam, 1992), pp. 249-250.

5 Muḥammad 'Abd al-Ḥay al-Laknawî, *al-Fawâid al-bahiyya fi tarâjim al-Ḥanafîyya*, (Cairo: Matba'at al-Sa'âda, 1906), p. 195.

On the other hand, among Hanafites, Māturidi has gained a high standing. Pazdawī (d. 492/1099) mentions Māturidi as one of the leaders (*ruesā*) of *Ahl al-sunna wa'l-jamā'a*, which he regarded as their kalām school.<sup>6</sup> Samarqandi (d. 539/1144), a commentator on Māturidi's *Ta'wilāt*, also presents him as a leader of Sunnis (*Reis Ahl al-sunna*).<sup>7</sup> Māturidi is also cited in *al-Qand fi dhikri 'ulemāi Samarqand*.<sup>8</sup> In Hanafite circles Māturidi was the main source referred to in Nasafi and Nūr al-Din al-Sābūni's works. For later Hanafites, for instance Bayādī-zāda, the seventeenth century Ottoman theologian, he is seen as an interpreter of Abū Ḥanifa himself.<sup>9</sup> Ibn Taymiya (d. 728/1328), a Salafite and opponent of kalām methodology, also refers to Māturidi several times calling him a follower of Abū Ḥanifa.<sup>10</sup>

Among Ash'arites it was Taftazāni (d. 793/1390), a commentator on a well-known Maturidite treatise, *al-Aqāid al-Nasafiyya*, who openly discusses this school, its founder, and the main differences between them and Ash'arites.<sup>11</sup> Another commentator at about the same time, Subki (d. 771/1370), must also have been aware of Māturidi since he commented on *al-Aqida*, a short treatise that is mistakenly attributed to Māturidi.<sup>12</sup> Subki also cites Māturidi in his *Tabaqāt al-Shāfi'iyya*, which also includes his own poetic treatise, *Qasida al-nūniyya*, about the theological differences between Ash'arites and Hanafites (interestingly not Maturidites).<sup>13</sup> There are some recent studies focusing on Māturidi's life and theology, too.<sup>14</sup>

- 
- 6 Abu'l-Yusr al-Pazdawī, *Usūl al-dīn*, ed. Hans Peter Lins (Cairo: Dār Iḥyā al-kutub al-ʿarabi, 1963), p. 3. He sometimes refers to Māturidi's views (see, for some examples, p. 34, 70, 87, 123).
- 7 ʿAlā al-Dīn al-Samarqandi, *Mizān al-uṣūl fi natāij al-uqūl*, ed. M. Zaki ʿAbd al-Bar (Qaṭar: Matābīʿ al-Dawḥa al-Ḥadītha, 1984), p. 3.
- 8 Abū Ḥafs ʿOmar al-Nasafi, *al-Qand fi dhikri 'ulemāi Samarqand*, ed. N. M. al-Faryābi (Riyadh: Maktabat al-kawthar, 1991), p. 32, 311 and 420. This edition is based on an incomplete manuscript of *al-Qand* (Istanbul Süleymaniye Library, Tarhanvalide, no. 70), from which two large parts including Māturidi's biography are unfortunately missing, but he is mentioned in a few of the other biographies.
- 9 Bayādī-zāda Aḥmad, *Ishārāt al-marām min ʿibārāt al-Imām* (Cairo: Muṣṭafa al-Bābi al-Ḥalabī, 1949), p. 23, 29. *Isharat* lists the differences between Hanafites/Maturidites and Ash'arites on pp. 53-56. Bayādī-zāda's *al-Uṣūl al-munifa li'l-Imām Abi Ḥanifa*, which collects and systematizes Abū Ḥanifa's theological views given in his short treatises, has recently been edited by İlyas Çelebi (Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996).
- 10 Taqī al-Dīn Ibn Taymiya, *Daʿu taʿārud al-ʿaql wa'l-naql*, vol. 2, ed. M. Rashād Salīm (n.p., Dār al-kunūz al-adabiyya, 1978), p. 245; *al-Imān*, ed. M. al-Zaydi (Beirut: Dar al-kitab al-arabi, 1993), pp. 372-373; *Majmūʿ fatāwa*, vol. 6, ed. A. M. K. al-ʿAṣimi (Riyadh: n.p., 1381 A.H.).
- 11 Saʿd al-Dīn al-Taftazāni, *Sharh al-Maqāsīd*, ed. ʿA. ʿUmayra (Beirut: ʿĀlam al-kutub; 1989) vol. 5, pp. 231-232 (*Wa fi diyār Mawarā al-Nahr, al-Māturidiyya, aṣḥābu Abi Mansūr al-Māturidi...*) Gimaret cited Kastali's quotation and noted that he could not find this passage in *Sharh al-Maqāsīd* (see *Theories*, p. 171, n. 120).
- 12 Taj al-Dīn al-Subki, *al-Sayf al-Mashhūr fi Aqīdat Abi Mansūr*, ed. M. Saim Yeprem (Istanbul: Private-ly printed, 1989). A Persian treatise which is attributed to Māturidi entitled *Waṣāya wa-munācāt or Fawāid*, (Fatih Library, Istanbul, no. 5426, ff. 235<sup>a</sup>-240<sup>a</sup> and Hüseyin Çelebi Library, Bursa, no. 1187/8, ff. 112<sup>b</sup>-117<sup>a</sup>) published in *Farhang-i Iran-zamin* (9, 1961) by İraj Afshar is quite unlikely to be his because of its mystical content and an approach that is different.
- 13 Subki, *Tabaqāt al-Shāfi'iyya* (Cairo: ʿIsā al-Bābi al-Ḥalabī, 1965), vol. 3, p. 384. Subki indicates that Māturidi differed from Abū Ḥanifa and agreed with the Ash'arites related to the problem of declaring one's faith conditionally (*istithnā*) while Baqillāni, who was an Ash'arite, agreed with Abū Ḥanifa that God gives favors to unbelievers, too.
- 14 Among them the following examples are worth mentioning: A. K. M. Ayyūb ʿAlī, *Aqīdat al-Islām wa'l-Imām Māturidi* (Dhaka: Islamic Foundation, 1983); ʿAlī ʿAbd al-Fattāh al-Maghribi, *Imām Ahl*



Mâturidi's works reveal that he was aware of intellectual developments in his time since he knew of Aristotle and the translation of his *Logic* (*Kitâb al-mantiq*) which included the famous categories.<sup>15</sup> In addition, he used the term philosophy (*falsafa*) and philosophers (*falâsifa*) in his work.<sup>16</sup> Another point of originality is his discussion, as the first Islamic theologian (*mutakallim*), of the problem of knowledge (*masâil al-'ilm*).<sup>17</sup> Moreover, Mâturidi had immense knowledge of dualist beliefs (*Sanawiyya*) and of other old Persian religions. His *Kitâb al-tawhîd* in this way has become a primary source for modern researchers with its rich materials about Manicheism (*Mâniyya*), a group of Brahmans (*Barâhima*), and some controversial personalities such as Ibn al-Rawandi, Abû 'îsâ al-Warrâq, and Muḥammad b. Shabîb.<sup>18</sup>

## 2. The Doubts about the Authenticity of Kitâb al-tawhîd

Joseph Schacht, in his article that announces the discovery of *Kitâb al-tawhîd*, described the Cambridge manuscript as an authentic book by Mâturidi.<sup>19</sup> However, later on Michel Allard was not so sure stating that, "sur l'authenticité de *Kitâb al-tawhîd*, il est difficile de se prononcer avec certitude".<sup>20</sup> He is surprised that the main kalâm books, at least the ones he studied, did not mention either the Maturidite school or its founder.<sup>21</sup>

Meanwhile, the one surviving manuscript of *Kitâb al-tawhîd* was published by F. Kholeif in 1970, and research by students of Islamic theology began based

---

*al-sunna wa'l-jamâa Abû Mansûr al-Mâturidi wa ârauh al-kalâmiyya* (Cairo: Maktabat Wahba, 1985); Balqâsim al-Gâli, *Abû Mansûr al-Mâturidi: Hayâtuh wa ârauh al-kalâmiyya* (Tunis: Dar al-Turki, 1989); Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islâm: A Study of the Theology of Abu Mansûr al-Mâturidi* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization [ISI-TAC], 1995). Important articles include Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, I-II (1953-54), pp. 23-42; W. Montgomery Watt, "The Problem of al-Maturidi", *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire d'Armond Abel*, ed. Pierre Salmon (Leiden: E. J. Brill, 1974), pp. 267-268; R. M. Frank, "Notes and Remarks on the Ṭabâ'îf in the Teaching of al-Mâturidi", *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire d'Armond Abel*, ed. Pierre Salmon (Leiden: E. J. Brill, 1974), pp. 137-149; J. Meric Pessagno, "Intellect and Religious Assent: The View of Abû Mansûr al-Mâturidi", *The Muslim World*, 69/1 (1979), pp. 18-27; Lutpi Ibrahim, "Al-Mâturidi's Arguments for the Existence of God", *Hamdard Islamicus*, 3/4 (Winter 1980), pp. 17-22; Salim Dakkâsh, "Mulâhazât manhajîyya wa-aḍwâ tarikihîyya 'alâ 'Kitâb al-Tawhîd' li-Ebi Mansûr al-Mâturidi", *Ḥawliyyât far' al-adab al-'arabiyya*, Université Saint-Joseph, 2 (1982-1983), pp. 43-59; J. M. Pessagno, "The Uses of Evil in Maturidian Thought", *Studia Islamica*, 60 (1984), pp. 59-82.

15 *Kitâb al-tawhîd*, p. 147; *Ta'wîlât al-Qur'ân*, H. Selim Ağa Library, Istanbul, no. 40, fol. 13<sup>a</sup>.

16 *Kitâb al-tawhîd*, p. 25 and 189.

17 Ibid, pp. 7-11. cf. Schacht, "New Sources", p. 41 and Dakkâsh, "Mulâhazât manhajîyya", p. 55.

18 See G. Vajda, "Le Témoignage d'al-Mâturidi sur la doctrine des manichéens, des daysanites et des marcionites", *Arabica*, 13 (1966), pp. 1-38; Guy Mannon, "Maturidi et le manichéisme", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales de Caire*, 13 (1977), pp. 39-66; Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kalâm", *Jarusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985), pp. 229-241; Josef van Ess, "al-Farâbi and Ibn al-Rewandi", *Hamdard Islamicus*, 3/4 (Winter 1980), pp. 3-15; J. Meric Pessagno, "The Reconstruction of the Thought of Muḥammad Ibn Shabîb", *Journal of American Oriental Society*, 104/3 (1984), pp. 445-453.

19 See Schacht, "New Sources", pp. 24, and 41.

20 Michel Allard, *Le Problème des attributs divins* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1965), p. 421.

21 "Aucun d'entre eux que ce soit Bâqillânî, Ibn Fûrek, Bağdâdi, Baihaqî ou Ğuwainî, ne parle d'une école mâturidite de théologie ou de son fondateur". (Ibid, p. 420).

on it. Several reviews and studies of it were done, too. Daniel Gimaret in his *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* while explaining the Maturidite position on human acts dealt also with the question of the authenticity of Māturīdī's Kitāb al-tawḥīd as the primary source of his school of thought. After quoting Schacht's and Allard's opinions given above on the issue, he poses two questions: whether the Cambridge manuscript really was Māturīdī's and if it was, whether the manuscript was his Kitāb al-tawḥīd. By comparing four passages from Nasafi's *Tabṣīrat al-adilla* (Cairo manuscript, Dar al-kutub, 6673) with the Kholeif edition, he answered his first question positively: "Par conséquent, le ms. de Cambridge est bien authentiquement un texte de Māturīdī".<sup>22</sup> However, as for his second question, he was not quite sure that the text was the Kitāb al-tawḥīd itself: "il n'est pas du tout sûr que Kh. [Kholeif edition] représentent Tawḥīd de Māturīdī". He argues that some quotations in the *Tabṣīrat al-adilla* from the Kitāb al-tawḥīd were not found in the existing copy of it.<sup>23</sup>

The present state of affairs related to the existing copy of the Kitāb al-tawḥīd and its authenticity have been examined by J. Meric Pessagno, as well. He considered the Kitāb al-tawḥīd "a book compiled by a follower from smaller treatises of the master".<sup>24</sup> He regarded the use of the customary praise of God (*ḥamdala*) at the beginning of some chapters, which is normally written only on the front page of books, as unusual and questionable.<sup>25</sup> Also, he finds the lack of organization, the lack of connection between some of the chapters, and the last chapter added from another manuscript, as other reasons supporting his view.

These opinions will be discussed in the section that follows my own comparison of quotations from *Tabṣīrat al-adilla* and Kitāb al-tawḥīd, where I will also discuss other related materials in order to solve the authenticity problem.

### 3. A Re-examination of the Kitāb al-tawḥīd's Authenticity

The author of the *Tabṣīrat al-adilla*, Abu'l-Muʿīn al-Nasafi, should be regarded for the Maturidite school in the same way that Baqillāni or al-Gazzālī are for the Ash'arite school, as the second great scholar of the school,<sup>26</sup> and the *Tabṣīrat al-adilla*, his main book,<sup>27</sup> as the second source. In fact, it is almost like a commentary

22 Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris: J. Vrin, 1980), pp. 175-177.

23 Ibid, p. 178.

24 Pessagno, "Uses of Evil", p. 62.

25 See *Kitāb al-tawḥīd*, p. 96, 110, 221. One of these *ḥamdalas* also begins with *basmala*, and the other with the word *nabtidu* which means "we begin".

26 İzmirli İsmail Haqqı, *Muḥaṣṣal al-kalām wa'l-ḥikma* (Istanbul: Awqāf-ı İslamiyya Matbaası, 1336 A.H.), p. 7. On the life and works of al-Nasafi, see M. Yurdağur, "Kurucusundan Sonra Maturidiyye Mezhebinin En Önemli Kelâmcısı Ebu'l-Muʿīn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, 21/4 (1985), pp. 27-43.

27 Abu'l-Muʿīn al-Nasafi, *Tabṣīrat al-adilla*, ed. Claude Salamé, 2 vols. (Damascus: Institut Français de Damas, 1993). Another edition based on manuscripts found in Turkish libraries is being prepared for publication by Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993). I have used the Salamé edition which is complete, although it contains some mistakes and is based on fewer manuscripts than the Atay edition.

of Mâturidi's *Kitâb al-tawhîd*. It helps us to understand much more easily the ideas and terminology in Mâturidi's work.<sup>28</sup> Sâbûni, the author of *al-Kifâya* and *al-Bidâya*, in his discussion with Râzi said that he had not seen any other book more accurate than the *Tabşirat al-adilla*.<sup>29</sup> Unfortunately, Nasafi's book has also not been as well known in the history of kalâm as it should have been.<sup>30</sup> The connection between Nasafi and Mâturidi in the *Tabşirat al-adilla* is clear and needs no further proof.<sup>31</sup> Because Nasafi admires Mâturidi, he refers to his ideas several times, and he always supports his views against Mu'tazilite and Ash'arite thinking. In addition, he gives a list of the scholars of the Hanafite-Maturidite school in Transaxonia and their works, which is not available in any other source.<sup>32</sup>

Nasafi throughout *Tabşirat al-adilla* refers to the views of Mâturidi mostly as "qâla al-Shaikh al-Imâm Abû Mansûr al-Mâturidi", without naming his work. Not just four quotations, as Gimaret indicated, but quite a number refer to Mâturidi personally, and they are found exactly, or almost exactly, as in the surviving copy of the *Kitâb al-tawhîd*. Below is a list of some of them:

<i>Tabşirat al-adilla</i> (C. Salamé edition)	<i>Kitâb al-tawhîd</i> (F. Kholeif edition)
p. 47, lines 19-20	p. 38, lines 4-5
p. 140, lines 1-6	p. 40, lines 13-19
p. 163, lines 2-11	p. 107, lines 1-11
p. 365, lines 18-21	p. 47, lines 6-9
p. 438, lines 5-7	p. 81, lines 4-7
p. 489, lines 1-4	p. 202, lines 16-18
p. 590, lines 7-13	p. 266, lines 3-10
p. 691, line 15-p. 692, line 7	p. 294, lines 1-8
p. 705, lines 10-18	p. 303, line 15-p. 304, line 1
p. 821, lines 11-17	p. 396, lines 16-20

The occurrence of all of these references and more are extremely significant because a kalâm scholar, when quoting his master, normally uses his main kalâm book, and the *Kitâb al-tawhîd* is Mâturidi's main kalâm book, as Pazdawî, Nasafi, and others have noted. Thus, if the surviving manuscript, which systematically deals with all of the kalâm subjects, is not the *Kitâb al-tawhîd*, then it also can not be

28 Without reading the *Tabşirat al-adilla* one can not evaluate or analyze the *Kitâb al-Tawhîd* (see M. S. Yazıcıoğlu, "Mâturidi Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturidi ve Ebû'l-Muîn Neseffî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII [1985], p. 298).

29 Fakhr al-Din al-Râzi, *Munâzarât Fakhr al-Din al-Râzi fî bilâd Mâwarâ al-Nahr*, ed. F. Kholeif (Beirut: Dar al-Mashriq, 1966), pp. 23-24.

30 As Hâdji Khalifa emphasized, although 'Omar al-Nasafi's *Aqida* was shorter than its Table of Contents, it was much more popular than *Tabşirat al-adilla* (see Hâdji Khalifa, *Kashf al-zunûn 'an asâmi al-kutub wa'l-funûn*, eds. Kilisli M. Rifat and Ş. Yalçkaya, Istanbul, 1941-1943, vol. I, p. 337).

31 Cf. Ali Abdulfattâh al-Maghribi, *al-Firaq al-kalâmiyya al-İslâmiyya* (Cairo: Maktabat Wahba, 1986), p. 380.

32 See *Tabşirat al-adilla*, pp. 356-360. This part of the *Tabşirat al-adilla* was edited in an article earlier by Muhammed b. Tavîr at-Tancı in "Abû Mansûr al-Mâturidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I-II (1955), pp. 3-12.

one of his other kalām works which contain only particular subjects. Māturīdī's other kalām books, as listed by Nasafī, except for *Kitāb al-maqālāt*, are books that refute certain persons, books, or groups, and they are not systematic kalām works.<sup>33</sup> However, the Māturīdī quotations, when checked, are about a variety of kalām subjects. As far as Māturīdī's *Kitāb al-maqālāt*, books with this title, such as the *Maqālāt* of al-Ash'arī are known to give information about theological sects and groups (*madhāhib wa firaq*) among Muslims. Therefore, among the complete list of his books, given by Nasafī, there is only Māturīdī's *Kitāb al-tawhīd* that is his complete book of kalām. The name of the book itself also indicates this since *'ilm al-kalām* is also known as *'ilm al-tawhīd*.

Besides the clear references made to Māturīdī personally in the *Tabṣīrat al-adilla*, some of which are listed above, Nasafī also uses passages from Māturīdī without referring to him.<sup>34</sup> He also provides some examples of Māturīdī's style, for example, the word "*hastīyya*", which means existence (in Arabic *wucūd*), although it was Persian, and we find, many times, the same word in the surviving copy of *Kitāb al-tawhīd*.<sup>35</sup>

Regarding Nasafī's actual references to the *Kitāb al-tawhīd* itself in the *Tabṣīrat al-adilla*, which occur at least four times, excluding the one cited among the list of Māturīdī's works, some of them are quite exact while some of them express the same meaning using different words.

In his first quotation, in the section in which he rejected the Magian (*Majūs*) idea of having two separate Gods, one good and one evil, Nasafī, gave four reasons (*ḥikma*) for the creation by God of things considered to be evil. What Nasafī explained in a similar way to Māturīdī is found in the *Kitāb al-tawhīd* in the section about the wisdom of God in having secret purposes for creating harmful things,<sup>36</sup> and also in the section against the ideas of dualists (*Sanawīyya*).<sup>37</sup> Nasafī, at the end of this section, refers to a *Kitāb al-tawhīd* section, *masā'il al-ta'dīl wa'l-tajwīr*, for more details about what justice and injustice are, saying, "wa-warāa hādhihi'l-ma'āni allatī bayyanāhā ma'ānin kathīratan dhakaraha al-Shaikh al-Imām Abū Maṣṣūr al-Māturīdī raḥimahullāh fī masā'il al-ta'dīl wa'l-tajwīr min *Kitāb al-tawhīd*, a'radna an zikriha wa'ktafayna bi-hādha al-qadr..."<sup>38</sup> In Māturīdī's text, in the section that the editor entitled "Divine Acts", the words justice (*'adl*) and injustice (*jawr*) are used frequently, and probably it is to this section that Nasafī was referring. In fact, most of the titles, such as "Divine Acts" have

33 Three of them are written in opposition to Ka'bi's books (*Rad Awā'il al-adilla li-al-Ka'bi*, *Rad Tahdhib al-jadal li-al-Ka'bi*, and *Rad Wa'id al-fussāq li-al-Ka'bi*), to oppose the Qaramīta group (*al-Rad 'alā usūl al-Qarāmīta* and *al-Rad 'alā furu' al-Qarāmīta*), and others include *al-Rad 'alā Usūl al-khamsa li-al-Bāhili* and *Bayān wahm al-Mu'tazila* (see *Tabṣīrat al-adilla*, p. 359).

34 For an example, see *Tabṣīrat al-adilla*, pp. 541-543; cf. *Kitāb al-tawhīd*, pp. 256-258.

35 *Tabṣīrat al-adilla*, p. 162; cf. for example *Kitāb al-tawhīd*, p. 7, 24, 41, 42.

36 *Kitāb al-tawhīd*, pp. 108-110.

37 *Ibid*, pp. 113-114, 116. In refuting the ideas of Magians on p. 174-175, he referred to his explanations made before.

38 See *Tabṣīrat al-adilla*, p. 98, lines 3-5.

been provided by the editor since the text is divided into chapters or *mas'ala* that are not usually titled. However, for its content "*Mas'ala fi al-ta'dil wa al-tajvir*" would be a more appropriate title than "*Mas'ala fi af'alillah*", the title Kholeif chose.<sup>39</sup> In fact, Nasafi, who strictly followed Maturidi's classification, used the title *Masail al-ta'dil wa al-tajvir* in his book about this subject.<sup>40</sup>

Nasafi's second and third quotations occur at the end of a long section on God's uncreated speech in which he gives details on different opinions about the possibility of hearing without sound. After citing other views, he emphasized that Maturidi supported the idea that normal hearing cannot happen without sound and that thinking otherwise would be irrational, so he said at the end of his section on the Qur'an that hearing a speech was only through sounds: "wa yastahilu idafatu kawnihi masmu'an ila ghayr al-sawt, fa-kana'l-qawl bi-cawazi sama'i ma laysa bi-sawtin khurujan 'an al-ma'qul, wa hadha huwa madhhab al-Shaikh Abi Mansur al-Maturidi, na'ssa 'aleyhi fi Kitab al-tawhid fi akhir Mas'alat al-Qur'an wa qala inna sama'a'l-kalam laysa illa sama'u sawtin dallin 'alayh".<sup>41</sup> Just before this reference, in the second quotation, he expressed the idea that Maturidi, at the beginning of his section on God's attributes, indicated the possibility of hearing through other means than sound. Thus, knowing sounds and inner secrets are also called hearing: "wa qad ashara al-Shaikh Abu Mansur al-Maturidi fi awwali Mas'alat al-sifat min Kitab al-tawhid ila javazi sama'i ma wara'a'l-sawt, fa innahu qal: al-ilmu bi'l-aswat wa khafiyat al-damir yusammā sam'an".<sup>42</sup>

Although there seems to be a contradiction between these two passages, as Gimaret pointed out, when they are compared with the Kitab al-tawhid, it can be understood that Maturidi makes an exception to his general opinion. He accepts that ordinary hearing would not exist without sounds, but at the same time he does not exclude the possibility of an extraordinary secret hearing which he calls "knowing". Maturidi's view about hearing and the exception he has made can be found in a sentence in the surviving copy of Kitab al-tawhid. It is in the chapter on the attributes of God: "wa aydan anna ghayr al-sawt la yutakallamu fihi bi-tasmi'in, wa jazu'an yutakallama bi-ta'allumin".<sup>43</sup> In Maturidi's section about the speech attribute (kalām), which is most probably what Nasafi has called *Mas'alat al-Qur'an*, by making a connection between the kalām attribute and the Qur'an, he also explains the possibility of hearing the speech of God by means of the tongue, letters, and sounds: "Fa-in qala qailun: hal asma'a'llah kalāmahu Mūsā haythu qal: 'wa-kallama'llāhu Mūsā taklima', qila: asma'ahu bi-lisāni Mūsā wa bi-hurūfin khalaqaha wa sawtin anshaah".<sup>44</sup>

39 *Kitab al-tawhid*, pp. 215-221. Nasafi, who usually follows Maturidi, started with "*Masail al-ta'dil wa al-tajvir*" immediately after prophetic subjects (see *Tabşirat al-adilla*, p. 539).

40 *Tabşirat al-adilla*, p. 539.

41 *Ibid*, p. 305, lines 1-4.

42 *Ibid*, p. 304, lines 5-6.

43 See *Kitab al-tawhid*, p. 51, line 5. Kholeif added the word *kull* at the beginning without any mark, and read the word *bi-ta'allum* as *bi-'ilm* (cf. ms. fol. 24<sup>b</sup>).

44 *Ibid*, p. 59, lines 3-8.

The fourth quotation from the Kitāb al-tawhīd in the Tabṣīrat al-adilla appears in the chapter on the human capacity to act (*istiṭā'a*). Nasafi's quote indicates that Maturidi was among those who made a distinction between having the prerequisites that enable the capacity to act which are being in good health and able (*al-sihḥa wa al-salāma*) and the power to act (*qudra*) itself. Thus, there is the possibility that a healthy and able person could be both powerful or powerless at any instance calling for acting. Thus, a powerful person on one occasion can be powerless at other times. The text in Arabic is this: "wa man qāla minhum innā al-sihḥa wa al-salāma ghayr al-qudra, fa-innahu yaqūlu innahu yukhlaqu fi aw-wali aḥwalih imma saḥiḥan sālīman qādiran 'ala'l-fi'l, wa imma saḥiḥan sālīman 'ajizan 'an al-fi'l, wa yajūz an-yakūna fi al-ḥālat al-thāniya wa-mā ba'dahā ḥākadhā, fa sawwā bayn al-aḥwāl wa-lam yufarriq bayna al-ḥālat al-ūlā wa bayna ghayrihā min al-aḥwāl, wa ilayhi dhahaba al-Shaikh Abū Manṣūr al-Māturidi raḥimahullāh fi Kitāb al-tawḥīd".<sup>45</sup>

Māturidi's distinction related to the human capacity to act is clearly seen in the Kholeif edition of the Kitāb al-tawḥīd: "al-aṣlu 'indanā bi-ism al-qudra annaha 'ala qismayn: aḥaduhumā, salāmat al-asbāb wa siḥḥat al-ālāt wa-hiya tataqaddam al-af'āl, ḥakikatuhā laysat bi-maj'ūlatin li'l-af'āl, wa-in kānat al-af'āl la taqūm illā biha...wa'l-thāni, ma'nān la yuqdar 'alā tabayyuni ḥaddih bi-shay'in yuṣāru ilayhi siwā annahu laysa illa li'l-fi'l, lā yajūz wujūduh bi-ḥālin illā wa yaqa'u bihi al-fi'l 'indama yaqa'u ma'ah".<sup>46</sup> In addition, Māturidi's view about the possibility of there being change in having the power to act at different times is one of the points on which he disagrees with the Mu'tazilite Abu Qāsim al-Balkhi, known also as al-Ka'bi: "wa-qāla [al-Ka'bi] al-saḥiḥ al-sālīm annahu yajūz an-yakhlū 'an al-fi'l waqta kawnih, thumma lam-yajūz abadan. Qāla al-Shaikh raḥimahullāh: wa-mā yaqūluh khata'un, bal yajūz dhālik".<sup>47</sup>

The above analysis of the quotations in Tabṣīrat al-adilla from Māturidi and directly from the Kitāb al-tawḥīd should help us to be quite sure that the surviving text of the Kitāb al-tawḥīd is authentic and reliable. It must also be recalled that references can be made without using the exact words used by the source. Looking for paraphrases is also important. We can at least conclude that the manuscript is a version of the Kitāb al-tawḥīd.<sup>48</sup> Of course, the discovery of some other manuscripts would make authenticating the work much easier.<sup>49</sup> Another problem is that the date of the transcription of this copy cannot be understood from the manuscript. What has been presented is actually the date the book was purchased at one time. This date is located next to the title of the manuscript and

45 See *Tabṣīrat al-adilla*, p. 567, lines 10-14.

46 See *Kitāb al-tawḥīd*, p. 256, lines 8-10 and 16-17.

47 *Ibid.*, p. 279, lines 5-7. Gimaret, also points this out (see *Théories*, p. 178).

48 W. Madelung pointed a similar view in his article "al-Māturidi", in *Encyclopedia of Islam* (New Edition), 6 (1991), p. 846.

49 In a forward, either by the author or the scribe, to the Berlin library manuscript (no. 1841) of Ḥasan Kāfi al-Aḥisārī's (d. 1025/1616) *Rawḍat al-jannāt fi usūl al-itiqādāt* dated as 1147 AH., is noted that an old copy of Maturidi's *Kitāb al-tawḥīd* had been seen and examined in Macca (cf. also Hans

is incorrectly given as the transcription (*istinsākh*) date of the text<sup>50</sup> by Kholāif, Daiber, and Pessagno. The note is actually this: “al-ḥamdu li-llahi min ni‘ami’l-mawla ‘alā ‘abdih al-faqr ilayhi subḥānah, Muḥammad al-Amin al-Ḥanafi al-Shāmi wa-zhālīka bi al-shirā fi niṣfi sha‘bān sana 1 150”.<sup>51</sup> The word *bi-al-shirā* (by purchase) could not be read and was omitted and the name of purchaser was misread. In fact, transcription dates are always put at the end and never at the beginning of manuscripts.

Then, there are the questions about the customary praise of God (*ḥamdala*) used more than once since it was put at the beginning of some of the chapters<sup>52</sup> and the lack of inner organization in the manuscript. Since Māturidi was one of the first Sunni theologians, systematization of Sunni kalām books had not yet been established. Also, the more frequent use of *ḥamdala* could be a part of the author’s style. He might have used the *basmala* and *ḥamdala* expressions whenever he restarted writing or dictating his book to his students such as after some long breaks.<sup>53</sup> A few unusual usages should not be allowed to cast doubt on the work’s authenticity nor on whether it is viewed as a systematic kalām book once its contents have proven to be in harmony with the references made to it early on.

Regarding the lack of inner organization in the manuscript, the comment of Abu’l-Yusr al-Pazdawi, who died about one and half centuries after Māturidi, is informative. He described the Kitāb al-tawḥid as being a “little obscure, lengthy, and difficult in its form”.<sup>54</sup> This fits perfectly with the surviving manuscript. Almost all of the scholars who have examined the manuscript, including the editor, agree that its language is strange and that due to long sentences full of prepositions the expressions used are usually obscure and confusing.<sup>55</sup>

#### 4. Conclusion

In the light of the references in Nasafi’s *Tabṣirat al-adilla* and the other evidence presented here, we can conclude that the only manuscript of Māturidi’s *Kitāb al-tawḥid* is authentic and reliable. *Firstly*, there are a large number of quotations and paraphrases, where the work they are taken from is not mentioned, on various subjects in Nasafi’s *Tabṣirat al-adilla*, which is a systematic kalām book

---

Daiber, “Zur Erstausgabe von al-Māturidi, *Kitāb al-Tawḥid*”, *Der Islam*, 52/2 [1975], p. 302-303). Although such a note does not exist in the published copy of *Rawdat al-Jannāt* (wrongly attributed to M. Birgiwi, Istanbul: H. Muḥarram Matbaası, 1305 A. H.), except for a reference to him (see p. 4), it is very important, and therefore, the Makka libraries should be searched for the manuscript. Whether the surviving Cambridge manuscript was the one Aḥisāri saw in Makka remains unknown.

50 See *Kitāb al-Tawḥid*, Editor’s Introduction, p. 57; Pessagno, “Uses of Evil”, p. 61; Daiber, p. 302.

51 See the title folio of the manuscript of *Kitāb al-tawḥid*.

52 Pessagno, “Uses of Evil”, p. 61-62

53 I agree with Professor Richard M. Frank’s personal opinion that disorder and even being unusual is the character of the books of the period (see Pessagno, “Uses of Evil”, p. 62, n. 1).

54 Pazdawi, *Usūl al-din*, p. 3.

55 See *Kitāb al-Tawḥid*, Editor’s Introduction, p. 58; Daiber, “Zur Erstausgabe”, p. 303; Josef van Ess, “Review”, *Oriens*, 27-28 (1981), p. 556; Gimaret, *Théories*, p. 178; Dakkāsh, “Mulāḥazāt manḥajīyya”, pp. 49-51; Ceric, *Synthetic Theology*, p. 52-53.

itself, the originals of which can also be found in the surviving Māturīdī text. Since the Kitāb al-tawhīd is Māturīdī's only systematic kalām book, the variety of quotations about the different subjects of kalām cannot be from his other books on more specific subjects. This strongly supports the idea that the text is Māturīdī's main kalām book. *Secondly*, there are references directly to the Kitāb al-tawhīd and then statements where different words are used to express the same meaning as that found in the surviving text. This indicates that Nasafi was paraphrasing ideas in the Kitāb al-tawhīd or that there were some differences in the various manuscripts of the work, which is normal. The discovery of some other manuscripts of the Kitāb al-tawhīd would clarify this matter. I believe that a serious search through Ottoman and Central Asian libraries will result in the discovery of some other copies. *Thirdly*, the early descriptions of the Kitāb al-tawhīd by scholars in the Hanafite circle, such as Pazdawī, stating that the style it is written in is often obscure and difficult to understand fit perfectly with the surviving manuscript. Its language is strange and not standard Arabic. It contains long sentences full of prepositions, and they are usually confusing. Thus, we are able to conclude that the surviving text is an authentic and a true version of Māturīdī's Kitāb al-tawhīd.

## ÖZET

### Mâtürîdî'ye Ait Kitâbü't-Tevhîd'in Bilinen Tek Nüshasının Otantikliği Meselesi

Ehl-i sünnet'in başlıca kelâm mezheplerinden birinin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) temel eseri *Kitâbü't-tevhîd*'in halen tek yazma nüshası (Cambridge Ktp. nr. 3651) bilinmektedir. Fethullah Huleyf tarafından tahkik edilerek neşredilen bu nüshanın otantikliği hakkında M. Allard, D. Gimaret ve J. M. Pessagno gibi bazı araştırmacılar tarafından birtakım şüpheler ileri sürülmüştür. Söz konusu araştırmacılar eserin Mâtürîdî'ye aidiyyetinden, ona ait ise bunun *Kitâbü't-tevhîd* olup olmadığından emin olamamışlar, ayrıca da Mâtürîdî'nin küçük risâlelerinin sonradan bir araya getirilmesinden ibaret bir derleme olma ihtimali üzerinde durmuşlardır. Ancak yapılan inceleme sonunda Mâtürîdî mezhebinin ikinci önemli kelâmcısı olan Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1114) *Tebziratü'l-edille*'de Mâtürîdî'den yaptığı alıntıların lafzen ya da küçük değişikliklerle mevcut *Kitâbü't-tevhîd* nüshasında bulunduğu görülmüştür. Doğrudan *Kitâbü't-tevhîd*'e yapılan az sayıdaki atıfların karşılıkları da -ifade farklılığı bulunmakla beraber- söz konusu nüshada mevcuttur. Ayrıca Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî'nin (ö. 492/1099) *Kitâbü't-tevhîd*'in dili ve üslûbu hakkındaki nitelermeleri mevcut nüshaya tam mânasıyla uymaktadır. Böylece günümüze ulaşan yazmanın Mâtürîdî'ye ait *Kitâbü't-tevhîd*'in nüshalarından biri olduğu sonucu çıkmaktadır. Eserin başka nüshalarının Anadolu ve Orta Asya'daki kütüphanelerde bulunması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Hasan Kâfi el-Akhisârî'nin *Ravdatü'l-cennât fi usûli'l-i'tikâdât* adlı risâlesinin bir yazma nüshasında eski tarihli bir *Kitâbü't-tevhîd* nüshasının Mekke'de görüldüğü bildirilmektedir. Çok yönlü taramalarla tespit edilecek yeni nüshalar bu konuda daha kesin bir hüküm veremeye yardımcı olacaktır.





## الأسماء والصفات فيما بين علماء السلف وأهل الاعتزال

محمد آروثشى\*

### *The Divine Names and Attributes of God in the Salafite and Mu'tazilite Schools of Theology (Kalām)*

This paper examines the differing positions taken by the Salafite and Mu'tazilite theologians (*mutakallimūn*) regarding whether the divine names and attributes of God should be reasoned over and interpreted. One point of agreement between the two schools was the *tanzih* doctrine which concerns refraining from finding similarities between humans and God. The paper itself is divided into two parts. The first part deals with the Salafites or Salaf (predecessors) ulama. After a brief history of these theologians, their position that the divine names and attributes should not be analysed or explained is discussed. The second part is about the Mu'tazilites. A brief history of this school of kalām is also presented before discussing the view of these theologians that applying human reason to the divine names and attributes is acceptable. However, for them it is only discussions and interpretations of scriptures (*naş*) implying similarities between humans and God, *tashbih* (simile) or implying anthropomorphism (*tajsim*) that apply the *tanzih* doctrine that are acceptable. This paper concludes that the Salafites are correct in viewing the divine names and attributes as an area where reasoning is not appropriate since it is recalling these names and attributes in order to strengthen ones ties to God that is important.

تمهيد

إن موضوع عقيدة الألوهية في الفكر الإسلامي من خلال الأسماء والصفات يعتبر من بين أهم المسائل التي حظيت باهتمام العلماء قديماً وحديثاً، إذ كان هذا الموضوع قد شغل حيز الكلام في مختلف المؤلفات العقائدية والكلامية عبر التراث؛ فهو بالتالي موضوع يتعلق مباشرة بمبحث العلم بالالهيات، وذلك عن طريق يحاول المرء أن يسلك به سبيلاً يوصله إلى الفهم الإسلامي الصحيح للرب عزوجل. ولدى الاطلاع على الوحي الإلهي يرى المرء أن موضوع الأسماء والصفات، وبخاصة أسماء الله الحسنى، ظاهرة قرآنية قد شغلت بال المسلمين منذ الأيام الأولى في عصر الرسول وأصحابه الكرام؛ إذ نزلت آيات قرآنية تنبئ بها ضمن المنهج القرآني في معالجة مسائل تتعلق بوجود الله ووحدانيته<sup>1</sup>. فكانت تلك الظاهرة القرآنية والأحاديث الواردة فيها<sup>2</sup> من أهم الأسس العقائدية

التي تدفع بالمرء إلى التبعيد بها، دون التفكير فيما وراءها من «نقاش» و «جدال» مبني على خلافات كلامية ظهرت في الأيام الأخيرة من القرن الأول الهجري وبخاصة فيما بين علماء العقيدة السلفية والفكر الاعتزالي .

فالموضوع الذي نود معالجته هنا هو عن الأسماء والصفات عبر تراث علماء السلف وأهل الاعتزال، وكيفية التعرض للموضوع في أوساط الفكر منذ البداية؛ فهو بالتالي موضوع يتعلق بظاهرة أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، وكيفية معالجتها من قبل علماء تتضارب نقط انطلاقتهم وتتعارض مناهجهم، ثم المؤلفات التي ظهرت فيها، وذلك منذ القرن الأول وحتى نهاية القرن الخامس الهجريين، إذ هي تعتبر فترة تاريخية نفتقد فيها معلوماتنا حول الموضوع . ونأمل أن تكون هذه المقالة بمثابة خطوة تاريخية سريعة تمهد السبيل لأبحاث مقبلة فيما بعد، وذلك لإلقاء نظرة علمية حول ما كتبه علماء «الفكر الوسط» من الأشاعرة والماتريدية في تلك العصور وتحليله من جوانب عديدة . ولعل التضارب في المناهج والتصادم في الآراء التي وقعت بين علماء السلف وأهل الاعتزال كان سبباً رئيسياً لظهور «الاتجاه المعتدل» عند الأشاعرة والماتريدية، وذلك لمحاولات جادة في التوفيق بين صريح النص ومقتضى العقل في أوساط الفكر الكلامي .

#### أ- الأسماء والصفات من منطلق العقيدة السلفية

إن الدراسات العديدة في مجال العقائد الإسلامية وأصولها، قد جعلت الباحث المعاصر في أشد الحاجة إلى الإعتناء بدراسة أو تحليل العقيدة السلفية التي تعتمد على صريح القرآن ونطاق السنة، إذ تعتبر تلك العقيدة أساساً لما بنى عليه المتأخرون من العلماء والمفكرين فيما بعد من الآراء والخلافات المذهبية أو ما يسمى في نظرهم بـ «الانحراف عن الطريق الذي سلكه الصحابة وجملة التابعين»، يليها تكوين الآراء المستقلة والمشخصة في مسائل تتعلق بالعقيدة المذهبية فيما بين الأشاعرة والماتريدية وغيرهما .

فقد كان أساس العقائد السلفية تعتمد على أسس واضحة وسليمة بنتها الصحابة ومن درج على منوالهم من التابعين، وذلك من خلال منظور النص القرآني والإشارات النبوية الواردة في أحاديثه الصحيحة والموثوقة . ويعنى ذلك أن كل ما كان يتعلق بالمسائل العقائدية لم يكن لهم خوض في شئ منه؛ إذ كان سائداً بين معظم علمائهم، إن صح التعبير، فيما يتعلق بوجود الله، ووحدانيته، وأسماء وصفاته، وكلامه، والقضاء والقدر، وما شابه ذلك من المسائل، فكرة عدم الخوض في شئ منه من وراء إيمانهم بذلك كله على نحو ما جاء به القرآن الكريم وبينته السنة النبوية، والاستسلام الكامل أمام صريح النصوص التي وردت فيها . فهو موقف اتخذته علماء العقيدة السلفية على مر العصور، وذلك عن طريق إثباتهم لله ما أثبتته هو لنفسه، أو أثبتته الرسول من غير زيادة ولا نقصان، وابتعادهم عن الجدل والفروض والنظريات وكل ما استحدثه الناس بعد ذلك . فلما توفي رسول الله ﷺ، واتسع نطاق الفتوحات، وكثر الدخول في الإسلام من أصحاب الشعوب والديانات الأخرى، ثار الجدل بين هؤلاء الناس وعمامة المسلمين، فظل الصحابة محججين عن الخوض فيه إلى ذلك الحين . غير أن هذه الحالة لم تستمر عندهم، فانقسموا عندئذ فريقين: فريق آثر الاستمرار على السكوت والابتعاد عن الجدل في هذه المسائل، إذ اعتبر

العكس من ذلك بدعة منكرة؛ وفريق آخر أثر البحث والنقاش ومعالجة الشبهات أيًا كانت في رؤوس أصحابها.<sup>٣</sup>  
 فالموقف السلفي الواضح حول الأسماء والصفات اذن قد كان يبنى في الواقع على أمرين:  
 ١) ورود الأسماء والصفات في الكتاب والسنة؛ فلا يثبت لله شيء من ذلك إلا ما أثبتته هو لنفسه في كتابه،  
 أو أثبتته الرسول من غير زيادة ولا نقصان. وهذا راجع إلى أن أسماء الله وصفاته توقفية.

٢) إفراده سبحانه في معاني ما ثبت له من الأسماء والصفات بخواص تختلف عن الخواص التي تميز بها  
 المخلوق عن الخالق فيما له من الأسماء والصفات. فكل من المخلوق والخالق، وإن اشتركا في اللفظ الكلي، فلا  
 اشتراك بينهما في خواص وكميات الصفات التي تقوم بكل منهما. فالمفهوم الكلي اذن لا وجود له في الخارج،  
 في حين أن الخواص هي في الحقيقة موجودة في الخارج.<sup>٤</sup>

هذا، وقد اتفق علماء السلف في جميع ما يتعلق بأسماء الله تعالى عن طريقة إثباتها، والقول بعدم حصرها،  
 وصلتها بالصفات. ومن الجدير بالذكر أن الثنتين لها يذهبون في طريق إثباتها مذهبين: أحدهما مذهب أهل السنة  
 المتمثل في آراء علماء السلف، والآخر مذهب المعتزلة. والمذهب الأخير هذا هو ما يُسمى عند علماء الكلام  
 بالطرق القياسية. فيتلخص مذهب السلف فيما ذهب إليه جمهور أهل السنة المتمثل في العقيدة السلفية من القول  
 بالتوقيف فيها، إذ ذهبوا إلى أن طريقة إثبات أسماء الله تعالى متوقفة على دلالة من الكتاب، والسنة، واجماع  
 الأمة،<sup>٥</sup> فلا يجوز إطلاقها عليه ما لم تدل عليها إحدى هذه الطرق الثلاث، وهذا هو الاتجاه الذي اتفق فيه جمهور  
 الأشاعرة أيضاً مع علماء السلف. وأما القياس الذي قال به المعتزلة ومن تبعهم في ذلك، فلا مكان له عند السلف  
 في مجال إثبات الأسماء لعدم صلاحية القياس في هذا المجال.

ولدى الاطلاع الدقيق على التراث لم نجد هناك مؤلفات للعلماء الذين قد تعرّضوا قبل أبي حنيفة لمسائل  
 الأسماء والصفات وما يتعلق بها من الأحكام،<sup>٦</sup> إذ لم يكن قد اكتملت بعد تلك المباحث ضمن مشاكل علمية  
 وظواهر عقائدية تتعلق بعلم الكلام. وبالرغم من ذلك، فقد ورد أن تاريخ التأليف في موضوع الأسماء الحسنی  
 يرجع إلى عهد بعيد، أي إلى عهد علي بن أبي طالب، إذ ذكر أنه كتب رسالة قصيرة تُسمى جنة الأسماء، ثم  
 شرحها الإمام الغزالي؛ فأشار الحاج خليفة إلى أنه «كذا وجد في بعض الكتب».<sup>٧</sup> فالواقع أن الباحث لن يستطيع  
 التأكد من ذلك لا في مصادر التراث ولا في فهارس المكتبات وأرفقها؛ فلعله نسبة تشيعية ومذهبية للإمام علي بن  
 أبي طالب، ليس لها اتصال بالواقع.

وقد كانت مسألة الاسم والمسمى من بين المسائل التي تكلم علماء السلف في ذلك. فمنهم من قال: الاسم  
 للمسمى، وهو قول الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ/٧٦٥م). ومنهم من قال: الاسم هو المسمى، وهو قول  
 جماعة من متكلمي أصحاب الحديث، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، وابن شهاب  
 الزهري (ت ١٢٤هـ/٧٤٢م)، والشعبي (ت ١٠٣هـ/٧٢١م)، وكثير من العلماء الذين سكتوا عن التفصيل  
 رهبة من بطش الخلفاء العباسيين المتمسكين بمذهب المعتزلة، أو تجنباً للفتنة والاستطالة في الكلام فيما لم يتكلم به  
 السلف الصالح.<sup>٨</sup>

فقد وجدنا واضحاً أثناء دراستنا للتراث السلفى عناية علمائهم واهتمامهم البالغ بدراسة القرآن الكريم، والسنة النبوية، وكل ما جاء عن السلف الصالح والوقوف عند حدود النص دون الخروج عنه، إلى ما عرف به عصرهم من كلام وجدل وحول ذلك من منازعات وخصومات، فجعّلوا نصوص الكتاب والسنة أساساً لعقيدتهم وفقههم فى الأصول والفروع. وقد نهجوا فى عقيدتهم منهج معظم الصحابة والتابعين؛ فتكلّموا فيما تكلموا به، وسكتوا عما سكتوا عنه. غير أن ذلك قد لا يعنى أنهم كانوا يعارضون مبدأ «الاستدلال العقلى» فيما يتعلق بالدفاع عن المسائل العقائدية التى شغلت بال علماء العصر.<sup>٩</sup> والواقع أنهم لم يعارضوا المنهج الكلامى بمعناه العام، بل كانوا يعارضون الفكرة التى تعطى الأولوية لمبدأ العقل فى المنهج، فيجعل له مكانة عالية فوق مكانة النقل، وبخاصة فى معالجة المسائل التى تتعلق بالعقيدة الاسلامية، أو المسائل المتافيزيقية إن صح التعبير.

ورغم ذلك فلهم موقفهم فى موضوع إثباتهم لأسماء الله تعالى وصفاته؛ فالعقل فى نظرهم قاصر عن إدراك كنه تلك الأسماء والصفات، ولا يستطيع المرء أن يستند فى إثباتها إلى عقل محض، لأن الله تعالى منزّه عن كل عيب ونقص. ويعنى ذلك أن علماء السلف لم يخرجوا فى ذلك عن نص ورد فى كتاب الله أو سنة رسوله، إذ أثبتوا عموماً كل ما ورد فى النص واعتقدوه من غير تحريف ولا تشبيه، ولا زيادة ولا نقصان، ثم اعترفوا بأنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>١٠</sup>. وهم فى الواقع لم يذهبوا إلى التاويل فيها، لأن الله فى نظرهم قد صرّح فيها بكلام يجب أن نفهمه على وجهه؛ فمن الجرأة على الله أن نؤول كلمة أو تعبيراً حتى نقطع بأنّها هى المراد من كلام الله أو كلام رسوله.<sup>١١</sup>

وكانت وجهة نظر علماء السلف منذ عهد الإمام البخارى (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)<sup>١٢</sup> أن لله تعالى ذاتاً، وله أسماء وصفات وأفعال، فهى كلها قديمة قدم الذات الالهية؛ وكل ما سوى ذلك فهو مخلوق ومخالف لتلك الأسماء والصفات والأفعال الالهية، اذ ليس كمثلها شئى.<sup>١٣</sup> هذا، وقد رأينا البخارى فى صحيح البخارى يتعرض لمسائل الصفات، والعلاقة القائمة بين الذات والصفة، والأسماء الحسنى، ثم التكوين والمكون، والمشية والإرادة، ورؤية الله، وما شابه ذلك من المسائل. ويعتبر ذلك بالطبع تقدماً واضحاً عند علماء السلف نحو مسائل كلامية سوف تكون فيما بعد ظواهر عقائدية وكلامية تشغل حيزاً بارزاً فى مؤلفات المتكلمين بعد أن كانت تلك الظواهر مبعثرة بين سطور مؤلفات لا تمثل وجهة نظر مذهبية واضحة.<sup>١٤</sup>

وقد انفرد ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) فى أن إطلاق تلك الأسماء والصفات على الله تعالى فى القرآن والحديث النبوى يكون على معانٍ تتعالى عن المعانى التى بها أُطلقَت تلك الألفاظ على الخلق، حيث لا مشاركة ولا مماثلة ولا مشابهة بينه تعالى وبين أحد من خلقه لا فى ذاته، ولا فى أسمائه وصفاته، ولا فى أفعاله بوجه من الوجوه.<sup>١٥</sup> وذهب أبو سعيد الدارمى (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٤م) فى كتابه رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد<sup>١٦</sup> إلى أن من إدعى التاويل فى أسماء الله تعالى، يكون بالتالى قد أثبت لله العجز، والوهن، والضرورة، والحاجة إلى الخلق، لأن المستعير محتاج مضطر؛ والله تعالى عن ذلك كله علواً كبيراً.<sup>١٧</sup> وخلاصة القول فى ذلك، أن أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قدم الذات الالهية؛ فهى لم تزل ولا تزال، ولم تحدث له صفة

ولا اسم . فكان خالقاً قبل المخلوقين، ورازقاً قبل المرزوقين، وعالمًا قبل المعلومين، وسميعاً قبل أن يسمع أصوات المخلوقين، وبصيراً قبل أن يرى أعيانهم مخلوقة.<sup>١٨</sup> ولدى الاطلاع نرى واضحاً أن للدرامي كان في أسلوبه بعض الغلو في الإثبات، وفي تفسير المخالفين؛<sup>١٩</sup> حيث أطلق على الله تعالى بعض الأسماء التي لم ترد في كتاب الله والسنة الصحيحة . وكان الأولى والأحسن أن لا يأتي بها، فيقتصر على الثابت من النقل، إذ السكوت عنها كان أشبه بالمنهج السلفي قديماً وحديثاً . وقد سبق أن نبه إلى ذلك أبو عبد الله الذهبي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٨م) في كتاب العلو بعد أن نقل عن كتابه هذا وهو يستدل على إثبات صفة العلو لله تعالى، كما أشار إليه أيضاً بعض الباحثين المعاصرين.<sup>٢٠</sup>

وقد عقد أبو القاسم اللالكائي (ت ٤١٨هـ / ١٠٢٧م) في كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم باباً خاصاً يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته، فقدم بين يدي الباب بتمهيدين.<sup>٢١</sup> وهو قد أورد فيه النصوص الشرعية التي تبطل المنهج العقلي؛ فالمنهج الصحيح عنده هو الاعتماد على الوحي الإلهي في معرفة توحيد الله وأسمائه وصفاته . وكانت النتيجة بالتالي أن ذهب إلى أن الاسم والمسمى واحد، أي أنه هو هو لا غير، وأن أسماءه هي هو لا غير؛ وكل ذلك مبنى على ما جاء في كتاب الله من النصوص القرآنية، وما روى عن رسول الله من الأحاديث، وما ورد من لغة العرب . فقد سلم اللالكائي بتلك النصوص الشرعية والشواهد اللغوية، ثم ذهب إلى حكم قال به علماء السلف، وهو الحكم بكفر كل من ادعى بأن «أسماء الله تعالى مخلوقة، لأنه كان ولا اسم»؛ فهذا هو الكفر المحض في نظره، «لأن لله الأسماء الحسنى، فمن فرق بين الله وبين أسمائه، وبين علمه ومشيئته، فجعل ذلك مخلوقاً كله، والله خالقها، فقد كفر».<sup>٢٢</sup>

وكان القاضي أبويعلی (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م) قد ذهب إلى القول بالفرق بين صفات ذاتية بمعنى أننا لو قدرنا انتفاءها لوجب انتفاء الذات، وصفات معنوية بمعنى أننا لو قدرنا إنتفاءها لم يجب بذلك انتفاء الذات . فيجوز أن يُسمى الله تعالى في نظره بكل اسم ثبت له معناه في اللغة ودلّ العقل والتوقيف عليه، إلا أن يمنع من ذلك سمع وتوقيف؛ ولا يقف اذن جواز تسميته على نص كتاب، أو سنة، أو إجماع.<sup>٢٣</sup> وأما عن أسماء الله تعالى فهي عنده أيضاً على نوعين: منها ما يختص البارئ عز وجل بها، فلا يشاركه أحد فيها، مثل «الله»، و«الرحمن»، و«الغفار»، و«المليك»، و«الصمد»، و«القدوس»، و«المتعالى»، ونحو ذلك . ومنها ما لا يختص بالبارئ، بل يجوز أن يُسمى بها غيره تعالى، مثل «الحى»، و«العالم»، و«المريد»، و«القادر»، و«المتكلم»، و«السميع»، و«البصير»، وما إلى ذلك.<sup>٢٤</sup>

وقد انفرد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م) في كتابه الأصول والفروع في مبحث يتعلق بالاسم والمسمى،<sup>٢٥</sup> وهو يذهب فيه إلى أن العلاقة القائمة بين أسماء الله الحسنى وبين صفاته العلى – وان كان هو من مثبتى الأسماء – إلى رأي لا يتفق مع العقل والمنطق، وهو أن الأسماء جامدة ليست بمشتقة أصلاً، فلا علاقة اذن بينها وبين الصفات . وهو يعنى بذلك أن تلك الأسماء أعلام، فهي مرتجلة لا يراعى فيها معانيها اللغوية.<sup>٢٦</sup> وكل ذلك يدل على أن أسماء الله تعالى، أى المعنى المفهوم منها عند ابن حزم، قديمة قدم الذات الالهية، وأنها هي هو

الله لا تخالف الذات الالهية وعقيدة الوحدانية؛ فهو لا يريد بذلك حروف الهجاء القائمة فى النفس، أو الصوت المسموع، أو الشكل المخطوط. غير أنه قد أنكر بشدة بلغة إطلاق اسم «القديم» على الله،<sup>٢٧</sup> لأن الأسماء الحسنى تشتمل على خصوص ما يمدح به سبحانه، ولفظ «القديم» ليس كذلك. فنفهم من ذلك أن ابن حزم كان متمسكاً بحرفية ما ورد فى القرآن من الأسماء؛ وهذا ليس بغريب على مسلكه لأنه ظاهري المذهب.

وكان أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) صاحب كتاب الأسماء والصفات قد اعتنى بالموضوع عناية كبرى، حافلاً فى كتابه هذا بحشد من النصوص الشرعية التى دلت بها على ثبوت أسماء الله تعالى ثبوتاً قطعاً لا شك فيه. فالعبارات الواردة فيه قد تدلّ واضحاً على رأيه فى العدد الذى أخبرنا به الحديث النبوى؛ فالمقصود من الحديث المفصل هو أن تلك الأسماء الواردة فيه هى أشهر أسماء الله، وأبينها معاني؛ فهى التى من أحصاها دخل الجنة.<sup>٢٨</sup> ويعنى ذلك أن أسماء الله الحسنى كثيرة عددها، وليست بتسعة وتسعين فحسب؛ غير أنه لا يقتصر الحصر لأن النصوص الواردة فيها تدلّ على ذلك.<sup>٢٩</sup> وقد انفرد البيهقي فى الموضوع، فذهب فى إثبات أسماء أخرى لله تعالى إلى مدى أبعد، إذ هو الذى قال إن الحروف المقطعات فى أوائل بعض سور القرآن هى من أسماء الله الحسنى؛ وهو يتابع فى ذلك الرأى المأثور عن ابن عباس (ت ٦٨هـ/٦٨٧م)، والشعبي (ت ١٠٣هـ/٧٢١م)، والسُدّي (ت ١٢٨هـ/٧٤٥م)، وغيرهم من المفسرين.<sup>٣٠</sup> وحول الصلة القائمة بين الأسماء والصفات، فقد أوضح بأن الأسماء تشتمل من صفاته التى كلها مدائح، ومن أفعاله التى أجمعها حكمه. ويعنى ذلك أنه يرى التلازم بين الصفة والاسم.<sup>٣١</sup> وإذا كانت الصفة تدلّ على الاسم، فالاسم أيضاً دليل على الصفة، بمعنى أن الصفة إذا ذُكرت منفردة فهى تدلّ على الاسم المشتق منها بطريق اللزوم. وإذا ذُكر الاسم منفرداً دلّ أيضاً بطريق اللزوم على الصفة التى اشتق منها. فالمراد بالصفات هنا هى الصفات الدالة على الأسماء الحسنى؛<sup>٣٢</sup> وهذا بالطبع رأى يخالف ما ذهب إليه ابن حزم فى ذلك بأن «الأسماء جامدة ليست بمشتقة أصلاً، فلا علاقة أذن بينها وبين الصفات».<sup>٣٣</sup>

ومن الجدير بالإشارة إلى أن هناك بعض المؤلفات التى تأكدنا من تأليفها عبر التراث، غير أننا لم نستطع الحصول على نسخها، إذ ضاعت بمرور الزمن أو وُجِدَت فى مكتبات لم نستطع الوصول إليها حتى الآن، وذلك لصعوبة العلاقات القائمة بين المكتبات فى العالم الإسلامى. فقد ذُكر أن لأبى بكر أحمد بن اسحاق النيسابورى (ت ٣٤٢هـ/٩٥٧م) كتاب الأسماء والصفات،<sup>٣٤</sup> ولأبى عبد الله محمد بن خفيف الشيرازى (ت ٣٧١هـ/٩٨١م) كتاب اعتقاد التوحيد باثبات الأسماء والصفات،<sup>٣٥</sup> وللحافظ ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م) كتاب الإنصاف فى أسماء الله تعالى.<sup>٣٦</sup> فهى مؤلفات غير قليلة لم نستطع الحصول على نسخها، إذ بقيت فى عالم الماضى دون شاهد عليها فى مكتبات المخطوطات أو المطبوعات. وكان هناك أبو سليمان الخطّابى (ت ٣٨٨هـ/٩٩٨م) قد كتب فى هذا الموضوع كتابه تفسير الأسماء والصفات،<sup>٣٧</sup> غير أننا لم نستطع الحصول على نسختها الخطية من المغرب حتى الآن، لأن هذا الكتاب كان بمثابة مصدر رئيسى لكل من كتب بعده فى موضوع الأسماء والصفات من المؤلفات، وبخاصة أبى عبد الله الحلبي (ت ٤٠٣هـ/١٠١٢م) وأبى بكر

البيهقي (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م). وكذلك كانت الحال مع النسخة الخطية لكتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته على الاتفاق والتفرد لمؤلفه أبي عبد الله محمد بن اسحاق، المعروف بابن منده (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م)<sup>٣٨</sup>

وقد كان هدف الدراسات اللغوية عند العرب لخدمة الفكر الاسلامي بغرض فهم القرآن الكريم، المصدر الأول للدين الاسلامي وتشريعه، وذلك على طريقة فهمه بها سلفنا الصالح. فالوحي الإلهي الذي يُعدّ محوراً أساسياً للدراسات الدينية واللغوية، يُعتبر بالتالي أساساً من أجله قامت تلك الدراسات على اختلاف أشكالها. هذا، وقد تناول علماء اللغة بالبحث والتأليف كل صغيرة وكبيرة تتعلق بظواهر اللغة العربية مثل ظاهرة الهمز، والقصر والمد، والقلب والإبدال، والتذكير والتأنيث، والترادف والتضاد والاشتراك، وما إلى ذلك. غير أنهم لم يتركوا أيضاً البحث والتأليف فيما يتعلق بظاهرة اشتقاق الأسماء؛ فمنهم من تناول في مؤلفاته إشتقاق أسماء القبائل العربية،<sup>٣٩</sup> ومنهم من بحث في اشتقاق أسماء الله الحسنى، وذلك عن طريق الكشف والبيان لمعاني تلك الأسماء كما فهمها أهل اللغة واللسان الذين استنبطوا ما ورد في الخبر، وكلها مستقاة من القرآن الكريم وتسير في فهم معانيها العامة خط سير علماء السلف. وكان أهم المؤلفات التي وصلت إلينا في هذا الموضوع، فيما نعلم، كتاب تفسير أسماء الله الحسنى لأبي اسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ / ٩٢٣م)،<sup>٤٠</sup> وكتاب إشتقاق أسماء الله لأبي القاسم الزجاجي (ت ٣٤٠هـ / ٩٤٩م)<sup>٤١</sup>. وقد أشار عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م) في الأسماء والصفات إلى وجود كتاب تفسير أسماء الله عز وجل لأبي العباس المبرّد<sup>٤٢</sup> غير أننا لم نستطع الحصول عليه، كما لم نجد له ذكراً في الكتب المترجمة للمؤلف.

فقد حاول أبو اسحاق الزجاج أن يكشف لنا عن معاني الأسماء الحسنى بأسلوب أعطى فيه كل لفظة حقها من الشرح المنتزم بلغة القرآن، والسير الذي سلكه علماء السلف في فهم المراد منها.<sup>٤٣</sup> فقد قدّم لنا المؤلف في كتابه هذا بحثاً مجملاً في تفسير تلك الأسماء وبيان إشتقاقها، ثم الإشارة إلى أصل الكلمة في الوضع وذكر المعنى المستفاد منها بعبارات مركزة ومفيدة، مؤيداً ما يذهب إليه بشواهد من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والشعر الموثوق به. وقد يعول أحياناً على أقوال شيخه أبي العباس المبرّد (ت ٢٨٦هـ / ٨٩٩م) وغيره من الأئمة، بعيداً في كل ذلك عن الاستطراد، وأقفاً عند حدود المعنى الفطري المستفاد من اللغة وأربابها، متجنباً فيها المناقشات المعتادة عند المتكلمين. وكذلك كانت الحال في كتاب إشتقاق أسماء الله لأبي القاسم الزجاجي؛ فان المؤلف قد بحث فيه في أسماء الله الحسنى كما ورد في الخبر، وهي تسعة وتسعون اسماً، وكلها مأخوذة من القرآن الكريم. وقد حاول فيه المؤلف عرض أقوال العلماء في اشتقاق كل اسم منها، كما تناول الاستشهاد على تلك الأقوال بعدد من الشواهد الشعرية، وأمثال العرب، وأقوالهم، وحكمهم. فأصبح الكتاب هذا من أهم الكتب التي تعالج مسائل النحو والصرف في أسماء الله الحسنى، وهو في الغالب من نوازل المصادر في هذا الموضوع.



## ب - الأسماء والصفات من خلال مدرسة أهل الاعتزال

إن المعتزلة تعتبر في الواقع أولى مدرسة كلامية واسعة، قد نشأت بالبصرة في حدود نهاية المائة الأولى للهجرة؛ فضمت اتجاهات فكرية متعارضة وآراء دينية متباينة، كان لها دور كبير في تاريخ الفكر الإسلامي طيلة القرنين الثاني والثالث الهجريين، ف يرجع لها الفضل في تأسيس القواعد الفكرية التي قام عليها علم الكلام السني فيما بعد . وقد غلبت عليها النزعة العقلية في مسائل تتعلق بأصول الدين، فهي النزعة التي كانت سبباً لمناقشات حادة ظهرت على مسرح علم الكلام بين علماء أهل السنة والاعتزال . غير أن المعتزلة قد انقرضت بمرور الزمن كمدرسة فكرية، فضاعت أغلبية المؤلفات التي كتبها علماءها دفاعاً عن تعاليم مدرستهم . . . فقد واجهتنا المشكلة نفسها حين البحث عما ذهب إليه أهل الاعتزال في موضوع الأسماء والصفات، إذ قد تكاد تكون مؤلفاتهم في هذا المجال منعدمة تماماً، ولا يستطيع الباحث بالتالي أن يضيئ في ذلك بشيء ينير الطريق فيشرح وجهة نظرهم في هذا الموضوع معتمداً على مصادر أصيلة للمذهب ورجاله .

وتضم مدرسة الاعتزال في داخلها اتجاهات فكرية عديدة؛ فهي بالرغم من ذلك، قد أجمعت على أصول اعتبرها العلماء جامعاً يجمعهم وحداً يمنع غيرهم من الالتباس بهم . ونعني بها الأصول الخمسة التي بنوا عليها تعاليمهم، فهي كالآتي : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد اتفق أهل الاعتزال في أنه من اعتنق تلك الأصول وصدق بها استحق أن يكون معتزلياً، وإلا فقد خرج عن دائرة الاعتزال .<sup>٤٤</sup>

والذي يهمنا من بين تلك الأصول في بحثنا هذا هو مبدأ التوحيد، إذ من خلاله سوف نستطيع التعرف على موقف أهل الاعتزال تجاه أسماء الله وصفاته . فالتوحيد عندهم هو العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه والإقرار به .<sup>٤٥</sup> وقد كان تحمس أهل الاعتزال لعقيدة التوحيد سبباً رئيسياً لرد كل شيء يتعارض مع وحدانية الله وأزليته ومخالفته لكل ما هو محدث، فأنكر علماءهم أن تكون لله صفات قديمة زائدة على ذاته . وهذا يؤدي بالتالي إلى وجود قديم أزلي خارج ذاته، وهي فكرة تقتضي التعدد في القدم خاصة، وفي مفهوم الذات الالهية عامة؛ فتلك الفكرة بالتالي تنافي عقيدة التوحيد التي نادى بها الاسلام . وهكذا كان أهل الاعتزال يتشدد غاية التشدد في نفي كل شيء يوهم التعدد، وبخاصة ما يتعارض مع مبادئ الوحدانية، والأزلية، والمخالفة للحوادث .

ولدى الاطلاع والبحث الدقيق نرى واضحاً أن علماء المعتزلة لم ينكروا وجود الصفات الالهية تماماً كما فعل بها الفلاسفة، بل أثبتوا عينيتها فقالوا: إن لله صفات هي عين الذات . والله تعالى في نظرهم عالم بعلم هو ذاته، وقادر بقدرته هي ذاته، وحي بحياة هي ذاته، فليست له صفات قديمة هي معان قائمة بالذات . وقد ناقشهم علماء أهل السنة في أنهم قد ناقضوا مذهبهم هذا في صفتي الإرادة والكلام، فقالوا: إن الله مريد بارادة زائدة على الذات، ومتكلم بكلام هو زائد على الذات؛ ويعنون بذلك أن الإرادة يخلقها الله في غير محل، والكلام يخلقه في جسم جماد فيكون هو المتكلم به .<sup>٤٦</sup> وقد ترتب على ذلك قولهم بخلق القرآن، وذلك لأن القرآن في نظرهم

هو كلام مُحدَثٌ يُحدِثُهُ هو في محل حينما يريد؛ فليس الكلام عندهم صفة قديمة خارجة عن الذات، إذ القول بقدمه يقتضى وجود شئٍ قديمٍ مشاركٍ لذات الله في القدم .

وقد واجهت المعتزلة صعوبة أخرى، وذلك بعد أن ذهبوا في التنزيه إلى حدٍ نفي أدنى مماثلة بين الله وبين خلقه، ألا وهي الآيات التي توهم التشبيه أو التجسيم . فكان الحل الوحيد للمشكلة في أنهم لجأوا إلى تأويلها على نحو يتسق مع تنزيههم المطلق لله تعالى، راجعين في ذلك إما إلى ثراء اللغة العربية في دلالة اللفظ على عدة معاني، وإما إلى بلاغة اللغة وكثرة استخدام العرب للمجاز والإستعارات والكنايات، وإما إلى تغيير بسيط في قراءة بعض الآيات القرآنية مستندين في ذلك إلى تعدد القراءات.<sup>٤٧</sup> ويبدو واضحاً أن المعتزلة جميعاً قد نفوا عن الله تعالى صفاته الأزلية، فذهبوا إلى أنه ليس لله علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية أخرى . وزادوا على هذا بقولهم: إن الله لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة؛ فبمعنى ذلك أنهم جمعوا بين الذات الإلهية وبين الصفات عن طريق وحدة مطلقة بينها، وذلك دفاعاً عن فكرة التنزيه المطلق لله تعالى.<sup>٤٨</sup>

وقد انعكست هذه الفكرة أيضاً إلى موقفهم تجاه أسماء الله الحسنى، إذ كان لهم في الأسماء مذهب ينبثق من موقفهم الذي اتخذوه نحو الصفات الإلهية، وبخاصة صفة الكلام؛ فكان القرآن في نظرهم مخلوقاً من قول البشر، لم يتكلم الله بحرف منه . فقد ادَّعوا في أسماء الله أنها غير الله، وأنها مستعارة مخلوقة، وهي بالتالي أسماء قد ابتدعتها البشر . ويعنى ذلك أنه قد يكون شخص بلا اسم، وتسميته لا تزيد في الشخص ولا تنقص؛ والله تعالى كان مجهولاً كشخص مجهول لا يهتدى لاسمه ولا يدري ما هو، حتى خلق الخلق فابتدعوا له أسماء من مخلوق كلامهم، فأعروها إياه من غير أن يعرف له اسم قبل الخلق .

وهذا الذى ادَّعوا في أسماء الله الحسنى له أصل كبير من أصول الجهمية التي بنوا عليها محتنتهم وأسسوا بها أخطأهم المذهبية.<sup>٤٩</sup> ويعنى ذلك أن المعتزلة قد ذهبت إلى التسوية الكاملة بين الاسم والتسمية، والوصف والصفة؛<sup>٥٠</sup> فلا فرق إذن بين أن يقول القائل: «سَمِيَ فلان فلاناً تسمية حسنة»، وبين أن يقول: «سَمِيَ فلان فلاناً اسماً حسناً»؛ فمن أجل ذلك لو أثبت المرء بأحدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام . وقد قالوا أيضاً: لم تكن للبارئ في الأزل صفة ولا اسم، إذ الاسم والصفة هما من أقوال المُسمَّين والواصفين؛ وكذلك لم يكن في الأزل قول عندهم.<sup>٥١</sup> وهذا يؤدي بالطبع إلى خطأ وقع فيه المعتزلة، وهو القول بأنه لم يكن لله تعالى في أزله صفة الألوهية؛ ومن قال بها فقد فارق أصول الدين وبُعد عن أجماع المسلمين.<sup>٥٢</sup>

وكتنا نود أن تكون أمامنا فرص تاريخية وعلمية، قد تدفع بنا إلى التحقق من مؤلفات كتبها علماء أهل الاعتزال في هذا المجال، حتى نستطيع بالتالي أن نكون فكرة خالصة عن واقع ما ذهبوا إليه وبخاصة في الموضوعات التي تتعلق بأسماء الله الحسنى وصفاته العُلَى . ولعل الأصح في ذلك كله أن هؤلاء العلماء، وإن كانوا قد كتبوا في هذا الموضوع، فهم لم يقصدوا بتلك الأسماء أكثر من أنها صفات وأوصاف وردت في «كلام مخلوق»، وهم يعنون به القرآن . ونذكر على سبيل المثال ما قيل في الكشف حول الأسماء الحسنى، وفيه تفسير لبعض الآيات القرآنية التي تتعلق بها . فصاحب الكشف يقول في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾

وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْرَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ<sup>٥٣</sup> بأن لله الأسماء الحسنى التى هى أحسن الأسماء، لأنها تدل على معان حسنة من تمجيد، وتقديس، وغير ذلك؛ وقوله ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ يعنى «فسموه بتلك الأسماء». وكذلك فى قول الله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾<sup>٥٤</sup> يجوز أن يراد به: «ولله الأوصاف الحسنى»، وهى الوصف بالعدل، والخير، والإحسان، وانتفاء شبه الخلق، «فصفوه بها». وقد ذهب البعض إلى أن المراد بالحادهم فى أسمائه يعنى تسميتهم الأصنام آلهة واشتقاقهم اللات من الله، والعزى من العزيز.<sup>٥٥</sup>

فالظروف التاريخية التى مرّ بها مذهب المعتزلة ورجالها قد حكمت على كثير من تراثهم بالضياح والنسيان، وبخاصة فى موضوع الأسماء والصفات، فلنستطيع هنا الإلمام بالموضوع نفسه فى مستوى تتطلب منا الدراسة الأكاديمية الجادة. ولدى الإطلاع على التراث الذى أفادنا فى الإشارة إلى المؤلفات التى تبحث فى موضوع أسماء الله الحسنى لدى المعتزلة، قد التقينا بأسماء عديدة لمؤلفات كتبها علماء المذهب فى هذا المجال. ونذكر على سبيل المثال ما ورد فى المغنى للقاضى عبد الجبار أن لأبى على الجبائى (ت ٣٠٣هـ/٩١٦م) كتاب الأسماء والصفات، ينقل فيه صاحب المغنى بعض المقتطفات منه.<sup>٥٦</sup> كما ورد أيضاً أن لابنه أبى هاشم الجبائى (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م) كتاباً فى الأسماء والصفات، استشهد صاحب المغنى ببعض من آرائه الواردة هناك.<sup>٥٧</sup> وقد ورد فى الفهرست أن لأبى بكر الأصب (ت ٢٠٠هـ/٩١٣م) كتاب البيان عن أسماء الله جل اسمه.<sup>٥٨</sup> وقد ورد كذلك أن لأبى الحسن الرمانى (ت ٣٨٤هـ/٩٩٤م) كتاب الأسماء والصفات لله عز وجل؛<sup>٥٩</sup> فقد أضاف الفطفى (ت ٦٤٦هـ/١٢٤٨م) بأنه كتب كذلك شرحاً لكتاب الأسماء والصفات لأبى على الجبائى، وذكره باسم كتاب شرح الأسماء والصفات لأبى على.<sup>٦٠</sup> وذكر الحاج خليفة بأن لأبى القاسم الصاحب بن عبّاد الوزير (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م) كتاب أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته.<sup>٦١</sup>

غير أن تلك المؤلفات التى كتبها علماء المعتزلة لم نجد لها حتى الآن فى مكتباتنا الإسلامية لا مخطوطة ولا مطبوعة، حتى نستطيع بالتالى متابعتها العلمية، فنأتى بصورة كاملة عن مواقف المعتزلة فى موضوع الأسماء والصفات. ويبدو واضحاً أن المعتزلة لم تضع فيها منهجاً يخالف منهجهم فى الصفات؛ فنعتقد أنهم قد ضحوا أيضاً بأسماء الله الحسنى كما كانت الحال فى الصفات، وذلك فى سبيل الدفاع عن فكرة التوحيد والتنزيه المطلق للذات الإلهية بعيداً عن كل شئ يوهم التشبيه أو التجسيم. ولعل الذى حدا بالمعتزلة إلى ذلك، هو رغبتهم فى تقويم تلك القضايا الإسلامية بتأييد العقل والمنطق حتى لا يجد المخالفون مناصباً من تقبلها والتسليم بها.<sup>٦٢</sup>

ويبدو واضحاً أن المعتزلة لم تهتم بالغ الاهتمام بموضوع الأسماء والصفات، إذ كان يدور موقفهم فى دائرة الإنكار نحو الصفات مستقلة من الذات الإلهية. غير أنه لا بد من الإشارة إلى أنه ينبغى على الباحث أن لا يشك فى إخلاص علماء أهل الاعتزال حول فكرة التنزيه المطلق التى تبناها والتى تتعلق بتوحيد الله ووحدانيته؛ فمن المؤكد أن هدفهم فى ذلك قد لقي الترحيب من قبل بعض علماء أهل السنة فى العصور المتأخرة وفى عصرنا الحاضر؛ غير أن الطريق الذى سلكه الوسط الاعتزالى للوصول إلى هدفهم الأسمى هذا، قد جعل مذهبهم فى

موقف يؤخذ عليهم في الوسط المعتدل قديماً وحديثاً. وقد استهدفت محاولاتهم العديدة في مسائل تتعلق بالعبقيدة أن يعرضوا مبادئ الدين في صورة مقبولة لدى المثقفين من الأعاجم، وهم في الواقع تحت تأثير الفكر الأجنبي المتمثل في الفكرين اليوناني والفارسي، وبالتالي قد أصبح الفكر الإسلامي على أيديهم تحت سيطرة الفكر الأجنبي الدخيل في عالمنا الإسلامي حينذاك. ولعلنا من أجل ذلك قد نعتقد أنهم لم يستطيعوا الدفاع عن الفكرة الخالصة لعبقيدة الإسلام بهذا الطريق، فلم يأت إلينا تراثهم حول موضوع الأسماء والصفات بشيء يُذكر في سبيل حملهم عبء الدفاع عن الدين الإسلامي وعبقيدة التوحيد على عواتقهم.

وقد كان هذا الموقف يختلف تماماً عن موقف علماء أهل السنة من السلف، إذ كان موضوع الأسماء والصفات من خلال الذات الالهية عند علماء أهل السنة من السلف مسألة تعبدية قبل أن تكون كلامية بحثة. فلذلك نراهم قد ألقوا مؤلفاتهم في هذا الموضوع بدافع ديني يختلف في المنهج والغاية عن دوافع أهل الاعتزال. وأخيراً نستطيع القول بأن السلفية في أشكالها المتعددة لم تختلف على مستوى العبقيدة المذهبية في سير الخط السني حول معالجة الموضوع، وإن كان في بعض الأحيان قد اختلفت وسائلهم في ذلك؛ إذ وصلوا جميعاً إلى هدفهم الأسمى، وهو إثبات وجود الله ووحدانيته عن طريق أسمائه الحسنى وصفاته العلى. وأما المعتزلة فقد كان هدفهم أيضاً هدفاً نبيلاً، وهو تنزيه فكرة الألوهية عن كل شيء يوهم التشبيه بالخلق، فحاولوا اتخاذ الوسائل التي تبعدهم عن طريق إثبات الأسماء والصفات، وهم في الواقع مخلصون في الهدف و«مخطئون» في الطريق، إذ لم يستطيعوا تقبل الفكرة القائلة بأن تلك الأسماء الالهية مجال واسع للخلق وليست ميداناً للتفكير وطريقاً للتشبه.

### الهوامش :

- \* الدكتور / محمد آروتشى، مركز البحوث الإسلامية، وقف ديانة تركيا، استانبول.
- ١ انظر الآيات الواردة في سور الاعراف، ٧/ ١٨٠، والإسراء، ١٧/ ١١٠، وطه، ٢٠/ ٨؛ والحشر، ٥٩/ ٢٤. هذا، وقد تعرض محقق كتاب تفسير أسماء الله الحسنى لأبى اسحق الزجاج في مقدمة له ببيان مواطن أسماء الله الحسنى التي وردت في القرآن والسنة (تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دمشق ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ١٠-١٣)، كما تعرض Metin Yurdagür بهذا البيان في *Allah'ın Sıfatları - Esmâ'ül-Hüsna* (استانبول ١٩٨٤، ص ٥٨-١٤٢)، وفي *Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsmliert* له أيضاً، (استانبول ١٩٩٦، ص ٦٥-٢٥٤).
- ٢ انظر الأحاديث الواردة في: سنن الترمذى، تصنيف أبى عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى؛ نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، استانبول ١٩٩٢ (١٤١٣)، الدعوات ٨٣ (٣٥٠٧)؛ والمستدرک علی الصحیحین فی الحدیث؛ تصنيف أبى عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابورى، حيدرآباد ١٣٣٤هـ، ١٣٤٢هـ، الأيمان، ١/ ١٦، ١٧؛ والأسماء والصفات، تأليف أبى بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى؛ تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت ١٩٨٥م، ١/ ٢٩-٣٢؛ و كثر العمال في سنن الأقران والأفعال؛ تأليف علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٤٠هـ/ ١٩٨٥م، الباب الثاني، ١/ ٤٤٨-٤٥١ (١٩٣٧ - ١٩٣٩).
- ٣ راجع: السلفية مرحلة زمنية مباركة، تأليف محمد سعيد رمضان البوطى، دمشق ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص ١٥٤ - ١٥١ و *Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi - Giriş*، استانبول ١٩٩١، ص ١١٤-١١٦.
- ٤ راجع: العبقيدة للإمام أحمد بن حنبل؛ رواية أبى بكر الخلال، تحقيق: عبدالعزيز عزالدين السيروان، دمشق ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ص ٤١، ٤٢.
- ٥ انظر: الأسماء والصفات للبيهقى؛ ٢٥/ ١.
- ٦ فعله كان من الواجب علينا أن نبدأ الحديث في ذلك بموقف أبى حنيفة (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، إلا أننا قد تركنا الحديث عنه إلى حين الكلام عن الماتريدي في مقالة أخرى، وذلك لسببين رئيسيين، وهما كالاتى: إننا نذهب أولاً إلى «الفكر السائد» بأن

- الجذور الحقيقية للمذهب الماتريدي تبدأ بأبي حنيفة. وثانياً، فقد مرّ على أبي حنيفة عهد كان يتحرّج فيه من الحوض في مسائل العقيدة على طريقة علم الكلام، أي بالحجاج والأدلة العقلية. ثم جاء عهد أقبل فيه على هذا العلم، ونشط في الذب عن العقيدة بمناهج علم الكلام، حيث ألف رسائله الخمس المعروفة لدى الباحثين وبخاصة كتابه الفقه الأكبر (فهناك دراسات عديدة حول رسائل أبي حنيفة؛ وأخيراً قد ظهرت دراسة من قبل Mustafa Öz، وهو قد جمع النص العربي لتلك الرسائل في مجلد واحد بترجمتها التركية في كتاب *Imam-ı Azam'ın Beş Eseri*، استانبول ١٩٩٢).
- ٧ انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛ تأليف كاتب جليلي مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي المعروف بحاج خليفة، بيروت ١٤٠٢هـ (١٩٨٢م)، ١/٦٠٦، ٦٠٧.
- ٨ راجع: العقيدة لابن حنبل، ١١٣؛ وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وجامع الصحابة والتابعين من بعدهم؛ تأليف أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، تحقيق أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض دون تاريخ، ١/٢٠٤-٢١٦، ٣٦٩-٣٧٨/٢؛ و مناقب الشافعي، تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي؛ تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة ١٣٩١هـ/١٩٧١م، ١/٤٠٣، ٤٠٤؛ وطبقات النحويين واللغويين، تأليف أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة دون تاريخ، ص ١٩٩-٢٠٢؛ و راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ٢/١٢٨، ١٢٩؛ والبيهقي وموقفه من الإلهيات، تأليف أحمد بن عطية بن علي الغامدي؛ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المدينة المنورة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ١٣١-١٣٨.
- ٩ لقد ورد أن الإمام أحمد بن حنبل قد ناقش المعتزلة في مسائل عقائدية، فلجأ حينئذ إلى أدلة يمكن القول عنها إنها كانت كلامية. وقد لجأ كذلك إلى مبدأ القياس في موضوع زيادة الإيمان وتقصانه، إذ القرآن قد صرح في نظره ببعض الآيات التي تنبئ بزيادة الإيمان (انظر: سورة الأنفال، ٨/٤٢؛ وسورة التوبة، ٩/١٢٤)؛ فذهب إلى أن كل ما يجوز الزيادة عليه يجوز بالتالي نقصه على الإطلاق. انظر بالتفصيل حول هذا الموضوع الذي انقده Yusuf Şevki Yavuz برأي خاص له في كتابه: *İslām Akaidinin Üç Şahsiyeti*، استانبول ١٩٨٩م، ص ٢٢-٢٥؛ وانظر له أيضاً: *Ahmed b. Hanbel*، TDV *İslām Ansiklopedisi*، استانبول ١٩٨٩م، ٢/٨٢-٨٣.
- ١٠ سورة الثوري، ١١/٤٢.
- ١١ انظر: العقيدة لابن حنبل، ص ٤٢، ٤٦، ٦٣، ١١٣؛ والرد على الزنادقة والجهمية له أيضاً؛ [ضمن «عقائد السلف»، نشر على سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، ص ٥١-١١٤]؛ الاسكندرية ١٩٧١م، ص ٨٥-٨٧؛ والسنة، تأليف عبدالله بن أحمد بن حنبل عن أبيه رحمه الله؛ تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسبوني زغلول، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٤٣، ٦٥؛ وابن حنبل حياته وعصره، آراؤه ومفاهيمه؛ تأليف محمد أبي زهرة، بيروت دون تاريخ، ص ١٣٨. وراجع كذلك أحاديث الأسماء الحسنى الواردة في مستند ابن حنبل (مستند أحمد بن حنبل)؛ تصنيف أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشرحها، استانبول ١٤١٣ (١٩٩٢)، ٢/٢٥٨، ٢٦٧، ٣١٤، ٤٢٧، ٤٩٩، ٥٠٣، ٥١٦.
- ١٢ وقد وجدنا للإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ/٨٧٠م)، إلى جانب مؤلفاته في الحديث، مؤلفات تتعلق بالعقيدة السلفية، وذلك مثل كتاب الإيمان، والعقيدة، وأخبار الصفات، وإن كنا لا نجدها اليوم على أرشف المكتبات مخطوطة أو مطبوعة. انظر بالتفصيل: Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*، ليدن ١٩٦٧-١٩٨٤، ١/١٣٤.
- ١٣ انظر: صحيح البخاري (الجامع الصحيح)؛ تصنيف أبي عبدالله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري؛ نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشرحها، استانبول ١٤١٣ (١٩٩٢)، كتاب التوحيد، ١٣، ٤٢؛ وخلق أفعال العباد له أيضاً، ص ٢١؛ واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية؛ تأليف أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، أمرتس ١٣١٤هـ، ص ٩١؛ ومقدمة على سامي النشار على عقائد السلف، ص ٣٥-٣٧.
- ١٤ انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، ٢-١٣، ١٨.
- ١٥ وكان كل همه في تلك المسائل المتعلقة بأسماء الله وصفاته هو محاولته المجادة في سبيل الرد المقنع لكل من المذاهب القائلة بأن القرآن مخلوق؛ فهو بالتالي قد أوقع نفسه بين الكرامية وبين المعتزلة؛ فمن الواضح أن إحداهما تعتبر هزة عقائدية عنيفة في طريق التنزيه، والأخرى بدعة شنيعة في سبيل الانبثاق. وقد استنهم محمد زاهد الكورثي من ظاهر كلام ابن قتيبة نوعاً من النزعة الكرامية في تلك المسائل، واتهمه بأنه يحيد عن الموقف السلفي مرة إلى اليمن ومرة إلى الشمال، وإن كان صاحب لسان الميزان قد قال واضحاً وحكم عليه بأنه كان كرامياً المذهب. انظر: تأويل مختلف الحديث؛ تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم الكاتب الدنوري المعروف بابن قتيبة؛ تحقيق محمد زهرى النجار، القاهرة دون تاريخ، ص ٢٥٧-٢٦٠؛ والاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة له أيضاً، تعليق محمد زاهد الكورثي، القاهرة ١٣٤٩هـ، ص ٢٤، ٢٥، ٤٤، ٤٥، ٤٧؛ ولسان الميزان،

- ١٦ تأليف أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، بيروت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ٣/ ٣٥٨.
- ١٧ وقد كان لبشر الميرسي (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٤م) وأصحابه في أسماء الله تعالى وصفاته مذهب كمداهمهم في القرآن، إذ كان القرآن عندهم مخلوقاً لم يتكلم الله تعالى بحرف منه. وأما عن أسماء الله تعالى فقد قالوا إنها من ابتداع البشر، وذهبوا إلى أنها غير الله وأنها مستعارة مخلوقة. وهذا الذي ادّعى في أسماء الله تعالى له أصل من أصول الجهمية والمعتزلة التي بنوا عليها محتنتهم في القرآن. انظر: رد الإمام الدارمي، بتصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، بيروت دون تاريخ؛ ص ٨٠، ٧.
- ١٨ وأسماء الله عنده هي تحقيق صفاته، غير أنه لا يكيفها، ولا يكذب بها، ولا يفسرها؛ وسواء على الرجل إن قال: «عبدت الله»، أو «عبدت الرحمن أو الرحيم، أو الملك العزيز الحكيم»، أو ما شابه ذلك من الأسماء. فبأي اسم ذكره أو دعاه من هذه الأسماء الحسنی، أو أضافه إليه، فأما يدعو الله نفسه؛ ومن شك فيه فقد كفر. وكان حكم الدارمي هذا هو الحكم نفسه الذي ذهب إليه أبو حنيفة، وهو رأي القائل بكفر كل من ذهب إلى أن الأسماء والصفات مخلوقة أو محدثة، أو وقف أو شك فيها. قارن: الفقه الأكبر، تأليف أبي حنيفة النعمان بن ثابت؛ [ضمن كتاب شرح الفقه الأكبر، ص ١٦٧-١٧٠]؛ تصحيح السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعماني الحلبي، القاهرة ١٣٢٣هـ، ص ٤٦٧؛ و رد الإمام الدارمي، ص ٧.
- ١٩ وقد افتتح الدارمي بقول القائل إن اسم الله الأعظم هو «الله»، فأخذ بحديث أبي هريرة عن رسول الله الذي قال فيه: «إن لله تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها كلها دخل الجنة» (ورد في المستدرک للنيسابوري، الأيمان، ١/ ١٧)؛ وانظر أيضاً: الأسماء والصفات للبيهقي، ١/ ٣٢؛ و كثر العمال للهندي، الباب الثاني، ١/ ٤٤٩-٤٥١ (١٩٣٨، ١٩٣٩).
- ٢٠ وعلى الباحث مراجعة كتاب الرد على الجهمية، تأليف أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي؛ تحقيق وترجمة إلى الألمانية من قبل: Gösta Vitestam, C.W.K. Glerup Lund - E.J.Brill, Leiden 1960. فإن المؤلف قد بين فيه موقفه تجاه بعض الصفات الإلهية مثل الإستواء، والاحتجاب، والنزول، والرؤية، وعلم الله وكلامه [ص ٨-٩٩]. ثم دعوته الصريحة إلى قتل الزنادقة أو الجهمية وأستتابتهم من كفرهم [ص ٩٩-١٠٤]. انظر كذلك: رد الإمام الدارمي، ص ١١-١٣.
- ٢١ راجع: مقدمة محمد حامد الفقي على كتاب رد الإمام الدارمي، ص ٤٦، ٤٧، ٤٦.
- ٢٢ فالتمهيد الأول يتعلق بوجود معرفة الله عز وجل ويتضمن مسألتين، فيهما خلاف بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة؛ فالأولى تتعلق بوجود المعرفة، وذلك يعني أنه لا يجب على الإنسان شيئاً ما لم يوجبه عليه الشرع وأن العقل ليس هو الذي يوجب والثانية تتعلق بد «طريق المعرفة» التي عرف بها الأنبياء توحيد الله عز وجل، وأنه كان عن طريق الوحي وليس عن طريق العقل. وأما المعتزلة فقد أعطت للعقل الأولوية في المسألتين المذكورتين، وادّعت أن معرفة الله واجبة عقلاً، كما ذهبت إلى أن طريق المعرفة هو العقل أولاً، ثم النقل. وأما التمهيد الثاني فيتعلق بذات الله تعالى من أسمائه وصفاته، وهو أمر أعظم من قضية العبادة، فيستحيل على الإنسان إدراك ذلك كله ما لم يخبره به وحي الله؛ إذ لو كان العقل قادراً على المعرفة لطلبت الحاجة إلى الوحي الإلهي من أساسه. فنفهم من ذلك أن أسماء الله تعالى عند أبي القاسم الألكائكي توقيفية. انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٩٣-٢٠٣.
- ٢٣ هذه هي رواية ذكرها الألكائكي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ٢١٤، فزعم أنه حكم قال به أسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٣م)؛ والمظاهر أن الألكائكي قد أخذ به، وكان رأيه الشخصي هكذا فيه. راجع: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين؛ تأليف أبي الحسن علي بن أسماعيل بن أبي بشر الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ١/ ٢٥٢؛ و شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ٢٠٤-٢١٥، ٢١٦-٣٦٩، ٣٨٥-٣٧٨/٢.
- ٢٤ انظر: الاعتماد في أصول الدين، تأليف أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء الحنبلي البغدادي، تحقيق وديع زيدان حدّاد، دارالمشرق، بيروت ١٩٧٤م، ص ٤٤، ٦٢.
- ٢٥ راجع في ذلك بالتفصيل: المرجع السابق، ص ٧٠-٧٢.
- ٢٥ وهو يذهب فيه إلى أن الله سمي نفسه بأسماء ظاهرة وأسماء يُعرف بها؛ فهو سمي نفسه بأسماء مثل «الله»، و«الرحمن»، و«الرحيم»، و«الملك»، و«القدوس»، و«السلام»، و«المؤمن»، و«المهيمن»؛ فهي تسعة وتسعون اسماً، من أحصاها دخل الجنة. فقد قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾، ولم يقل: «ولله اسم واحد حسن»، إذ هي أسماء شتى وهو: واحد، أحد، فرد، صمد؛ فهي أسماء شتى بمعنى واحد، وهو أكبر الأشياء. وقد سمي الله أيضاً بكلامه بأسماء شتى مثل القرآن، والنور، والهدى، والبرهان؛ فهي أسماء شتى لشيء واحد. انظر: الأصول والفروع، تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد، ابن حزم الظاهري الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٠٩، ٢٠١.
- ٢٦ راجع: الفصل لابن حزم، ٢/ ١٢٨، ١٢٩؛ والبيهقي وموقفه من الإلهيات للغامدي، ص ١٤٣.
- ٢٧ انظر: الفصل لابن حزم، ٢/ ١٥٢.

- ٢٨ راجع في ذلك بالتفصيل: الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة؛ دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ٤٢٠ و الأسماء والصفات له أيضاً، ٣٠/١.
- ٢٩ ومن قال به أبو سليمان الخطابي (ت ٣٨٨هـ/٩٩٨م)، صاحب كتاب تفسير الأسماء والصفات. والكتاب له مخطوط بالخزانة العامة بالمغرب، تحت رقم ١١٤٢هـ فالخطابي كثيراً ما ينقل عنه البيهقي ويعتمد آرائه، وسيضح لنا ذلك حين البحث وعمل المقارنة بين مؤلفاتهما. وقد طبع الكتاب أخيراً باسم شأن الدعاء، بتحقيق أحمد يوسف الدقاق، بدار الثقافة العربية، دمشق ١٩٨٤م، حيث بين رأيه في هذا الموضوع حين تأويله للحديث المذكور، واستدل على صحة هذا التأويل بنفس الحديث الذي استدل به البيهقي. انظر: الأسماء والصفات للبيهقي، ١/٢٧-٣٣.
- ٣٠ وخلاصة القول في ذلك هو أن أسماء الله تعالى أكثر من أن تحصر؛ فما ورد عن بعض العلماء من أنها ألف أو خمسة آلاف، إنما هي دعوى لا دليل عليها لأن هناك عدد من الأسماء الحسنى قد استأثرها الله بعلمه، فلا يمكننا حصرها على الإطلاق. انظر: تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)؛ تأليف أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي المعروف بابن كثير، تحقيق محمد إبراهيم البنا - محمد أحمد عاشور - عبد العزيز غنيم، دار قهرمان للنشر والتوزيع، استنبول ١٩٨٤م، ١/٣٦ و الأسماء والصفات للبيهقي، ١/١٦٣-١٦٥.
- ٣١ وموضوع حقيقة الاسم والمسمى، فقد صرح البيهقي باختياره للرأى القائل في جميع أسماء الله تعالى بأن الاسم عين المسمى؛ فهو رأى اختاره أبو بكر بن فورك (ت ٤٠٦هـ/١٠١٥م)، كما عزا هذا الرأى إلى الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ / ٨٢٠م)، وأبي عبد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ/٨٣٨م)، والحرث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م)، وأبي القاسم البغوي (ت ٣١٧هـ/٩٢٩م)، وأبي القاسم الألكائني (ت ٤١٨هـ/١٠٢٧م)، ومن تبعهم. راجع: مناقب الشافعي للبيهقي، ١/٤٠٣، ٤٠٤؛ وطبقات النحويين وألغويين للأندلسي، ص ١٩٩-٢٠٢؛ والبيهقي وموقفه من الإلهيات، ص ١٣١-١٣٨.
- ٣٢ انظر: الأسماء والصفات للبيهقي، ١/١٨٨، ١٨٩.
- ٣٣ وقد خالف البيهقي سير خطه السلفي عندما ذهب إلى إطلاق اسم «القديم» على الله تعالى، وهو يوافق بذلك جمهور المتكلمين، حيث احتج لصحة هذا الإطلاق ببعض الأحاديث التي ورد اسم «القديم» ضمن الأسماء المذكورة مجملة. فالواقع إن ما ذهب إليه هنا مناقض لما سبق تقريره من أنه يرى في إثبات أسماء الله الحسنى التزام جانب التوقيف. وهذا الجانب غير متوفر له هنا، إذ اتضح لنا أن المعنى الذي ذكره المتكلمون لفظ «القديم»، أي الذي لا أول لوجوده، وأرضاه البيهقي، لا يتناسبان لأن لفظ «القديم» ليس قاصراً على هذا المعنى فقط، بل شامل له ولغيره من المعاني؛ فلا يكون إذن من أسماء الله، لأن الأسماء الحسنى تشمل على خصوص ما يمدح به سبحانه، ولفظ «القديم» ليس كذلك. ولعله من أجل ذلك لم يرد الإذن الشرعيّ بإطلاق اسم «القديم» على الله تعالى، بخلاف اسم «الأول» الذي ورد الإذن بإطلاقه، إذ هو أوضح من اسم «القديم» لغةً وشرعاً. راجع في ذلك بالتفصيل: الفصل لابن حزم، ٢/١٢٨، ١٢٩؛ والبيهقي وموقفه من الإلهيات، ص ١٣٨-١٤٥.
- ٣٤ انظر: المحروحين من المحدثين والضعفاء والتروكين؛ تأليف أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي المعروف بابن حبان، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعى، حلب ١٣٩٦هـ، ١/١٦٢، ١٦٣.
- ٣٥ انظر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري؛ تأليف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي الشهير بابن عساكر؛ دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٤م، ص ١٩٠-١٩٢. و Fuat Sezgin, GAS, I, 663-664.
- ٣٦ انظر بالتفصيل: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر شمس الدين المعروف بابن خلكان، تحقيق احسان عباس، بيروت ١٩٧٠م، ٧/٦٦-٧٢؛ و تذكرة الحفاظ، تأليف أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ، ٣/١١٢٨-١١٣٢؛ و Carl Brockelmann, GAL Suppl., I, 628.
- ٣٧ وللكتاب نسخة خطية بالخزانة العامة بالمغرب، ورقمها: ١١٤٢، كما سبق وأن أشرنا إليها فيما قبل؛ غير أننا بعد الإطلاع عليها قد نشك في كونها تلك النسخة، إذ هي في واقع الأمر قد كتبت في شكل رسالة قصيرة في الدعاء. فقد عرفنا بعد الاتصالات العديدة بالمستولين في الخزانة العامة أن تلك النسخة قد طبعت في دمشق باسم شأن الدعاء، فاستطعنا الحصول عليها أخيراً. وقد ذكره الحاج خليفة في كشف الظنون، ٢/١٠٣٢، باسم شرح الأسماء الحسنى.
- ٣٨ مخطوطة الظاهرية بدمشق، التوحيد ٣٦. انظر: مقدمة علي بن محمد بن ناصر الفقيهي على كتاب الإيمان، تأليف محمد بن اسحاق بن يحيى الشهير بابن منده، تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م، ١/٧٣.
- ٣٩ فمن العلماء الذين وصلت إلينا مؤلفاتهم في هذا الموضوع هو: أبو سعيد الأصمعي (ت ٢١٦هـ/٨٣١م)، وابن دُرَيْد الأزدي (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م). انظر: الإعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين؛ تأليف خير

- ٤٠ الدين الزركلي؛ القاهرة، ١٩٥٤م - ١٩٥٩م، ٤/٣٠٧، ٦/٣١٠؛ ومقدمة على اشتقاق أسماء الله الحسنى، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي؛ تحقيق عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٧  
وقد طبع الكتاب طبعة أولى بدار المأمون للتراث، دمشق ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، وطبعة ثانية منقحة سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م بتحقيق أحمد يوسف الدقاق.
- ٤١ وقد طبع الكتاب بمؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م [الطبعة الثانية]، بتحقيق عبد الحسين المبارك.
- ٤٢ انظر: الأسماء والصفات للبغدادي، تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي البغدادي؛ نسخة خطية محفوظة في مكتبة راشد أفندي، قبرص-Kayseri، تركيا، رقم ٤٩٧؛ ولها نسخة مصورة عن الميكروفيلم في مكتبة مركز البحوث الإسلامية لوقف ديانة تركيا، تحت رقم ١٣٢٤٧، الورقة [٥٤].
- ٤٣ فهذا الكتاب ينتقلنا إلى مجلس نرى فيه أبا إسحاق اسماعيل بن إسحاق القاضي (ت ٢٨٢هـ/٨٩٦م) يجلس بين يدي أبي إسحاق الزجاج يسأل عن معنى الحديث الصحيح: «إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحدة، من أحصاها دخل الجنة»، فأملى عليه أبو إسحاق تفسير هذه الأسماء في هذا الكتاب الذي سماه تفسير أسماء الله الحسنى، ثم نسخ المؤلف نسخة مستقلة بعد ذلك. وقد أورد المؤلف فيه الحديث عن طريق أبي إسحاق اسماعيل القاضي، فشرح معنى قوله عليه السلام: «من أحصاها دخل الجنة»، وهو يبين فيه معنى الإحصاء، ثم يورد الأسماء على حدة كما وردت في الحديث المشهور الذي يروى عن طريق أبي هريرة. انظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج، ص ٢١-٢٤.
- ٤٤ انظر: شرح الأصول الخمسة؛ تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ١٢٨-١٤٨؛ وفي علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين؛ تأليف أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية ١٩٧٨م، ص ١٢٣-١٨١؛ ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية؛ تأليف عرفان عبد الحميد؛ مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ١٠٣-١١٢؛ وأدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري؛ تأليف عبد الحكيم بليغ، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص ١٣٢-١٥١.
- ٤٥ انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ١٢٨.
- ٤٦ راجع: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد؛ تأليف أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق محمد يوسف موسى - علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م، ص ٧٩، ١٠٦؛ والبداية في أصول الدين؛ تأليف أبي محمد أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين الصابوني؛ تحقيق بكر طوبال أوغلي [ضمن Mâturîdiyye Akaidi]، مطبعة محمد هاشم الكتيبي، دمشق ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص ٣١، ٤٣.
- ٤٧ راجع: في علم الكلام لأحمد محمود صبحي، ص ١٢٨-١٣٤.
- ٤٨ انظر: النية والأمل، تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، وجمعه أحمد بن يحيى المرتضى؛ تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، الاسكندرية ١٩٨٥م، ص ١٣، ١٤.
- ٤٩ انظر: رد الإمام الدارمي للالكائي، ص ٧، ١٠.
- ٥٠ وقد ورد في رواية فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م) أن المعتزلة قد ذهبت إلى أن الاسم غير التسمية وغير المسمى، كما ورد أن اختيار أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) كان قوله بأن الاسم والمسمى والتسمية هي أمور ثلاثة متباينة؛ فقال الرازي بأنه هو الحق عنده. ولعل النقص في مصادر أهل الاعتزال قد جعلنا حائرين أمام روايات وردت في هذا المجال من قبل علمائهم. انظر: لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات؛ تأليف أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ٢١.
- ٥١ قارن: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٥٤٣. و الإرشاد للجويني، ص ١٣٥.
- ٥٢ كان رأى أهل السنة يدور حول أن الاسم يفارق التسمية، ويواد به المسمى؛ فحاول علماءهم تأييد كلامهم هذا بالاستدلال من الآيات القرآنية، فظهرت مناقشات حادة في هذه المسألة بينهم وبين المعتزلة، إذ رما بعضهم البعض بالضلالة فيها، ومفارقة الدين، ومراعاة أجماع المسلمين. قارن: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٥٤٣-٥٤٨؛ والإرشاد للجويني، ص ١٣٥، ١٣٦؛ ولوامع البينات للرازي، ص ٢١-٢٩.
- ٥٣ سورة الأعراف، ٧/١٨٠.
- ٥٤ سورة الإسراء، ١٧/١١٠.
- ٥٥ انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ تأليف أبي القاسم جبار الله محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار المعرفة، بيروت دون تاريخ، ٢/١٠٥، ١٠٦، ٣٧٨، ٣٧٩، ٤/٨٥.
- ٥٦ انظر: المغنى في أبواب التوحيد والعدل؛ تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني؛ \* الجزء الثاني عشر - النظرو المعارف، تحقيق: إبراهيم مدكور. \* الجزء المتمم العشرين، تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا. المؤسسة



- المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة دون تاريخ، ١٢/١٣٨؛ و [٢] ٢٠٠/٢٣٢ .
- ٥٧ وردت العبارة في المعنى على النحو الآتي: «وذكر [أى شيخنا أبو هاشم] في الأسماء والصفات، أن الذكاء حده القلب، ولذلك لا يجوز على الله سبحانه...» - المعنى لعفيد الجبار، ١٢/١٣٨ .
- ٥٨ الفهرست، تأليف أبى الفرج محمد بن أبى يعقوب اسحاق الوراق المعروف بابن النديم، تحقيق رضا-تجدد، طهران ١٣٩١هـ/١٩٧١م، ص ٢١٤ .
- ٥٩ وقد ذكره الزركلى في الأعلام باسم الأسماء والصفات؛ غير أننا لا نعرف هل استطاع الزركلى أن يتحقق من نسخة هذا الكتاب. انظر: إنباه الرواة على أبناء النحاة؛ تأليف أبى الحسن جمال الدين على بن يوسف القفطى؛ تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٧١هـ/١٩٥٢م، ٢/٢٩٤، ٢٩٥؛ والأعلام للزركلى، ٥/١٣٤ .
- ٦٠ انظر: إنباه الرواة للقفطى، ٢/٢٩٦ .
- ٦١ انظر: كشف الظنون لحاج خليفة، ٢/١٣٩١ .
- ٦٢ انظر: أدب المعتزلة لعبد الحكيم بليغ، ص ١٣٨ .

## ÖZET

### Selefiyye ve Mu'tezile'de Esmâ ve Sıfât Meselesi

Bu çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda İlahî isimler ve sıfatlar (el-esmâ ve's-sıfât) konusunda ortaya konulan selefi görüşler ve o görüşleri temsil eden selef ulemâsının büyük bir kısmı kronolojik bir şekilde ele alınmıştır. İslâmî düşüncenin kuruluşuna ve gelişmesine önemli hizmetlerde bulunmuş olan Selef akidesi, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili meseleleri tartışma konusu yapmadan, bütün bu esaslara yalnızca Kur'ân'ı Kerîm ile hadis-i şeriflerdeki bilgilere inanmak ve nasları te'vîl etmeden Zât-ı ilâhî hakkında haber verilen her hususu eksiksiz ve ziyâdesiz kabul edip, muhtelif mezheplerin daha sonraları ortaya koydukları nazariyelerden ve tartışmalardan uzak durmak şeklindedir. İkinci kısımda tarihî seyir içerisinde İslâmî düşüncenin ilk büyük kelâm ekolü olan Mu'tezile'nin tarihî gelişimi, konuyla ilgili fikrî yönelişleri ve özellikle İlahî isimler ve sıfatlar hakkında Mu'tezile ulemâsı tarafından telif edilmiş olan ancak günümüze ulaşmayan eserler yer almaktadır. Selef akidesine mukabil İslâmî düşüncenin uç noktasında bulunan Mu'tezile, Allah ile mahlûkât arasında herhangi bir benzerliğin söz konusu olmadığı, teşbih ve teccîmî vehmettiren nasların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda yegâne çözüm yolunun, söz konusu nasları mutlak tenzih esaslarına uygun düşecek bir tarzda te'vîl etmek olduğu kanaatindedir. Mu'tezile Allah'ı mutlak surette tenzih etmek düşüncesiyle O'nun zatından ayrı sıfatlarının bulunmadığı, bunlar arasında mutlak bir birliğin (aynîyet) mevcut olduğu görüşündedir. Farklı bir şekilde konuyu tamamen başka bir noktadan ve büyük bir titizlikle incelemeye çalışan Mu'tezile ekolünün isabetli bir neticeye ulaştığı söylenilemez. Ulûhiyyeti mahlûkâtın vasıflarını hatırlatan en küçük bir benzerlikten bile tenzih etmek amacıyla yola çıkan ve bu konuda büyük bir ihlâsla adım atmaya özenen Mu'tezile'nin en büyük hatası, İlahî isim ve sıfatlar konusunun bir akıl yürütme alanı ya da teşbihe götüren bir fikir tarzı olmayıp, kul ile Allah arasında kurulan manevî bir bağ olduğu gerçeğini farkedememeleridir.

## Şeyh Vefâ ve Vakıfları Hakkında Yeni Bir Belge

İsmail E. Erünsal\*

### *The Deed of the Shaykh Vefâ Pious Foundation.*

This article presents the newly discovered deed of the Shaykh Vefa Foundation along with its translation. The article also tries to indicate the degree to which the earlier information about this subject has been extended. It begins with a review of the already available literature. Except for a small monograph, there have been no studies expressly done about Shaykh Muslihüddin İbnü'l-Vefâ, better known as Shaykh Vefa, who was one of the shaykhs during the reign of Sultan Mehmet II and a shaykh of the *Zeyniyye* Süfi order. Although some works about Süfi orders and architecture have briefly mentioned him, what has been written has not exceeded more than a few lines. The studies done up to this time have, with slight variations, been based on the same sources, that is, several biographical works such as the *Şekayık* and *Nefehatü'l-Üns*, the deed of Mehmed II's pious foundations which includes a few lines about the Shaykh Vefa Mosque, and a brief record in the Istanbul waqf registration books of 953. Thus, this article brings to light a new source of information.

Fatih devri meşayihinden, daha ziyade Şeyh Vefâ olarak bilinen Muslihüddin İbnü'l-Vefâ hakkında küçük bir monografi yazılmış, tarikatler ve mimari eserlerle ilgili eserlerde de Zeyniyye meşayihinden olması ve İstanbul'da bazı eserlerinin bulunmasından dolayı kendisine kısaca temas edilmiştir. Ancak şimdiye kadar ortaya konulanlar *Şekayık* ve *Nefehatü'l-Üns* gibi birkaç biyografik esere ve Fatih vakfiesindeki Şeyh Vefâ Camii ile ilgili birkaç satırlık bir bilgiyle 953 tarihli İstanbul vakıfları tahrir defterindeki bir kayda dayanmaktadır. Yapılan çalışmalarda küçük farklılıklarla aynı bilgilerin tekrar edildiğini görüyoruz.

\* Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arşivcilik Bölümü. Bu makalenin te'lifi sırasında görüşlerinden yararlandığım Prof. Dr. Mehmet İpsirli'ye, vakfienin Arapça metninin te'sis ve tercümesinde yardımlarını gördüğüm değerli meslektaşlarım Doç. Dr. İbrahim Dakuki, Doç. Dr. Hulusi Kılıç ve Cemil Akpınar'a, vakfienin Arapça metnini dizen Coşkun Yıldırım Türk'e teşekkür ederim.

Bu konuda ilk araştırmayı yapan ve küçük bir monografi yazan Türk ve İslam Eserleri Müzesi müdürlerinden merhum Abdülkadir Erdoğan, Şeyh Vefâ ile ilgili klasik kaynaklarda mevcut bütün bilgileri derlemiş, Fatih vakfiyesindeki bilgileri aktarmıştır.<sup>1</sup> Merhum Ekrem Hakkı Ayverdi de Şeyh Vefâ'nın İstanbul'daki hayratından bahsederken A. Erdoğan'ın verdiği bilgileri tekrarlamış<sup>2</sup> ancak Ömer Lütfi Barkan'la müştereken neşrettikleri 953 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki<sup>3</sup> bu konuyla ilgili kaydı da nakletmiş ve bu kaydın ortaya koyduğu yeni bilgileri değerlendirmiştir. Bugün mevcut olmayan Şeyh Vefâ medresesi dolayısıyla Aydın Yüksel konuya kısaca temas etmiştir.<sup>4</sup> İstanbul tekkeleriyle ilgili önemli ve değerli bir çalışma yapan Baha Tanman, eserinin Şeyh Vefâ tekkesi bölümünde tekkenin tarihçesini verirken daha önce ortaya konulan bilgilerin bir tenkidini yapmış ve kaynakların verdiği malumatı değerlendirmiştir.<sup>5</sup> Mustafa Kara da, Abdülatif Kudsi'nin müridi olması dolayısıyla Şeyh Vefâ'dan, biyografik kaynaklardaki bilgileri özetleyerek kısaca bahsetmiştir.<sup>6</sup>

Bugüne kadar yapılan araştırmalarda her nedense Şeyh Vefâ'nın muâsırı Tursun Bey'in bu konuda verdiği bilgiyle Şeyh Vefâ'nın evkafıyla ilgili bir belgenin araştırmacıların dikkatini çekmediğini görmekteyiz. Bilindiği gibi Tursun Bey, Fatih ve Bâyezid dönemlerinde yaşamış ve genellikle görgü şahidi olduğu hadiseleri eserinde nakletmiştir. Tursun Bey'in *Tarih-i Ebu'l-Feth*'inde verdiği birkaç satırlık malumat, Şeyh Vefâ hakkındaki bilinen en eski kayıttır. Tursun Bey, İstanbul'un fetihden sonraki imarından bahsederken Fatih Sultan Mehmed'in Şeyh Vefâ için yaptırdığı hayratından şöyle söz etmektedir:

"Ve Pâdişâh-ı İslamun ehlu'llâh tâ'ifesine i'tikadı râsih olduğundan câmi'-i fezâ'il meşâyihü'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn Şeyh Vefâ-zâde -zâdehu'llâhu kerâmeten ve 'ilmen- hazretlerinin huzuruna münâsib ve dervişler için ki *ricâlün lâ-tülhîhim ticâretün ve-lâ-bey'ün an-zikri'llâhi* anlarıñ vas-fidur huzur ile meşğûl olacaklayın savâmi' ü hammâm tertib idiverdi."<sup>7</sup>

Şeyh Vefâ konusundaki belgeden de bugüne kadar yararlanılamamıştır. Şer'i Siciller Arşivi'ndeki bu belgeden Osmanlı vakıf kütüphaneleri ile ilgili çalışmamda Şeyh Vefâ kütüphanesinden söz ederken şöyle bahsetmişim:<sup>8</sup>

- 
- 1 Abdülkadir Erdoğan, *Fatih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütedefkiri: Şeyh Vefa, Hayatı ve Eserleri*, Ahmed İhsan Basımevi, İstanbul 1941.
  - 2 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri (855-886/1451-1481)*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1973, s. 502-6.
  - 3 Ömer Lütfi Barkan-Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1970, s. 159.
  - 4 İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimarisinde II. Bâyezid, Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520)*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1983, s. 294.
  - 5 M. Baha Tanman, *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri, Tipoloji Denemeleri*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990, s. 9-17.
  - 6 Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler 1*, Uludağ Yayınları, Bursa 1990, s.100-1
  - 7 Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, hazırlayan Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti yayınları, no.74, İstanbul 1977, s. 74-5.
  - 8 İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimata Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, no. 22, Ankara 1988, s. 28-9.

Fâtih devri meşâyihinden Şeyh Vefâ diye tanınan Muslihiddin Mustafa için inşa edilen külliyyede bir de kütüphane bulunduğu *Istanbul Vakıfları Tahrir Defterindeki* bir vakıf kaydı dolayısıyla bilinmekteydi.<sup>9</sup> 919 Receb/1513 Eylül tarihinde düzenlenen bu vakıf kaydına göre zâviyede ciltli ve ciltsiz kitaplar bulunmakta ve bu kitapların muhafazasıyla görevli hâfiz-ı kütübe de günlük bir akçe ücret verilmekteydi. Fakat bu kayda esas olan vakfiyenin II. Bâyezid devrinde düzenlenmiş olması, kütüphanenin kurulduğu devri tesbitte güçlük çıkarmaktaydı. İstanbul Şer'î Sicilleri'nde bulunan bir vesika bu konudaki tereddütleri giderdiği gibi, kütüphane hakkındaki bilgimizi de zenginleştirmektedir.<sup>10</sup> II. Bâyezid devrinde, vakıfları teftiş me'mur edilen Mevlânâ Alâaddin'in hazırladığı bu Arapça hüccete göre Şeyh Vefâ'nın vakıflarının tasdikli bir vakfiyesi bulunmadığından, devrin padişahı vakfın durumunun tesbit edilip işler hale getirilmesini emretmiştir. Bunun üzerine Mevlânâ Alâaddin, vakfın mahalline gidip adı anılan şahitler ve vakfın görevlilerinden vakıf mütevellisi Musa b. Ahmed ve kâtib Mehmed b. İsa huzurunda, vakfın durumunu tesbit edip Receb 890/Temmuz 1485 tarihini taşıyan bu hücceti hazırlamıştır.

Mevlânâ Alâaddin'in hüccetinde zâviye kütüphanesi ile ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Her şeyden önce zâviyedeki mevcut kitapların Şeyh Vefâ tarafından vakfedildiğini öğrenmekteyiz.<sup>11</sup> Ayrıca çeşitli ilim dallarındaki kitapların sayısı verilmekte ve bu kitapların adlarının Rumeli kazaskerinin tasdik ettiği bir defterde yazılı olduğu bildirilmektedir. Ödünç verme ile ilgili olarak da değişik şartlar konulduğu görülmüştür.<sup>12</sup>

XVI. Asrın sonlarında yapılan bir vakıf tahririnde, Şeyh Vefâ zâviyesinde bu kitapların hâlâ mevcut olduğu ve günlük bir akçe ücretli bir hâfiz-ı kütüb bulunduğu bildirilmektedir.<sup>13</sup> Sonraki asırlarda Şeyh Vefâ kitaplarının ne olduğunu bilemiyoruz. Abdulkadir Erdoğan, Köprülü Kütüphanesi'nde Şeyh Vefâ'nın vakıf mührünü taşıyan bir kitap tesbit etmiştir.<sup>14</sup>

Bu belgeyle ilgili olarak on yıl önce yapılan bu değerlendirme her nedense Şeyh Vefâ ile ilgili olarak daha sonraki tarihlerde gerçekleştirilen çalışmalarda yer almamıştır. Bu hüccetle ilgili bölümdeki bir dipnotunda şöyle demiştim:

Bu hüccet, Şeyh Vefâ'nın evkaftıyla ilgili bazı ihtilafı meselelere de açıklık getirmektedir. Hücceti neşre hazırladığımdan burada sözkonusu meselelerden bahsedilmemiştir.

Bu makalenin birinci bölümünde belgenin Arapça metni, ikinci bölümünde tercümesi verilecek, üçüncü bölümünde belgenin diplomatik açıdan değerlendirilmesi yapıp daha önce bu konuda verdiğim bazı bilgiler tashih edilecek, dördüncü bölümde ise belgenin muhtevasının Şeyh Vefâ konusundaki mevcut bilgilerimize, bu konudaki yayınlar da gözden geçirilerek, ne ölçüde katkıda bulunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

9 Barkan- Ayverdi, Aynı eser, s. 159.

10 Evkaf-ı Hümayun Muhasibliği 102, s. 150b-152a.

11 Aynı yer, s. 151<sup>a</sup>.

12 Aynı yer, 151<sup>a</sup>.

13 BA. Tapu Defteri 670, s. 450.

14 A. Erdoğan, (aynı eser s. 8-9) insan gözüne benzeyen bu mühürdeki yazının **وفا و فہم** olduğunu söylemektedir.

I

Vakfiyenin Metni:

[150 ب]

(1) هو الغنى المعنى المعين

(2) الحمد لله الذى نورّ عيون العارفين بنور الهداية والنهى الاتباع (3) بما أمرَ والانتهاء عمّا نهى وطهرّ قلوبهم بماء العناية والهدى لارتفاع درجاتهم فوق ما تمنى وعلمهم بمحض الهداية تخليد الاموال وتأيد الاملاك (4) وصونها من الزوال والهلاك ما استقرت الارضون ودار الافلاك والصلوة الذكية (5) المعطرة بفوايح نسيم هبت من رياض دار السلام على محمد المحتص [ب] سمو الدرجة وعلو المقام (6) صلوة يتجدد اعدادها بمَرَّ الشهور والاعوام وتضعاف امدادها بكرّ الليالى (7) والايام وعلى آله العظام واصحابه الكرام ما ضحكت الدفاتر بىكاء الاقلام وانتظمت (8) مباهجهم الشريفة بحسن الانتظام

سليمشاه بن السلطان بايزيد خان [بن] السلطان

محمد خان ادام الله ايام سلطنته

لما حرّر فيه عندى من اصل الوقف وشرطه حكمت بصحته  
ولزومه على مذهب القائلين به وأنا الفقير حمزه بن  
يوسف القا[ضى] بالعسكر المنصور بولايت روم ايلي

حرر ما جرى فيه عندى زبره

محمد بن فرامرز المأمور بخط الهمايون

عفى عنه البارى

(1) اما بعد حمدالله تعالى والصلوة على نبيّه فهذه حجّة صحيحة شرعية يُقرّر مضمونها  
ووثيقه (2) صريحة مرعية يشرى مكتوبها عن ذكرنا أنه لما انتقل افتخار المشايخ العظام (3)  
واختيار الخلفاء الكرام مهبط الكرام والالهام الداعى الى الملك العلام حجّة الله (4) في عهده  
وزمانه آية الله في عظم شأنه وعلو مكانه منبع الرشد واليقين مرکز (5) دائرة التمكين قبله

السَّالِكِينَ كَعْبَةَ الْوَاصِلِينَ مَوْلَانَا وَمَوْلَى الْعَالَمِينَ حَضْرَتُ الشَّيْخِ (6) مصلح الدين بن وفا مَدَّ اللهُ امدادَ هِمَّتِهِ عَلَى ارباب الارادة والصفاء الى يومِ الحَشْرِ (7) والجزاء من الدارِ الفانية الى الآخرة الباقية وقضى نَجْبَهُ وَلَقِيَ رَبَّهُ بِنَفْسِهِ (8) راضية مرضية وعقيدة صافية مرعية وبقيت اوقافه بلا وقفية مسجلة ومضا (9) عليه اوان من الزمان وعرض ذلك على سلطان الاعظم والحقان الافخم (10) صاحب آيات العز والجلال ناصب رايات المجد والاقبال مرید الاصلحاء (11) العارفين ومحب الاتقياء الراشدين ضابط الممالك بالسيف والقلم (12) افضل السلاطين العرب والعجم مركز دائرة اهل الاسلام مُظْهِرُ شَعَائِرِ (13) شرع سيّد الانام السلطان بن السلطان السلطان (...) ادام الله تعالى ايام (14) شوكتِهِ وَمَدَّ عَلَى الْعَالَمِينَ ظِلَّ رَأْفَتِهِ وَمَعْدَلْتَهُ الى انقراض الدوران أمر سلطان (15) مومى إليه لا زال مشار إليه بالبنان بين السلاطين الزمان أن يجيى اوقافه (16) ويضبط اصوله وفروعه ويرعى شرائطه وضوابطه فتدارك المولى العالم (17) العامل الفاضل الكامل<sup>2</sup> افضل العلماء العظام في العصر واعظم اعظم الفُضلاء [151آ] (1) الفخام في الدهر بحر العلوم الدينية (2) ونهر الفنون اليقينية الموقع اعلى الكتاب باسمه الشريف (3) المستطاب خفف الله عنه يوم الحساب وفتح عليه ابواب رأفته (4) مفتاح الابواب. وارسل الحكم السلطاني والامر المنيف الخاقاني الى افتخار القضاة (5) والحكام مبين الشرايع والاحكام ميمز الحلال عن الحرام المخصوص بعناية الملك المعين (6) مولانا علاء الدين المعزول عن قضاء برونيك المحروسه فلما شرع هو بموجب الحكم السلطاني (7) في استكشاف احوال الوقف واستنطاق ارباب الوقوف عليها من عدول المسلمين (8) وثقاة الموحدين شهد مولانا عبداللطيف خليفه ابن محمد ومولانا سنان چلبى ابن (...) والحاج محمد (9) بن عيسى وخير الدين بك ابن عبدالله وعماد بن على ومحمد بن محمد واحمد بن مسعود وشير مرد ابن (10) عبدالله بمحضر ميمّن له ذلك شرعاً غب الدعوى الصادرة من فخر الامثال والاقران مولانا موسى (11) بن احمد المتولى على الوقف الآتى ذكره ومحمد بن عيسى كاتب الناظر عليه بأن الشيخ الواقف (12) مومى إليه رَحْمَةُ اللهِ واحسن إليه قد وقف وحبس وسبل وتصدق حسبة

1 شرائط : شاعطه

2 الكامل : الكام

لله تعالى وابتغاءً (13) لمرضاته حال صحته ونفاذ تصرفاته وجواز تبرعاته شرعاً جميع الكتب المتنوعة من الفنون (14) المتفرقة المسطورة باسميها في دفترها المعنون بعنوان المولى الموقع اعلاه القاضي (15) بالعسكر المنصورة بولاية روم ايلي دام فضله وعلاه فمنها ثلاثة وثلاثون مجلداً مكملًا من (16) القرآن العظيم والفرقان القديم وثلاثون اجزاءً مكملية من القرآن الكريم في قطعة صغيرة (17) ومنها تسعة وخمسون قطعةً مجلدة وغير مجلدة من الكتب المتعلقة بالتفسير وقواعد (18) القرآن والتجويد وخمسون قطعةً مجلدة وغير مجلدة من الكتب المتعلقة بالاحاديث (19) النبوية ع م واثنى عشرة قطعةً مجلدة وغير مجلدة من الكتب المتعلقة باصول (20) الفقه وخمسة وثلاثون قطعةً مجلدة وغير مجلدة من كتب فروع الفقه ومائة قطع (21) مجلدة وغير مجلدة متعلقة بعلم المشايخ وتسع قطع مجلدة من علم معاني وتسع قطع (22) مجلدة في علم النحو وثلاث قطع مجلدة في علم الصرف واربع عشرة قطعةً مجلدة وغير (23) مجلدة في علم الطب واربع عشرة قطعةً مجلدة وغير مجلدة في علم اللغة وسبع قطع مجلدة (24) وغير مجلدة في علم الحكمة وخمس قطع مجلدة في علم الكلام وثلاث قطع مجلدة وغير مجلدة في علم المنطوق والخلاف وست قطع مجلدة في علم الهيئة وواحدة وعشرون قطعةً مجلدة وغير (26) مجلدة من الدواوين الفارسية والتركية وقفاً صحيحاً شرعياً على المحتاجين إليها من المفيدين (27) والمستفيدين من اهالى<sup>3</sup> مدينة قسطنطينية الحمية بشرط أن لا يُعطى الا الى وثيق معتمد (28) امين مقيم من الاعالى ولا يعطى الى الاواسط والادان من اهالى المدينة المذكورة الا (29) بالرهين القوى والكفيل الوثيق الملى ومن اوقافه الشريفة جميع الاراضى التى ملكها له (30) المرحوم المغفور له السلطان محمد خان عليه الرحمة والغفران الواقعة في مدينة قسطنطينية الحمية (31) حميت عن الآفات والبلىة بالحملة المنسوبة الى الشيخ المومى إليه قريبا من جامعه الشريف (32) ومزاره اللطيف النظيف المحدودة قبله بالطريق العام على خط مستقيم في وسطه باب (33) كبير واقع في محازة محراب الجامع المزبور وشرقاً بملك إلياس بك الشهير بروان (34) المتصل الى الطريق المنحنى المنتمى الى دار حضر بن عبدالله الحمامى ثم ينتهى ذلك الحد الى (35) وقف بوزلايا ثم ينتهى الى ملك محمد جلى ابن يلباق ومنه ينتهى الى ملك إلياس جلى [151ب] (1)

اهالى : اهالين

الى جهة الشمال ثم ينتهى في الجانب (2) الشمالى الى ملك نفيسه خاتون زوجة يوسف الملاح(3) ثم الى الطريق الخاص المارّ النافذ المنتهى الى ملك شهر بان بنت عبده والى ملك امى كمال ومنه ينتهى الى [الطريق] العام الغربى[سى] ومنه يتحول وينتهى (5) الى جامع الشيخ المومى إليه ثم يتحول الى الغرب من طريق الجامع المزبور الى الطريق العام القبلى المزبور (6) سابقا مع ما فيها من البيوت المبنية والمنقوضة الموجودة حين ملكها السلطان محمد خان طاب ثراه (7) وجميع الاشجار النابتة عليها يومئذ وجميع الابنية التى بناها الشيخ مومى إليه بعد التملك (8) بشرط أن يسكن فى البيوت المزبورة كل من يحتاج الى السكنا من المريدين المحبين السالكين (9) الى طريق الشيخ مشار إليه ليكونوا جماعة<sup>4</sup> فى جامعه الشريف المزبور بالاوقات الخمسة (10) ويراعوا اوراده فى اوقاته الشريفة على ما عينه هو فى حيوته مع اصحابه واحبابه يتبعونه<sup>5</sup> (11) أثراً من بعده وينون على الاراضى الخالية عن البناء بيوتاً للسكنا يسكونون فيها مجّاناً بلا (12) طلب اجرة ولا مقاطعة منهم بشرط أن يعمروها باموال أنفسهم لئلا يتادى الى الثوى (13) والهلاك (...). مرور الزمان وتداول الأفلاك ومن اوقافه الشريفة نصف الحمام الواقع (14) بجوار جامعه و[الـ]صوامع الداخلة فى الحدود المزبورة ومن اوقافه ايضاً جميع القرن الخبازى (15) مع بيوت مع توابع ولواحق وجميع الحانوت مع الحجرة الواقع تحته والغرفة فوقه (16) ومن اوقافه ايضاً جميع الجنيّنة المعروفة بجنيّنة آلتى تبه الواقع قرب ملكه<sup>6</sup> الشريف فيها بشرط (17) ان يصرف محصول الحمام والقرن والحانوت والحجرة والغرفة والجنيّنة على مهمات (18) الطعام المطبوخ فى مطبخ زاويته للمعتكفين فى صوامع والساكين على الخدامين (19) المزبورة من المريدين السالكين الى طريق الواقف المومى إليه ومن اوقافه الشريفة (20) ايضاً جميع القرية المسماة بكيلم من توابع قضاء جورلو الخروسة التى ملكها للواقف (21) المزبور المرحوم السلطان محمد خان عليه الرحمة والرضوان المذكورة بمحدودها فى وقفيتها (22) المستقلة المكتوب لدى<sup>7</sup> المتولى وفى الحكم السلطان المعطى لأجل تملكها آياه

4 جماعة : جماعتاً

5 يتبعونه : يكونه

6 قرب ملكه الشريف : من له الشريف

7 المكتوب لدى المتولى : الكاتب بعده المتولى وفى المتولى



(23) ومن أوقافه أيضاً جميع المزرعة المعروفة بمزرعة بالوجه مقدار ما يُزرَع عليها اربعة (24) امداد كل ذلك موقوف على مصالح مطبخ زاوية الشيخ المومى إليه ووظائف جامع (25) من علوفة المرتزقين سوى مرتزقة المطبخ من اوقاف المرحوم السلطان محمد خان (26) الذى وقفها على مصالح الجامع المعروف بآياصوفيا فلَمَّا شهدوا على وجه المشروح (27) والنمط المزبور والشرايط المذكورة والاصول المسطورة قُبِلَ شهادتهم لكونهم من العدول (28) غَبَّ التعديل الشرعى حُكْمَ بصحة وقفية الاراضى المزبورة والابنية الموجودة عليها (29) وقد [حكّم] الوقف وبصحة وقفية نصف الحمام وجميع الفرن والحانوت والحجرة والغرفة (30) والجنينة والقرية والمزرعة والمصاحف والكتب المزبورة وبلزوم على قول من يرى (31) وقفية المنقولات من الائمة المجتهدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فصار جملة (32) ما ذُكِرَ وقفاً صحيحاً محكوماً بصحته ولزومه عالماً بالخلاف الجارى بين الائمة (33) فى هذا [ه] المسئلة حتى<sup>8</sup> لا يجوز تبديل ولا تغيير وتحويل ولا تملك وتعطيل بوجه (34) من الوجوه فسبب من الاسباب لا الملك ولا لأمير ولا لسلطان ووزير ولا لوال [152 آ] (1) او قاض فمن بدّله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين (2) يبدلونه ان الله سميع عليم واجر الواقف على الملك الحى العليم (3) جرى ذلك وحرر فى اواسط رجب المرجب من الشهور المنحرطة فى سلك (4) سنة تسعين وثمان مائة الهجرية<sup>9</sup> النبوية عليه الصلوة والسلام الى يوم القيام.

(5) وكتب الحروف وقيع (؟) الحقيق الفقير وعبدالرزاق بن محمد والحاج حمزه بن الحاج قاسم

(6) ومولانا مصلح الدين ابن سليمان مولانا محمد بن شيخ بدرالدين

8 حتى : حين

9 الهجرية : الهجرية

## II

### Vakfiyenin Tercümesi:

(150<sup>b</sup>) Yegâne zengin, zenginlik veren ve yardımcı O'dur.

Âriflerin gönlünü hidayet nuru ve emrettiğine uyup yasakladığından uzaklaşma basireti ile aydınlatan, derecelerini arzuladıklarının üstüne yükseltmek için kalplerini inayet ve hidayet suyu ile temizleyen, onlara hidayeti sayesinde mal ve mülkü ebedileştirmeyi, yerler durdukça, gökler döndükçe zeval ve helâktan korumayı öğreten Allah'a hamdolsun. Yüce derece ve makam yüceliği kendisine özgü olan Muhammed'e (s.a.s.) sayısı ay ve seneler geçtikçe yenilenecek, ölçüsü gece ve gündüzler tekrarlandıkça katlanıp artacak temiz ve Darü's-selâm cennetlerinden esen nesim kokulu salat u selâmlar olsun; O'nun âl-i izâmına ve ashâb-ı kirâmına da defterler kalemlerin göz yaşıyla güldükçe ve onların şerefli parıltıları hüsn-i intizamla yaşadıkça salat u selâm olsun.

Selim Şah bin es-Sultan Bâyezid Han [bin] es-Sultan Mehemmed Han. Allah saltanat günlerini dâim etsin.

Bu senet, benim yanımda vakfın aslından ve şartından tahrir edilince, ben de vakfın sıhhat ve lüzumuna bu görüşteki fakihlerin mezhebi üzere hükmettim. Ben, Rumeli kazaskeri Hamza b. Yusuf'um.

Benim yanımda cereyân edilenler yazıldı. Bunu hatt-ı hümayun görevinde bulunan Muhammed b. Feramurz -Allah onu affetsin- yazdı.

Allah Ta'âlâ'ya hamd ve O'nun Peygamberine salat u selâmdan sonra; bu, muhtevası zikrimizi açıklayan sahih ve şer'î bir hüccet, açık ve geçerli bir vesikadır. Büyük şeyhlerin iftihar, kıymetli halifelerin tercihi, iyi insanların ve ilhamın uğrağı, her şeyi bilen ve her şeye hakim yüce Allah'a duacı, Allah'ın zamanındaki delili, makamının büyüklüğü ve mevkiinin yüceliğinde Allah'ın âyetlerinden biri, rüşd ve yakînin kaynağı, imkân dâiresinin merkezi, sâliklerin kiblesi, vuslat ehlinin kâbesi, bizim ve âlemin efendisi hazreti Şeyh Muslihiddin b. Vefâ -Allah onun irade ve safâ erbâbına himmetini haşr ve cezâ gününe kadar dâ'im etsin- bu fani dünyadan ebedi ahirete intikal edince kendisinin Allah'tan ve Allah'ın da kendisinden râzı olduğu bir şekilde, saf ve sağlam bir inanç ile Rab-bine kavuştu. Fakat vakıfları tescil edilmiş bir vakfiyeden mahrum olarak aradan uzun denecek bir zaman geçti. Sonunda bu durum, izzet ve celâl alâmetleri sahibi, şeref ve ikbal bayrakları, arif salihlerin müridi, raşid müttakilerin muhibbi, ülkelerin kılıç ve kalemle fatihi, Arap ve Acem sultanlarının en büyüğü, ehl-i İslâm dairesinin merkezi, insanların efendisinin şeriatının prensiplerini açıklayan koruyan büyük sultan ve ulu hakana, Sultan (....)'a arz olundu -Allah saltanatını dâim etsin, merhamet ve adaletinin gölgesini kıyamete kadar âlemlere yaysın. Adı geçen Sultan -ki zamanın sultanları arasında şöret sahibidir- [Şeyh'in] evkafının ihyasını, asılları ve teferruatının kayıt altına alınmasını, şartları ve kaidelerine uyulmasını emretti.

Bunun üzerine asrın büyük alimlerinin en üstünü ve zamanının faziletli ulu şahsiyetlerinin en büyüğü, (151<sup>a</sup>) dinî ilimler denizi, yakınî ilimler ırmağı, güzel ism-i şerifiyle kitab üzerine imza koyan âlim, fâzıl ve kâmil Mevlâ -Allah hesap günü sorgusunu hafifletsin, bütün kapıları açan Allah ona merhamet kapılarını açsın- işe el koydu; Sultan'ın hükmünü ve Hakan'ın emr-i münîfini, kadı ve hakimlerin iftiharî, kanun ve hükümlerin açıklayıcısı, helali haramdan ayırd eden, yegâne melik ve mu'în Allah'ın inayetine mazhar sâbık Brovnik kadısı Mevlânâ Ala'ü'ddin'e gönderdi. O da hükm-i Sultanî mucibince vakfın ahvalini keşfe ve âdil müslümanlar ve güvenilir muvahhidlerden olan vakıf erbabından bu konuyu soruşturmaya başlayınca Mevlânâ Abdullatif Halife b. Muhammed, Mevlânâ Sinan Çelebi b. (...), Hacı Muhammed b. İsa, Hayreddin Bey b. Abdullah, İmad b. Ali, Muhammed b. Muhammed, Ahmed b. Mesud ve Şirmerd b. Abdullah vakfın mütevellisi olan emsal ve akranının kendisiyle övündüğü Molla Musa b. Ahmed ile katip ve vakıf nâzırı Muhammed b. İsa tarafından açılan da'va akabinde şer'an yetki sahibinin huzurunda şahadet ettiler ki adı geçen vâkıf Şeyh İbn Vefâ -Allah ona rahmet ve ihsan eylesin-, mükafatını Allah'tan bekleyerek ve Onun rızasını kazanmak için, sıhatli, şer'an tasarrufları uygulanır ve teberruları geçerli bir halde iken, yukarıda imzası bulunan Rumeli kazaskeri tarafından onaylanmış vakıf defterinde isimleri yazılı muhtelif ilimlerden çeşitli kitapları ki otuz üç adet mükemmel ciltli Kur'ân-ı Kerîm, küçük boyda mükemmel ciltlenmiş otuz Kur'ân-ı Kerîm cüzü, tefsir, kavâ'id-i Kur'an ve tecvide dair ciltli ciltsiz elli dokuz adet, ehâdis-i nebeviyyeye dair ciltli ciltsiz elli adet, usûl-i fıkha dair ciltli ciltsiz on iki adet, furû-ı fıkha dair ciltli ciltsiz otuz beş adet, ilm-i meşâyihe dair ciltli ciltsiz yüz adet, ilm-i meâni ve ilm-i nahivden ciltli dokuzar adet, ilm-i sarfdan ciltli üç adet, tıb ve lugat ilimlerinden ciltli ciltsiz ondörder adet, ilm-i hikmetden ciltli ciltsiz yedi adet, ilm-i kelâmdan ciltli beş adet, ilm-i mantık ve hilafdan ciltli ciltsiz üç adet, ilm-i hey'etden ciltli yedi adet kitabı ve Türkçe ve Farsça ciltli ve ciltsiz yirmi bir adet divânı sahih ve şer'î bir surette İstanbul halkından bu kitaplara ihtiyacı olan müderris ve talebelere vakfetti ve şöyle şart etti ki, kitaplar ancak üst tabakadan olan güvenilir, emin ve mutemed ve bu şehirde mukim kimselere ödünç olarak verilebilecek, yine bu şehrin ahalisinden orta ve aşağı tabakaya mensup kimselere ise ödünç olarak verme ancak kuvvetli bir rehin ve güvenilir bir kefil karşılığında yapılabilecektir.

Yine onun vakfettiklerinden biri de merhum ve mağfur Sultan Mehmed Han'ın -Allah'ın bağışlaması ve rahmeti üzerine olsun- kendisine temlik ettiği Kostantiniyye'deki âfetlerden ve belalardan korunsun- mezkur Şeyh'e nisbet edilen mahalledeki camiinin ve türbesinin yakınında bulunan arazidir. Bu arazi kible tarafında düz bir ana yolla sınırlı, ortasında mezkur caminin mihrabının hizasında büyük bir kapı vardır. Doğu tarafında Revanî diye meşhur olan İlyas Bey'in mülküne, oradan Hızır b. Abdullah el-Hammamî'nin evine doğru giden eğri yola bitişiktir. Sonra bu sınır Pozlapa vakfına, sonra Mehemmed Çelebi b. Yalbak'ın mülküne ulaşır ve buradan kuzeye doğru İlyas Çelebi'nin mülküne (151<sup>b</sup>) sonra da kuzey tarafından mellah Yusuf'un zevcesi Nefise Hatun'un mülküne, sonra

Şehriban binti Abdullah'ın mülküne giren özel yola ve Ümmi Kemal'in mülküne dayanır. Oradan da batıdaki anayola ve oradan dönüş yaparak adı geçen Şeyh'in camiine dayanır. Sonra batı sınırı adı geçen camiden, kible tarafında adı geçen anayola geçer. Bu arazinin üzerindeki daha önce de işaret edildiği gibi Sultan'ın -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- temlik esnasında içindeki mevcut bina edilmiş evlerle harab olmuş evler ve bütün yetişmiş ağaçlar ve mezkur Şeyhin bu araziye temellükünden sonra yaptırdığı binalar da bu vakfa dahildir. [Mezkur Şeyh] bu binalarda kendi tarikatine mensup olanlardan ihtiyacı olanların oturmasını ve beş vakitte mezkur camide cemaat oluşturmalarını ve hayattayken kendinin ashâbı ve ahbabıyla tesbit ettiği üzere evradına kendisinden sonra da belli vakitlerde devam etmelerini ve boş kalan arazi üzerinde de oturmak için binalar yapmalarını ve bunların zamanla harap olmaması için de kendi paralarıyla tamir etmeleri şartıyla bu binalarda ücret ve kira vermeden oturmalarını şart kıldı.

Yine evkafından mezbur hudutlar dahilindeki zaviyesinin ve camiinin yakınındaki hamamın yarı hissesi ve yine evkafından ekmek fırını, mülhakatı ve müştemilatıyla evler ve üzerindeki odalar ve altındaki hücreler ile bütün dükkanlar.

Ve yine evkafından mülkü yakınında Altı Tepe bahçesi diye bilinen bahçenin tamamı. Ve hamamın, fırının, dükkânların, odaların ve bahçenin gelirlerinin zaviyesindeki mutfakta, tekkede inzivaya çekilmiş dervişlerle mezkûr vâkıfın tarikine intisab etmiş olan müridler için pişirilen yemeğe harcanmasını şart etti.

Ve yine evkafından Çorlu kazasına bağlı Kepelim köyü ki, bu köyü merhum Sultan Mehmed Han -Allah'ın rahmeti ve hoşnutluğu üzerine olsun- mezkûr Şeyhe temlik etmişti ve hudutları mütevellî nezdinde mevcut olan müstakil vakfiyede ve buranın temlik için verilen padişah fermanında çizilmiştir.

Ve yine evkafından Balluca mezraası diye bilinen mezra'a. Buradan elde edilen mahsûlün dört müddü. Bütün bu gelirler mezkûr Şeyh'in zaviyesinin mutfağının masraflarıyla cami görevlilerine vakfedilmiştir. Mutfak görevlileri ise merhum Sultan Mehmed Han'ın Ayasofya Camii'ne vakfettiği evkaftan yiyeceklerdir.

Şahitler, izah edildiği üzere, şartlarına ve yazılı asıllarına göre şehadette bulununca, bunların şehadetleri, şer'an makbul şahid olmaları hasebiyle kabul edildi ve adı geçen araziyle üzerindeki binaların vakfiyelerinin sıhhatine hükmedildi. Böylece vakfa ve hamamın yarısının, fırının, dükkânların, odaların, bahçenin, köyün, mushafların ve kitapların vakfiyesinin sıhhatine ve müctehid imamlardan -Allah hepsinden razı olsun- menkulatın da vakfedebileceğini kabul edenlerin sözlerinin gerekliliğine hükmedildi. Böylece yukarıda zikredilmiş olanların hepsi, bu meselede imamlar arasındaki ihtilaf bilinerek, sahih ve sıhhatine ve lüzumuna hükmedilerek vakfedilmiş oldu. Tâ ki herhangi bir şekilde veya sebeple herhangi bir hükümdar, emir, sultan, vezir, vâli (152<sup>a</sup>) veya kadı tarafından bu vakfiyede tebdil, tağyir, tahvil, temlik ve iptal etme câiz olmasın. *Kim işittikten sonra onu değiştirirse, günahı onu değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah işitendir, bilendir* [el-Bakara 181]. Ve vâkıfın ecri de hayy ve alîm sıfatlarıyla muttasıf Allah'a

aittir. Bu vakfiye hicret-i nebevînin -kıyamet gününe kadar salat u selâm onun üzerine olsun- 890 yılının içindeki Recep ayının ortalarında cereyan etti ve yazıldı.

Şuhûdu'l-hâl:

Kâtübü'l-hurûf (?) el-hakîrû'l-fakîr ve Abdü'r-rezzâk b. Mehemmed  
ve el-Hâc Hamza b. el-Hâc Kasım ve Mevlânâ Muslihiddin b. Süleyman  
ve Mevlânâ Mehemmed b. Şeyh Bedreddin

### III

Daha önce genel bir adlandırmayla hüccet diye bahsettiğim bu belge Şeyh Vefâ ile ilgili bir vakfiyenin sicil defterine yapılmış bir kopyesidir ve bir vakfiyenin ihtiva etmesi gerekli tasdik, davet, vâkif ve mütevelliyeye mevkufun tanımı, vakıf şartları, vakıftan rücu', mütevellinin itirazı, hüküm, vakfı bozacaklar için beddua, tarih ve şuhûdu'l-hal gibi bütün rükünleri hâvidir.<sup>15</sup>

Defter ve defterdeki diğer belgelerden anlaşıldığına göre vakfiyenin elimizdeki sureti zikredilmeyen bir sebepten dolayı XVIII. asırda bu deftere kaydedilmiştir. Vakfiyenin sonunda yer alan Receb 890 tarihi, Şeyh Vefâ'nın ölümünden altı yıl önce, vakıf işlemini gerçekleştirdiği tarihtir. Vakfiyenin muhtevasından bu hususun şahitlerin ifadeleriyle tesbit edilmiş olduğunu anlamaktayız. Şahitlerin ifadelerine dayanılarak daha önce yapıldığı kabul edilen bu vakfın vakfiyesinin düzenleniş tarihi ise kesin olarak belli değildir ve birtakım tahminlere açıktır. Ben daha önce vakfiyenin muhtevasından hareketle elimizdeki belgenin II. Bâyezid döneminde düzenlendiğini ileri sürmüştüm. Bu vakfiyede II. Bâyezid döneminde yapıldığı bilinen medresenin yer alması beni bu şekilde düşünmeye sevk etmiş ve bu vakfiyenin II. Bâyezid döneminin ilk yıllarında, medresenin inşasından önce düzenlendiğini belirtmiştim. Ancak bu düşüncenin şimdi yanlış olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu vakfiyenin düzenlenişiyile ilgili yeni bir tarih tesbitine bizi sevkeden sebepler şunlardır: Her ne kadar vakfiyenin metninde, vakfiyenin düzenlenmesini emreden sultanın ismi yazılmamış ve bu bölüm boş bırakılmışsa da vakfiyenin tasdik bölümünde, bir önceki belgeye ait olduğunu düşündüğümden daha önce dikkatimi çekmeyen padişah vakfiyelerine mahsus bir mukaddime ve altında da Selimşah b. Sultan Bâyezid ismi yer almaktadır. Bu, vakfiyenin I. Selim devrinde düzenlendiğini gösteren önemli bir delildir. Diğer bir sebep de *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*'ndeki Şeyh Vefâ vakfiyle ilgili kaydın taşıdığı tarihtir. Bu kayıta "vâkif-ı mezburun 919 Receb'inin evasıtında vaki' olmuş Mevlânâ Hamza b. Yusuf imzasıyla bir vakfiyesi vardır ki mazmunu zikrolunur" denilmektedir. Elimizdeki vakfiyenin tasdik imzası da aynı şahsa aittir. Ayrıca vakfiye ile vakıf kaydının

15 Bu rükünler ve tanımları için bkz: Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyatı no. 35, İstanbul 1994, s. 360-6.

muhtevası “mesârif” kısmı hariç hemen hemen aynıdır. Öyle anlaşılıyor ki 953 tarihindeki İstanbul vakıflarının tahririnde elimizdeki vakfiye suretinin aslı olan vakfiye ibraz edilmiş ve deftere bu kayıt yapılmıştır. Büyük bir ihtimalle de bu vakfiye düzenleniş tarihini gösteren bir kayıt taşımaktaydı ve bu tarih, tahrir memuru tarafından *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*'ndeki kaydın başında nakledilmişti.

Diğer bir sebep de vakfiyenin tasdik imzasındaki isimdir. Bu isim şöyle geçmektedir: “Hamza bin Yusuf el-kâdî'l-askeri'l-mansur bi-vilâyeti Rumili.” İlk dönemlere ait sağlam bir kazaskerler listesinin bulunmamasından dolayı bu isimden yararlanarak belgeyi tarihlendirmemiz mümkün olamamaktadır. Ancak yine de bu isim bize bu belgenin takribî değerlendirmesinde yardımcı olmaktadır. Tacî-zâde Ca'fer Çelebi'nin İstanbul'daki mescidi'nin 918 tarihli vakfiyesinde de aynı isim şu şekilde geçmektedir: “Mevlânâ Hamza b. Yusuf imzasıyla bir vakfiyesi vardır.” Merhum hocamız M. Tayyib Gökbilgin, bu ismi *Edirne ve Paşa Livası*'nin indeksine İstanbul kadısı olarak almıştır.<sup>16</sup> Aynı tasdik imzasını taşıyan Şeyh Vefâ vakfiyesinin de bu yüzden bu tarihler civarında, dolayısıyla I. Selim döneminde düzenlendiği düşünülmelidir.

Bütün bu açıklamalardan sonra şöyle bir sonuca varabiliriz: Şeyh Vefâ ölümünden birkaç yıl önce Fatih Sultan Mehmed'in kendisine temlik ettiği arazi ile kendi kitaplarını ve bu arazi üzerinde yaptırdığı bazı binaları vakfetmişse de bu vakfi tescil ettirememiştir. Bu elimizdeki vakfiye suretinde şöyle ifade edilmektedir: “Fakat vakıfları tescil edilmiş bir vakfiyeden mahrum olarak uzun denecek bir zaman geçti.” Bu durum devrin padişahına arz edilince Şeyh Vefâ vakfının tesbiti ve vakfiyesinin tescili emredilmiş ve mu'tad olan usul takip edilerek şahitlerin, vakıf mütevellisi katibi ve nazırı huzurunda mahkemece beyanları tesbit edilmiş ve elimizdeki vakfiyenin orijinal nüshası tertip edilmiştir. Vakfiyenin sonundaki evası-1 Receb 890 tarihi de öyle anlaşılıyor ki şahitlerin ifadelerine dayanılarak tesbit edilmiştir ve Şeyh Vefâ'nın vakfını gerçekleştirdiği tarihi göstermektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi bu tarih elimizdeki vakfiyenin düzenleniş tarihi değildir. I. Selim devrinde ve büyük bir ihtimalle de 919 tarihinde düzenlenen bu vakfiye uzun bir süre sonra ve bir vesileyle mahkemeye ibraz edilmiş ve kopyesi Şer'i Siciller'deki deftere kaydedilmiştir. Vakfiyenin orijinal nüshası günümüze muhtemelen ulaşmadığından biz Şeyh Vefâ'nın gerçekleştirmiş olduğu vakıfıdan bu suret vasıtasıyla haberdar olabilmekteyiz.

#### IV

Elimizdeki belge Şeyh Vefâ ve vakıfları konusundaki mevcut bilgilerimize bazı katkılarda bulunduğu gibi bu konuda şimdiye kadar ileri sürülen bazı görüşleri de tashih etmemize yardımcı olmaktadır. Her şeyden önce bu belgeden Şeyh Vefâ'nın

16 M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyatı Fakültesi Yayınlarından, no. 508, İstanbul 1952, s. 487 ve 576.

daha sağlığında, Fatih Sultan Mehmed'in kendisine temlik ettiği arazileri, bunların üzerine bizzat yaptırmış olduğu bazı emlakî ve hususi kütüphanesindeki mevcut kitapları vakfettiğini ve bu vakıfla ilgili birtakım şartlar tesbit ettiğini öğrenmekteyiz. Bu husus vakfiyede "Merhum ve mağfur Sultan Mehmed Han'ın, İstanbul'da Şeyh'in adıyla anılan mahallede ve camiinin ve türbesinin yakınında bulunan arazi ve üzerinde mevcut bulunan binalar ve ağaçlar ve Şeyh'in daha sonra bu arazi üzerinde yaptırdığı binalar ve Şeyh'in bütün kitapları, bir hamamın yarı hissesi, bir ekmek fırını ve bir bahçe" şeklinde ifade edilmektedir.

Yine bu vakfiyenin muhtevassından hareketle 953 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki Şeyh Vefâ'yla ilgili 919 tarihli vakıf kaydının tesbitinde bu vakfiyenin de kullanıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu vakıf kaydıyla ilgili olarak merhum Ekrem Hakkı Ayverdi'nin "Bu kaydın vefatından yirmi üç sene sonra düşüldüğünü de göz önünde tutunca, bu vakfı acaba Şeyh efendi'nin oğlu mu te'sis etdi? Suâli akla gelmektedir" şeklindeki görüşü ile<sup>17</sup> Baha Tanman'ın "1513'de muhtemelen Şeyh Vefâ'nın oğlu tarafından düzenlenen bir vakfiyede" diye ifade ettiği düşüncesinin<sup>18</sup> tavrı mümkün olmaktadır.

Şeyh Vefâ Zaviyesi'ndeki kütüphane yine 919 tarihli vakıf kaydı dolayısıyla bilinmekte; ancak bu kütüphaneyi kimin te'sis ettiği meselesi vuzuha kavuşturulamamaktaydı. Evliya Çelebi'deki bir kayıt XVII. asrın sonlarında buradaki kütüphanenin hizmet verdiğini göstermekteydi.<sup>19</sup> Ancak bu kütüphanede mevcut koleksiyonun daha sonraları dağılmış olması meseleyi daha da zorlaştırmaktaydı. Baha Tanman "Sultan II. Bâyezid tarafından (1481-1512), muhtemelen 1481 ile 1490-91 arasında bizzat Sultan tarafından medrese, derviş hücreleri, imaret niteliğinde bir mutfak ve kütüphane gibi unsurların eklenmesiyle burası tam teşekküllü bir tarikat külliyesi haline gelmiştir." diyerek bu kütüphaneyi II. Bâyezid'e isnad etmekte ve bu konuda diğer araştırmacıların herhangi bir fikir ileri sürmediklerini de şöyle belirtmektedir: "Nitekim gerek Erdoğan, age, 23'de, gerek Ayverdi, age, III, 503'de, gerekse de Yüksel, age, 294'te medresenin Sultan II. Bâyezid tarafından yaptırılmış olabileceği söylenmekte fakat diğer bölümlerden söz edilmemektedir."<sup>20</sup> Vakfiyeden kesin olarak külliyedeki kütüphanenin bizzat Şeyh Vefâ tarafından kurulduğunu ve bu kitapların Rumeli kazaskerinin imzasını taşıyan bir de kataloğu olduğunu öğrenmekteyiz.

Diğer taraftan Baha Tanman'ın yukarıda naklettiğimiz tahmininin aksine, derviş hücreleri ve imaret niteliğindeki mutfakın da Şeyh Vefâ'nın sağlığında ve bizzat Şeyh Vefâ tarafından yaptırılmış olduğunun vakfiyede açık bir şekilde

17 Ayverdi, aynı eser, s. 502.

18 Tanman, aynı eser, s. 9.

19 "El-Mevlâ Kâtibzâde Zeynel'âbidin: pederleri Koca Mahmud Paşa'nın katibi olmağıla Kâtibzâde diler. Şeyh Vefa Câmii'nde medfündür. Cümle kütüb-i mu'teberelerin Vefa camiine vakf idüp hakir kitâb-ı Mülteka'yı ve kitâb-ı Kohistanı'yi hâfız-ı kütübden alup kıra'at imişdük." Orhan Şaik Gökyay, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. I, İstanbul 1996, s. 153.

20 Tanman, aynı eser, s. 9 ve 16.

belirtildiğini görmekteyiz: “Sultan’ın temlik ettiği arazi üzerine Şeyh’in inşa ettiği ve kendi tarikatine mensup dervişlerin oturmasını şart ettiği binalar...”, “.....den gelecek gelirlerin zaviyenin mutfağında pişecek yemeklere harcanması...”

Merhum Ekrem Hakkı Ayverdi neşretmiş olduğu *953 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*’ndeki Şeyh Vefâ ile ilgili vakıf kaydı hakkında şu mütalaada bulunmaktadır: “Defterde ünvan bahsinde mübâyenet vardır; ser-levhada Nâhiye-i Câmî’i Hazret-i Şeyh Ebü’l-Vefâ rahimehu’llâh, vakıf ser-levhasında vakf-ı hânîkah-ı Hazret-i Şeyh Muslihuddin bin Vefâ-zâde sûretinde, zıd şekilde yazılmıştır.”<sup>21</sup> Mahalle adını cami’den aldığı için ser-levha bu şekilde yazılmış, ancak kaydedilen vakfiye külliyeinin cami dışındaki bölümlerini ihtiva ettiği ve bu bölümler de vakfiyede iki yerde savâmi’ ve iki yerde de zâviye şeklinde geçtiğinden vakıf ser-levhası “vakf-ı hânîkahı...” şeklinde tesbit edilmiştir.

Vakfiyede vakfedilen emlak arasında müstakil bir zaviye binasından bahsedilmemesi, Baha Tanman’ın “caminin çift fonksiyonlu bir yapı olduğu, herkese açık bir cami olmasının yanısıra Şeyh Vefâ ve dervişleri tarafından tevhidhane olarak da kullanıldığı muhakkaktır” şeklindeki görüşünün<sup>22</sup> doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Vakfiyenin bütününden anlaşıldığına göre kullanılan zaviye ve savami’ kelimeleriyle külliyyede mevcut cami ve etrafındaki hücreler kastedilmektedir.

Vakfiyede Fatih Sultan Mehmed’in Şeyh Vefâ’ya temlik ettiği arazinin sınırları çizilirken bu mahallede oturan bazı kimselerin adları anılmaktadır. Bunlardan biri İlyas Bey’dir ve Revânî diye meşhur olduğu belirtilmiştir. Bir makalemde de temas ettiğim gibi<sup>23</sup> burada zikri geçen kişi II. Bâyezid ve I. Selim dönemlerinin ünlü şairlerinden, aynı semtte bir de mescidi bulunan Revânî’dir. Yine vakfiyede adı Ümmî Kemâl şeklinde geçen zâtın mutasavvıf şair Ümmî Kemâl olup olmadığı da tahkike muhtaçtır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi elimizdeki vakfiyenin İstanbul vakıfları tahrir defterindeki kayda esas teşkil ettiği konusunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Vakıf kaydındaki asl-ı vakf bölümü tamamen vakfiyenin bir özetidir. Sadece bir-iki yer isminde istinsaktan veya okumadan kaynaklanan farklılıklar vardır. Ancak vakıf kaydında belirtilen masraf bölümü vakfiyede yer almamaktadır. Bu da bize masrafları düzenleyen diğer bir vakfiyenin daha sonraki bir tarihte düzenlendiğini ve bu vakfiyenin de İstanbul vakıflarının tahriri sırasında dikkate alınarak defterdeki vakıf kaydının tanzim edildiğini düşündürmektedir.

Fatih Sultan Mehmed’in Arapça ve Türkçe vakfiyelerinde Şeyh Vefâ ile ilgili olarak “Sultanın kendisi için bir cami yaptırdığı ve bu caminin mesalihi için de bir

21 Ayverdi, aynı eser, s. 502.

22 Tanman, aynı eser, s. 9.

23 İsmail E. Erünsal, “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları V: XVI. Asır Divan Şairleriyle İlgili Bazı Arşiv Kayıtları”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, s. 7 (1993), s. 256-7.



hamam vakfettiği” belirtilir.<sup>24</sup> Elimizdeki vakfiyeden anlaşıldığına göre Fatih Sultan Mehmed şeyhe ayrıca orlu civarındaki bir köyü de temlik etmiş ve bu husus hlen mütevellide mevcut bir vakfiye ile tescil edildiği gibi bu konuda bir de hükm-i sultan bulunmaktaymış.

Kllyedeki camiin ve hamamın Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırıldığı, Fatih Kllyesi vakfiyesinde açıkça belirtilmiştir. Elimizdeki vakfiye de şeyh Vef tarafından dervif hücreleri, mutfak ve dervifler için evlerin yaptırıldığını ve aynı şeyh tarafından bir de kütüphane kurulduğunu göstermektedir. II. Byezid tarafından yaptırıldığı bilinen şeyh Vef medresesi ve türbesiyle ilgili herhangi bir vakıf kaydı veya vakfiye bulunmamaktadır. İleride ortaya çıkacak yeni belgeler bu husustaki bilgilerimizi zenginleştireceği gibi, bazı noktaları da tashih edecektir.

---

24 Tahsin z, *Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II Fatih*, Istanbul Mitteilungen Heft 4, İstanbul 1935, s. 134-5; *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1938, s. 320-2.

الشيخ الفاضل المصطفى

المرور الذي قد تم من الماريتين من قبله من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...

التي هي في الدرر من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...

المعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...

المعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...

الشيخ الفاضل المصطفى

المعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...

المعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...  
والمعروف بالمرور الذي قد تم من الماريتين...

الرجحان التام في جميع الأحوال  
 الشك في البرهان الخامس الذي تقدمناه في البرهان الرابع  
 من البرهان الخامس الذي تقدمناه في البرهان الرابع  
 من البرهان الخامس الذي تقدمناه في البرهان الرابع  
 من البرهان الخامس الذي تقدمناه في البرهان الرابع

البرهان السادس الذي تقدمناه في البرهان الخامس  
 من البرهان السادس الذي تقدمناه في البرهان الخامس  
 من البرهان السادس الذي تقدمناه في البرهان الخامس  
 من البرهان السادس الذي تقدمناه في البرهان الخامس

البرهان السابع الذي تقدمناه في البرهان السادس  
 من البرهان السابع الذي تقدمناه في البرهان السادس  
 من البرهان السابع الذي تقدمناه في البرهان السادس  
 من البرهان السابع الذي تقدمناه في البرهان السادس

البرهان الثامن الذي تقدمناه في البرهان السابع  
 من البرهان الثامن الذي تقدمناه في البرهان السابع  
 من البرهان الثامن الذي تقدمناه في البرهان السابع  
 من البرهان الثامن الذي تقدمناه في البرهان السابع

البرهان التاسع الذي تقدمناه في البرهان الثامن  
 من البرهان التاسع الذي تقدمناه في البرهان الثامن  
 من البرهان التاسع الذي تقدمناه في البرهان الثامن  
 من البرهان التاسع الذي تقدمناه في البرهان الثامن

البرهان العاشر الذي تقدمناه في البرهان التاسع  
 من البرهان العاشر الذي تقدمناه في البرهان التاسع  
 من البرهان العاشر الذي تقدمناه في البرهان التاسع  
 من البرهان العاشر الذي تقدمناه في البرهان التاسع

## The Assessment of Various Factors in the Spread of Islam During the Medieval Period

Ali Kse\*

This study attempts to consider conversion to Islam during the medieval period in a comprehensive way. One aspect of the paper is to evaluate several theories explaining conversions, especially those by Western secular social scientists. The earliest theory, which has since been replaced, considers force as the cause of conversions. The newer theories mainly focus on the influence of social and economic factors such as avoiding the *jizyah*, a poll tax. However, it is pointed out that these theories are not comprehensive enough since historical events or the circumstances of particular times or localities were also involved or were the main factors. The theories of the Western social scientists also overlook religious, spiritual, and moral factors. For example, today, through a number of writings, it is known that a theological encounter between Christians and Muslims began by the eighth century and that doctrinal matters such as the nature of Jesus were being discussed, were of concern to people at that time, and were involved in conversions. Thus, this paper concludes that credit should also be given to the attractiveness of Islamic beliefs and practices and to the missionary work carried out by Muslims, mainly Sfis, when explaining the expansion of Islam in its early years.

The first and the oldest explanation of the spread of Islam, widely called the "sword theory", is a simplistic notion that Islam was spread by the sword. This explanation continued up until the end of the nineteenth century. Then, at the turn of the century beginning with Arnold's *The Preaching of Islam* (1913) this view began to change. Since that time to re-explain the spread of Islam, mainly Western scholars came up with new theories about conversion to Islam in the medieval period. They suggested that factors such as convenience; improved social, economic or professional status; relief from the *jizyah*, a poll-tax; and the

---

\* Ali Kse, Ph.D., is a research fellow at the Centre for Islamic Studies (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), Istanbul. The author would like to thank Karen M. Wolfe for helping with the English.

enjoyment of greater mobility in trade were the incentives for conversions. Thus, conversion was reduced to a social phenomenon. In fact, many overlooked such factors as the failure of Christians themselves to live up to their faith, the failures of the clergy and the patriarchs of the church, and the harsh conditions under which the people of Byzantium lived. It is the aim of this paper to explore a greater number of factors and to propose a more comprehensive hypothesis that emphasizes religious, spiritual, and moral factors along with the social and economic factors in order to explain the conversions to Islam in the medieval period.

In fact, conversion to Islam is not a topic that has been explored very much. Muslim literature is singularly poor in records of conversions especially in its early years. In addition, the historians of Islam have not emphasized the topic, probably considering the experience of conversion to be unnecessary to report. Also, recorded conversion stories do not include the original religion of converts because the prior religion of the convert is not important in Islam.<sup>1</sup> In the Ottoman city of Bursa, for example, we find no records in the official archives of conversions until the middle of the fifteenth century except for some special cases related to obtaining official papers for the pilgrimage to Mecca. In 1632 there is one recorded conversion. While official records show that there were only 20 conversions between 1550 and 1599, unofficial records of private foundations illustrate that only in 1573 around 50 people converted to Islam.<sup>2</sup>

Despite the lack of data, various theories, as mentioned above, explaining the spread of Islam have been put forward. The first, the sword theory, suggests that non-Muslims changed their religion simply because they were forced to when conquered. This theory dates from the time of the Crusades, but it reached its zenith in the nineteenth century. A second theory emphasizes the interaction of immigrant Muslims with the native peoples. A third one is the so-called patronage theory which asserts that people converted to Islam in order to receive particular favors from the ruling class such as relief from taxes or promotion in the bureaucracy. A fourth theory sees Islam as a socially liberating force. It emphasizes that Islam liberated the lower classes of society. This theory is especially accepted as an explanation for the conversions in India given its Hindu caste system, and, to a lesser extent, it is accepted in order to explain conversions in the former Byzantine and Sassanid lands. According to this theory, after receiving Islam's message of social equality preached especially by Süfi shaykhs, the oppressed castes (or classes) converted *en masse*.<sup>3</sup>

1 R. W. Bulliet, "Conversion Stories in Early Islam", in *Conversion and Continuity*, (ed) M. Gervers and R. J. Bikhazi, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1990, 123, pp. 123-133.

2 O. Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1994, 33.

3 For a wider treatment of the theories cited see R. M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1706*, University of California Press, Berkeley 1993, 113-7.

In fact, these theories do not present a comprehensive understanding of conversion, and they can be refuted given the facts of geography. The taking up Islam by peoples of different cultures and ethnicity in various lands indicates that Islam is rich enough to offer different people different things. Thus, various factors leading to the expansion of Islam based on the times, localities, and historical circumstances are likely. For example, social conditions may have played a major role in the conversions of many Andalusians in the ninth century. However, the people of Anatolia in the thirteenth century seem to have been mainly attracted due to Sūfism. This is a reminder that it is also important to include religious and spiritual reasons as a part of the search for any major patterns in the spread of Islam.

Also, when considering individual people, it is clear that when they encounter a new idea, philosophy, religion, or even a new technology, they do not suddenly decide to discard what they already have and replace it with what is new. If they feel sympathy towards the new alternative, they include it to their stock of knowledge. Then, over time they come to identify the old with the new. If their interest persists, and if they feel content with the new alternative, they may, still later, replace the old with the new. Recent studies on conversion have revealed that individuals' stocks of knowledge or their cognitive styles are also important in their accepting and validating new propositions.<sup>4</sup> Moreover, in the process of converting, people generally have a mixture of reasons, both mundane and spiritual, that concern them. They must also believe that they will not lose too much by converting. We witness such conversions today as in the accounts of contemporary native British converts to Islam who, before deciding to convert, thought about the place of Jesus and other prophets in Islam and concluded that they would not be losing much by accepting Islam.<sup>5</sup>

In the rest of this paper I will be considering and evaluating the variety of factors that seem involved in the spread of the Islamic state and in the increasing numbers of non-Muslims converting to Islam.

### **The Rapid Spread of the Islamic State and the Waning of the Older Powers in the Area**

It is clear that Islam includes the idea of a mission<sup>6</sup> to spread itself while binding its adherents to exercise tolerance towards those who are not yet Muslims as they desire and work for their conversion. One of the earliest verses commands the Prophet to "Arise and Warn" (74:1). Before receiving this command, the

---

4 A. L. Greil, "Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements", *Sociological Analysis*, 2, (1977), 120, pp. 115-125.

5 A. Köse, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*, Kegan Paul, London 1996, 56.

6 Max Müller, in a lecture delivered in December 1873, divided the six major religions of the world into "missionary" and "non-missionary." According to his classification Christianity, Buddhism, and Islam fall under the head of missionary while Judaism, Hinduism, and Zoroastrianism are considered non-missionary. This paradigm has been a literary commonplace since then (cited by T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Constable, London 1913, 1).

Prophet was only preaching in private among his family and intimate friends. Another revelation ordered the Prophet to “invite to the way of God with wisdom and beautiful preaching” (16:125). However, it was not until the conversion of ‘Umar<sup>7</sup> that the message of Islam was made public. Then, when the idol-worshippers of Mecca continued to reject the new message, the Prophet decided, in 622, to migrate to Madina with a small community of his followers. Once there the number of Muslims multiplied rapidly. Then, in 630 at the head of an army of 10,000 the Prophet, both as a commander and a messenger like the prophet Moses, captured Mecca meeting almost no resistance, and the Meccans accepted Islam.

After the death of the Prophet, in the seventh and eighth centuries, the early caliphs extended the Islamic state to include all of the Arabian peninsula. They also expanded into the Christian world when they conquered provinces of the Byzantine Empire in Syria, the Holy Land, and Egypt. Then the Umayyad caliphs (661-750) pushed the boundaries of the Islamic world beyond the Indus River in the East, and they brought the Maghrib and most of Iberia under Muslim control in the West. This swift expansion was attributed to force by some historians, but Arnold<sup>8</sup> observes that the missionary side of Islam should not be overlooked: “The sword came to be looked upon by Christian historians as the instrument of Muslim propaganda, and in the light of the success attributed to it the evidences of the genuine missionary activity of Islam were obscured.”

Other historians have explained the rapid spread of Islam in its early years as being due to the fact that the Byzantine and Sassanid empires had both decayed and collapsed long before the Arab warriors reached the lands (the Fertile Crescent, Egypt, Iran, and North Africa) they now controlled. In Iran, the people were tired of the warfare (604-628) between the Byzantine and Sassanid emperors prior to the Arab conquest. In Egypt, the Byzantine government was making heavy financial demands in order to support its shrinking treasury. Also, in Anatolia the processes that led to the weakening of Christianity in the areas where Islam initially spread were taking place.<sup>9</sup>

During the wars between the imperial armies and Muslims in the Middle East and North Africa the local populations remained mostly passive and were left undisturbed. Thus, for the locals it was only a matter of changing loyalty from one power to another. They often saw Muslims as political liberators<sup>10</sup> and did not feel they were losing their independence. In fact, between the indigenous

---

7 ‘Umar, who was to become the second caliph after the Prophet, was the fortieth convert to Islam. His conversion presents an example of a complete and sudden religious experience and is similar to that of St. Paul’s.

8 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 46.

9 S. Vryonis, “Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia from the Fourteenth through the Sixteenth Century”, in *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, (ed) S. Vryonis, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, 133, pp. 127-140.

10 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 54-5.

people and Byzantium conflict over religion had arisen. The question raised by Anawati<sup>11</sup> after describing the situation in Syria helps us understand the conflict: "The Nestorians, condemned at Ephesus in 431, had gone underground or taken refuge in Persia. The Monophysites, condemned at Chalcedon in 451, viewed Constantinople and the Greeks who sided with her as enemies of their faith... Why should they not welcome as ally an invader of their own race who appeared to promise them their religious freedom?" The Copts in Egypt were also in a theological dispute with Byzantium. The Coptic Church had claimed to represent the truth and considered other churches heretical. Therefore, the Copts were subjected to pressure to accept the Chalcedonian faith of Byzantium while some of their churches were taken away from them.<sup>12</sup> Anawati also presents an account by Michael the Syrian (d. 1199) complaining of the cruelty of the Romans prior to the Muslim conquests which again demonstrates why people would have welcomed the conquerors as liberators: "The God of vengeance, seeing the wickedness of the Romans who, wherever they ruled, cruelly plundered our churches and monasteries and condemned us without mercy, brought from the south the Sons of Ishmael to deliver us from them... It was no mean gain for us to be delivered of the cruelty of the Romans, their wickedness, violence, and jealousy, and to find ourselves at peace."<sup>13</sup> A letter by a Nestorian bishop, addressed to a friend of his, again testifies to the welcome given to the Muslims by the conquered peoples: "These Tayites (i.e. Arabs), to whom God has accorded domination in our days, have also become our masters; yet they do protect our faith, respect our priests and our saints, and make donations to our churches and our convents."<sup>14</sup> While describing the violent internal disorder in Byzantine Asia Minor on the eve of the Turkish conquest Vryonis writes: "The state and church continually subjected Christian heretics to pressure... There were systematic attempts to enforce Chalcedonian Christianity on the various non-conformists of Anatolia, attempts that the government backed with persecution. Such measures were applied at various times to Jews, Montanists, Paulicians, and Monophysites."<sup>15</sup>

Arnold<sup>16</sup> points out that the Eastern Church at the time was in a degraded moral and spiritual condition while Trimmingham<sup>17</sup> suggests, regarding the Islamization of the Berbers in North Africa, that "the North African Church died rather than was eliminated by Islam since it had never rooted itself in the life of the

11 G. C. Anawati, "Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria", in *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, (ed) S. Vryonis, 20, pp. 17-41.

12 G. C. Anawati, "The Christian Communities in Egypt in the Middle Ages", in *Conversion and Continuity*, (ed) M. Gervers and R. J. Bikhazi, 238, pp. 237-251.

13 G. C. Anawati, "Factors and Effects of Arabization", 25.

14 Assemani, *Bibl. Orient*, III, 2, p. XCVI; cited by M. Hamidullah, *Introduction to Islam*, MWH London Publishers, London 1979, 175.

15 S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley 1971, 67.

16 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 70.

17 J. S. Trimmingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University Press, London 1962, 17.



country.” Brett<sup>18</sup> shares the same view: “On the eve of Islamic conquest North African Christianity was demoralized and disunited.”

As for Spain and India, in Spain the Muslim conquerors were regarded as the liberators of the people from the much-despised Visigothic regime while in India after the eleventh century circumstances were not very different from those in the Byzantine and Sassanid empires. Indian cultural traditions regarding both Hinduism and Buddhism had begun to decline. Although the spread of Islam between the eleventh and fourteenth centuries put political and cultural pressure on Indians, Islam was left on its own as a missionary religion since Indian missionaries had ceased spreading the Buddhist message in foreign lands, and Hindus had never been eager to convert people.<sup>19</sup>

Islam, no doubt, also did offer people liberation in terms of social equality, but this fact should not overshadow the main fact that it offered people a theology, that is, Islamic monotheism as opposed to Hindu polytheism. Although Islam did spread in India where the caste system existed, it also spread in other lands where there was no caste system, or in lands that offered more social equality than India. Eaton<sup>20</sup> rightly questions the theory of social liberation in the case of India and explains that if the theory were valid, the conversions would logically have mostly come about in areas where the Brahmanic social order was most deeply entrenched such as in the Aryavarta region, but what happened was quite the reverse.

In the Mediterranean area from the sixteenth century on a great number of Greek Orthodox followers living in the Ionian and Aegean islands under Venetian control converted to Islam since they were at odds with the Venetian administrators and ready to welcome the Turkish conquerors and their religion. The taxes and polls imposed by the Venetians were so heavy that many Dalmatians migrated to the Ottoman territories. In fact, it was mostly the women who wanted to escape and settle down in the Ottoman territories.<sup>21</sup> Thus, as the Islamic state expanded, a variety of circumstances existed that would have led individuals to convert to Islam and find a life in Islam more attractive.

### **The Migration of Muslim Populations to the New Lands and the Establishment of an Islamic Ambience**

Levtzion<sup>22</sup> attracts our attention to the important role played by nomads whether Arabs, Berbers, or Somalis in spreading Islam. Because they were not just warriors but were also migrants and settlers in the new Islamic lands, they

18 M. Brett, “The Spread of Islam in Egypt and North Africa”, in *Islam and Modernisation*, (ed) M. Brett, Frank Cass, London 1973, 1-2, pp. 1-12.

19 J. H. Bentley, *Old World Encounters: Cross Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, Oxford University Press, New York 1993, 90, 98, 132.

20 R. M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier*, 119.

21 A. Vanzan, “In Search of Another Identity: Female Muslim-Christian Conversions in the Mediterranean World”, *Islam and Christian Muslim Relations*, 3 (1996), 327, pp. 327-333.

22 N. Levtzion, “Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities”, in *Conversion and Continuity*, (ed) M. Gervers and R. J. Bikhazi, 291-2, pp. 289-311.

helped bring about the Islamization of the locals due to their social and cultural contact with them. Similarly, a recent study<sup>23</sup> that examines the official records in the province of the old Ottoman capital Bursa has revealed that when Bursa was conquered, a huge population of Turks, with some Iranians among them, moved to city. So the city soon became a city where people of various races and religions lived together with the Turks or Muslims who, no doubt, were in a superior position. Ibn Bibi gives an account of how the Anatolian city of Sinop was Islamized after being conquered by the Saljuq Sultan Izzaddin Kaykavus I. Initially, *qādis* (Muslim judges) and *imāms* (the prayer leaders) were sent while soldiers were accommodated in castles. In fact, the officials came and lived there with their families. As for the local population, those who opposed the Turks and those who were willing to leave the city were sent to the nearby city of Samsun. Then, new settlers from other Anatolian cities were encouraged to migrate there. Upon seeing that all of these measures still did not achieve the desired results, the Sultan saw that it was necessary to gain economic power. Therefore, he issued a writ ordering the well-off merchants from the neighboring cities to be sent to Sinop. Finally, within a few years the city turned into a Turkish or Muslim city.<sup>24</sup>

In the newly conquered areas, Muslims first established administrative, religious, and economic institutions. With the spread of mosques, *madrāsahs* (traditional schools of higher learning), *zāwiyahs* (places of religious retreat), and *caravanserais* (inns), the new Muslim lands gained Islamic patterns of life. Muslim traders would also arrive and practice their Islamic faith. As small Muslim communities formed, the *qādis* arrived to settle disputes among those in the community while to meet the intellectual needs of the community theologians were brought in. Then, the arrival of Sūfis would lead to the penetration of Islam into the existing culture.<sup>25</sup> The Christians in the conquered lands viewed the Muslims as a social community they should cooperate with. Thus, Muslims and Christians participated in each other's holidays and in visitations to shrines according to local customs. Even today one can find the shrines of Christian saints being visited by local Muslims in Anatolia just as Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī's (d. 1273) shrine is visited by many non-Muslims. It can be assumed, though, that where the conquerors had extensive contact with the indigenous populations, as in Kūfa and Basra, conversions occurred in greater numbers.

Another example of the transformation process in newly conquered lands much like the Sinop example and the general pattern mentioned above is what happened in Anatolia. There the process occurred in three stages. First, Turkish officials moved to the newly conquered lands with their families to exercise authority, and Muslim populations from neighboring lands were encouraged to migrate there.

23 O. Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, 22-3.

24 el-Hüseyn İbn Bibi, *el-Evāmiru'l-Alāiyye fi'l-Umūri'l-Alāiyye*, published by N. Lugaṅ and A. S. Erzi, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1957, 216-7; O. Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, Marifet, İstanbul 1981, 101.

25 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 125.

Second, to accelerate the process of Islamization new institutions such as mosques, *madrassahs*, Turkish baths, pious foundations or *waqfs* and charity organizations, as well as health centers were established. Third, merchants were encouraged to migrate there.<sup>26</sup> The institutions such as the pious foundations established by the Muslims absorbed the crippled and disoriented Christians and Islamized them. In addition, the missionary outlook of the dervish orders that located there aided the work of the Muslim institutions.<sup>27</sup> By the late thirteenth century, the majority of the once Christian population in Anatolia had become integrated into Muslim society. This was inevitable as, in Bentley's words, "the Christian clergy had lost its confidence and much of its discipline, and the ecclesiastical structure of Anatolia had fallen into ruin."<sup>28</sup>

A slight variation of this pattern occurred in some of the other new lands. Sometimes the conquerors first settled in garrison towns probably intending to remain physically segregated from the subject people, but over time they began to see themselves as settlers and through such means as intermarriage began interacting. Then, a gradual process of acculturation would begin.<sup>29</sup> This sort of contact must have come about in the Fustat province of Egypt during the governorship of Abd al-ʿAziz b. Marwān (685-7) since the number of Arab forces dispersed in the area was nearly 40,000. Another place in Egypt in which conversions took root was Alexandria (the center of naval operations) where there was close cooperation between the Arabs and Egyptians.<sup>30</sup> Finally, it is clear that in some of the new lands acculturation was extensive. For instance, when Mawlānā Jalāl al-Din al-Rūmi died (1273) a great number of non-Muslims as well as Muslims attended his funeral.

In brief, Muslims entered communities at the highest levels and extended their influence downwards to the masses. To put it in Christian terms, they carried out a "high church" strategy which targets legislative, judicial, economic, and other bureaucratic structures, as against a "low church" approach which targets the lower level of the subjects, i.e. the masses.<sup>31</sup> This meant that an Islamic atmosphere was created through which Islam could gradually penetrate.<sup>32</sup> This afforded the agents of *daʿwāh* (mission) an enormous advantage. The Islamized institutions helped to create both the desired ambience, as Levtzion calls it, and they protected those persons who worked to enhance it. This ambience gave Muslims a psychological advantage which allowed them to speak from a position of power.

26 O. Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, 102.

27 S. Vryonis, "The Experience of Christians under Seljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century", in *Conversion and Continuity*, (ed) M. Gervers and R. J. Bikhazi, 202, pp. 185-216.

28 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 123.

29 M. I. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 37-45.

30 M. Shaban, "Conversion to Early Islam", in *Conversion to Islam*, (ed) N. Levtzion, Holmes and Meier, London 1979, 29, pp. 24-29.

31 For the high church/low church distinction see J. H. Kane, *A Global View of Christian Missions*, Baker Book House, Grand Rapids 1971.

32 G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam: A History 600-1258*, trans. K. Watson, Allen and Unwin, London 1970, 53.

Also, Muslims due, for example, to their literacy and wealth were considered to be superior. Thus, conversion to the religion of the Muslims became culturally positive. Also, since the policy-making institutions within the culture had been Islamized, acceptance of Islam came to represent not a deviation from but rather conformity to societal norms. In other words, the reconstruction of institutions in previously non-Muslim lands gave way to social change which precipitated conversion to Islam, or in the terminology Levtzion uses, an Islamic ambience, created by a combination of the newly established Islamic institutions and the immigrating Muslim populations, gave rise to conversions.<sup>33</sup> One other example, which Eaton<sup>34</sup> discusses, is that of the *qāḍis* located in the new lands. They not only settled cases among Muslims but also handled cases involving Muslims and non-Muslims. Thus, non-Muslims were drawn into the legal and social orbit of Islam.

However, it often took a long time for the establishment of an Islamic ambience to take effect. The transformation of large societies often took several centuries. It has been estimated that only around 18 percent of Iraq was Muslim in 800 while in 882 the number of Muslims was around 50 percent. Bulliet<sup>35</sup> assumed that between 791 and 888 up to 34 percent of the population of Iraq, Syria, and even Egypt became Muslim, and he called this period the "bandwagon process" period. The culture of Islam that was once alien to the local populations came to seem quite natural to them as new generations were educated according to Islamic traditions.<sup>36</sup> In fact, an Islamic world can only be said to have emerged by the third and fourth Islamic centuries (ninth and tenth centuries) in the Near East and the Maghrib.

At the individual level, also, conversion is not an "all or nothing" process. It is rather an evolving process. Perhaps initially one's acceptance of the new religion involves large gaps in what is known about the religion. Filling in these gaps only occurs over time. This is even valid today related to conversion to Islam or other religions. Cox studying Eastern religious movements in America, wrote: "People who claimed to be immersed in Hindu practices often seemed amazingly unfamiliar with the Hindu scriptures. Enthusiastic Zen disciples sometimes seemed to know very little about Buddhist philosophy."<sup>37</sup> There seem to be stages in the conversion process. A ninth century Christian *kalām* or theology book (*Summa Theologiae*) in Palestine states that many Arabophone Christians accepted the first part of the *shahādah* (declaration of faith: "there is no god but God, and Muhammad is the prophet of God"), but at the same time they did not clearly embrace the

33 N. Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamisation", in *Conversion to Islam*, (ed) N. Levtzion, 9ff, pp. 1-23.

34 R. M. Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India", in *Approaches to Islam in Religious Studies*, (ed) R. C. Martin, The University of Arizona Press, Tucson 1985, 116, pp. 106-123.

35 R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Massachusetts 1979, 80-91.

36 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 13.

37 H. Cox, *Turning East*, Allen Lane, London 1979, 17.

Prophet Muhammad. Also, although they saw Jesus as only a messenger, they were still called waverers (*mudhabdhabin*), or unitarians.<sup>38</sup> Their particular way of viewing things suggests that they had reached a "way station" on the road to complete conversion to Islam. Thus, it can be assumed that in the first centuries changes, except in institutions, were limited or not substantial while only later did Islam begin to gain momentum and conversions multiply.

### Social and Personal Motives Leading to Conversion

In this view of conversion religion is treated as a social reality rather than as a religious or universal reality. Proponents of this view are, therefore, mainly Western-trained secular social scientists treating religion as a reflection of the social order. For them conversion is reduced to a social behavior which ignores any religious considerations. Thus, conversions to Islam in the early centuries of the Islamic state are viewed as matters of social behavior since accepting Islam involved a social distinction rather than religious belief, especially when people were not fully aware of what they were taking up. For proponents of this view, Bulliet,<sup>39</sup> for example, it was by around the fourth Islamic century that converting to Islam gradually became a matter of knowledge and belief while in the earlier period economic and social motives dominated.

According to this view, the conquered peoples, who witnessed the defeat of Byzantium and the Sassanids and became the subjects of conquerors of another faith, faced the fact that their own religions were the religions of the defeated while the religion of their conquerors had undeniable prestige and advantage. It is assumed that in this situation the conquerors gained a sense of superiority while the new subjects faced defeat and subjugation which would have debilitated their self-confidence.<sup>40</sup> Five ways in which Islam held a socially superior position are suggested: (1) Islam became the religion of the state meaning it would be supported and favored in every way; (2) Muslim military forces were victorious giving Islam superiority; (3) Islam was now the religion of first class citizens while other religions, although tolerated, were the religions of second class citizens; (4) Muslims could freely build religious institutions such as mosques and *madrasahs*; and (5) economic institutions like *waqfs* that also had spiritual functions could be established.

Thus, in order to enter the favored religious group and gain certain advantages converting to Islam was necessary. An example is provided by Anawati<sup>41</sup> who outlines the case of a non-Muslim living in Egypt (in the Middle Ages) who by converting could gain full integration into Muslim society and the advantages of belonging to the ruling, majority group. These included shedding the restrictions

38 S. H. Griffith, "The First Christian Summa Theologiae in Arabic: Christian Kalam in Ninth-Century Palestine", in *Conversion and Continuity*, (ed) M. Gervers and R. J. Bikhazi, 22, pp. 15-31,

39 R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, 41.

40 N. Levtzion, "Conversion Under Muslim Domination: A Comparative Study", in *Religious Change and Cultural Domination*, (ed) D. L. Lorenzen, El Colegio De Mexico, Mexico 1981, 34, pp. 19-38

41 G. C. Anawati, "The Christian Communities in Egypt in the Middle Ages", 239.

concerning the *dhimmi*s (protected people), the ability to gain high social standing and even the opportunity to obtain the highest office of the state, and gaining access to a life outside of the neighborhoods in which the *dhimmi*s lived, and marriage to a Muslim woman.

Clearly being *dhimmi* and having to pay the jizyah meant having a separate and clearly subordinate social status which in turn could create a feeling of inferiority in non-Muslims, and the policy of the state involved setting up the *dhimmi* social group more or less in all of the conquered lands. Coope gives an example of this social arrangement from ninth century Umayyad Cordoba: "If a Muslim and a *dhimmi* meet in a narrow street, the *dhimmi* must step aside and make room for the Muslim."<sup>42</sup> Thus, in this view, non-Muslims would have considered converting so as to enjoy full social and legal status.

There were also cases in which some non-Muslims verbally converted to Islam in order to gain access to high positions. The story of Ibn Antonian of Cordoba, who was still a Christian when he joined government service, provides a vivid example. When Ibn Antonian was later offered the office of chief administrator, he had no choice but to convert since the Sultan, Muhammad I, was unwilling to appoint a *dhimmi* to such a high position. His conversion was widely discussed. Some believed that he was Muslim, but some did not and assumed that he died professing Christianity.<sup>43</sup> On the other hand, some institutions did offer good opportunities to non-Muslims. One worth noting is the Ottoman institution of *devshirme* in which Christian children, while still adhering to their own religion, were educated and socialized as Muslims in order to rise high in the Turkish military service.<sup>44</sup> In the early years of this institution, families were unwilling to lose their children, but once the opportunities made available were understood, families voluntarily handed their children over to the *devshirme* system.

Another incentive for converting that might also be considered a form of social behavior is that of converting due to racial or ethnic similarity. In the conquered lands there were many non-Muslim Arab settlers. For the Arabs it may have been easier to associate with fellow conquerors and accept their religion since they were closer to the Muslim conquerors than they were to the Latin Christians. Ethnic, racial, or even geographical factors, then, might have provided an impetus for Christians in conquered lands to unite with fellow Arabs as they still do today. For example, today we see that black people sometimes unite under a racial banner with Muslims or certain Christians, or we see Middle Eastern Muslims who feel more at ease with Nigerian Christians than with European Christians. Beyond that as Levzion<sup>45</sup> rightly emphasizes, Eastern Christians were not

---

42 J. A. Coope, "Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Cordoba", *Journal of World History*, 1, (1993), 51.

43 J. A. Coope, "Religious and Cultural Conversion...", 64-5.

44 H. Inalcik, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, 2 (1954), 112, pp. 103-129.

45 N. Levzion, "Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities", 299.

respected by their Latin co-religionists during the medieval period. Greek Orthodoxy was seen as causing a schism necessary to end and the monophysite creed as total heresy. One may wonder, though, just how much of an explanation racial and ethnic similarities provide since religious conflicts among particular racial and ethnic groups can also be witnessed.

Another social behavior that can be examined, which may have provided a pattern of conversion, is that of intermarriage, mainly between Muslim men and *Ahl al-Kitāb* (People of the book or those the Qur'an cites as having received revealed scriptures) women. Arnold (p. 181) reports that in the Ottoman Empire in the sixteenth century "it had become very common for Christian parents to give their daughters to Muhammadans, and for Christian women to make no objection to such unions." Also, many verbal conversions might have taken place for the sake of marriage as we witness today.<sup>46</sup> No doubt, some of these verbal or half-hearted conversions at the time of marriage later turn into heartfelt conversions.

Another social incentive leading to conversion might have been the need or desire by some non-Muslims to conform to certain Muslim practices. Coope<sup>47</sup> brings a source from tenth century Umayyad Spain to our attention. She reports that Muslim workers at the palace refused to work with uncircumcised men (who refused circumcision due to their cultural loyalty) or to work with those who did not respect Muslim food restrictions. However, these same workers were less upset by non-Muslims' consumption of alcohol at the palace. This indicates not only that Muslims were less interested in a person's religion than in observing their Islamic practices, but also that non-Muslims might have faced certain pressures related to participating in some Islamic observances.

Although social and personal incentives, no doubt, led some people to convert, there must have been many people who converted to Islam out of conviction and heartfelt belief given Islam's remarkable respect for Christianity and the tolerant treatment of Christians by the caliphs.<sup>48</sup> In addition, social factors are often described in extremely general terms making them rather questionable. As for converting in order to maintain one's status or wealth, many modern studies of conversion to new religious movements in the West suggest that neither are of great concern. For instance, Lofland and Stark's<sup>49</sup> study of conversion revealed that converts often seek to escape their upper or middle-class values and actually welcome a lower living standard and a different social status. Finally, the social incentives theory may also illustrate that non-Muslims at the time were not strongly committed to their previous faiths.

46 A. Köse, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*, 114-9.

47 J. A. Coope, "Religious and Cultural Conversion...", 56.

48 A. Kreutz, "Indigenous Christian Communities in Medieval Islamic Lands: A Report", *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, 8 (1987), 29, pp. 28-30.

49 J. Lofland and R. Stark, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Behaviour", *American Sociological Review*, 30 (1965), 862, pp. 862-874.

### **Economic Incentives and Avoiding the Jizyah (Poll-tax)**

Some historians focus on economic incentives, along with social motivations, especially the desire to escape the jizyah levied on non-Muslims and the desire to gain certain trade advantages in order to explain conversion to Islam. Some studies have observed that the earliest converts were largely from the upper class or from the most marginal among the lower class, i.e. the oppressed groups. They point out that members of the upper class sought to maintain or improve their status and wealth under the new circumstances while the members of the lower class hoped to gain new opportunities.<sup>50</sup> Levtzion<sup>51</sup> also accepts the idea that "among the lower classes people might have converted to Islam in order to evade the jizyah" but doubts the significance of such conversions in the over-all process of Islamization. Bentley,<sup>52</sup> in the case of Egypt, seems to be convinced that the Umayyads' differential rates of taxation favoring Muslims eroded the status of the Christian elites, socially and economically, and the Coptic church encouraging conversions.

Focussing on economic circumstances, namely taxes levied on non-Muslim subjects in the conquered lands, Dennett<sup>53</sup> maintains that at the time of the first conquests many tribes akin to the conquerors professed Islam at once and were from the outset exempt from the jizyah. He also points out that there is very little evidence of conversion during the Umayyad period in Egypt at the time that exemption from the jizyah constituted an economic motive for giving up one's religion. An important point to be taken into account when dealing with the jizyah issue, as Arnold (p. 59) spells out, is that "this jizyah was too moderate to constitute a burden... it released them [non-Muslims] from the compulsory military service that was incumbent on their Muslim fellow-subjects." Also, women, children, and the poor were exempt. Finally, the amount involved was not that great. The annual amount of the jizyah in the time of the Prophet was equal to the expenses of an average family for ten days.<sup>54</sup> As for the wealthy converts, they would have had to pay *zakāt* (legal alms) at the minimum rate of 2.5% of their total wealth levied annually instead of the jizyah just like every other Muslim subject.

Another point is that in the eighth century the Umayyad government was not actively encouraging conversion because with the rise in the numbers of those claiming exemption from the jizyah the treasury suffered. Thus, by the end of the Umayyad Age in 750, the majority of the population of Syria, Egypt, and Iraq

---

50 R. W. Bulliet, "Conversion Stories in Early Islam", 131; V. L. Menage, "The Islamisation of Anatolia", in *Conversion to Islam*, (ed) N. Levtzion, pp. 52-67; P. Hardy, "Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia: A Preliminary Survey of the Literature", in *Conversion to Islam*, (ed) N. Levtzion, pp. 68-99.

51 N. Levtzion, "Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities", 298.

52 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 93.

53 C. D. Dennett, *Conversion and Poll-tax in Early Islam*, Harvard University Press, Massachusetts 1950, 32.

54 M. Hamidullah, *Introduction to Islam*, 149.



were still Christian.<sup>55</sup> These facts do seem to invalidate the jizyah theory of conversion. If it had been that important, a preponderance of people would have converted within a century of the conquests. By the second half of the twentieth century, then, the view that people in the conquered lands converted in order to escape the jizyah began to change. Dennett,<sup>56</sup> for example, maintained that mass conversions cannot be explained by the desire to escape the jizyah. Lapidus' work<sup>57</sup> suggested that Egyptian Copts converted en masse in the late ninth century, 300 years after Egypt was conquered. Likewise, Brett<sup>58</sup> presented the idea that mass conversions in Egypt and North Africa came about in the ninth century. Bulliet<sup>59</sup> treated conversions in Syria, Egypt, and Iraq up to the eleventh century as due to social factors. Levtzion<sup>60</sup> held to the view that conversions did not necessarily occur en masse which indicates that they had nothing to do with the jizyah.

Although the jizyah theory of conversions can be questioned, there are cases where other economic incentives may be involved in some conversions. Following the conquest of Egypt, the Umayyad government employed the Coptic Church and Coptic notables in collecting the agricultural tax revenues. However, in later years when the Umayyad government was more fully in control of the administration of Egypt (and also of the Iraqi Sawād), it wanted to benefit from the wealth of Egypt by changing the status of the Egyptian land from treaty (*sulhan*) land, as it was in the period from 715 to 740, to non-treaty (*'anwatan*) land, which would make Egypt *kharāj* (a tax on property owned by non-Muslims) land instead of *'ushr* (a tithe on property owned by Muslims) land. In this way, the rate of taxation would double.<sup>61</sup> In fact, the government did decide to redesignate the land and assess farmers themselves, which also involved replacing the Copt personnel with Muslims. Thus, unlike the situation in the earlier period, where a native Egyptian, often from the church, set the district's rate of assessment and collected the taxes from the local population in order to remit them to the Umayyad government, now farmers became tenants on state land, and they were directly liable to the central Umayyad government. As for the affect on the Coptic church and on the local elites, they lost their economic position and their influence over the peasant population. In his analysis of this situation, Frantz-Murphy<sup>62</sup> concludes that "the attack, if you will, on the Coptic church was economic, not religious or cultural." It does seem likely that circumstances like these would have paved the way for new conversions.

55 J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge and K. Paul, London 1985/1965, 81.

56 C. D. Dennett, *Conversion and Poll-tax in Early Islam*, 1950.

57 M. I. Lapidus, "The Conversion of Egypt to Islam", *Israel Oriental Studies*, Vol. II (1972), pp. 248-262.

58 M. Brett, "The Spread of Islam in Egypt and North Africa", 1973.

59 R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, 1979.

60 N. Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization", 1979.

61 A. Noth, "Some Remarks on the 'Nationalization' of Conquered Lands at the Time of the Umayyads", in *Land and Social Transformation in the Middle East*, (ed) T. Khalidi, American University of Beirut, Beirut 1984, 223-4, pp. 223-228.

62 G. Frantz-Murphy, "Conversion in Early Islamic Egypt: The Economic Factor", in *Documents de l'Islam Medieval: Nouvelles Perspectives de Recherche*, (ed) Y. Ragib, Institut Français d'Archeologie Orientale, Cairo 1991, 17.

Another case in which economic incentives enter in is related to the trade guilds or the *Āhīlik* associations. Up to the sixteenth century, they had a strong base in Anatolia. According to their traditions, only Muslims were accepted as members. Given their importance in society, non-Muslims wishing to enhance their business prospects may have wanted to convert to Islam in order to join these associations. Although there are not many records that illustrate this type of conversion, one can, with some reservation, guess that this economic situation led to conversions.<sup>63</sup>

One might wonder about whether conversion for economic or other social reasons might be considered unacceptable in Islam. In fact, they were seen as acceptable. The Prophet himself practiced *muallafa-i kullūb* (giving zakāt or alms to those whose hearts have recently been reconciled to Islam) and a passage from the Qur'ān (9:60) advises it. For example, the Prophet gave Abū Sufyān b. Ḥarb, Safwān b. Umayya, Suhayl b. Amr and many others a hundred camels to win their hearts to Islam.<sup>64</sup> Converts were even paid cash by Arab commanders.<sup>65</sup> However, this is not to say that there were no conversions besides those purely out of economic concerns. Several examples, though, where economic concerns seem primary include one reported by Abu'l-Farac. A wealthy Armenian, Philartos, at the time of Sultan Malik Shah (1072-1092), converted in the presence of the Sultan and was circumcised in 1086 so as not to lose his lands, castles, and prestige. Then, it was said that he died professing Christianity.<sup>66</sup> Hardy<sup>67</sup> reports that two censuses in the nineteenth century in the northwestern provinces of India recorded that many landholding families declared their acceptance of Islam in order to escape imprisonment for non-payment of revenue to Delhi or to save their land in the villages. However, we have to consider their numbers in the population to that of the masses. In fact, mass conversions of peasants did occur such as those among peasants on the periphery of Muslim power, and this type of explanation of conversion does not seem to help us understand them.

We must also consider those who refused to change their allegiance despite advantageous opportunities, incentives, or psychological pressure. Imagine a Christian living in Egypt at the time of the Caliph 'Umar II (717-720) when he declared all converts to be exempt from jizyah as long as they continued to pay the land tax. A committed Christian would not have been tempted by this decree. However, a shaky or lapsed Christian might have. It seems likely that Christians who were strongly attached to their religion or who did not think that Islam would suit them for one reason or another would remain loyal to their faith no matter what economic or social incentives there were. In fact, the existence of Christian

63 Çetin's (1994, p. 64) study revealed that there were converts from 30 different job groups in the city of Bursa during the 15th and 16th century, and concluded that these figures may provide clues about economic incentives.

64 Ibn Hisham, *al-Siratu'n-Nabawiyyah*, ed. M. Saqqā, et al, Second edition, Cairo: 1955, II, 492-3)

65 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 95.

66 G. Abu'l-Farac, *Abū'l-Farac Tarihi*, trans. Ö. R. Doğrul, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1945, I, 329-333.

67 P. Hardy, "Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia", 80-1.

and Zoroastrian communities in Muslim lands to this day illustrate that those who were committed continued in their religion. In short, the jizyah as well as other economic disadvantages were not heavy enough to ruin non-Muslims. Thus, the prospect of avoiding particular economic difficulties may have appealed mainly to those who were not firmly committed to their previous beliefs or to those who were at odds with existing institutions such as the church.

### Merchants and Commercial Networks

One of the vehicles for the propagation of Islam in pre-modern times that did not depend on military expansion was based on the contacts made by merchants engaging in long distance trade who introduced their faith to others and aided a process of voluntary conversion in east and west Africa, India, and south-east Asia. Ahmad, in his study of conversion to Islam in twelfth century India comments that: "Islam was brought every year from abroad by merchants who arrived late in the spring and returned before winter to their cities like Kashgar and Yargand."<sup>68</sup> Rizvi,<sup>69</sup> in the case of India again, describes how Arab merchants settled in the prosperous state of Gujarāt and converted their local Hindu servants to Islam. In these circumstances, it was not the Muslim traders' theological convictions which won converts but rather their conformity to a particular Islamic life-style. Watt<sup>70</sup> points out that the sincerity of Muslim businessmen impressed the non-Muslims with whom they had business relations. Muslim merchants also had extensive dealings with local rulers who, in return for their conversion, obtained such benefits as entering into the political and commercial life of the larger world and recognition from the Islamic state. During the time of the Umayyad caliphs, there was trade with the peoples of North Africa and the Middle East while during the 'Abbāsīd dynasty commercial relationships were extended to the Baltic Sea in the north, to the Indian Ocean in the south, and to the South China Sea in the east.<sup>71</sup>

It is understandable that through voluntary association with Muslim merchants, native people, especially ruling elites, would gain political and economic benefits, but what the merchants presented to them in terms of religious beliefs and moral principles also had to make sense to them. Some scholars emphasize the fact that the elites in Africa did not fully abandon their inherited tradition which indicates that their acceptance of Islam did not involve a real transformation. However, this fact does not prove that their conversion was not real. Islam does not force people to entirely give up their old traditions. Doing so is only needed when any of them conflict with basic beliefs and principles.

68 A. Ahmad, "Conversion to Islam in the Valley of Kashmir", *Central Asiatic Journal*, 23, (1979), 8, pp. 3-18.

69 S. A. Rizvi, "Islamization in the Indian Subcontinent", in *Religious Change and Cultural Domination*, (ed) D. N. Lorenzen, 40, 58 pp. 39-60.

70 W. M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1972, 16.

71 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 90.

### Sūfi Activities

By the end of the tenth century, Sūfism had become a distinct way of religious life and thought, and it spread throughout the Islamic lands in the eleventh century. Its centers were Baghdad, Khurasan, and Anatolia. It took various forms either standing fairly closely to Sunni Islam or taking on more extreme forms. By the twelfth and thirteenth centuries a number of important Sūfi orders were founded in Asia, Egypt, and North Africa. Among them the Qādiriyyah, Yasawiyah, and Qalandariyyah Sūfis can be cited. One widely held opinion is that it was the Sūfis who most reached out to the masses and provided the links such as between Hindus and Muslims in medieval India.<sup>72</sup> From Mawlānā (d. 1273) in Anatolia to Jalāl al-Din Tabrizi (d. 1244-5) and Shah Jalāl Mujarrad (d. 1346) in Bengal, Sūfi saints attracted the masses due to their humanity and reputation for having spiritual power.

Sūfis also carried the main burden of spreading Islam outside the Muslim world into northern and eastern Africa, India, and Indonesia. They also played an important role in promoting conversions to Islam in the lands under Muslim rule, especially to those conquered after the tenth century such as Anatolia, India, and the Sudan.<sup>73</sup> They established contacts with non-Muslims by emphasizing common religious experiences such as the belief in healing, visiting shrines, and seeking the help of saints. They also encouraged rural and tribal people to embrace Islam by adapting moral and religious instruction already existing in a locality to Islamic purposes. Sūfis with their mysticism and doctrinal flexibility played a prominent role in attracting communities to Islam by giving Islam an emotional and spiritual tradition. In India, for instance, the Sūfis helped to increase social interaction between Muslims and Hindus. They also furnished Islam's philosophical point of contact with Hinduism. Through such contacts and the simplicity and broad humanism of Sūfis Islam won converts.<sup>74</sup> Sūfism also has many parallels to Christian pietism which emphasizes the internal dimension of existence while largely ignoring the external conditions of life on earth. In addition, Sūfis concentrated on individuals and were able to spread Islam while not always protected by the Muslim political and judicial system or the Islamic ambience. One widely discussed matter is the abandonment of Islam by the Berber nomads in the twelfth and thirteenth centuries before they finally accepted Islam. One interpretation of their final acceptance is that Sūfis complemented the conversions of earlier centuries brought about by military conquests.<sup>75</sup> Elsewhere, as in Indonesia, although Islam appealed to the Javanese ruling elites from the thirteenth century

72 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 270ff; A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Clarendon Press, Oxford, 1964, 83ff; R. M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton University Press, New Jersey 1978, 155.

73 N. Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamisation", 17.

74 P. Hardy, "Modern European and Muslim Explanations of...", 88-9.

75 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 94.

onwards due to contact with the Muslim Gujarāti merchants, it only became popular among the Javanese people after the fifteenth century due to Sūfism.<sup>76</sup>

The contribution that Sūfism made to the spread of Islam can best be exemplified by the case of Anatolia. From the thirteenth century through the fifteenth century there was an influx into Anatolia of holy men fleeing from the Mongol invasion in central Asia and seeking refuge under the protection of the Saljuq sultanate. They founded dervish brotherhoods.<sup>77</sup> Köprülü<sup>78</sup> clearly describes how Sūfism started in the thirteenth century in Anatolia and spread into all of the great cities, and how it has lasted over the ages. Among the famous Sūfi personalities in Anatolia was Mawlānā Jalāl al-Din al-Rūmi<sup>79</sup> whose *Mawlawi* movement began in the large cities of Anatolia in the thirteenth century and spread in every direction from Egypt to Azarbaijan. The Saljuq rulers of Anatolia also had great respect and affection for the Sūfi shaykhs, and in the lands they conquered, they constructed a great many *tekkes* (lodges) for them and provided them with rich endowments. Vryonis<sup>80</sup> writes that the dervish orders' tolerant, modest, and syncretic preaching brought about the affiliation of Christians to Islam in Anatolia.

The *Manākibnāmahs* (books of hagiographical literature which include biographies and anecdotes of the saints and the pious) from the thirteenth through the fifteenth centuries include stories about the relationships of the shaykhs and dervishes with non-Muslims, although a recent study<sup>81</sup> has revealed that it was the heterodox Islamic Sūfi groups or *ṭariqahs* such as the *Qalandariyyah* and *Bektāshiyah* that were most eager to deal with non-Muslims while the orthodox groups such as the *Khalwatiyyah* and *Naqshbandiyah* dealt with Muslims. The same study also indicates that these heterodox *ṭariqahs* were likely to attract Christians not from Orthodox Christian churches but from the oppressed heterodox Christian sects. Here, we have support for the theory that Islam attracted the oppressed masses in conquered lands. As far as the Islamization of Anatolia during the establishment of the Ottoman Empire, there are two Sūfi groups worth mentioning, the *Alp Erens* and the *Āhis*. Barkan,<sup>82</sup> states that it was these *dervishes* in Anatolia (and in the Balkans) who cultivated the deserted lands, formed

76 M. C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", in *Conversion to Islam*, (ed) N. Levtzion, 1979, 107, pp. 100-128.

77 Especially Türkmen dervishes from central Asia, belonging to the *Yasawiyah* and *Malāmātiyyah* *ṭariqahs* (known as the Sūfis of Khurasan), and dervishes from Bukhara, Türkistan, Iran, and Iraq during and after the Mongol invasion migrated to Anatolia.

78 M. F. Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, trans. G. Leiser, University of Utah Press, Salt Lake City 1993, 9-11, 17.

79 al-Rūmi (d. 1273) and the religious brotherhoods he inspired exercised a great influence upon the religious and cultural history of Anatolian society from his base, Konya. Mawlānā is said to have converted 18,000 people during his lifetime (S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, 386).

80 S. Vryonis, "Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia from the Fourteenth through the Sixteenth Century", 136.

81 A. Y. Ocak, "Bazı Menākibnāmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidālarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, Vol. II (1981), 35, pp. 31-42.

82 Ö. L. Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942), 282-5, pp. 279-304.

new settlements, encouraged the spread of Islam, and helped the Saljuqs and the Ottomans push westward.

One might wonder just how the Sūfis established their relationships with the non-Muslims around them. Did they all, such as those in India, concern themselves with making converts? In fact, it wasn't the case that all Sūfis were obsessed with converting others to Islam. It was something that happened naturally. The Sūfis' philosophy enabled them to adopt more receptive attitudes towards non-Muslims than Orthodox Islam did. This also seems true in our times.<sup>83</sup> Of course, Sūfis were not all the same. As Eaton<sup>84</sup> in his study of Sūfis in the Indian city-state of Bijapur (1300-1700) illustrates, there were Sūfis of different types throughout Islamic history. Some were landed elites, some were other-worldly to the point of reclusive withdrawal, some preached Islam among non-Muslims, and some were not of the peaceful sort but were militant and participated in wars. Eaton describes, for example, Pir Ma'bari Khandayāt in Deccan as a militant Sūfi. We see this "militant" type not only in India, but also in northwestern Iran and in Spain, where they participated in frontier warfare. Sometimes militancy was resorted to since martyrdom, when necessary, is also sacred to Sūfis. Thus, in one way or another Sūfism acted as an agent in the spread of Islam, but the form it took varied according to the differing circumstances in the different localities. Eaton also discussed Sūfis elsewhere, in the Birbhum District of Bengal, who were not holy warriors but pious mystics. He mentions an inscription dated 1221, just seventeen years after the district was conquered, associated with the first Sūfi immigrants in Bengal. This inscription, which records the construction of a Sūfi lodge, reads: "[The Sūfis] who all the while abide in the presence of the Exalted Allah and occupy themselves in the remembrance of the Exalted Allah."<sup>85</sup> Finally, Eaton<sup>86</sup> suggests that it was the Sūfi initiation ceremonies, the tombs of their saints, and their folk literature that enabled them to establish their relationships with non-Muslims.

No doubt, the work of the Sūfis also tended to mitigate the harshness of the military conquest while other features of Sūfism that are emotionally appealing such as the use of dance and music (*dhikr*) as well as their folk literature attracted non-Muslims. The Sūfis in India, as Eaton<sup>87</sup> points out, adapted the simplest elements of Sūfi doctrine to the already existing local folk poetry and the resulting poems were sung even by village women as they did their household chores. Bentley<sup>88</sup> lends support to Eaton's findings by attributing conversions of Indians in large numbers to the Sūfis ability to popularize and combine Islam with the native cultural traditions.

---

83 A. Köse, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*, 142ff.

84 R. M. Eaton, *Sufis of Bijapur*, 30-4.

85 R. M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier*, 71-2.

86 R. M. Eaton, *Sufis of Bijapur*, 165.

87 R. M. Eaton, *Sufis of Bijapur*, 157-8.

88 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 117.

It also seems likely that the explanation for why Islam did not take root in such places as Sicily and Crete and even Spain, even though these were areas where Islam prevailed politically and militarily is that Sūfism was not able to play its part in these areas. In the medieval period Islam encountered Christianity in Syria, Egypt, North Africa, Sicily, Crete, and Spain. Although these areas were conquered, in Sicily, Crete, and Spain Islam was later lost and replaced by Christianity.<sup>89</sup> It could be that Islam was not able to penetrate deeply into Latin Christianity or that without Sūfism to assist its spread it was bound not to remain for good. In the case of Spain, Coope<sup>90</sup> explains that Christians were not aware that there could be a more inner and private side of Muslim piety, i.e. Sūfism. Although there were Sūfis in Spain, they remained apart from the common people located in *ribāṭs* or forts on the frontier of the Islamic state.<sup>91</sup>

### Religious and Spiritual Reasons for Converting to Islam

The most undervalued explanations for conversions as the Islamic state and Islam spread are the religious and spiritual ones. It is clear that it would be impossible for individuals to change their religion for opportunistic reasons and then later raise their children in a spirit of piety. In fact, Islam would not be the religion it is today of great masses of people if converts to Islam had not developed positive spiritual attitudes toward Islam at some point. Perhaps some people initially converted for opportunistic reasons, but then changed their attitudes gradually over time. Is it not possible that these people found the truths and doctrines expressed by Islam persuasive?

The fact that social and economic incentives played a role in conversions does not mean that Islam did not appeal to people as a religious system. People do have both mundane and spiritual needs. To say that people converted only for mundane reasons would mean denying that people have spiritual needs. People will not forget their intellect and soul forever even if they have chosen their religion, or even a philosophy or political party, for certain mundane reasons. As for the Christians in the Middle East, since they were mostly settled and educated people with a strong urban orientation,<sup>92</sup> it seems more likely that their conversions were not motivated just by social and/or economic incentives.

The emphasis that Western secular social scientists, especially, put on such incentives may lead us to the conclusion that conversions never involved the transformation of the inner self brought about by emotional and religious needs. The early stages of conversion may involve the inner person less, though, because it does take time and experience to discover what the new religion offers.

89 S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, 351.

90 J. A. Coope, "Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Cordoba", 59.

91 A. Thomson, *Blood on the Cross: Islam in Spain*, Ta Ha Publishers, London 1989.

92 R. W. Bulliet, "Process and Status in Conversion and Continuity", in *Conversion and Continuity*, (ed) M. Gervers and R. J. Bikhazi, 6, pp. 1-12.

Moreover, no matter what degree of inner change has accompanied a conversion, greater religious commitment may still come about. Assuming that spiritual and emotional needs played no role in conversions during the medieval period or later would be incorrect.

Bulliet,<sup>93</sup> in fact, cites several conversion stories from *Futūḥ al-Buldān*, a famous work by Baladhūri (d. 892-3) devoted to Islamic conquests, and from other early books. Among them is the story of a convert whose father was a Christian and mother a Jew who embraced Islam after the Prophet appeared in a dream saying, "Don't be deluded any longer by the faiths of your parents; follow my religion!" The conversion of Anselmo Turmeda (a Franciscan from Mallorca) in the fourteenth century occurred after he was convinced that the New Testament predicted the rise of the Prophet Muhammad after Jesus.<sup>94</sup> Both of these examples illustrate that theological reasons for conversions were also involved. Turmeda even gave his reasons for his acceptance of Islam in an autobiography. However, most commentators thought that he had had political reasons for converting.<sup>95</sup> There were also conversions that occurred due to religious experiences. Arnold writes about Said b. Ḥasan, an Alexandrian Jew, who embraced Islam in the year 1298 and who speaks of the sight of Friday prayer at a mosque as a determining factor in his own conversion:

And when I entered the mosque and saw the Muslims..., I heard a voice speaking within me, "This is the community whose coming was announced by the prophets", and when the preacher came forth clad in his black robe, a deep feeling of awe fell upon me... and when he closed his sermon with the words, "Verily God enjoineḥ justice and kindness and the giving of gifts to kinsfolk, and He forbiddeth wickedness and wrong and oppression. He warned you; haply you will be mindful" (The Qur'an 16:90). And when the prayer began, I was mightily uplifted, for the rows of the Muslims appeared to me like rows of angels, to whose prostrations and genuflections God Almighty was revealing Himself, and I heard a voice within me saying, "If God spake twice unto the people of Israel throughout the ages, verily He speaketh unto this community in every time of prayer," and I was convinced in my mind that I had been created to be a Muslim.<sup>96</sup>

Also, people of the time did not ignore religious issues. A number of writings such as St. John of Damascus' (679-749?) catechism in the first half of the eighth century to teach Christians how to respond to questions addressed to them by Muslims.<sup>97</sup> The Bishop of Haran, Theodore Abū Qurrah's (750-825?), writings on

93 R. W. Bulliet, "Conversion Stories in Early Islam", 132.

94 The part of the New Testament he focussed on (John 14:16-7, 14:26, 15:26; 16:7-14) speaks of the paraclete (comforter or counsellor) which Christians identified as the Holy Spirit. Muslims, on the other hand, read this part as a prediction of the coming of the Prophet Muḥammad.

95 For a discussion of this issue, J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 7, 172.

96 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 417-8.

97 D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, E. J. Brill, Leiden 1972, 132-159; W. Z. Haddad "Continuity and Change in Religious Adherence: Ninth-Century Baghdad", in *Conversion and Continuity*, (ed) M. Gervers and R. J. Bikhazi, 34, pp. 33-53.



the foundation of Christian theological thinking in relation to other religions including Islam, and ʿIsā b. Sābiḥ al-Murdār's (d. 840-1) refutation of the Bishop's work<sup>98</sup> illustrate that a theological encounter between Christians and Muslims had begun in the very early days. In addition, a Christian kalām book (*Summa Theologiae*)<sup>99</sup> written in Palestine in the ninth century expresses the idea that the Islamic message of "There is no God but Allah" was simple and not as complicated to Christians as the earlier messages of their other opponents, the materialists (*al-dahriyyah*) and atheists (*al-zandaqah*). The clarity of the language about God in Arabic as well presented a formidable challenge to Christians. It was also seen that the first phrase of the *shahādah* meant a God other than the Father, Son, and Holy Spirit.<sup>100</sup> The inclusion of these points in a Christian *kalām* book may indicate that doctrinal matters, primarily the nature of Jesus, were being discussed and were of concern to people at that time. The author of the book warns Christians that they should be firm regarding the nature of Jesus as explained by the church since giving way on it would result in losing the distinctiveness of their faith.

Religious issues also entered into conversions given Muslims' sense of a mission and the way they undertook this task. Their understanding of mission (*da'wāh*) meant associating themselves with the Prophet and showing compassion, gentleness, and good manners to both Muslims and non-Muslims in order to prove the superiority, simplicity, and rationality of the basic Islamic theological doctrines and moral principles. Muslims, when they encountered different cultures, pointed out to the peoples of the other religions that Islam was an inclusive religion and that Islam's purpose was to continue and purify Judeo-Christian revelation. Muslims also accepted all prophets, be they Jesus or Moses, and showed how prophethood fit with pure monotheism. Today the approach and teachings are the same. Lord Headley (d. 1932), an English convert to Islam, on his acceptance of Islam in 1913 considered himself a far better Christian than he had been before.<sup>101</sup>

Moreover, Muslims could point out to Christians that Islam is a religion with no mysteries or theological and philosophical burdens to deal with since it has no Trinity, no Incarnation, and no Redemption. The initial demands on the new Muslim were also not great. Islamic practice is easy. It does not involve any harsh measures or sacramental performances like baptism to prove one's change of religion.

98 S. Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early 'Abbāsīd Rule*, Abo Akademi University Press, Abo 1993, 21.

99 S. H. Griffith ("The First Christian *Summa Theologiae* in Arabic", 17) calls this manuscript *Summa Theologiae Arabica* and reports that "it was copied, or perhaps compiled, by Stephen of al-Ramlah at the monastery of Mar Chariton in Palestine in the year 877 A.D." Griffith also reports that "this manuscript also contains another original composition in Arabic by a Christian author, namely Theodore Abū Qurrah's apologetic tract on the Christian practice of venerating images of Christ and the saints." See also S. H. Griffith, "Islam and the *Summa Theologiae Arabica*; RABI' I, 264 A. H.", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1990, 229, pp. 225-264.

100 S. H. Griffith, "The First Christian *Summa Theologiae* in Arabic: Christian Kalam in Ninth-Century Palestine", 20, 23.

101 Cited by A. Köse, *Conversion to Islam: A study of Native British Converts*, 18.

There is no priesthood nor a hierarchy of clergy. More than anything else, it promises rewards awaiting the believers.

In the case of Jews, the theological motivation was also remarkable since Islam shares a great deal with Judaism, much as Christianity and Islam share some beliefs. Conrad's study<sup>102</sup> of conversion to Islam in nineteenth century Ottoman Jerusalem found some theological reasons for Jews' conversions along with social incentives. Conrad offers the account of a Jewish convert to Islam who cites several points of agreement between Judaism and Islam that encouraged him to convert. They included both being monotheistic, both including circumcision, both dealing with women at certain times of the month similarly, both recognizing Moses, Noah, Abraham, and other prophets, both observing many of the same juridical rules, and both sharing some criminal laws.

In some of the conquered lands, there were also other faiths with beliefs that were not very alien to the doctrines of Islam and with followers whose world views and orientation to life were similar to those of Muslims. Many Zoroastrians, for example, were familiar with Islamic doctrines such as the day of judgment, heaven, and hell; and therefore, accepting Islam was not very difficult for them.<sup>103</sup> In eighth century Persia, the nominally Christian *Shahrighān* or landed class believed that Jesus was one of the Prophets and an ordinary man much as Muslims did.<sup>104</sup> Muslims also subdued areas having a Hellenistic history and culture. In the cities and the coasts of Palestine and Egypt the populations had been under Greek domination for over nine hundred years before being conquered by the Romans. In fact, the Roman conquest was not able to change the Greek or Hellenistic character of the Near East.<sup>105</sup> Therefore, in those areas Christianity had not had much of a chance to penetrate into the social and cultural fabric leaving these people with a shaky sense of religious identity. Thus, for them Islam may have offered a religion less difficult to grasp.

### Conclusion

In analyzing conversion to Islam in India, Hardy<sup>106</sup> states that those who have argued for the use of force to explain conversions have not in general defined what they mean by force. Eaton,<sup>107</sup> again in the case of India, also raises the question of force bringing about conversion and concludes that it is just too simplistic to claim that Islam was a religion of the sword. He continues: "A glance at the geographical distribution of Muslims in the subcontinent reveals an inverse relationship between the degree of Muslim political penetration and the degree of

---

102 L. I. Conrad, "Reflections by a Nineteenth-Century Convert to Islam on Judaism and Christianity in Ottoman Jerusalem", *Islam and Christian Muslim Relations*, 1 (1996), 67, pp. 63-73.

103 J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 95.

104 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 69-70.

105 D. J. Constantelos, "The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and the Eight Centuries", *Byzantion*, Vol. XLII (1972), 326, pp. 325-357.

106 P. Hardy, "Modern European and Muslim Explanations of...", 78.

107 R. M. Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India", 107.

conversion to Islam. If conversion to Islam had ever been a function of military or political force, one would expect that those areas of heaviest conversion would correspond to those areas of South Asia exposed most intensely and over the longest period to rule by Muslim dynasties. Yet the opposite is the case.”

Although Western-oriented scholars today seem to have abandoned the theory of force<sup>108</sup> in order to explain the spread of Islam outside the Arabian Peninsula, they have come up with theories emphasizing that social, political, or economic incentives have influenced the conquered peoples. They seem to give no credit to the attractiveness of Islamic beliefs and practices nor to the missionary work carried out by Muslims. Social, political, or economic incentives alone, however, do not fully explain the success of Islam. Surely, such conversions also had to depend on the decisions of the individuals involved, for conversion is about the conscious adoption of a new set of beliefs and principles that reshape one's life. Since adults are often reluctant to change, the mere presence of social influences is not enough to explain conversions. The convert is not a passive recipient. Among all of the social, political, or economic factors mentioned in this paper, none can be singled out to explain all of the conversions that have occurred. All together they may explain many conversions, although for some persons or groups particular factors may have played a major role. In fact, it is also necessary to consider the psychology of the people conquered and their dislike of the previous administration or of the religious conflicts they may have been involved in, the waning power of the earlier empires, and in many cases, the beliefs and behavior of the Muslims these people encountered such as the Sūfīs who invited the potential converts to their religion so that they could share it in the future. Today studies of conversion illustrate that it is a complicated matter and that for each individual there could be more than one motive involved.<sup>109</sup> It would be imprudent to confine the spread of Islam to a single cause that explains all times and regions. Islam itself is multifaceted, and different facets of it might have appealed to different people of different backgrounds at different times. Its simplicity, spiritual features, and moral principles that organize individuals' daily lives should also not be discounted.

In addition, the way Islam dealt with earlier religions may help explain its spread. Islam did not claim to be a new religion set apart from the Abrahamic religions. It claimed to be revising the older religions. It also asserted that the prophets of all religions proclaimed the same message as the Prophet Muhammed. Thus, its Holy Book, the Qur'an, is full of references to the prophets sent to the

108 In some cases there were executions, but these were not the result of rejecting Islam, but resulted from some individuals' making degrading comments repeatedly in public about Islam. For example, executions of around 50 Christians were carried out in Cordoba between 850 and 859 when they publicly insulted the Prophet Muhammad and the Islamic faith. They deliberately invited execution by walking into the Qādi's court (J. A. Coope, "Religious and Cultural Conversion...", 54; J. H. Bentley, *Old World Encounters*, 18).

109 For a wider discussion see J. Lofland and N. Skonovd, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4 (1981), pp. 373-385.

Jews and Christians. It has shown great flexibility and dynamism in accommodating converts from many backgrounds such as Christians, Jews, Buddhists, and Zoroastrians. It lets people keep their traditions, but never gave way to those that oppose it. Thus, it has been interpreted in various lands and periods differently. It has also adapted to the lands and the culture of its followers while transforming both. It, therefore, flourishes today in areas as diverse as Morocco and Indonesia.

## ÖZET

### İslâm'ın Yayılışına Dair Teorilerin Değerlendirilmesi

İslâm'ın yayılışı hakkında özellikle Batılı tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından çeşitli teoriler ortaya konmuştur. Daha çok tarihçilerin üstlendiği ve eskimiş olarak telâkki edilen kılıç teorisi, artık yerini sosyal ve ekonomik bakış açılarını yansıtan teorilere bırakmıştır. Sosyal teoriyi savunanlar, fethedilen topraklarda devlet dini haline gelen İslâm'ın her bakımdan desteklenmesi sonucu, yenilgi psikolojisi içerisindeki gayri müslimlerce üstün insanların dini olarak algılandığını ve onların kendilerine sosyal özgürlük sağlamak için müslüman olduklarını ileri sürerler. Ekonomik teori ise, bazı ticarî avantajlar ve benzeri sebeplerin yanında insanların cizyeden kurtulmak için müslüman olduklarını savunur. Oysa, meselâ Hz. Muhammed zamanında bir kişiye düşen yıllık cizye miktarı ortalama bir ailenin on günlük harcamasına denk olduğu halde, müslüman bir kişi hem zekât mükellefiydi hem de gereğinde askerlik görevini yerine getirmekle yükümlüydü.

Bütün bu görüşler, dinî ya da mânevî sebepleri gölgede bırakacak şekilde ortaya konmuş ve ihtidaları tüm yönleriyle izah eden kapsamlı bir teorinin ortaya çıkmasını engellemiştir. İslâm'ın yayılışı değişik zaman, mahal, kültür ve şartlara göre farklılıklar arz edebilir. Meselâ IX. asır Kurtuba'sında ihtidalarda sosyal şartlar rol oynarken, XI. asırdan itibaren Anadolu insanı tasavvuf kanalıyla İslâm'a girmiş olabilir.

İslâm'ın daha ilk yıllarında Hıristiyanlarla müslümanlar arasında teolojik anlamda münazaralar olmuş ve İslâm'ın mesajı, özellikle Hz. İsa'nın tabiatı (Tanrı'nın oğlu olup olmaması gibi) üzerine öğretisi ön plâna çıkmıştı. Dolayısıyla, İslâm'a giren kimselerin İslâm'ın dinî öğretilerini gözardı ederek bu yönde adım atmaları genelde söz konusu değildi. Suriyeli Aziz John'un (679-749?) Hıristiyanların çeşitli konularda müslümanlara nasıl cevap vermeleri gerektiğini öğreten bir ilmihal kitabı yazması, Harran Piskoposu Ebû Kurrâ'nın (750-825?) İslâm'ı da içerecek şekilde Hıristiyanlığın diğer dinler karşısındaki pozisyonunu ortaya koyan eserler kaleme alması, teolojik anlamda bir karşılaşmanın daha o tarihlerde başladığını göstermektedir.

Din değiştirme, normalde şuurlu bir kabullenmedir. Kişi, hayatını şekillendirmek üzere belirli inanç ve prensipleri benimser. Din değiştiren kişi, pasif bir alıcı olarak görülmemelidir; çünkü insan karakteri genelde değişime kapalıdır. Bundan dolayı da ihtidalar yalnızca sosyal ve ekonomik sebeplere dayandırılmazlar.



## Suriye'ye Yerleşen Cezayirli Muhacirlerin Tâbiyeti Meselesi (1847-1900)

Ş. Tufan Buzpınar\*

*The Question of the Citizenship of the Algerian Immigrants Who Settled in Syria (1847-1900).*

This article focusses on the question of the citizenship of the Algerian immigrants in Syria during the period 1847 through 1900. After the French occupation of Algeria in December 1847, many Algerians refused to live under French rule and began to leave the country. The great majority of the departing Algerians settled in Syria. The Ottomans, right from the beginning, correctly identified the problem that the immigrants might cause: that is that they might seek French protectorship at some point in the future despite the fact that Syria was under Ottoman rule. This problem arose in the 1880s mainly in connection with Amir Abdulqadir and his entourage, a pro-French faction. With the Amir's death in 1883, this faction lost its leader, but the Amir's sons remained causing both the French and the Ottomans to intensify their efforts to gain the citizenship of the immigrants for themselves. As time progressed the Ottomans took the lead and by the end of the century the overwhelming majority of the Algerian immigrants in Syria became Ottoman subjects.

XVI. yüzyılın başlarından 1830 yılına kadar Osmanlı yönetiminde kalan Ceza-yir, 1830-1847 yılları arasında devam eden uzun bir direniş sonrasında Fransızlar tarafından işgal edildi. Fransız işgalini ve yönetimini benimseyemeyen Ceza-yirli ler 1847 yılından itibaren gruplar halinde Cezayir'i terk etmeye başladılar. Bunların büyük çoğunluğu Suriye bölgesine geldiler ve Osmanlı Devleti tarafından köy, kasaba ve şehirlere yerleştirildiler. Cezayir'in Osmanlı dönemi tarihi<sup>1</sup> gibi Suriye'ye

\* Dr. Ş. Tufan Buzpınar (Tarih), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Bu makalenin araştırma ve yazım safhalarında İSAM'dan Ahmet Kavas, Marmara Üniversitesi'nden İdris Bostan, İsmail Kara, Ali Akyıldız ve Hacettepe Üniversitesi'nden Gökhan Çetinsaya'nın önemli katkıları oldu. Kendilerine kalbi teşekkürlerimi arz ediyorum.

1 Prof. Ercüment Kuran'ın aşağıda zikredilecek çalışmaları işgal süreci boyunca geliştirilen Osmanlı politikaları konusunda önemli bir katkı olmakla birlikte Cezayir tarihinin Osmanlı dönemi birinci el

göç eden Cezayirliiler hakkında da henüz tatmin edici bir çalışma yapılmamıştır. Türkçe'de konuya kısaca temas ederek Suriye'de Cezayir muhacirlerinin varlığından ve devletle olan bazı problemlerinden bahseden iki makalenin dışında başka bir çalışma mevcut değildir.<sup>2</sup> Konuyla ilgili en kapsamlı çalışma niteliği taşıyan P. Bardin'in *Algériens et Tunisiens dans L'Empire Ottoman de 1848 à 1914* adlı eseri önemli katkılar sağlamakla birlikte tamamen Fransızca kaynaklara dayanması sebebiyle Cezayirli muhacirlerin Osmanlı devletiyle ilişkileri ve Osmanlı yöneticilerinin meseleye yaklaşımı hakkında oldukça yetersizdir.<sup>3</sup> Bu hususlarda hayli katkı sağlayacağı düşünülen bu makale ile amaçlanan ise bölgenin demografik yapısı, Osmanlı yönetiminin etkinliği, yabancı nüfuzu ve bölge ekonomisinin canlanması gibi birçok açıdan önemli olan Cezayirliilerin Suriye'ye göçü ve tabiiyetleri meselesinin büyük ölçüde Osmanlı belgelerine dayanılarak ana hatlarıyla ortaya konulmasıdır.

Cezayir Beylerbeyi Hüseyin Paşa ile maddî meselelerden kaynaklanan anlaşmazlığı bahane eden Fransa 1827'de Cezayir kenti ve çevresini ablukaya aldı. Arabuluculuk girişimlerinin olumlu neticelenmemesinin ardından Haziran 1830'da başlayan bir aylık taarruz sonunda Fransa daha önce ablukaya aldığı yerleri işgal etti. İşgal sırasında kayda değer bir direnişle karşılaşmayan Fransa, Cezayir'de işinin kolay olacağını düşünürken iç kesimlerde beklemediği bir mukavemetle karşılaştı. Kasım 1832'de Fransız karşıtı güçlerin liderliğine seçilen Abdulkadir (1807-1883), iç kesimlerdeki kabilelerin de desteğiyle Fransızlara zor anlar yaşattı. On beş yıl gibi uzun bir süre devam eden Emir Abdulkadir liderliğindeki mücadele 1847 başlarında önemli kayıplar vermeye başladı. Özellikle Emir'in Cezayir'in doğu kesimindeki temsilcisi ve Kabililer'in lideri Ahmed b. Salim'in Şubat 1847'de Fransızlara teslim olmak zorunda kalması, mücahitler için büyük bir darbe oldu. Nitekim aynı yılın sonunda Emir Abdulkadir'in de teslim olmasıyla Fransızların Cezayir işgali tamamlanmış oldu.<sup>4</sup>

mazmeden hareketle hâlâ yazılmış değildir. Ercüment Kuran, *Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti 1827-1847*, İstanbul 1957. Arapça çevirisi, *es-Siyâsetü'l-Osmâniyye Ticâhe'l-Ihtilâli'l-Fransî li'l-Cezâir (1827-1847)* (çev. Abdülcemil Temimi), ikinci baskı, Tunus 1974; a.mlf., "La Lettre du dernier dey d'Alger au grand-vizir de l'Empire Ottoman", *Revue Africaine*, XCVI (1952), s. 188-195; a. mlf., "Fransa'nın Cezayir'e Tecavüzü, 1827", *Tarih Dergisi*, III (1953) s. 53-62; a. mlf., "Gazavat-ı Cezayirli Gazi Hasan Paşa'ya Dair", *Tarih Dergisi*, XI (1960) s. 95-98; a. mlf., "Cezayir-i Garb Müdafîi Kostantin Bey'i Ahmed Bey", *V. Türk Tarihi Kongresi*, Ankara 12-19 Nisan 1956, Ankara 1960, s. 681-689; a. mlf., "Tarih'te Osmanlı İmparatorluğu ve Cezayir", *Türk Kültürü*, yıl, XVII, sayı, 193 (1978), s. 25-34. Genel olarak Kuzey Afrika'da Türk yönetimi için bk. Aziz Semih İler, *Şimali Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936.

- 2 Selim Deringil "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na Göç Olgusu Üzerine Bazı Düşünceler", *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1991, s. 435-442; Sebahattin Samur, "Osmanlı Devletinde Cezayir Göçmenleri ve Abdülkadir el-Cezayiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (1992), s. 141-158.
- 3 Pierre Bardin, *Algériens et Tunisiens Dans L'Empire Ottoman de 1848 a 1914*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1979.
- 4 Emir Abdulkadir liderliğindeki mücadelenin şimdiye kadar yazılmış en kapsamlı ve en iyi tarihi için bk. Raphael Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians*, Holmes & Meier Publishers, New York 1977. İşgal sürecinde Fransızlara karşı geliştirilen Osmanlı politikaları için Kuran'ın çalışmalarına ilave olarak bk. Cavid Baysun, "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", *III. Türk Tarih Kongresi: Tebliğler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1948, s. 375-379.

Ahmed b. Salim teslim olduktan sonra Fransızlara karşı mücadelenin kaybedileceğini anlamış olmalı ki Emir Abdulkadir'in tesliminden aylar önce Mareşal Bugeaud'ya müracaat ederek bir grup taraftan ile birlikte Cezayir'den ayrılmak için izin talebinde bulundu. Başlangıçta isteksiz davranan Fransız Mareşali, Ahmed b. Salim'in ısrarlı müracaatları üzerine Fransız yönetiminde görev almak, bulunduğu bölgede çiftçilikle uğraşmak veya şarka göç etmek şıklarından birini tercih etmesine müsaade etti.<sup>5</sup> "Şark" tabirinden her iki tarafın da kasdı Suriye idi. Zira Suriye hem Fransızlara hem de Cezayirli muhacirlere uygun bir bölgeydi. Fransızlar, Cezayirli Suriye'de çok eskilere dayanan nüfuzlarını artırıcı bir faktör olarak kullanabileceklerini düşünüyorlardı. Cezayirli ise Fransızların müsaade edecekleri tanıma elverişli Araplarla meskun toprakların sadece Suriye bölgesinde bulunduğunu biliyorlardı.

Aralık 1847'de Emir Abdulkadir Fransızlara teslim olduğunda Cezayir'den ayrılmalarına izin verilen Ahmed b. Salim liderliğindeki 560 kişilik ilk kafile de Suriye'ye ulaşmıştı. Muhacirler valilikten ziraate uygun boş bir araziye yerleştirilmelerini istediler. Suriye'deki Osmanlı yetkilileri prensip olarak Cezayirli muhacirleri uygun bir yere yerleştirme eğiliminde olmakla birlikte öncelikle Fransızlarla bağlantıları meselesine açıklık getirmek gerektiği kanaatindeydiler. Bu nedenle önce izin belgelerini Osmanlıca'ya çevirtip incelediler. Fransızlarla resmi bağlantıyı imadecek herhangi bir ifadenin bulunmaması rahatlatıcı olmakla birlikte, Osmanlı yetkilileri ilerde her iki taraftan vuku bulabilecek iddiaları önlemek amacıyla muhacirlerin ileri gelenlerini Vilayet Meclisi'ne davet ederek tabiiyetleri konusundaki endişelerini dile getirdiler. Bu endişelerin izalesi için muhacirlerden eskiden olduğu gibi bundan böyle de Osmanlı tebealığını devam ettireceklerine, kendilerinin ve sonraki nesillerinin başka bir devletin himayesini kabul etmeyeceklerine, böyle bir iddia vaki olsa dahi kabul etmeyerek Osmanlı Devleti'ne tabiiyetlerini sürdüreceklerine ve sair tebea gibi şahsi ve mali sorumluluklarını yerine getireceklerine dair bir "sened" talep ettiler. Muhacirlerin ileri gelenlerinin Meclis'te dinlenmesinden ve bahsedilen talebin kabulünden sonra Meclis ikinci defa Müşiriyet grubu Meclis'in huzurunda yukarıda zikredilen şartları içeren senedi imzaladı.<sup>6</sup> Böylece mümkün ve muhtemel mahzurların giderildiğine kani olan Şam Eyalet Meclisi 12 Ocak 1848'de Cezayir muhacirlerinin ziraate elverişli boş arazisi çok olan Aclun sancağına yerleştirilmelerine, bunlardan otuz kadar ulema ve meşayih ile çalışmayacak kadar güçsüz olanlara devlet tarafından nakdi yardımda bulunulmasını, bazılarının da ihtiyaçları kalmayınca geri ödenmek üzere öküzs vs. alımı için 120.000 kuruş para yardımı yapılmasını kararlaştırdı.<sup>7</sup> Muhacirler için Aclun sancağının seçilmesinin iki önemli nedeni vardı: Birincisi, Akdeniz sahilinden uzak olması

5 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade-Mesail-i Mühimme (İ. Mes. Müh.), 2079 Fransız Mareşali Bugeaud'nun Ahmed b. Salim'e verdiği izin belgesinin Osmanlıca çevirisi. Tarihsiz.

6 Gurre-i Safer 1264/8 Ocak 1848 tarihli Arapça senet ve Osmanlıca çevirisi için bk. BOA, İ. Mes. Müh. 2079.

7 BOA, İ. Mes. Müh., 2079, Şam Eyalet Meclisi'nin Sadarete gönderdiği 5 Safer 1264/12 Ocak 1848 tarihli mazbatası.



hasebiyle yabancı nüfuzuna nisbeten kapalı olması, ikincisi ise o zamana kadar pek işlenmeyen boş ve verimli arazilerin değerlendirilmesinin yanısıra buralarda bir türlü tesis edilemeyen devlet otoritesine zemin hazırlanması.<sup>8</sup>

Meclis mazbatasına ilave olarak Şam, Anadolu ve Arabistan orduları müşirleri Safveti, Mehmed Raşid ve Mehmed Namık paşalar tarafından müştereken Bâbî-âli'ye sunulan arizada Cezayirli muhacirlerin perişan bir halde kalmalarına müsaade edilemeyeceğinden bahisle Eyalet Meclisi kararlarının uygulamaya konulduğu, Ahmed b. Salim'den alınan bilgilere göre ikinci bir grup muhacirin de Suriye'ye gelmek üzere yolda olduğu, bu nedenle de haklarında Bâbîâli tarafından verilecek kararın "serîan emr u işân" istenmekteydi.<sup>9</sup>

Meclîs-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Şam'dan gelen mazbatanın görüşülmesi için 5 Mart 1848'de toplandı. İngiltere'nin Şam konsolosunun Cezayir muhacirleri hakkında İstanbul'daki büyükelçisine sunduğu rapor da Hariciye Nezareti aracılığıyla toplantı gündemine alındı. Bu arada İstanbul'a gelmiş bulunan Anadolu Ordusu Müşiri Mehmed Raşid Paşa da Meclis tarafından dinlendi. İngiliz konsolosu raporunda ileride ya Fransa'nın bunların kendi tebeasından olduğunu iddia edebileceği ya da Cezayirlielerin kendilerinin vergi vermekten ve diğer sorumluluklardan kurtulmak için Fransa'nın himayesini talep edebilecekleri uyarısında bulunarak derhal tedbir almak gerektiğine dikkat çekerken Mehmed Raşid Paşa, Eyalet Meclisi kararlarının uygunluğunu savundu. Meclîs-i Vâlâ üyeleri İngiliz konsolosunun uyarılarından oldukça etkilenmişlerdi. Muhacirlerin Osmanlı Devleti dahiline kabul edilmemeleri bile gündeme geldi; ancak neticede bunların "Devlet-i Aliyye'nin bir mülkünden çıkıp diğer mülküne gelmiş nazarıyla bakılarak reddolunmaları Saltanat-ı Seniyye'ye muvafık olamayacağı" görüşünden hareketle mutlaka kabul edilmelerine ve Suriye bölgesini siyaseten mahzurlu gördükleri için de bunların ve bundan sonra gelecek olan Cezayir muhacirlerinin Teke ve Alâiye (Antalya ve Alanya bölgesi) gibi havası mizaçlarına uygun yerlere yerleştirilmelerine karar verildi. Maddi yardımlar konusunda ise, Ahmed b. Salim'e 500 kuruş maaş bağlanması, diğer ulema ve meşâyihle 30.000 kuruş yardımda bulunulması ve çiftçilik yapacaklara da eyalet bütçesinden gereken yardımın yapılması kararlaştırıldı.<sup>10</sup>

Meclîs-i Vâlâ ile aynı görüşü paylaşmayan sadrazam Mustafa Reşid Paşa 11 Mart 1848 tarihli arızasında "Teke ve Alâiye havalisinin havası merkuruların mizaclarına tevafuk ederse de sahil olan yerlere muamelat-ı efrenciye ziyadece olduğundan bu suret pek de matluba muvafık" olmadığını ve muhacirlerin Suriye'den adı geçen bölgelere yapılacak yolculuğa da dayanamayacaklarını belirttikten sonra,

8 Osmanlı Devleti'nin 1840'lardan itibaren Aclun ve civarını devletin kontrolüne alma siyaseti ve bu yöndeki çabaları hakkında geniş bilgi için bk. Eugene Lawrence Rogan, *Incorporating the Periphery: The Ottoman Extension of Direct Rule Over Southeastern Syria (Transjordan), 1867-1914*, doktora tezi, Harvard Üniversitesi 1991, s. 63 vd.

9 BOA, İ. Mes. Müh., 2079, 5 Safer 1264/12 Ocak 1848.

10 İngiliz konsolosunun sefarete gönderdiği raporun Osmanlıca çevirisi ve Meclîs-i Vâlâ'nın Sadarete sunduğu 29 Rebiülevvel 1264/5 Mart 1848 tarihli mazbata için bk. BOA, İ. Mes. Müh. 2079.

Eyalet Meclisi'nin kararlarını destekledi. 22 Mart 1848'de sadır olan iradeyle Cezayirli muhacirlerin Osmanlı tebeası olarak Aclun sancağına yerleştirilmeleri, mazbatada yer alan diğer tekliflerin kabulüyle uygulamanın başlatılması ve "Eşhas-ı merkume iskan ve İvâ olunduktan sonra daima ahval ve hareketlerine bu taraftan ve mahallindeki memurlar taraflarından" dikkat edilmesi emredildi.<sup>11</sup>

İlk kafilenin ardından Cezayirlilerin peyderpey Suriye'ye muhaceretleri devam etti. Muhacirler arasında en önemli şahıs şüphesiz Emir Abdulkadir idi. Aralık 1847'de Akka veya İskenderiye'ye gönderileceği sözünü alarak Fransızlara teslim olan Emir Abdulkadir beklentisinin aksine önce Fransa'ya götürülmüş ve 1852 sonuna kadar orada hapsedilmişti. Bu tarihte imparator III. Napoleon'un affına mazhar olan Emir, Bursa'ya yerleşti ve 1855 depreminin ardından ailesi, hizmetçileri ve yakınında bulunanlar da dahil olmak üzere yaklaşık yüz kişilik bir kafile ile Şam'a yerleşti.<sup>12</sup> 1857'de Emir'in kardeşleri ve yakın akrabalarından oluşan yaklaşık doksan kişilik bir grup daha Şam'a geldi. Bu şekilde aralıklı olarak Cezayirlilerin Suriye'ye göçü 1910'lu yıllara kadar devam etti.<sup>13</sup> Bunlar genellikle Akka, Beyrut, Halep, Hayfa, Lazkiye, Sayda, Şam, Trablus ve Yafa'ya yerleştirildiler. Suriye'ye gelişleri resmi ve gayriresmi kanallarla gerçekleştiği için sayıları hakkında kesin rakamlar vermek mümkün değilse de Fransız kaynaklarına göre sadece Şam şehrinde 1883'te 4000, Safed ve Taberiya'da ise 1870'te 3700 civarında Cezayirli muhacir mevcuttu.<sup>14</sup>

1882'ye kadar Suriye'ye gelen Cezayirliler ile Osmanlı yöneticileri arasında tabiiyet konusunda ciddi bir sıkıntının yaşanmadığı görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde peyderpey Suriye'ye gelen Cezayirliler küçük gruplar halinde yukarda zikredilen kasaba ve şehirlere yerleştirilmişler; büyük çoğunluğu Osmanlı vatandaşlığını kabul etmekle birlikte kabul etmeyenler de hissedilir bir probleme neden olmamışlardır. Muhacirlerden bir kısmı ise tabiiyet konusunda bir tarafı tercih etmeyerek her iki ülkenin imkanlarından da yararlanma yolunu seçmişlerdir. Bunların başında Emir Abdulkadir gelmektedir. Mayıs 1883'te vuku bulan ölümüne kadar Osmanlı ve Fransız hükümetlerinden kendisi ve müntesipleri için önemli miktarda maddi yardım alan Emir, her iki tarafla da yakın ilişkilerini devam ettirmişti.<sup>15</sup>

11 BOA, İ. Mes. Müh., 2079, 16 Rebiülâhîr 1264/22 Mart 1848.

12 Emir Abdulkadir'in Fransa'da ve Bursa'da bulunduğu yıllarda yaptığı çalışmalarla ilgili olarak bk. David Commins, "Abd al-Qadir al-Jazairi and Islamic Reform", *The Muslim World*, LXXVIII/2 (April 1988), s. 121-124.

13 Bu yüzyılın başlarındaki göçler için bk. Nadiya Tarşûn, "el-Hicretü'l-Cezairiyye ila Biladi's-Şam fi Matlâi'l-Karni'l-İşrin (1909-1911)", *Dirasat Tarihiyye*, Dimaşk, sayı. 27-28, 1987, s. 161-189; BOA, Meclis-i Vükelâ Mazbatası, 145, 19 Şevval 1328.

14 Pierre Bardin, a.g.e., s. 8, 15-16.

15 Emir Abdulkadir'in Suriye'de geçirdiği yılların kısa bir değerlendirmesi ve Fransız hükümetinin yaptığı yardımlarla ilgili olarak bk. Linda Schatkowski Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden-Stuttgart, 1985, s. 215-218. Abdulkadir ve kardeşlerine Osmanlı hükümeti tarafından yapılan yardımlarla ilgili olarak bk. BOA, İrade- Meclis-i Vâlâ, 25247, Rebiülâhîr 1277/Ekim 1860 ve 10 Cemaziyelevvel 1283/20 Eylül 1866; İrade- Meclis-i Vâlâ, 25484, 13 Şevval 1283/18 Şubat 1867; İrade- Dahiliye, 37653, 37298, 37376; İrade- Hariciye, 5915 ve 6040.

1882'den itibaren Emir Abdulkadir ile Suriye Valisi Hamdi Paşa'nın ilişkileri gerginleşmeye başladı. 1880-1885 yılları arasında Suriye'de valilik görevinde bulunan Hamdi Paşa'ya göre bu gerginliğin nedeni Emir Abdulkadir'in mensuplarını ve diğer Cezayir muhacirlerini korumaya çalışması, bunlar arasında suçlu olup cezalandırılması gerekenler bulunduğu halde buna müsaade etmemesi ve buna benzer hükümet otoritesini sarsıcı davranışlarda bulunması, dahası bazı muhacirlerin Fransa'nın himayesine mazhar olduklarından bahisle Osmanlı kanunlarından muaf olmalarıydı. Bu durumu "hükümet içinde manen diğer bir hükümet" olarak değerlendiren Hamdi Paşa buna mutlaka bir son verilmesi gerektiği, Emir'in nüfuz ve iktidarının sınırlandırılmasının Suriye'deki Osmanlı çıkarları açısından zorunlu olduğu görüşünü Bâbüâli'ye bildirdi.<sup>16</sup> O zamana kadar Emir'in bu tür davranışlarının hükümet tarafından müsamaha ile karşılandığını da belirten Hamdi Paşa bu meseleyi "Suriye için şöyle bir zamanda en ziyade nazar-ı dikkat ve ehemmiyete alınacak mevadd-ı mühimmeden" görür ve Emir'in nüfuzunun kırılması konusunda merkezi hükümetin kendisini desteklemesini ister.<sup>17</sup>

Diğer yandan, Fransızların Cezayir muhacirlerine karşı tavrı da Osmanlı yöneticilerini rahatsız etmekteydi. Fransızların Suriye'ye olan ilgilerinin tarihi Haçlı seferlerine kadar uzanmakla birlikte XIX. yüzyılda kolonilerini ve nüfuzunu artırma siyaseti çerçevesinde Suriye, Fransa'nın gündeminde önemli bir yer işgal etmeye başladı. Ancak 1870-1871 Fransa-Prusya savaşında Fransa'nın uğradığı ağır yenilgiden dolayı Suriye'deki nüfuz faaliyetleri geçici olarak askıya alındı. 93 Harbi'nde Osmanlı Devleti'nin yenilmesi ve İngiltere'nin Ruslara karşı Osmanlı Devleti'ni koruma gerekçesiyle 1878'de Kıbrıs'ı geçici olarak ele geçirmesinin ardından 1879 Eylül'ünde büyükelçi H. Layard'ı Suriye'ye göndererek bu bölge üzerinde nüfuzunu artırma eğilimi Fransa'nın dikkatinden kaçmadı. Aradan geçen yaklaşık on yıl içerisinde 1871 yenilgisinin yaralarını sarmış görünen Fransa İstanbul'daki askeri atışesi Louis de Torcy'yi 1880'de Suriye'ye göndererek geleneksel ilgisini devam ettirmek kararlılığında olduğunu ortaya koydu.<sup>18</sup> Fransa bölge hristiyanları, özellikle de Maruniler arasında artan faaliyetlerinin yanısıra bazıları halihazırda himayesini kabul etmiş olan Cezayir muhacirleri üzerinde de çalışmalarını yoğunlaştırmaya başladı. Bu alanda da en önemli rolü oynayacak şahıs kuşkusuz Emir Abdulkadir idi. Gelişmeleri yakından takibeden ve özellikle Fransa'nın 1881'de Tunus'u işgalinden sonra Suriye'deki faaliyetleri konusunda ciddi manada rahatsızlık duyan Hamdi Paşa bir taraftan mümkün olduğu kadar Fransızların faaliyet alanlarını daraltmaya çalışırken diğer taraftan da Cezayirliiler üzerinde devletin kontrolünü artırma yolunu seçti. Çünkü Paşa'ya göre problemin kaynağı devlet otoritesinin tam olarak hissettirilmemesiydi. Geçmişte Cezayirliilere gösterilen müsamaha

16 BOA, Yıldız Esas Evrakı (YEE), 18/417/3/40, evr. no. 43, 66.

17 BOA, YEE, 18/417/3/40, evr. no. 66, 67.

18 1880'ler ve sonrasında Fransızların Suriye'deki faaliyetleri ile ilgili olarak bk. John Spagnolo, "French Influence in Syria Prior to World War One", *Middle East Journal*, 23 (1969), s. 45 vd.

devlete olan sorumluluklarını ihmale neden olmuş, hatta birçoğunu devlete karşı gelecek kadar şımartmıştı.<sup>19</sup>

Bu arada hükümet Osmanlı topraklarında iki seneden fazla kalan muhacirleri kendi vatandaşı olarak gördüğünü ve ancak iki seneden daha az kalanların Fransız vatandaşlığını kabul edebileceğini ilan etti. Fransız vatandaşlığını kabul edenlerin iki senelik sürenin sonunda Osmanlı topraklarını terketmeleri gerekmektedir. Bu kararlar kısa sürede istenen etkiyi göstermeye başladı. Nitekim, 1862'de Taberiya'ya yerleştirilen Cezayir muhacirlerinden 1500'ü, 1882 yılında Osmanlı tebeası olarak kayıtlarını yaptırıldılar ve yirmi yıldan beri kullanmakta oldukları toprakların mülkiyet hakları da kendilerine verildi.<sup>20</sup>

Emir Abdulkadir'in vefatının ardından Hamdi Paşa, Cezayirli muhacirlerin Fransızlarla olan irtibatlarını zayıflatma çabalarını artırdı. Bu konuda özellikle Emir'in iki büyük oğlu ve Cezayirli üzerinde nüfuz sahibi Muhammed ve Muhyiddin'in desteğini kazanmaya çalıştı. Çünkü her ikisi de Osmanlı tabiiyetini önceden kabul ederek 'mirmiranlık' rütbesiyle taltif edilmişlerdi. Muhammed ve Muhyiddin, babalarının vefatının ardından Fransızların bu rütbeleri terk ile Fransa himayesini kabul etmeleri halinde babalarının aylık 60.000 kuruşluk maaşının kendilerine ödenmesi teklifini Osmanlı hükümetinin kendilerine sahip çıkacağı kanaatiyle kabul etmediler. Ancak aradan geçen birkaç ay içerisinde Osmanlı hükümetinin maaş bağlamaması Emir'in maaşıyla geçinen ailesi ve 100 kadar "ensab ve etbar" zor durumda bıraktı. Ağustos 1883'te Hamdi Paşa'ya müracaat eden Muhammed ve Muhyiddin, şayet Osmanlı Devleti kendilerine maddi destek sağlamayacaksa, istemeyerek de olsa, Fransızların teklifini kabul etmek zorunda kalacaklarını bildirdiler. Bunun üzerine Mabeyn'e sunduğu 15 Ağustos 1883 tarihli arızasında Hamdi Paşa, Emir'in oğullarını himayelerine almak için Fransızların yoğun çaba sarfettiğini, bu ailenin Cezayir, Tunus ve Suriye Arapları ve özellikle 10.000'den fazla Mağrib muhaciri arasındaki nüfuzunu zikrettikten sonra Emir Muhammed Paşa'nın "münasip miktar maaş tahsisıyla temin-i maişetleri halinde kendileri ile umum Cezayir muhacirleri[nin] tâbiyyet-i Osmaniyyeyi kabul edecekleri"ne söz verdiğini bildirdi. Hamdi Paşa'ya göre, bu sözün gerçekleştirilmesi halinde Suriye'deki Fransız nüfuzunun yüzde doksanı yok edilecek ve günden güne artmakta olan Fransız hırs ve tamaina bir "sedd-i sedf" çekilmiş olacağından başka Cezayir ve Tunus'ta Fransızları meşgul edecek kuvvetli bir manevi "alet-i tehfid" kazanılmış olacaktı. Bu nedenle Paşa, Emir'in aile efradına aylık 25.000 kuruş maaş bağlanmasının yeterli olacağı ve bunun fevkalade siyasi faydalar sağlayacağı görüşündeydi.<sup>21</sup>

19 Hamdi Paşa'nın bu tutumu çok geçmeden Emir Abdulkadir ve oğullarının tepkisini çekti ve Saraya şikayetler iletilmeye başlandı. BOA, YEE, 18/417/3/40, evr. no., 28, Muhyiddin b. Abdulkadir'den Mabeyn'e, 8 Temmuz 1298/20 Temmuz 1882.

20 Bardin, a.g.e., s. 40-41; BOA, BEO, A. AMD. MV. Dosya. 38, gömlek. 83, 17 Muharrem 1301/18 Kasım 1883.

21 BOA, İ. Dah. 71127, Hamdi Paşa'dan Mabeyn'e, 11 Şevval 1300.

Merkezi hükümetin kararının gecikmesinden endişe eden Hamdi Paşa Eylül ortalarında hem Muhammed Paşa'ya konuyla ilgili bir telgraf çektirmiş hem de kendisi daha önceki talebinin bazı "esbab-ı mühimme ve siyasiyyeye müstenid olduğunu" ve bu sebebin "ehemmiyet ve müstaceliyetini müekkid bazı ahval ve vukuat zuhur" ettiğini bildirerek konunun bir an önce karara bağlanmasını istedi.<sup>22</sup>

Neticede Hamdi Paşa'nın talepleri yerinde bulunarak Emir'in evladı ile sair ailesine taksim olunmak üzere aylık 25.000 kuruş maaş bağlanmasına karar verildi ve "bu kararın tabiiyyet maddesinin evvelemerde senedat-ı resmiiyyeye rabt ve tevsiki için vilayete suret-i mahremanede tebliği"ni uygun gören II. Abdülhamid'in iradesi 24 Eylül 1883'te sadır oldu.<sup>23</sup> Bu arada tabiiyet meselesi halledilmeden Emir Abdulkadir'in arazilerinin oğullarına devredilmemesi de alınan kararlar arasındaydı.<sup>24</sup> Ardından Suriye'de bulunan ve henüz Osmanlı tebeası olmamış olan Cezayir muhacirlerini de Fransızlardan koparmak için faaliyetler artırıldı. Hükümetin bu konudaki kararlılığının farkında olan ve genel eğilimin de giderek Osmanlı lehine geliştiğini gören muhacirler askere alınmamaları, aralarından iki bölük zaptiye teşkili, çiftçilikle uğraşanlarına Havran sancağından arazi verilmesi gibi taleplerinin karşılanması durumunda Osmanlı tabiiyetine gireceklerini bildirdiler. Bu taleplerin kabul edilmesiyle Fransızların çabaları semeresiz kalmış ve Muhyiddin'in ifadesiyle "muhacirinin kaffeleri hüsnürızalanyla esamilerin nüfus defterlerine kayd ve temhir ve yedlerine Osmani tezkireleri ita kılınmıştır."<sup>25</sup> Öyle görünüyor ki hepsi değilse de muhacirlerin çoğunluğu Osmanlı tabiiyetini kabul etmiş ve Hamdi Paşa da 1885'te vuku bulan vefatından önce muhacirlerden oluşan bir zaptiye bölüğü oluşturmuştur. Bu arada Fransızlar, Emir'in beşinci oğlu Haşim'i ve taraftarlarını kendi taraflarına çekmeyi başarmış ve Haşim'e aylık 80.000 frank maaş tahsis etmişlerdir.<sup>26</sup>

Hamdi Paşa'nın halefi Raşid Naşid Paşa'nın (1885-1888) aynı tarz politikaları devam ettirmediği anlaşılmaktadır. Muhacirlere karşı daha katı davrandığı izlenimi veren Raşid Paşa ikinci bölüğün kurulmasına izin vermemiş ve bazı muhacirleri askere almıştır. Muhyiddin'in ifadesine göre bu uygulamalardan rahatsız olan bazı muhacirler Fransa yanlısı Haşim'e dönmüşlerdir.<sup>27</sup> Ocak ve Şubat 1888'de meydana gelen iki olay Fransa ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerin gerginleşmesine yol açmıştır. Her iki olayda da suçlu oldukları gerekçesiyle yakalanmaya çalışılan bazı muhacirler zaptiyeden kaçarken Fransız konsolosluğuna sığınmışlar ve ardından konsolosluğa gelen zaptiye, suçluları tutuklamak isteyince küçük çaplı kargaşa ve kavga çıkmıştır. Fransa, olayların gelişmesinde önemli etkisi olduğunu düşündüğü vali Raşid Naşid Paşa'nın derhal görevden alınmasını ve suçluların

22 BOA, İ. Dah. 71127, Hamdi Paşa'dan Mabeyn'e, 5 Eylül 1299/17 Eylül 1883; Muhammed Paşa'dan Mabeyn'e telgraf, 4 Eylül 1299/16 Eylül 1883.

23 İ.Dah. 71127, 22 Zilkade 1300/24 Eylül 1883.

24 BOA, BEO, Vilayet Gelen-Giden Defterleri (2), defter no. 351, s. 147, 149, 152.

25 BOA, YEE, 14/.../126/11, Muhyiddin b. Abdulkadir'den Mabeyn'e, 13 Temmuz 1304/25 Temmuz 1888.

26 Bardin, a.g.e., s. 46-47.

27 BOA, YEE, 14/.../126/11, Muhyiddin b. Abdulkadir'den Mabeyn'e, 13 Temmuz 1304/25 Temmuz 1888; Bardin, a.g.e., s. 51-53.

cezalandırılmasını, aksi takdirde bölgeye savaş gemisi göndereceği tehdidinde bulundu. Buna karşılık Osmanlı Devleti, Fransa'nın Şam konsolosunun da olaylarda sorumluluğu bulunduğu gerekçesiyle görevden alınmasını istedi. Mart 1888'de vali ve konsolos görevlerinden alındılar.<sup>28</sup>

Üst düzey görevlilerin değiştirilmesi, müzakereler için daha olumlu bir ortam hazırladı. Olayların hemen ardından her iki taraf da bölgeye müfettişler göndererek gelişmeler hakkında sıhhatli bilgi toplanması ve yapılması gerekenlerin tesbiti yolunda çalışmalar başlattılar. Osmanlı müfettişi Hüseyin Rıza Paşa 19 Nisan 1888 tarihli raporunda Cezayir muhacirlerinin tabiiyet meselesi bir an evvel çözülmek üzere son olayların benzerlerinin kaçınılmaz olduğunu ve Fransızların nüfuz artırıcı faaliyetlerini yoğunlaştırdıklarını belirtmekteydi. Ayrıca, Suriye'ye yerleşmiş olan Cezayirli Osmanlı tebeası sıfatıyla muamele edilmesi ve sadece geçici olarak Suriye'de bulunanların Fransa tabiiyetini iddia edebilecekleri yönündeki devletin eski siyasetinde ısrar edilmesi görüşünü savundu.<sup>29</sup> Fransız müfettişi Imbert de bölgede incelemelerde bulunduktan sonra hazırladığı 1 Mayıs 1888 tarihli raporunda gelişmeleri özetledikten sonra, Fransa'nın Suriye'deki nüfuzunu artırarak devam ettirebilmesi için Cezayir muhacirlerini vatandaşlığına almakta ısrar etmesi ve bunun için özellikle Emir'in yakınlarına Fransız hükümetince görev verilmesi gerektiğini vurguladı.<sup>30</sup> Bu arada Bâbiâli, Cezayirli Osmanlı tebeası olmaya teşvik etmesi için o sırada İstanbul'da bulunan Muhyiddin Paşa'yı Suriye'ye gönderdi. Burada kardeşi Muhammed ile yoğun bir faaliyete giren Muhyiddin'in etkili olmaya başladığını gözlemleyen Fransızlar, Bâbiâli'ye yaptıkları ısrarlı müracaatlar sonucu geri çağrılmasını sağladılar.<sup>31</sup>

Bu arada Osmanlı yöneticileri ile Emir'in ailesi ve yakınları arasındaki ilişkilerin hızla iyileştiği görülmektedir. Babasının ölümünün ardından Fransız himayesini kabul eden Emir Abdulkadir'in büyük oğlu Ali daha sonra Osmanlı tabiiyetine girdi ve Ekim 1887'de 3500 kuruş maaş bağlanmasının yanısıra ileride gerçekleştirileceği hizmetlerine binaen de İzmir payesinin mirmiranlığa tebdil ve terfi edileceğine karar verildi.<sup>32</sup> 1888 başında Muhyiddin Şura-yı Devlet azalığına tayin olundu. Daha önce Rumeli Beylerbeyliği payesi ile taltif edilen Muhammed'e ise Eylül 1888'de Suriye Valisi Mehmet Nazif Paşa'nın (1888-1889)<sup>33</sup> teklifi üzerine

28 BOA, Meclis-i Vükelâ Mazbataları (M.V), def. 29 evr. 46 17 Cemaziyelâhir 1305/1 Mart 1888; Bardin, a.g.e., s., 54-58.

29 BOA, YEE, 14/244/126/7 8 Şaban 1305/7 Nisan 1304. Lâyiha'nın tamamı transkribe edilerek yayımlanmıştır. Bk. Sebahattin Samur, "Özel Memuriyetle Beyrut'a Gönderilen Hüseyin Rıza Paşa'nın Bir Lâyihasının Işığında XIX. Yüzyılın Sonuna Doğru Fransa'nın Suriye Siyaseti", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (1989) s.271-287. Hüseyin Rıza'nın bölgeye gönderilmesiyle ilgili karar için bk. BOA, MV, Def. no. 28, evr. no. 30, 23 Cemaziyevvel 1305/6 Şubat 1888.

30 Bardin, a.g.e., s. 60-63.

31 BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.Hus.), 226/1, 4 Şevval 1306.

32 BOA, BEO, A. AMD. MV. dosya. 38, gömlek. 83, 17 Muharrem 1301; İrade- Meclis-i Mahsus (İ.M.M), 3935, 13 Muharrem 1305; MV, def. 24 evr. 59. Ağustos 1888'de Emir'in küçük oğlu Abdullah, ağabeyi Ali'ye verilen maaşı emsal göstererek kendisine verilmekte olan 2500 kuruş maaşın artırılmasını talep etti ve bu talebi reddedildi. MV, def. 34 evr. 47, 23 Zilkade 1305.

33 Mehmet Nazif Paşa 21 Rebiülâhir 1307/15 Aralık 1889'da zatürreden öldü ve yerine Mustafa Asım Paşa tayin edildi. İ. Dah. 90876 ve 90909.

ikinci rütbeden "mecidi" nişanı verildi.<sup>34</sup> Bundan bir ay sonra da Emir'in eşi Şefika Hanım'a maddi gelir sağlamak amacıyla Suriye'de bir miktar arazi tahsis edildi.<sup>35</sup> Yine aynı tarihlerde Emir'in kardeş çocuklarından üçü Osmanlı hükümetine müracaat ederek Emir Muhammed'in nasihat ve teşvikleri doğrultusunda Osmanlı tabiiyetine geçmek istediklerini ve o zamana kadar Fransa hükümetinden almakta oldukları maaşlarını reddedecekleri için kendilerine geçimlerini sağlayacak miktar maaş bağlanmasını talep ettiler. Suriye valisinin de desteklediği bu talepler uygun görülerek Muhammed Ebu Talip ve Muhyiddin b. Mustafa'ya 800'er kuruş ve Abdulkadir Efendi'ye de 500 kuruş aylık tahsis edildi.<sup>36</sup> 1892'de Emir'in küçük oğlu Abdülmelik de Fransa ile resmi bağı kopardı ve Osmanlı tabiiyetine girdi. Kendisine terkettiği yirmi lira maaşa karşılık otuz lira maaş bağlandı. Ertesi yıl da kendi isteği doğrultusunda süvari yüzbaşılığı rütbesiyle askeriyede görev verildi.<sup>37</sup>

Emir'in oğullarından sadece Haşim'in Osmanlı tabiiyetine girmemekte kararlı olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı hükümeti 1888'in ilk aylarında meydana gelen olaylarda Emir Haşim'in de payı olduğu kanaatıyla mahalli asayişin devamı için onun Suriye'den uzaklaştırılması gerektiğini düşünüyordu. Bu düşüncesini Fransız sefirine de iletme kararı aldı.<sup>38</sup> Mayıs 1889'da vali Mehmed Nazif Paşa, Haşim'in asayiş ihlal eden davranışlarının son zamanlarda iyice arttığından bahisle bir an önce Suriye'den uzaklaştırılmasını istedi. Konuyla ilgili Meclis-i Vükela kararında Haşim'in Suriye'den uzaklaştırılmasının zaten kararlaştırılmış olduğu, bu yeni talebin ise alınan kararın icrasının lüzumunu bir kat daha teyid ettiği belirtilmekteydi.<sup>39</sup> Bu arada Suriye'deki Cezayirliiler arasında giderek azalan nüfuslarını devam ettirebilmek için Haşim'in bölgede ikametini zaruri gören Fransızlar, Osmanlı hükümetini kararından vazgeçirmeye çalışmaktaydı. Ancak, hem Suriye'deki hem de merkezdeki Osmanlı yöneticilerinin Haşim hakkındaki kanaatleri son derece olumsuz idi. Siyasi tavırlarının dışında bölgedeki bazı arazi sahipleriyle de tartışmalı duruma düşmesi Haşim'i tamamen istenmeyen adam konumuna itmekteydi.<sup>40</sup> Sonuçta Haşim ailesiyle birlikte Suriye'yi terkederek Cezayir'e yerleşmek zorunda kaldı.<sup>41</sup>

34 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (YMTV.), 31/34, 27 Şubat 1303/10 Mart 1888; MV, def. 30, evr. 57, 21 Receb 1305/3 Nisan 1888; İ.Dah., 86171 Suriye Valisi Mehmed Nazif'den Mabeyn'e, 15 Ağustos 1304/28 Ağustos 1888 ve Mabeyn'den Sadarete, 5 Eylül 1304/18 Eylül 1888; İ. Dah., 86143, 15 Eylül 1304/28 Eylül 1888; BEO, A. AMD. MV. dosya. 55, gömlek. 74, 21 Receb 1306.

35 BOA, İ. Dah., 86399, 7 Safer 1306/14 Ekim 1888.

36 BOA, İ. Mec. Mah., 4340, Müracaat mektupları 12 Eylül 1304/25 Eylül 1888 tarihli; Vali'nin bu konudaki arzı 24 Muharrem 1306/1 Ekim 1888 ve irade tarihi 2 Rebiülâhır 1306/6 Aralık 1888; İ.Dah., 87018, 2 Rebiülâhır 1306; MV, def. no. 37 evr. no. 57, 22 Rebiülevvel 1306; MV def. 41 evr. 42, 23 Receb 1306

37 BOA, Y.A. Hus. 263/92, 25 Muharrem 1310/19 Ağustos 1892; Y.MTV. 72/117, 9 Şaban 1310/26 Şubat 1893.

38 BOA, MV, def. 29, evr. 46, 17 Cemaziyelâhır 1305.

39 BOA, MV, def. 43 evr. 38, 20 Ramazan 1306/20 Mayıs 1889.

40 Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A. Hus.), 225/54, 24 Ramazan 1306; İ. Dah. 88806, 24 Ramazan 1306; MV, def. 43 evr. 38, 20 Ramazan 1306/20 Mayıs 1889; Bardin, a.g.e., s. 68-69.

41 Bardin, a.g.e., s. 134. Haşim 1893'te Suriye'ye tekrar dönmek istediyse de bu isteği kabul edilmedi ve Hariciye Nezareti aracılığıyla Fransız Sefaretine gerekli tebliğ yapıldı. BOA, Y.A. Hus. 277/118, 26 Zilhicce 1310/10 Temmuz 1893.

Diğer taraftan Cezayirli muhacirlerin Osmanlı tabiiyetine girmesi meselesinin tartışmaları devam etmekteydi. Sultan Abdulhamid, Fransa'nın İstanbul'daki sefirinden devletin bu konudaki görüşlerini içeren bir muhtıra sunmasını istedi. Bunun üzerine 22 Temmuz 1888 tarihinde Saray'a sunulan muhtırada Montebello, önceki Suriye valilerinin ve halihazırdaki Beyrut ve Suriye valilerinin Cezayirli meselesindeki tutumlarından şikayet ettikten sonra üç maddelik bir çözüm önerisinde bulundu. Birincisi, Fransa Cezayirlilerden kendi rıza ve ihtiyarlarıyla elde ettiklerini bildirdikleri Osmanlı tabiiyet belgelerini geçerli sayacaktır. İkincisi, bundan böyle Osmanlı tabiiyetini kabul edeceklere gerekli kolaylık gösterilecektir. Aynı şekilde kurallara uygun olarak Fransız konsolosluğuna kayıt yaptıran ve Fransa tabiiyetinde kalmak isteyen bütün "Cezayirli tabiiyetlerinin bilcümle fevaid ve muhassenatını muhafaza eyliyeceklerdir." Üçüncüsü, herhangi bir ihtilaf vukuunu önlemek için "katiyyen Fransalı tanınmış bilcümle Cezayirli Fransa konsoloshaneleri defatirine kayd ve tesciline mübaşeret edilecektir." Osmanlı tabiiyetini kabul etmiş Cezayirlilerden hiçbiri devletin izni olmaksızın Fransız tabiiyetine giremeyeceği gibi Fransız tabiiyetini kabul edenler de Fransa hükümetinin izni olmadıkça Osmanlı tebeası sıfatını haiz olamayacaktır.<sup>42</sup> Montebello'nun muhtirasından üç gün sonra aynı konuda Muhyiddin Paşa da, muhtemelen yine Abdulhamid'in arzusu üzerine, bir muhtıra sunarak Cezayirliyle ilgili meselelerin çözümü için şu görüşleri belirtti: Daha önce söz verildiği halde gerçekleştirilemeyen ikinci bölüm zaptiyenin teşkil edilmesi, Havran köylerinde bulunan boş arazilerin bir kısmının Cezayirliye tahsis edilmesi, nüfuzlu kişilere rütbe ve nişan ihsanında bulunulması, ailesine ve muhacirlere tahsis edilen maaşın her ay ödenmesi. Muhyiddin Paşa, bu taleplerin yerine getirilmesi halinde Suriye'de bulunan Cezayirli'den 100 kişi kadarının bile Fransa'ya tabi olmayacağı kanaatindeydi.<sup>43</sup>

Her iki muhtırayı incelemek üzere toplanan Maarif, Adliye ve Hariciye nazırlarıyla Şûrâ-yı Devlet reisi ve Sadrazam'dan oluşan Encümen-i Hususi-i Vükela, 2 Ağustos 1888 tarihli kararında Fransa himayesi iddiasında bulunan Cezayirli askerlik hizmetinden kurtulmak için böyle bir yola başvurduklarını, bu fırsattan istifade etmek isteyen Fransa'nın Cezayirli üzerinde himaye hakkı iddiasında bulunmaya başladığını, Muhyiddin Paşa'nın sözlü ifadesine göre Suriye, Beyrut ve Kudüs'te yaklaşık 15.000 Cezayirli bulunduğu ve Suriye'nin önemine binaen bu tür olayların devamı mahzurlu görüldüğünden yapılan müzakereler sonunda "Cezayirli en ziyade gocundukları şey askerlik maddesi olup bunların bir müddet için kuradan muafiyeti ilan olunduğu ve kendilerine oralarda mikdar-ı kâfi arazi gösterilerek levazım-ı iskâniyeleri itmam edildiği halde bâdemâ mahmiyyet iddiasından feragat ederek ziraat ve felahatla iştigal edeceklerinden dolayı mülken ve siyaseten fevâid-i kesire görüleceği derkâr olduğuna ve Muhyiddin

42 Montebello'nun muhtirasının Saray'a sunulmak üzere yapılan çevirisi için bk. BOA, YEE, 14/...b/126/11, 22 Temmuz 1888, Encümen-i Hususi-i Vükela'ya sunulan aynı bir çeviri için bk. İ. Mec.Mah. 4221.

43 BOA, YEE, 14/...b/126/11, Muhyiddin'den Mabeyn'e 13 Temmuz 1304/25 Temmuz 1888.



Paşa'nın mezunen Suriye'ye izamiyle tarafından telkinat-ı lazime ifası dahi tesri' ve teshil-i maksadı mucib olacağına mebni Cezayirlielerin (...) yirmi sene müddetle kuradan muafiyeti" ittifakla kararlaştırılmıştır. Fransız sefirinin teklifleri konusunda yapılan müzakereler sonunda ise şu kararlar alınmıştır: Önceden Fransa himayesini kabul etmiş olan Cezayirlieler hariç tutularak diğerlerinden Suriye ve Beyrut vilayetlerince yapılacak tetkikat sırasında Fransız tabiiyetini iddia edecek olanların memleketten çıkarılmasında Osmanlı hükümeti muhtar olmak ve Kudüs sancağında bulunanlar hakkında da aynı şekilde muamele olunmak üzere Fransız sefiriyile öyle bir çözüm yoluna gidilmesinde bir mahzur görülmemiştir. Encümenin kararlarını uygun gören irade 11 Ağustos 1888'de çıkmıştır.<sup>44</sup>

Öyle görünüyor ki Sultan Abdulhamid özellikle Muhyiddin Paşa'nın Suriye'ye gönderilerek Cezayirlieleri Osmanlı tabiiyetini kabule teşvik etmesi ve konuyla ilgili diğer meselelerin çözümünde valiye yardımcı olması hususuna çok önem vermekteydi. İrade tarihinden bir hafta sonra Muhyiddin Paşa'nın hâlâ gönderilmediğini öğrendiğinde Paşa'nın gecikmesinin olayların Osmanlı aleyhinde gelişmesine yol açacağını belirterek münasip miktar harcırah ile hemen Suriye'ye gönderilmesi gerektiğini Sadrazam'a bildirmişti.<sup>45</sup> Sultan Abdulhamid'in Muhyiddin Paşa'nın Suriye'ye gönderilmesine bu denli önem vermesinin muhtemel nedeni, Cezayirli muhacirler konusundaki fiili durumu iyice Osmanlı lehine döndürerek meseleyi Fransızlarla müzakereye gerek kalmayacak kadar önemsiz bir seviyeye indirmekti. Hâlen Suriye ve Beyrut valileri bu doğrultuda yoğun çaba sarfetmekteydi.

Valilerin bu konudaki faaliyetleri Fransız sefirini rahatsız etti. Mayıs 1889 sonunda Sefir Montebello bölgedeki Osmanlı yöneticilerinin Fransız himayesini kabul etmiş Cezayirlieler hakkındaki tavırlarının artık dayanılmaz bir noktaya geldiğini, bu konuda izahatta bulunmak üzere Paris'e çağrıldığını ve şikayet konusu muamelelere son verilmediği takdirde memuriyetinden çekilmeğe mecbur kalabileceğini ve bu duruma da Fransız halkının çok sert tepki göstereceğinin aşikar olduğu yolundaki görüşlerini dolaylı olarak Sultan'a ilettili. Sefir'in tehdit içeren mesajından "Fransa Devleti'nin bu hususu vesile ad ile Suriye'ce bazı teşebbüsatda bulunması halinde başka bir devlet tarafından müsamaha olunacağı ümidinde" oldukları sonucunu çıkarmış ve bundan da oldukça etkilenmiş görünen Sultan, 2 Haziran 1889'da Sadrazam Kamil Paşa'dan bu konuda ne düşündüğünü ve ne gibi tedbirlerin alınması gerektiği konusundaki fikrini en kısa zamanda bildirmesini istedi.<sup>46</sup> 3 Haziran 1889 tarihli cevabında Kamil Paşa, Suriye'de bulunan Cezayirlielere Fransa'nın müdahalesi meselesine son verilmesinin Osmanlı Devleti için daha ziyade gerekli olduğunu belirttikten sonra sefirin teşebbüsünün bir "siğadan ibaret" olduğunu, çünkü Paris'te bulunan eşini alıp gelmek üzere on beş günlüğüne Paris'e gideceğini, bir aydan beri gerek Bâbü'ali'ye gerekse yakınlarına ve dostlarına söylemekte olduğunu bildirmiştir. Sadrazam'a göre, "Fransa'nın

44 BOA, İ. Mec. Mah., 4221, 24 Zilkade 1305/2 Ağustos 1888.

45 BOA, İ. Dah. 85724, 6 Ağustos 1304/19 Ağustos 1888.

46 BOA, Y.A.Hus., 226/1 4 Şevval 1306/3 Haziran 1889.

Suriye'ye asker sevkıyla teşebbüsât-ı ciddiyyede bulunması imkan haricinde" dir. Fransızların elde etmek istedikleri şey ise, Cezayirlileri himayelerine alarak Suriye'-de müslümanlardan beş on bin erkek nüfusa sahip olup gerektiğinde kendi hizmetinde kullanmaktan ibarettir. Fransızların Cezayirliilerin hangi devletin tabiiyetini kabul ettiklerini belirlemek için kendi rıza ve ihtiyarlarına müracaat edilmesi teklifinin şartsız kabul edilemeyeceğini de belirten Kamil Paşa, ister Montebello kalsın isterse yerine başka biri gelsin Suriye'deki Cezayirliilerin genelinden bahsolunacak ise "muhacirin-i merkume vaktiyle tebea-i şâhânedan olarak kabul olduklarından şimdi rıza ve ihtiyarlarına müracaat halinde tebeyyet-i Devlet-i Aliyye'yi terk edecek olanlar bulunur ise hükümet-i seniyyece o makulelerin memleketten ihracı hakkının" Fransızlarca kabul edilmesi gerektiğinde ısrar etti.<sup>47</sup>

Kamil Paşa'nın cevapları Sultan Abdulhamid'i rahatlatmış olabilir. Ancak Montebello, Sadrazam'ın katı tavır takınmasından rahatsız olmuş olmalı ki Cezayirliiler meselesinin halli için doğrudan Sultan'a müracaat ederek bir sonuca ulaşma yolunu seçmiştir. Sefirin ısrarlı müracaatları sonunda bir cevap vermek durumunda kalan Sultan statükonun Osmanlı lehine olduğu kanaatinden hareketle Cezayirliilerle ilgili kalıcı çözümün ilerde kararlaştırılması, şimdilik "mahallince istatükonun muhafazasıyla bu müddet zarfında bir güne münazaâ ve hadise vukuuna ihtimal verilmemesi" için Fransa'nın bölgedeki konsoloslarına talimat vermesi şartıyla Osmanlı Devleti'nin mahalli idarecilerine gerekli emir ve tavsiyeleri iletmesi konusunda sözlü muvafakat verdi. Sultan'ın bu kararı sefir tarafından Fransız hükümetine de bildirildi.<sup>48</sup>

Abdulhamid bu son gelişmeden sadrazam Kamil Paşa'yı haberdar etmemiştir. Sultan'ın kararını Paris'e gitmek üzere İstanbul'dan ayrılacak olan Montebello'nun Bâbiâli'ye yaptığı veda ziyareti sırasında öğrenen Kamil Paşa, oldukça şaşırılmış ve sitemli bir tarzda bu konuda daha önce yapılan çalışmalarını da hatırlatarak Sultan'ın kararının ne olduğunun kendisine bildirilmesi ve kendisinin de sefir Paris'e gitmeden önce gerekli tashihlerde bulunmasına imkan verilmesini istemiştir.<sup>49</sup> Sadrazam'ın siteminden rahatsız olan ve adeta bir suçluluk psikolojisi içine giren Sultan, aynı gün verdiği cevapta Fransız sefirinin kendisine defaetle müracaatı üzerine Cezayirliiler meselesinin her iki ülke ilişkilerini olumsuz yönde etkilemesini önlemek amacıyla zikredilen kararı aldıklarını, bu konuda Bâbiâli'yi rahatlatmaktan başka bir maksadının olmadığını, mademki Bâbiâli bu konuda hazırlık sahibidir, sefirin seyahatini bir hafta ertelemesini temin ederek meselenin kendilerince halledilebileceğini bildirdi.<sup>50</sup> Sultan bu cevabıyla yetinmeyerek ertesi gün Sadarete gönderdiği yazısında sefire verdiği cevabın asıl nedeninin "Cezayirliiler işinin esasen tesviyesi zamanı henüz hulûl etmemiş olduğu zan ve tahmin" bulunduğu içindir, mademki Sadaretin görüşüne göre "bu işin tesviyesi zamanı gelmiş

47 Aynı belge.

48 BOA, İ. Dah., 90747, 17 Rebiülevvel 1307/11 Kasım 1889.

49 Aynı belge.

50 Aynı belge.

ve olbabda bir suret dahi kararlaştırılmıştır”, o halde “suret-i tesviye üzerine muamele-i mukteziyenin ifasıyla keyfiyetin” kendisine arzedilmesini istedi.<sup>51</sup> Kamil Paşa bu cevaplarla tatmin olmayarak Fransız sefirine verilen cevabın sözlü olarak mı yoksa metin halinde mi olduğunu ve tam metninin ne olduğunu bilmek istediğini bildirdi. Ertesi gün Sadaret’e gönderilen cevapta sözlü olarak sefire iletilen tebligatın “sulh ve müsalem ve devleteyn beyninde mevcut olan hüsn-i münasebete halel getirilmemek için ileride bu hususa esasen bir karar verilmek üzere şimdilik bu babda cennetmekan Sultan Mahmud Han hazretleri zaman-ı saltanatından beri ne yolda muamele olunmuş ise yine o yolda muamele ile istatükunun muhafaza edilmesi” nden ibaret olduğu, bu tebligatın “başka yolda telakki edilmekte olması nezd-i âli’de bâdi-i teessüf olduğu” ve tebligatın sefire iletilmesinde aracılık yapan Hariciye Müsteşarı Artin Paşa, kurenâ-yı hazret-i Şehriyâri’den Emin Bey ve Dyresse Paşa’dan icra etmiş oldukları tebligatı yazılı hale getirmelerinin istendiği ve bunların yazacakları metinlerin bir gün sonra Sadaret’e iletileceği bildirildi.<sup>52</sup>

Bu arada Sadaret ile Saray arasında sözlü müzakereler devam etmekteydi. Bu mesele Saray’da görüşülürken elli civarında Cezayir muhacirinin Beyrut’a ulaştığı haberi de iletildi. İçeriği henüz tesbit edilemeyen müzakereler sonunda Sultan önceden sefire iletmiş kararının daha uygun olduğu kanaatine vararak statükunun devamının “bir güne müşkilat ihdas etmeyeceği”ni ve “ileride bir vakt-i münasipte esasen bir karar verilmek üzere hicret eden ve bundan böyle edecek olan Cezayirlilere tebea-i Devlet-i Aliyye nazarıyla bakılarak haklarında o suretle muamele olunacağına dair Encümen-i Hususiye’ce bir karar ittihazıyla arz-ı atebe-i ulya kılınması”nı Sadaret’e bildirdi.<sup>53</sup>

Bu emir üzerine toplanan Encümen-i Hususiye bir gün içinde çalışmalarını tamamlayarak alınan kararları 18 Kasım 1889’da Sultan’a arz etti. Ekleri arasında dokuz maddelik bir itilâfnâme de bulunan Encümen’in mazbatasında, Fransa hükümetinin cevabı alınıncaya kadar Suriye’de statükunun devam ettirilmesi için gerekli talimatın verilmesi ve Fransa hükümetiyle bir anlaşma sağlanamayacağı anlaşıldığında da Osmanlı hükümetinin konu hakkında kesin kararını vermesi hususunun ittifakla kararlaştırıldığı belirtilmektedir. Anlaşma metninin konumuz açısından önemli maddeleri özetle şöyledir: Cezayirlilerden grup halinde Suriye’ye gelip yerleşenler Osmanlı tebeasındandırlar ve bunlardan Fransız tabiiyetine geçmek isteyenler belli bir süre sonra Osmanlı topraklarını terketmek zorundadırlar. Münferiden ve Fransa pasaportuyla Suriye’ye gelen ve Fransız konsolosluğunda kayıtlı bulunan Cezayirliler Fransa tebeasından sayılacaklardır ve bunların Osmanlı kadınlarıyla evlenmeleri yasaktır. Bundan böyle yerleşmek maksadıyla gelen Cezayirliler, Osmanlı tebeasından sayılacaklar ve hükümetin takdir edeceği bir araziye yerleştirileceklerdir. Ancak, Fransız vatandaşı olarak pasaportla gelenler

51 BOA, İ. Dah., 90748, 18 Rebülevvel 1307/12 Kasım 1889.

52 BOA, İ. Dah., 90746, 21 Rebülevvel 1307/15 Kasım 1889.

53 BOA, İ. Dah., 90728, 22 Rebülevvel 1307/16 Kasım 1889.

iki sene sonunda Osmanlı topraklarını terk etmeye veya Osmanlı tabiiyetine girmeye mecburdurlar.<sup>54</sup> Konuyla ilgili iradede Sultan, kesin karar verilmeye kadar bu maddelerin uygulanmasını temin için mahalli yetkililere gerekli tebligatın yapılmasını, herhangi bir uygunsuzluğun vukuuna meydan verilmemesi konusunda uyarılmalarını ve ilerde bir itiraz veya yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için bu tedbirlerle ilgili bilgilerin Fransız sefaretine iletilmesini ister.<sup>55</sup>

Sefir itilafnamenin bazı maddelerine itiraz etti. Özellikle Fransız pasaportu taşıyanların Osmanlı topraklarında kalış sürelerinin iki yılla sınırlandırılmasını ve pasaportsuz gelenlerin Osmanlı tebeasından addedilmelerini kabul edilemez olarak değerlendirdi. Bu arada Sultan, Hariciye Nezareti Müsteşarı Artin Paşa aracılığıyla sefiri ikna etmeye çalıştı. Sonuçta, Cezayirli Osmanlılaştırma faaliyetlerine son verilmesi ve bu konuda mahalli idarecilere kategorik emirler verilmesi şartıyla statükonun devamı konusunda uzlaşma sağlandı. Her iki taraf da mahalli yetkililerine gelişmeleri aktararak onları Cezayirli Osmanlılaştırma faaliyetlerinden kaçınmaları ve münferit olayları büyümeden önlemeye çalışmalarını konusunda uyardılar.<sup>56</sup>

1889'un ikinci yarısında Abdulhamid'in Suriye ve çevresindeki Cezayirli Osmanlılaştırma konusunda statükonun devam etmesi ve Fransa ile Cezayirli Osmanlılaştırma konusunda resmi bir anlaşma yapmama kararında olduğu anlaşılmaktadır. Bu kararlılık 11 Kasım 1889'da Sadrazam Kamil Paşa'ya verdiği cevabında Bâbü'lî'nin bulacağı çözümü kabul edeceğini ima etmişken beş gün sonra Sadrazam'ı uyararak kesin çözümün daha sonra kararlaştırılacağını, şimdilik statükonun devamı yönünde geçici bir çözüm önerisinde bulunmalarını istemesinde açıkça görülmektedir. Aynı şekilde Fransa'nın da resmi bir anlaşma yapmaktan kaçındığı anlaşılmaktadır. Fransızların statükodan yana tavır koymalarının nedeni anlaşılacak şekilde birlikte Sultan'ın tavrının iki önemli nedeni olduğu düşünülmektedir: Birincisi, Emir Abdulkadir'in ölümünden sonraki gelişmeler göstermiştir ki Cezayirli Osmanlılaştırma Osmanlı tabiiyetini kabul etmiştir ve diğerleri arasındaki eğilim de kabul etme yönündedir. Diğer bir ifadeyle, statükonun devamı belirgin bir şekilde Osmanlı lehine işlemektedir. İkincisi, Abdulhamid'in Fransızlarla resmi bir anlaşma yapmaktan kaçınma sebebi, böyle bir anlaşma ile Fransızların Cezayirli Osmanlılaştırma üzerindeki iddialarının Osmanlı Devleti tarafından tanınması anlamına geleceğini düşünmesidir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti o zamana kadar Fransızların Cezayir'i işgalini tanımamış ve oradan gelen Cezayirli Osmanlılaştırma tebeasından kabul etmişti.

Sultan'ın beklentisi doğru çıktı ve geçen zaman Osmanlı Devleti lehine işledi. 1900'lü yıllara gelindiğinde Emir'in oğullarından sadece Haşim ve birkaç taraftarı

54 BOA, Y.A.Res. 49/39, 24 Rebiülevvel 1307/18 Kasım 1889. Aynı belgeler İ.M.M. 4625'te de mevcuttur. İtilafnamenin tamamının transkripsiyonu için bk. Deringil, a.g.m., s. 438-440 ve Samur, Osmanlı Devletinde..., s., 151-152.

55 BOA, Y.A.Res., 49/39, 26 Rebiülevvel 1307/20 Kasım 1889.

56 Bardin, a.g.e., s. 76-77.

dışında Suriye'deki Cezayirlilerin tamamı Osmanlı tabiiyetini kabul etti. Haşim'in 1892'de Suriye'den tamamen kopmasıyla Fransa tabiiyetini/himayesini kabul eden Cezayirli liderliği çok daha zayıf konumda olan oğlu Ömer'e geçti. Emir'in en büyük oğlu olan ve Osmanlı tabiiyetine girdikten sonraki dönemde mahalli idareden zaman zaman şikayette bulunan Ali, 1896'da Kunaytra kaymakamlığına tayin edildi.<sup>57</sup> Bu arada Suriye'ye Cezayirli göçü devam etti. Yeni gelen her grup, Osmanlı tabiiyetini kabul ettikten sonra uygun bir yerleşim merkezine gönderildi.<sup>58</sup>

Sonuç olarak denilebilir ki, Osmanlı yöneticileri Suriye'ye yerleşen Cezayirli muhacirlerin tabiiyet meselesinin ortaya çıkacağını başlangıçta tahmin etmişlerdir. Cezayirli muhacirleri esas itibariyle devletin bir vilayetinden diğer bir vilayetine göç eden insanlar olarak değerlendirdiklerinden kabul edilmemelerinin ihtimal dahilinde olmadığını düşünen Osmanlı yöneticileri sadece meselenin zuhurunu önlemek amacıyla gerekli gördükleri tedbirleri almaya çalışmışlardır. Bu tedbirlerin en önemlisi grup halinde gelen muhacirlerin ulaştıkları yerin yöneticilerince karşılanarak Osmanlı tabiiyetini kabul etmelerinden sonra yerleştirilecekleri yerlere sevklerinin yapılmasıdır. Ancak gayriresmi olarak gelenlerden Fransa'nın himayesini isteyenler ve daha Suriye'ye ulaşmadan Fransa tabiiyetini kabul edenler de zamanla önemli sayıya ulaşmışlardır. Bunlar arasında Emir Abdulkadir gibi Fransa'dan maaş alanlar da vardı. Bu durum ciddi bir krize neden olmadan 1880'lere kadar devam etti. 1880'lerde Fransa'nın Suriye bölgesinde nüfuzunu artırıcı faaliyetlere yoğunluk kazandırması ve Cezayirli muhacirlerin de bu faaliyetler kapsamına dahil edilmesi Osmanlı yöneticilerini karşı tedbirler almak üzere hareketlendirdi. Bu meyanda Vali Hamdi Paşa'nın yoğun çaba sarfettiği ve önemli başarılar elde ettiği görülmektedir. Emir Abdulkadir'in 1883 Mayıs'ında vefat etmesiyle ibre Osmanlılar lehine dönmüş ve 1880'li yılların ikinci yarısında izlenen istikrarlı politikaların semeresi alınmaya başlanmıştır. Haşim dışında Emir'in bütün çocukları ve yakınları Osmanlı tabiiyetine girmiş ve bir kısmı çeşitli kademelerde resmi görevler almışlardır. Cezayirli muhacirleri kazanma mücadelesi 1888 ve 1889'da Fransa ile Osmanlı Devleti arasında tansiyonun yükselmesine ve neredeyse kriz boyutuna ulaşmasına neden oldu. Ancak her iki devletin de olayları tırmandırmama yönündeki kararlılığı neticesi statükonun devamının esas alınması ve mahalli görevlilerin münferit olayları büyütmemeleri konusunda uyarılmaları şartıyla uzlaşma sağlandı. Uzlaşmanın sağlanmasında ve statükonun esas alınmasında Saray'ın Bâbiâli'yi devredışı bıraktığı ve bu yüzden Sadrazam Kamil Paşa ile Abdulhamid arasında küçük de olsa bir gerginliğin yaşandığı belirtilmelidir. Statükonun devamı ise uzun vadede meselenin Osmanlı lehine çözülmesini sağlamıştır.

57 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y. MTV), 47/176, 16 Kanun-ı sani 1306; Emir Ali'nin Müeyyed Paşazade Ali ile olan arazi anlaşmazlığı için bk. Y.MTV., 80/27, 25 Zilhicce 1310; Y.A. Hus. 277/71, 22 Zilhicce 1310 ve 277/132, 28 Zilhicce 1310.

58 BOA, M.V., def. 46, evr. 39; M.V. def. 61, evr. 42, 30 Cemaziyelevvel 1308; İ. Dah., 1311-M,47, 13 Muharrem 1311; İ. Dah., 1311-R-40, 26 Rebülâhîr 1311.

## Osmanlılar'da Devlet Ricâli-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alâkalı Menâkıbı

Reşat Öngören\*

*A New Source on the Relations between the Ottoman State Bureaucrats and the Leaders of the Sûfi Dervish Orders: Mustafa Âli's Hagiography on Shaykh Mehmed-i Dağî*

This study introduces a "menâkıbnâme" or dervish biography (hagiography) unknown of until this time written by Mustafa Âli of Gelibolu who was a prolific writer of approximately sixty works all of which have not as yet been brought to light. It was found among a volume containing several manuscripts (Or. 12795) located in the British Museum's India Office Library and Records. The subject of the biography was Mehmed-i Dağî, Shaykh of the *Sha'baniyya* branch of the *Khalwatiyya* Sûfi dervish order (tarîqa). Written in 1002 (1594) it presents the extraordinary acts (karâmat) of the Shaykh as well as his life and activities up to that time, but it especially focusses on the invitation to the palace in Istanbul the Shaykh received from Gazanfer Ağa, the Bâbüssaâde Ağası (the chief palace official), and the hospitality he received at the palace. What is revealed is that the Shaykh communicated with Sultan Murad III and met with the high palace officials and state bureaucrats and that he was clearly loved and trusted by them. Finally, with this biography we gain additional important information about the relations between the Ottoman state bureaucrats and the leaders of the dervish orders.

Daha çok tarihçiliği ile tanınan Gelibolulu Mustafa Âli Efendi'nin (ö. 1008/1600) velûd bir yazar olduğu bilinmektedir. Altmış civârında eser kaleme aldığı kaydedilmekle beraber,<sup>1</sup> bunların henüz tamâmı bulunup gün ışığına çıkarılabilmiş

\* Dr. Reşat Öngören (Tasavvuf), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Mehmet Şeker, "Müverrih Âlî'nin Tasavvufa Âit İki Eseri: Hilyetü'r-ricâl ve Riyâzü's-sâlikîn", *Diyanet Dergisi*, XVI, 3 (1977), s. 160; Ömer Fâruk Akün, "Âli Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II (1989), s. 416.

değildir.<sup>2</sup> Bilinen eserlerinin ise bir kısmı, yerli ve yabancı pek çok araştırmacı tarafından çeşitli değerlendirmelerle birlikte neşredilmiştir.<sup>3</sup>

Bu yazının konusu olan Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile alâkalı *Menâkıb*'i, Londra'da *British Museum India Office Library and Records*'da (Or. 12795) yazma bir mecmûa içinde yer almaktadır. Bu eserden şimdiye kadar hiç bir yerde söz edildiğine rastlanmamıştır. Türkçe olan eser nesih hattıyla yazılmış olup otuz dokuz varaktan ibârettir. Arada okuyamadığımız bazı kelimeler bulunmakla birlikte, mevcut nüsha temiz ve okunaklıdır. Başında *Risâle-i Menâkıb-ı Mevlânâ Şeyh Mehmed eş-şehîr bi'd-Dâğî* ibâresi bulunmaktadır. İstinsah kaydı ve müstensih adının zikredilmediği eserin sonunda ise müellif, geleneksel tevâzu ifadeleriyle birlikte adını *Âlî Mustafa b. Ahmed b. Abdü'l-allâm* şeklinde kaydetmiş ve te'lifini Gelibolu'da Hicrî 1002 senesi Recep ayının sonlarına doğru (Nisan 1594) bitirdiğini ifade etmiştir.<sup>4</sup> Âlî ayrıca eserin baş tarafında da kendisini risâlenin müellifi olarak zikretmekte ve anlattıklarından te'life de yine aynı sene içinde başladığı anlaşılabilir (vr. 2<sup>b</sup>).

- 2 Eserleri buldukça araştırmacılar tarafından ilim âlemine tanıtılmaktadır. Meselâ Raîf Yelkeni tarafından bulunan Âlî'nin *Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâlis* isimli eseri M. Câvid Basun tarafından, *Mecmau'l-bahreyn* isimli eseri ise Abdülkâdir Karahan tarafından ilk defâ ilim âlemine tanıtılmıştır (bk. M. Câvid Baysun, "Müverrih Âlî'nin Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâlis'i Hakkında", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, I, 1-2 [1949-1950], İstanbul 1950, s. 389-400; Abdülkâdir Karahan, "Âlî'nin Bilinmeyen Bir Eseri: Mecmau'l-bahreyn", *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980, s. 275-286).
- 3 Meselâ Âlî'nin önemli eserlerinden *Menâkıb-ı Hünervârân*, İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl İnal tarafından, hayatı ve eserleri hakkında yapılan geniş bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir (Türk Tarih Encümeni Külliyyâtı, İstanbul 1926). *Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâlis* isimli eseri de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yeniçağ Tarihi Kürsüsü tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1956). Bu eser daha sonra Orhan Şâik Gökyay tarafından sâdeleştirilerek Tercüman 1001 Temel Eser serisi içinde iki kitap hâlinde neşredilmiştir (*Görgü ve Toplum Kuralları Üzerine Ziyâfet Sofraları: Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâlis*, I-II, İstanbul 1978). Batılı araştırmacılar arasında Andreas Tietze, Âlî'nin *Hâlâtü'l-kâhire mine'l-âdâtü'z-zâhire* isimli eseriyle (*Mustafa Âlî's Description of Cairo of 1599*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1975), *Nushatü's-selâtin* isimli eserini (*Mustafa Âlî's Counsel for Sultans of 1581*, I-II, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1979, 1982) neşretmiştir. *Hâlâtü'l-kâhire*'nin ayrıca Orhan Şâik Gökyay tarafından sâdeleştirilmiş bir neşri de Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından gerçekleştirilmiştir (Ankara 1984). Bir başka Batılı araştırmacı Rana von Mende ise Âlî'nin *Fursatnâme*'sini (*Mustafa Âlî's Fursat-nâme*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1989) yayımlamıştır. İstanbul'un fethine kadar olan kısmı beş cilt hâlinde daha önce neşredilmiş olan (İstanbul 1277-1285) Âlî'nin en önemli ve hacimli eseri *Kühnü'l-ahbâr* üzerinde de Joannes Schmid tarafından muhtevâlî bir çalışma yapılmıştır (*Pure Water for Thirsty Muslims: A Study of Mustafa Âlî of Gallipoli's Kühnü'l-ahbâr*, Het Oosters Instituut, Leiden 1991). Ayrıca eserin son bölümünün (dördüncü rûkûn) önsözü yine aynı araştırmacı tarafından neşredilmiştir (*Mustafa Âlî's Kühnü'l-ahbâr and its Preface according to the Leiden Manuscript*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, İstanbul 1987). *Kühnü'l-ahbâr*'ın tezkire kısmı ise Mustafa İsen tarafından yayımlanmıştır (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1994). Âlî'nin diğer eserlerinden *Kavâidü'l-mecâlis* isimli eseri Mehmet Şeker tarafından ("Âlî'nin Kavâidü'l-mecâlis'i-Tahlil denemesi ve metin neşri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V [1989], s. 287-333), manzum kırk hadis tercümeleri de Hasan Aksoy tarafından (*Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, İstanbul 1991) neşredilmiştir.
- 4 Âlî'nin geniş biyografisini ciddi bir çalışmayla ortaya koymuş olan *Cornell H. Fleischer* de, onun diğer eserlerinde belirttiği tarihlerden yola çıkarak muhtelif yerlerdeki memuriyetinden sonra 1002 senesinde bir müddet memleketi Gelibolu'da bulunduğunu tesbit etmiştir ki (bk. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî [1541-1600]*, Princeton University Press, Princeton 1986, s. 148) bu, *Menâkıb*'da verilen bilgilerle örtüşmektedir.

## Şeyh Mehmed-i Dâğî

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin, daha hayatta iken hakkında müstakil bir eser kaleme aldığı Halvetiyye şeyhi Mehmed-i Dâğî'den, Nev'îzâde Atâî (ö. 1045/1635) de eserinde bahseder ve onu pek çok defa ziyaret ettiğini iftiharla belirtir.<sup>5</sup> Atâî'nin şeyh hakkında verdiği bilgiler yarım sayfadan biraz fazladır. Ancak, Âlî'nin menâkıbında zikredilmeyen bâzı şahıs ve yer isimlerini kaydetmesi ve 1002 senesinden şeyhin vefâtına kadar (ö. 1020) geçen olayları da zikretmiş olması, onun verdiği bilgileri en az Âlî'ninki kadar önemli kılmaktadır.

Âlî'nin kaydettiğine göre *Şeyh Dâğî*, 944 (1537) senesinde dünyaya gelmiştir.<sup>6</sup> Babası Pîr Ali Halife, dedesi ise Sultan II. Bâyezid devri Halvetiyye şeyhlerinden Mevlânâ Köse Şemseddin'dir. İlk şeyhi, Şâbâniyye-i Halvetiyye'nin kurucusu olan Kastamonulu Şâban Efendi'nin (ö. 976/1569) özellikle onun için Gelibolu'ya gönderdiği halifesi Alâeddin Efendi'dir.<sup>7</sup> Gelibolu'nun bir kenar mahallesinde bulunan Çamlıca Câmii'nde uzun zaman bu şeyhle birlikte zikrullâha devam etmiş ve *ikinci isme*<sup>8</sup> kadar yükselmiştir. Daha sonra Alâeddin Efendi hacca gitmeye niyet ederek Gelibolu'dan ayrılmış, fakat yolda vefât etmiştir. Mehmed Efendi ise zikrullâha devam etmiş ve pek çok *erbatn*<sup>9</sup> çıkarmıştır. Câmîin imamı olan babası Pîr Ali Halife vefat edince mahalle halkının ısrârına dayanamayarak birkaç sene onun vazifesini üstlenmiştir. Ancak daha sonra imamlığı bırakmış ve bütün gayretiyle seyr ü sülûkünü ikmâle çalışıp *altıncı isme* kadar yükselmiştir. Mehmed-i Dâğî *altıncı isim*<sup>10</sup> ile iştiğal ettiği sırada, vefât etmek üzere olan Kastamonulu Şâban Efendi, yanındaki müridlerinden birisine "Gelibolu'da Pîr Ali Halife oğlu Muhyiddin<sup>11</sup> nâm halifemiz vardır. Bu mektubu onlara ulaştır ve sen de onun hizmetine gir" diyerek Mehmed-i Dâğî'ye *yedinci ismi* göndermiştir. Şeyh Dâğî yirmi beş senede ulaştığı *altıncı isimden* sonra beş sene daha mücâhede ederek toplam otuz senede yedi esmâyı tamamlamış ve tasarruf sâhibi büyük bir velî rütbesine erişmiştir.<sup>12</sup>

5 Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik* (Neşre hazırlayan: Abdülkâdir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 600-601.

6 Âlî, şeyhin doğum yerini belirtmemişse de, Atâî onun Gelibolu'da doğduğunu kaydetmiştir (Atâî, *Hadâik*, s. 600).

7 "Kastamonulu Şâban Efendi -zâde takvâhu- kendi hulefâsından Alâeddin nâm mürid-i sâliki Gelibolu'ya gönderdiler. Anda bir kâbil-i vücûd peydâ olmuştur ki, Pîr Alizâde dimekle mâruftur, var onu eğleye dur, deyü buyurdular" (4<sup>b</sup>).

8 Halvetiyye Tarikatı'nda müridler yedi isimle; "Lâ ilâhe illallah", "Allah", "Hû", "Hak", "Hay", "Kay-yûm", "Kahhâr" esmâsıyla zikretmektedirler (bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 164-165).

9 Lügatta "kırk" anlamına gelen *erbatn*, bir tasavvuf terimi olarak müridin kırk gün bir köşede yalnız başına devamlı zikir ve tefekkürle meşgul olması demektir. Bu esnâda mürid zarûret bulunmadıkça hiç kimseyle konuşmaz, uyumaz ve bir şey yemez. (bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 162).

10 *Menâkıb*'da "ism-i sâlis" (üçüncü isim) olarak kaydedilmiştir (5<sup>b</sup>). Ancak, öncesi ve sonrasında anlatılanlardan "ism-i sâdis" (altıncı isim) olması gerektiği anlaşılmaktadır.

11 Mehmed-i Dâğî'nin ismi burada Muhyiddin olarak geçmektedir (5<sup>b</sup>). Bu ifâdeden onun tam adının Muhyiddin Mehmed olduğu anlaşılmaktadır.

12 Âlî, *Menâkıb*, vr. 3<sup>a</sup>-6<sup>a</sup>.



Âlî'nin yukarıda anlattıklarına bakılırsa Mehmed-i Dâğî, Alâeddin Efendi'den sonra her hangi bir şeyhe intisap etmeksizin Kastamonulu Şâban Efendi'nin mânevî tasarrufuyla yetişmiştir. Ancak Atâî onun imamlık yaptığı sırada Halvetiyye şeyhlerinden Gelibolulu Hüsam Efendi'ye bağlandığını kaydetmektedir.<sup>13</sup> Fakat ne kadar müddet bu şeyhin hizmetinde bulunduğunu belirtmemiştir. Öyle anlaşılıyor ki o, Alâeddin Efendi'den sonra yarım kalan mücâhedesini en azından belli bir süre Hüsam Efendi'nin yanında sürdürmüş, ancak esas yetişmesi *üveysi*<sup>14</sup> olarak Şâban Efendi'nin mânevî tasarrufuyla gerçekleşmiştir.

Şeyh Mehmed-i Dâğî sülûkünü tamamlayıp halkı irşâda başlayınca, etrafında gündün güne çoğalan insanların aşırı rağbetleri kendisini rahatsız etmiş ve Hak ile baş başa kalabileceği sâkin bir yer aramaya başlamıştır. Neticede Eceabat yolu üzerinde bulunan Bâyezidli köyünün karşısındaki yüksek dağın eteğinde bir taş kovuğu bularak uzun süre orada *erbaînler* çıkarmıştır. Daha sonra ise sevenleri tarafından kendisine bir zâviye yaptırılmış ve oraya yerleşmiştir.<sup>15</sup>

### Şeyh Mehmed-i Dâğî'nin Saraya Dâvet Edilmesi

Sultan III. Murad dönemi *Bâbüssaâde* ağalarından Gazanfer Ağa, Şeyh Mehmed-i Dâğî'nin müridlerinden idi. Bu zât bir ara ağır bir hastalığa yakalanmış ve hekimler derdine bir türlü çâre bulamamışlardı. Esâsen o, hep hayâlinde tuttuğu şeyhinin yanına gidebilse onun şifâli nazarları sayesinde iyi olacağına inanıyordu. Lâkin sarayda vazifeli olması ve pâdişahın izin alarak gitmesinin de âdete muhâlif bulunması sebebiyle bir türlü saraydan ayrılamıyordu. Sonunda şeyhine bir mektup yazarak onu saraya dâvet etti. Mektubunda yazdığı girişten sonra, şeyhine, müridi olmakla ne büyük bir şerefe nâil olduğunu belirtiyor ve halkın rağbetinden hoşlanmadığını bildiği için onu iknâ sadedinde şu güvenceyi veriyordu: İstanbul'u teşrif ettiğinizde sizinle müşerref olup mübârek cemâlinizi gördükten sonra hiç bekletmeden tekrar Gelibolu'ya dönmeniz sağlanacaktır. Eğer halkın izdihâmından çekiniyorsanız, gelişinizi çoğu kimseye bildirmez ve hiç kimseyle görüştürmeyiz. Hattâ müridiniz olan Sultan Murad Han b. Sultan Selim'le [saltanat dönemi: 1574-1595] dahî buluşmak istemezseniz, o da görüşmek için ısrar etmeyecektir.<sup>16</sup>

13 Atâî, *Hadâik*, s. 600.

14 *Üveysi* olmak, tasavvuf yolunda herhangi bir şeyhe bağlanmamaksızın, doğrudan ya Hz. Peygamber'in (a.s.) veya Hz. Veysel Karanî'nin veya Hızır (a.s.) ya da herhangi bir kutbun yâhut şeyhin rûhâniyeti tarafından terbiye edilme anlamına gelmektedir (Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysilik*, Dergah Yayınları, İstanbul 1982, s. 94). Bazıların zâhirde şeyhleri olmakla birlikte, sülûkünü belli merhalesinden sonra *üveysilikle* terbiye edildikleri de olmaktadır (bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 503-504).

15 Âlî, *Menâkıb*, vr. 6<sup>a</sup>-8<sup>a</sup>.

16 Âlî, *Menâkıb*, vr. 9<sup>a</sup>-10<sup>a</sup>. "...Kendülerle mülâkât idüp ru'yet-i cemâl-i bâ-kemâlle müşerref olduklarından sonra eğlendirilmeyüp Gelibolu cânibine avdetlerine sa'y-i cemil edeler. Ve eğer izdihâm-ı halktan ictinap ve ibâları ve cânib-i saltanati teşriften yâni ki Hz. Hüdâvendigâr'ı musâhabet-i latife ile taltiften istiğnâları mukarrer olursa aslâ kendülerle kimse mülâkât etmesün. Belki dâru'd-devleti teşrifleri ekser nâsa mâlum olmasun ve saâdetli pâdişâhımız ki, Sultan Murad Han b. Sultan Selim'dür, mâbeyinlerinde akd-i übüvvet ve bünüvvet müstahkem iken, anlar ile riâyet-i hâtır-ı âtir-larında dakika fevt etmesünler. Buluşmamak murad olıcak, elbette buluşalım deyü ibrâm-ı tarikate gitmesünler deyü her husûsu Âgâ-yı müşârun ileyh neveşte (?) etmekle..." (9<sup>a</sup>-10<sup>a</sup>).

Şeyh Mehmed-i Dâğî bu mektup üzerine 1002 (1594) yılında İstanbul'a geldi ve Ağa tarafından hazırlanan bir eve gizlice yerleştirildi. Şeyh oradan da Sarây-ı Âmire'ye (Topkapı Sarayı) geçti.<sup>17</sup>

Âlî, şeyhin saraya geçmeden önce hangi eve yerleştirildiğini belirtmemiştir. Ancak bu olayı kaydeden Nev'îzâde Atâî, o sırada şeyhin kendi evlerini de teşrif ettiğinden iftiharla söz etmektedir.<sup>18</sup> Babası meşhur şâir Nev'î Efendi'nin o tarihlerde Sultan Murad'ın şehzâdeleri için husûsî muallimlik yaptığı<sup>19</sup> düşünülürse, *Menâkıb*'da zikredilen evin, saraya yakın bir mahalde olması gereken Nev'î Efendi'nin evi olduğuna hükmedilebilir.

Şeyh Sarây-ı Âmire'ye geldiğinde Ağa kendisini ihtiramla karşıladı ve onu kendisine âit hasodaya<sup>20</sup> aldı ki, burası pâdişahın haremine dâhil bölümlerendir. Burada önce saray ağaları, daha sonra sarayda bulunan büyük küçük herkes kendisini ziyâret ederek, mübârek yüzünü görüp ellerini öptüler. İfzâ ve ikramdan sonra şeyh tekrar kendisi için hazırlanan eve döndü. Erkânı devletten ve ileri gelen mevâlîden (vilâyet kadınları) şeyhin geldiğini duyanlar vakit geçirmeden ziyâret edip hayır duâsını almak istedilerse de pâdişahın izin olmadığını öğrenince maksatlarına nâil olamadılar. Ancak Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin oğlu, pâdişahın özel izniyle şeyhle buluştu ve babası için aralarındaki müridlik (babalık-oğulluk) akdini yeniledi. Cuma günü gelince şeyh yerleştiği evden cuma namazı için câmiye gittiğinde, dördüncü vezir Mehmed Paşa da orada olması hasebiyle şeyhin geldiğini öğrenmiş ve cemâlini görmekle o da müşerref olmuştu.<sup>21</sup>

### Sultan III. Murad'ın Şeyh Mehmed-i Dâğî İle Görüşme Talebi

Şeyh Mehmed-i Dâğî cuma namazından sonra tekrar Sarây-ı Âmire'de ağırlandığı hasodaya dâvet edildi. Burada kendisiyle pâdişah III. Murad'ın görüşmek istediği bildirildi. Ancak o, "Saâdetlü pâdişah ile buluşmaktan buluşmamamız size ve sâir dostlara enfâdir" (daha faydalıdır), diyerek bu ricâyı kabul etmedi. Sultan Murad Han meşâyihî seven ve onlara inanıp güvenen bir pâdişah olduğu için, "Bize lâzım olan onlara uymaktır. Tekrar görüşme talebinde bulunmak, şeyhe bir nevî muhâlefet etmek olur" diyerek ısrar etmedi. Hattâ talebi geri çevrildi diye en ufak bir kırgınlık bile göstermedi.<sup>22</sup> Ancak şeyhe özetle şu anlamda bir yazı gönderdi: Allah'a hamd olsun ki, teşriflerinizle şerefyâb olduk. Özellikle sâlihleri seven ve onlara inanan sarayımız erkânını, hidâyete erdiren sohbetlerinizle taltif

17 Âlî, *Menâkıb*, vr. 10<sup>b</sup>.

18 Atâî, *Hadâik*, s. 601.

19 bk. Abdülkâdir Karahan, "Nev'î", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, IX (1964), 224; Mustafa Nejat Sefercioğlu, *Nev'î Divânı'nın Tahlihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 1.

20 *Hasoda*, Osmanlı sarayında enderun odalarının birincisi ve en itibarlısıdır. Hasodalıların vazifeleri Hırka-i Saâdet dâiresini süpürmek, tozunu almak, mübârek gecelerde güzel kokulu ağaçlar yakıp gülsuyu serpmek, Kur'ân-ı Kerim okumak, pâdişâha âit hizmetleri görmek ve icâbında ona arkadaşlık etmektir. Yâni hükümdânın âdeta saray içindeki husûsî maiyeti idiler (Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986, s. 142).

21 Âlî, *Menâkıb*, vr. 10<sup>b</sup>-11<sup>b</sup>.

22 Atâî'nin kaydından, şeyhin pâdişah ile de görüştüğü anlaşılmalıdır (bk. Atâî, *Hadâik*, s. 601).

ettiniz. Biz dahi, sûrî yakınlığa eremeyip kurb-i latif ile kanaat ettik. İmdi hazretinizden temennim odur ki, suya kavuşmayı bekleyen susuz kimse gibi, size kavuşmayı hasretle bekleyen bu müridinizin babalık-oğulluk akdini tecdîd ve te'kid buyurasız... Bir murâdınız ve bir nasihatınız var ise bu samîmî (muhtlis) müridinize duyurasız.<sup>23</sup>

Pâdişâhın yazısı Şeyh Mehmed-i Dâğî'ye ulaştığında, o da, sultanın daha önce mevcut olan müridlik bağıny yenileyip kuvvetlendirdiğini beyan eden bir yazı yazdı ve adâlet kılıcını elden bırakmamasını, eğer âdil davranmaya devam ederse başka bir nasîhata ihtiyacı olmayacağını bildirdi. Ayrıca kendisinden bir istek ve murâdının olmadığını, ancak aracı olduğu bâzı ihtiyaç sâhiplerinin taleplerini geri çevirmezlerse sevâba nâil olacaklarını münâsîp bir lisanla bildirdi.<sup>24</sup>

Âlî'nin kayıtlarından anlaşıldığına göre, Sultan III. Murad'ın Şeyh Mehmed-i Dâğî'den ilk haberdâr oluşu, mezkûr ziyâretten sekiz-dokuz yıl evvel mirâhur Hasan Ağa vâsıtasıyla olmuştur. Daha sonra Rumeli Beylerbeyiliği'ne kadar yükselen Hasan Ağa, o tarihlerde bir ara Gelibolu'ya gitmiş ve şöretini duyduğu şeyhi pâdişaha anlatmıştı. Bunun üzerine pâdişah ihsan olarak Hasan Ağa vâsıtasıyla şeyhe 24.000 akçe göndermişti. Ancak sultandan kendisine böyle bir ihsânın geleceğini haber alan şeyh, bunu asla kabul edemeyeceğini bildirmiş ve mirâhurla görüşmek istememişti. Yakınları şeyhe yalvarıp, pâdişâhın ihsânını geri çevirmemesini, bu yardım vesilesiyle sultanın kendisine bir nevî sevgisini izhar ettiğini, aksi taktirde ülü'l-emre itâatsizlik edilmiş olacağını, hiç olmazsa mirâhuru huzûruna kabul edip böyle bir ihsânı kabul edemeyeceğini ona söylemesini anlattılar. Bunun üzerine şeyh mirâhuru kabul etti. Mirâhur huzura girdiğinde önce şeyhe pâdişâhın mektubunu takdim etti. Sultan mektupta şeyhten duâ talep ediyor, kendisinden bir isteği olursa derhal yerine getireceğini bildiriyordu. Şeyh sultana cevâben, "Biz dâimâ cenâb-ı saltanata duâcıyız, lâkin bize akçe teklif etmeniz uygun değildir. Şâyet zorla vermeye kalkarsanız, bilirim ki, maksadınız duâ değildir" diye haber gönderdi. Bunun üzerine sultan akçeleri Gelibolu fukarâsına dağıttırılmıştır.<sup>25</sup>

Mustafa Âlî Efendi şeyhe nisbet edilen pek çok kerâmeti de zikrettikten sonra *Menâkıb*'ın sonlarına doğru, değişik yerlerde ziyâret edip hayır duâlarını aldığını

23 Âlî, *Menâkıb*, vr. 11<sup>b</sup>-12<sup>b</sup>.

24 Âlî, *Menâkıb*, vr. 12<sup>b</sup>-13<sup>a</sup>. "...Çünkü azîze ruk'a-i sultâniyye vâsîl olur, tahmîd ve tasliyye ve duâdan sonra bu mazmûn-i şerîfî inhâ buyurur ki, sâbukta vâkî olan atalık ve oğulluk râbıtası ki, pâ-y-i bestî bezm-i eyletle bağlanmış bir vâsîtadır, âlem-i sûrette ilâ yevmî'l-mîad te'kidî mukarrer ve ba'de'l-mîad ilâ ebedî'l-âbâd temhîdî emr-i mukarrerdir... Ve nesâyih ne ise ilâm olunmak buyrulmuş, öyle olsa (?), mâdem ki adâlet kılıcı kâh elinizde, kâh belinizde ola, cidden nush u pende muhtaç olmazsınız. Ve murâdâtınız ne ise ilâm edesiz buyrulmuş, bizim dünyâyı fânîde nâ-muradlıktan gayri murâdımız yoktur. Bir köhneçe şâl ve abâmız vardır, bizden sonra bizim gibi bir fakîre dahi kifâyet etmekle, bize ol dahî çoktur. Lâkin bâzı (...?) ahvâli mükedder nâ-muradlar bu hakîrden cenâb-ı saltanata duânâmeler alırlar. Muradları hâsîl olursa size hayır duâlar kılırlar. Olmazsa bu fakîre incinmezler, verdiği mektûba râğbet olunmaz demezler. Pes mektup vermekten dahî murad hazretinizi sevâba ilkâdır ve onları kâdir oldukça irzâdır. Felâ-cerem, ber-murâd olmaları ve olmamaları bu hakîre hep birdir. Hatta nâ-murad olmaları bize râcih bir yerdir. Zira bu tarikle halkın ibrâmından kurtuluruz. Kâğıdımıza râğbet olunmaz deyû saumaamızda zikrullah ile meşgul oluruz."

25 Âlî, *Menâkıb*, vr. 21<sup>a</sup>-22<sup>b</sup>.

söylediği muhtelif tarîkattan otuzun üzerinde şeyhin adını zikretmekte ve Şeyh Mehmed-i Dâğî'nin hepsinden farklı olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi, *Menâkıb*'ın yazılıp tamamlandığı 1002 (1594) yılından, vefâtına kadar (ö. 1020/1611) geçen dönemde şeyh ile alâkalı bilgiler Atâî tarafından kısaca kaydedilmiştir. Buna göre şeyh, Sultan III. Mehmed (saltanat dönemi: 1595-1603) ve Sultan I. Ahmed (saltanat dönemi: 1603-1617) zamanında da İstanbul'a dâvet edilmiş ve adı geçen pâdişahlar tarafından ihtiramla karşılanmıştır. Ayrıca Gelibolu'da bulunduğu mahale bir mescid ve bir zâviye yaptırılmış, Üçbaşlar köyü de kendisine temlik olunmuştur. Şeyh ise Gelibolu'daki evini 1003 tarihinde medreseye çevirmiş ve kendisine verilen bu köyü medreseye vakfetmiştir. Ayrıca şeyhin vefât yılının 1020 olduğunu ve türbesinin o dönemde önemli ziyâret yerlerinden biri hâline geldiğini de yine Atâî bildirmektedir.<sup>27</sup>

---

26 Âlî, *Menâkıb*, vr. 36<sup>b</sup>-37<sup>b</sup>.

27 Atâî, *Hadâik*, s. 601.

Bu makaleyi baskıdan önce okuyup, önemli tashih ve tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Mustafa Tahralı ve Prof. Dr. İsmail E. Erünsal beylere teşekkür ederim.



## Hanya Mevlevîhânesi: Şeyh Ailesi - Müştemilâtı - Vakfiyesi

İsmail Kara\*

### *The Deed of the Hanya Mawlâwi Lodge*

This study draws together a variety of sources in order to examine the Hanya Mawlâwi Sûfi order, an order active from 1880 to 1924 in the Hanya district (sancak) of the island of Crete and one that has not been the subject of any study until recently. The sources utilized include a detailed deed of the order's lodge (*Mawlâwîhanesi*) found at the Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (the Archives of the General Directorate of Waqfs), information and documents collected by the family members of the first shaykh of the lodge, the letters of the second shaykh of the lodge, Shamsaddin Dede, and a limited number of published materials. The study is presented in three parts: The Family of the Founder, The Order's Lodge Complex and What it Included, and The End of the Lodge. The first part discusses the first two shaykhs and the family of the first shaykh. The second part using the deed and pictures from family members and their verbal descriptions discusses the sections of the lodge complex and their functions along with where they were located, and the last part describes the effect on the lodge of the Lausanne Treaty which necessitated exchanges of populations. What happened was that the remaining family members left Crete taking their possessions with them in order to go to İzmir. Once there they attempted to open another lodge for their order. In fact, this effort came to nothing given the closure of all of the Sûfi orders and lodges in Turkey in 1925. Finally, this study contains a number of appendixes in order to provide copies of some of the original documents and pictures that have been discussed. Also, included in the appendixes are the family tree of the first shaykh, a letter by Walad Çelebi, and the architectural plans of the lodge.

1880-1924 yılları arasında Girit adasının Hanya sancağında faaliyet gösteren Hanya Mevlevîhânesi Mevlevîliğın Batı Anadolu, Balkanlar, Ege adaları ve Mora Yarımadası'nda yayılışı kadar 19. asrın başından itibaren gittikçe artan bir oranda bölgede gelişen siyasî hadiseler açısından da önem arz etmektedir. Mevlevîhânenin

\* Dr. İsmail Kara (İslâm Felsefesi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Kıbrıs (Lefkoşe), Midilli ve Sakız adaları ile Kahire, İzmir, İstanbul, Gelibolu, Selanik'teki mevlevîhânelerle olan münasebetleri ve haberleşme imkânları hesabına katıldığı zaman bu önem daha da belirginleşmektedir. Bu münasebetler ve imkânlar Balkan Savaşı sonrasında ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında ciddi bir siyasi ve diplomatik muhteva da kazanmış; 1924 yılındaki mübadeleye kadar haberleşme, maddî yardım, silah temini, esirlerin, muhacir ve mübadillerin geçici iskânı ve Türkiye'ye nakli için gerekli faaliyetlere zemin hazırlamıştır.

Siyasi hareketlenmeye<sup>1</sup> paralel olarak Girit adasındaki cami ve tekke sayılarında bir artış gözlenmektedir. Elimizde çok teferruatlı bilgiler olmamakla beraber Girit salnâmelerindeki dökümler meseleyi bir ölçüde aydınlatmaktadır. 1292 [1875-76] tarihli ilk salnâmeye göre Hanya'da 11 cami, 5 tekke, 1 medrese, 9 çeşme, 2 sebilhane, 2 muvakkithane varken<sup>2</sup> 1310 [1892-93] tarihli üçüncü ve son salnâmeye göre aynı sancakta 24 cami, 6 mescit, 14 tekke, 1 medrese, 9 çeşme, 2 sebilhane, 2 muvakkithane, 1 hastahane bulunmaktadır<sup>3</sup> ki diğer hayır kurumlarına karşılık cami ve tekke sayılarındaki artış çok barizdir. Adanın diğer iki sancağında; Kandiye ve Resmo'daki tekke sayılarında bu yıllar arasında bir değişme gözlenmemektedir. İki salnâmede de Resmo'daki tekkelerin sayısı 8, Kandiye'dekiler 16'dır.<sup>4</sup> Adanın diğer iki sancağında; İsfakya ve Laşit'te hiç tekke gözüküyor.<sup>5</sup> Hanya sancağındaki bariz artışların önemli sebeplerinden biri Osmanlı Devleti'nin adadaki siyasi nüfûzunun azalmasına paralel bir şekilde dolaylı nüfûz ve himaye araçları olarak tekke ve mescitleri artırma ve fonksiyonlarını hareketlendirme ise bir diğeri de Girit merkez sancağının 1850 yılında Kandiye'den Hanya'ya kaydırılmasıdır. 1868'de beş sancak (Hanya, Kandiye, Resmo, İsfakya, Laşit) olarak yeniden düzenlenen adanın valisi Hanya'da bulunmaktadır ve aynı zamanda Hanya mutasarrıfıdır. 1878'den, adanın Londra ve Bükreş muahedeleriyle resmen elden çıktığı 1913 yılına kadar vali Osmanlı tebaası bir hristiyandır.<sup>6</sup>

Girit'teki tarikatlar ve tekkeler üzerine tespit edebildiğimiz tek akademik çalışma Bektaşîlikle alakalıdır<sup>7</sup> ve ağırlıklı olarak Kandiye'deki iki Bektaşî tekkesini ele

1 Girit meselesi ve problemler konusunda bk. Ali Fuad Türkgeldi (haz. B. S. Baykal), *Mesâli-i Mühimme-i Siyasiye*, III, Ankara TTK Yayınları 1966. (Bu cilt bütünüyle Girit meselesine tahsis edilmiştir); Cemal Tukin, "Girit", *İslâm Ansiklopedisi*, IV, 791-830; aynı yazar, "Girit", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIV, 85-93.

2 *Salnâme* [-i Vilayet-i Girit], sene 1292, def'a 1, Matbaa-yı Vilayet-i Girit, s. 89, 90.

3 *Salnâme-i Vilayet-i Girit*, 1310 sene-i kameriyesine müsadif 1308 sene-i mahiyesiylüçün tertib olunmuşdur, def'a-i sâlise, [Girit] Vilayet Matbaası 1310, s. 185.

4 *Salnâme*-1292, s. 90; *Salnâme*-1310, s. 185.

5 Şemseddin Sami 1896 yılında basılan "Girit" maddesinde adadaki toplam cami-mescid sayısını 175, toplam tekke sayısını ise 19 olarak göstermektedir; bk. *Kamûsu'l-A'lâm*, İstanbul Mihran Matbaası 1314-1896, V, 3856. "Cezirede hükümete ait bir matbaa bulunup biri Türkçe ve diğeri Rumca iki resmî gazete çıkar" (a.g.e., V, 3855). 1292 tarihli ilk salnâmede adadaki cami-mescidlerin sayısı 155'e ulaşmaktadır (sancaklara göre dağılım: Hanya: 11, Resmo: 28, Kandiye: 51, Laşit: 42-yanlışlıkla 142 yazılmıştır- İsfakya: 23); bk. s. 89. Aynı salnâmeye göre Resmo'da 2 medrese, 25 çeşme, 1 muvakkithane; Kandiye'de 2 medrese, 19 çeşme, 5 sebilhane, 1 muvakkithane bulunmaktadır; bk. s. 89.

6 Şemseddin Sami 1891'de Hanya sancağının nüfusu hakkında şu bilgiyi veriyor: "Sancağın ahalisi 65.787 kişiden ibaret olup bunların 21.598'i müslim, 43.449'u Rum, 525'i Yahudi ve kusûr-i cüzî mikdârın Katolik ve Protestan vesairesidir"; a.g.e., "Hanya", III, 1919. *Salnâme*-1292'de geçen (s. 102) "İslâm 8550, Hristiyan 2515" rakamlarında herhalde hata olmalıdır.

7 Orhan F. Köprülü, "Usta-zâde Yunus Bey'in meçhul kalmış bir makalesi: Bektaşîliğin Girit'de İntişarı" *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, VIII-IX, İstanbul Edebiyat Fakültesi 1980, s. 37-86.

almaktadır. Hanya Mevlevîhânesi hakkındaki bilgiler de son senelere kadar hemen hiç atıfta bulunulmayan iki matbu kaynağa inhisar etmekte idi. Bunlardan birincisi dergâhın kurucu şeyhi Kara Abdal Süleyman Şemsi Dede'nin vefatından sonra oğlu Hüseyin Arif Efendi tarafından yayınlanan *Tuhfetü'l-Mesnevî alâ Hubbi'l-Haydarî ve Divançe-i Kara Şemsi'nin*<sup>8</sup> baş kısmında yer alan hal tercümesindeki bilgiler (s. 5-7), ikincisi ise Girit'teki esaret yıllarının bir kısmını dergâhta geçiren gazeteci İbnü'l-Cemal M. Râğîb'in İzmir'de intişar eden *Sada-yı Hak* gazetesinde yazdığı yazılardır.<sup>9</sup>

Hayli sınırlı ve kullanılmayan bu malzemeyi anlamlı bir bütünlüğe kavuşturan ve mevlevîhânenin tarihini aydınlatan en kuşatıcı yeni bilgi kaynağı tekkenin mufassal vakfiyesinin tesbit edilerek değerlendirilmesidir.<sup>10</sup> Şeyh ailesinden bize intikal eden belgeler, fotoğraflar ve yazılı-sözlü sorularımıza verdikleri cevaplarla boşluklar doldurulmaya çalışılmış, Konya Mevlana Müzesi Arşivi'nde<sup>11</sup> bulunan dergâhın ikinci ve son şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi'nin mektupları<sup>12</sup> ile de özellikle Balkan Savaşı sonrasındaki faaliyetleri tesbit edilebilmiştir.

## I. Kurucu Şeyh Ailesi

1. Hanya Mevlevîhânesi'nin kurucusu Şeyh Süleyman Şemsi Dede Efendi 1828'de (Ramazan 1244) Konya'da Abdürreşid Mahallesi'nde dünyaya geldi. Babası Aşık Osman ziraatle uğraşan, sürü sahibi bir zattır. Şemsi Dede yaz aylarında babasının bağında çalıştı, kışları mektebe devam etti. 16 yaşında iken (1259/1843) Konya Şems-i Tebrizî Dergâhı türbedarı Seyyid Emirşah Kaygusuz Abdal (Dede)a intisab etti ve 4 yıl yanında kaldı. Bu sırada mektep ve medrese derslerine de devam ederek Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetti, ilmihal, Arapça ve akaid okudu. Kaygusuz Dede onu müşidi Mehmed Sûdî Dede ile tanıştırdı. Sûdî Dede'nin vefatından sonra Mevlâna Dergâhı'nda çile çıkardı, muhtemelen bu sırada Farsça öğrendi. 1266/1850'de kendisine hilafetnâme verildi. Sultan Divanî Dergâhı'na hizmet etmek ve ilim tahsil için Afyonkarahisarı'na gitti ve 4 sene de burada

8 İstanbul Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1305 [1889], 72 s.

9 "Hanya Mevlevîhânesi-Hanya mevlevî şeyhi ve rical-i mevleviyeden Kara Şemsi Sultan hazretleri", *Sada-yı Hak*, nu. 1346, 28 Mayıs 1340 [1924]; aynı yazar, "Cenaze merasimi", *Sada-yı Hak*, 1 Haziran 1340. (Bu yazıların fotokopilerini bize temin eden sayın Ünal Şenel'e teşekkür ediyorum). İbnü'l-Cemal M. Râğîb'in dergâhta kaldıkları günleri anlatan hatıraları da *Sada-yı Hak*'da yayınlanmış olmakla beraber gazetenin bu sayılarının bulunduğu kütüphane tesbit edilememiştir. Yazarnın bu hatıratından bahsi için bk. "Hanya Mevlevîhânesi..." başlıklı yazı: "Hanya Mevlevîhânesi'nin bizi ağuş-ı şefkat ve himayetinde aylarca yaşadığı hayat-ı esaretimize ait meşhûdat ve ihtisasâtı yine bu sütunlarda bir sene evvel kayd u tesbit ederken izah etmiş idik." İ.M. Cemal'in çektiği ve bir kısmını bu makalede kullandığımız mevlevîhâne ve müstemilatını gösteren kıymetli fotoğraflar rahmetli Bedrettin Özmen ve sayın Ahmet Özmen beyefendilerden bize intikal etmiştir.

10 VGMA, defter nu. 988 (Rumeli 2), s. 249-54. Çevirim yazısı için bk. Ek. 1. Bu vakfiyeye ve mevcut bilgilere dayalı olarak hazırladığımız iki tanıtıcı yazı için bk. "Gittikçe uzaklaşan Hanya Mevlevîhânesi", *Tarih ve Toplum*, sayı: 135, Mart 1995; "Hanya Mevlevîhânesi ve Vakfiyesi", Selçuk Üniversitesi *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi tebliğleri), yıl: 2, sayı: 2, Mayıs 1996, Konya 1996, s. 293-95.

11 Arşiv'deki malzemenin ve tek tek dosyaların tanıtımı için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, "Konya'daki Mevlâna Dergâhı'nın Arşivi", *İÜİF Mecmuası*, XVII/1-4, Ekim 1955-Temmuz 1959, İstanbul 1960, s. 156-78. Hanya Mevlevîhânesi, s. 173, 89 nolu dosya.

12 Bu mektupların metinleri için bk. Ek. 2.



kaldı. Bursa ve İstanbul'a giderek ziyaretgâhları dolaştı ve yaşayan şeyhlerle görüştü. Ardından Konya'ya döndü (1272/1856), mevlevî dervişlerine *Mesnevî* dersleri verdi. 1274/1858'de evlendi.

Aydın Güzelhisar Mevlevîhânesi şeyhi Horasanî Ali Dede'nin vefatı üzerine bu dergâhın şeyhliğine tayin edildi (1287/1870). Bu görevde iken Hanya'daki mevlevî muhiblerin ısrarlı davetleri üzerine Hanya'ya gitti (1289/1872) ve 1880'de (27 Recep 1297, Mirac Kandili) geniş bir arazi üzerinde ve zengin vakıflarla kurduğu Hanya Mevlevîhânesi'ni hizmete açtı. Vakfiyesini hazırlattı ve tasdik ettirdi. 1886'da (23 Zilhicce 1303/9 Eylül 1302) vefat ederek önceden hazırlanan dergâha bitişik (semahânenin solundaki) türbeye defnedildi.<sup>13</sup>

*Türabî* (tevazuu dolayısıyla), *Şem'î*, *Nurî*, *Niyazî* ("niyaz penceresinde kesretle niyaza devam" ettiğinden), *Abdal* (Kaygusuz Dede, mürşidi Mehmed Südf Dede'nin vefatı üzerine ona bedel olmak üzere bu mahlası vermişti), *Kara Abdal*, *Kara Şemsî* mahlasları olan Şemsî Dede bir *Divançe* oluşturacak kadar şiir yazmıştır. Oğlu Hüseyin Ârif tarafından yayınlanan *Tuhfetü'l-Mesnevî alâ Hubbi'l-Haydarî ve Divançe-i Kara Şemsî*'nin baş kısmında yer alan iki takriz (biri Girit müftüsü İbrahim Şerif diğeri Girit vilayeti mektûbî kalemi müsevvidlerinden Halim Neyyir'in) ve tercüme-i halden sonra toplam 88 şiiri birbirini takip eden iki risale halinde düzenlenmiştir. *Divançe*'nin son kısmında bazı tarihler, kıtalar, şarkılar ve müfredler de bulunmaktadır.

Hanyevî Şefik Efendi'nin *Divançe*'sinin baş kısmında da Şemsî Dede'ye ait 14 beyitlik Farsça manzum bir takriz yer almaktadır.<sup>14</sup> (bk. 7 nolu fotoğraf).

2. Şemsî Dede'nin vefatı üzerine meşihata geçen ve vakfiyede mesnevihan ve imam olarak zikredilen büyük oğlu Mehmed Şemseddin Dede 1859'da (Recep 1275) Konya'da doğdu. 1872 (1289) yılında babası ve ailesiyle birlikte Hanya'ya gitti. Tahsilini burada tamamladı, Arapça ve Farsça öğrendi. 27 Zilhicce 1298 (1881) tarihinde Râhime Aişe hanımla evlendi (bk. 1 nolu belge). 1908-24 yılları arasında şeyhlik yanında "beyne'l-İslâm vukubulacak deâvî-i mahsûsanın rû'yeti", mahkemeler, Cemaat-İ İslâmiye riyaseti, dinî vakıfların ve camilerin idaresiyle ilgilenen niyabet-i şer'îye, diğer adıyla hâkimu'ş-şer'lik görevini yürüttü. 1913 yılında Konya'daki Çelebi Efendi'ye yazdığı mektupta bu görevinden şöyle bahsediyor: "abd-i âcizleri bir taraftan Cezîre ahâli-i İslâmiyesinin mukadderâtında lüzûm-ı mübrem üzerine teklif olunan *umûr-ı şer'îyenin* temşiyetine mukayyed bulunmaktayım."<sup>15</sup> Atina Muahedesi gereğince bu görevi için Yunan hükümetinden maaş almaktaydı.<sup>16</sup>

13 Haltercümesi için bk. *Divançe*'nin başındaki tercüme-i hal (s. 5-7), İbnü'l-Cemal M. Râğıb, "Hanya Mevlevîhânesi...", *Sada-yı Hak*, 25 Şevval 1342/28 Mayıs 1340 (Bu yazıda şiirlerinden de örnekler yer almaktadır); şeyh ailesinden Kevser Atay'ın 15.2.1992 tarihli mektubu, s. 1-3.

14 *Divançe-i Hanyevî Şefik Efendi*, Ahter Matbaası 1293, s. 2.

15 Bk. Ek. 2, mektup 6.

16 19 Şubat 1994 tarihinde Mehmed Şemseddin Dede'nin oğlu merhum Bedri Özmen'le yaptığımız görüşmede hem Girit müftülüğü hem de hâkimü'ş-şer'lik görevi birlikte zikredilmiştir. Fakat elimizdeki

Balkan Savaşı yıllarında Mehmed Şemseddin Dede'nin vazife ve sorumlulukları o kadar çoğalmıştır ki mutad olarak her sene yapılan Konya ziyareti ve Çelebi Efendi ile görüşme seyahatinin birkaç yıl yapılamadığı eldeki mektuplardan anlaşılmaktadır. Merkezin isteği üzerine 1912 yılında Girit Hilal-i Ahmer Cemiyeti'ni kurmuş, başkanlığını yapmış ve toplanan yardımları düzenli olarak merkeze göndermiştir. Aynı yıl Çelebi Efendi'nin bütün mevlevîhânelere yazdığı yazı<sup>17</sup> üzerine bütün dergâhlar gibi Hanya Mevlevîhânesi de "i'âneye iştirak" etmiştir.<sup>18</sup> Aynı mektuptan anlıyoruz ki Yenikapı Mevlevîhânesi "mecruhîn-i guzat için hastahane", Galata Mevlevîhânesi ise "i'âne encümeni için karargâh" haline getirilmiştir.

Şemseddin Dede'nin bir diğer yarresmi görevi de şartların zorlamasıyla müs-lüman nüfusun Girit'ten bir an önce göç etme temayüllerini ve isteklerini mümkün merteye engellemek, en azından tehir etmek idi. Konya'ya, Çelebi Efendi'ye yazdığı bir mektubunda, meselenin siyasî boyutuna ve Osmanlı Devleti'nin politikasına da temas ederek şöyle demektedir:

"(...) ruh-ı mesele Devlet-i aliyye ve millet-i İslâmiyenin Gird ceziresi hakkında beslemekde olduğu emel ve muhafaza-ı hukuk tedâbirine halel ânz olmamak ünmiyyesiyle Cezîre'de bulunan ehl-i İslâm[in] biraz sabr u metânet göstermeleri ve hicret etmemeleri için kavlen ve fiilen delâlet lâzime-i hazm u ihtiyat olacağı teemmül olundu. Binaenaleyh bervech-i ma'rûz bugünlerde sefer-i ziyaret-i fakîrî ahali-i mahalliyece sû-i telakki olunacağı ve herkes bir türlü mâna vereceği cihetle ahalinin şu haline biraz sekîne hâsil oluncaya kadar tehir-i azîmet-i dervîşânemiz..."<sup>19</sup>

Resmi, yarresmi bu görevleri dolayısıyla mevlevîhânenin hizmetlerini kısmen kardeşi Hasan Hüsnü Efendi'ye devretmek zorunda kalan<sup>20</sup> Şemseddin Efendi dergâhın giderek aslî fonksiyonlarından uzaklaştığının da farkındadır ve bundan büyük bir ızdırıp duymaktadır:

"Hususiyet-i ahvalimiz Cezire'de hazreti Pîr [Mevlâna Celaleddin] kuddise sırruhû efendimizin tecelli-i mânevîyeleriyle tesis olunup bir zaman ihvan-ı bâ safânın maddî muavenâtıyla ilerüde âyende vü râvende ihvana medâr-ı tefeyyüz olabilecek dereceye gelmiş iken bilâhare tahavvülât-ı zamanîyenin tesirât-ı muhribesine maruz kalan Hanya Mevlevîhânesi'nde hıdmet-i fukara ile mübahi olmak idi. Şu halde ekser-i muhibbân ve mensubân âlem-i bekaya ve bazıları diyar-ı âhara göç etmiş olduğundan ve yeni yetişenlerde heves ve istidat zamanın icabâtına göre cereyan etmekte bulunduğundan ârâm-ı cân-ı âşîkan olan sema vü safâdan mahrum garîbane bir halde dem-güzar bulunuyoruz"<sup>21</sup>

20 Eylül 1331 (1915) tarihli bir yazışma belgesinden anlaşıldığı kadarıyla niyâbet-i şer'îye/hâkimu's-şer'likle müftülük ayrı ayrı görevler gibi gözükmektedir. Muhtemelen niyâbet hukukî işlere bakmaktadır. Atına Muahedesi ve *Gird Kanun-ı Esasîsi* (bs. Hanya 1899, 34 s.) metinlerine ulaşamadığımız için bu konuda net bir şey söyleyemiyoruz.

17 Bu yazı ve mevlevîhânelerin faaliyetleri için bk. Caner Arabacı, "Balkan harpleri sırasında mevlevîhâneler", *Sû Türkiye Araştırmaları Dergisi*, s. 251-55.

18 bk. Ek. 2, mektup 5.

19 bk. Ek. 2, mektup 4.

20 bk. Ek. 2, mektup 6.

21 bk. Ek. 2, mektup 6.

Şemseddin Efendi'nin oğlu Bedri Özmen beyden bize intikal eden bir kısım evraktan anlaşıldığı kadarıyla Şemseddin Efendi I. Dünya Savaşı ve Çanakkale Savaşı yıllarında da bazı yarresmi görevler üstlenmiştir. Sözkonusu evrak "Atina Sefaret-i Seniyye-i Osmaniyesi" resmi antetli, biri Fransızca, diğerleri Osmanlıca el yazısı 7 evraktır ve "karargâh-ı umumi"nin Çanakkale Savaşı safahatı hakkında bilgi veren tebliğatıdır.<sup>22</sup> Kara ve deniz harekâtını özetleyen bu tebliğatın hangi sebeple Şemseddin Efendi'ye gönderildiğini ve ne tür bir karşılık beklendiğini tesbit edemediğimiz için bu evrakı tam olarak değerlendiremiyoruz. Bununla beraber şeyh efendinin doğrudan Osmanlı Devleti Atina Sefareti'nin muhatabı olması önemli bir husus olmalıdır (bk. 5 nolu belge).

Hanya Mevlevihânesi ve Şemseddin Efendi son büyük görevini Büyük Taarruz'dan önce geri çekilmek zorunda kalan Yunanlı askerlerin zorla yanlarına alıp adaya götürdükleri Türk esirlere karşı yaptı. Şemseddin Efendi Rum idareciler ve mahallî erkânla olan iyi münasebetlerini devreye sokarak zulüm ve hakaret gören kalabalık Türk esirleri Rumlar'ın elinden almış ve tekkede iâşe ve ibâtelere sağlamıştır. Venizelos'la tanışıklıklarının gençlik çağlarına dayanıyor olması esirlerin alınmasında çok etkili olmuştur.<sup>23</sup> Semahânenin erkek esirler için yatakhane haline getirilmesi dolayısıyla uzun müddet sema yapılamamış,<sup>24</sup> tekkenin geniş bahçesi ve müştemilatı esirlerin tenezzüh ve vakit geçirme alanı haline gelmiştir. Gazeteci İbnülcejal M. Râğıb'ın bu esirler arasında bulunması ve çektiği fotoğrafların birer nüshalarını, arkalarını yazarak şeyh ailesine göndermesi sayesinde olanları takip etmek kısmen mümkün olabilmektedir.<sup>25</sup> (bk. 19, 20, 21, 22 nolu fotoğraflar).

22 Eldeki evrak 25 Nisan-20 Haziran 1915 tarihleri arasındaki kara ve deniz harekâtı hakkında bilgi veren tebliğat raporlarıdır.

19.2.1994'te Bedri Özmen'le yaptığımız görüşmede Hilal-i Ahmer adına toplanan yardımların Atina'daki Osmanlı sefirine gönderildiğini belirtmiştir.

23 Kevser Atay'ın 15.2.1992 tarihli mektubundan: "(...) Rumlar esirleri aç bırakıp eziyet ediyorlardı. Bir gün Mevlevihâne'ye ait fırından ekmeğe alan esiri gören Rum nöbetçi 'ekmeğe kaldı' diye şehrin meydanındaki ağaca bağlayıp kırbaçlamağa başlamış. Bu olayı Şeyh Mehmed Şemseddin Dede'ye haber veren şahitler beraberce askeri kumandanı giderek esirlerin işlerini ve barınmalarını tekeffül ederek hepsini Mevlevihâne'ye almışlar. Kadınlar şeyh ailesi evlerine alınmış, erkekler için ise semahâne yatakhaneye dönüştürülmüş, her gün kazan kaynatarak sıcak yemek yedirilmiştir", s. 5-6.

Şeyh ailesinden Hüseyin Arif Efendi'nin torunu S. Muzaffer Ece tarihsiz mektubunda teyzesi Bedia hanımdan (Arif Efendi'nin kızı) şu anekdota yer veriyor: "Venizelos'un babası Hanya'da şişeci dükkânı olan fakir biri imiş. Venizelos'u tekke [mevlevihâne] okutmuş. Avukat çıktıktan sonra vefa borcu olarak ücretsiz tekkenin avukatlığını yapmış. Politikaya atılıp başbakan olunca esirlerin tekkeye alınmasında rol oynuyor."

24 3 Mayıs 1340 tarihli *Sada-yı Hak*'da yayınlanan fotoğrafın altında şu ibare yer almaktadır: "Bu resim üşerimizin Hanya'da buldukları zaman tarihi bir âyin-i behin sonrasında çekilmiştir." Âyin yapıldığına ilişkin bir diğer not da yine aynı gazetede çıkmıştır: "Hanya Mevlevihânesi'nde kaldığımız günler zarfında pîr-i kebir-i destgîr Mevlâna Celaleddin Rumî efendimiz hazretlerinin ruhaniyet-i kudsiye ve füyûzât-ı maneviyesinden istifaza maksadıyla ve üşerânın arasındaki muhibbân-ı mevleviyenin iştirakiyle iki defa âyin-i mevlevî icra kılınmıştır. 1341 sâl-i hicrisinin [1922] tâli-i sa'd-âveri olarak Afyonkarahisar'ndan şanlı ordumuzun harekât-ı taarruziyyeye teşebbüsünün ilk gününe tesadüf eden bu âyin-i behin..."; İbnülcejal M. Râğıb, "Hanya Mevlevihânesi...", *Sada-yı Hak*, 25 Şevval 1342/28 Mayıs 1340. Bu yazıda Mehmed Şemseddin Efendi'nin kısa hal tercümesi de yer almaktadır.

25 Bedri Özmen-Ahmet Özmen vasıtasıyla bize intikal eden 7 adet fotoğraf esirlerin mevlevihâne sayesinde ne kadar güzel günler geçirdiklerine şahitlik etmektedir.

9. dipnotta da belirtildiği gibi İbnülcejal M. Râğıb'ın tekkenin tarihi için çok önemli olan uzun esaret hatıralarına ulaşmak henüz mümkün olmamıştır.

Lozan Antlaşması gereği nüfus mübadelesi gündeme gelince Hanya Mevlevihânesi ve Şemseddin Dede önce müslüman nüfusun ve esirlerin Türkiye'ye göçmelerine yardımcı olmuş, ardından da kendilerini göçe hazırlamıştır. Fakat Şemseddin Efendi'nin ömrü Türkiye'ye sağ olarak dönmeye vefa etmeyecek, 23 Mayıs 1924 Cuma sabahı mahalli saatle 5.15'te, sabah namazında<sup>26</sup> vefat edecek, naaşı tekkenin eşyası ile birlikte memleketine gelebilecektir (bk. 8 ve 21 nolu fotoğraf).

3. Kurucu şeyhin ikinci oğlu Hasan Hüsnü [Özmen] Efendi (Konya 1859-İzmir 1937) Hanya Mevlevihânesi vakfiyesinde müteveli olarak geçiyor.<sup>27</sup> Girit Vilayeti Evkaf Kalemi'nde müdür muavinliği yapan<sup>28</sup> Hasan Hüsnü Efendi, Şemseddin Dede'nin "niyabet-i şer'iyeye" görevi dolayısıyla tekkeye vakit ayıramadığı dönemlerde "mevlevihânenin muhafaza-i mamuriyet ve mevcudiyeti hususu" ile ilgilenmiş<sup>29</sup> bir tür şeyh vekilliği yapmıştır. I. Dünya Savaşı yıllarında Türkiye'ye gelerek bir müddet kızının oturduğu Adapazarı'nda kalan Hasan Hüsnü Efendi tekrar Girit'e dönmüş, 1923 yılında ise İzmir'e gelip yerleşerek mübadele dolayısıyla taşınması gündeme gelen Hanya Mevlevihânesi'nin devamı olabilecek bir dergâhın açılışa hazırlanması çalışmalarına başlamıştır.<sup>30</sup>

Veled Çelebi'nin (İzbudak) Eylül 1923'te Hasan Hüsnü Efendi'ye yazdığı mektubun zarfında yer alan "İzmir'de Girid-Hanya Mevlevî Dergâh-ı şerifi mütevellisi Şeyh Şemseddin Dedezâde fazilet-penâh Hasan Hüsnü Dede efendi" ibaresi ve mektuptaki "Şeyh Efendi [Mehmed Şemseddin Efendi] hazretleri İzmir'i dâru'l-hicre ittihaz buyurmalarında isabet etmişler. Ancak o havalide yeniden bir dergâh uyandıracak mı yoksa munderis dergâhlardan birini mi ihya edecektir (...) Zannımca [mübadele dolayısıyla] birkaç dergâh Anadolu'ya muntakil olacaktır, bunları ne yapacağız?"<sup>31</sup> ifadeleri bu yeni tekke çalışmalarının bir şekilde bilindiğini göstermektedir.

Mehmed Şemseddin Efendi'nin vefatını müteakip şeyhliği tasdik edilen<sup>32</sup> Hasan Hüsnü Dede'nin tekke ve zaviyelerin 1925'te kapatılmaları üzerine yeni bir dergâh açma gayretleri sonuçsuz kalacaktır (bk. 9, 11, 12 nolu fotoğraflar).

4. Kurucu şeyhin üçüncü oğlu Hüseyin Ârif [Özmen] Efendi (Konya 1864-Gelibolu 1940) mevlevihânenin vakfiyesinde kârî-i Mesnevî ve müderrislikle görevlendirilmiş gözüküyor. Elimizdeki bir belgeden Hanya Mekteb-i Kebir-i İslam'ından 1297 [1881-82] yılında "a'la" derece ile mezun olduğunu öğreniyoruz.<sup>33</sup> Kendisi bu mektepte daha sonra muallimlik de yapmıştır. Arapça ve İslamî

26 Vefat tarihi ve zamanıyla ilgili bu detay bilgi Ahmet Özmen'in notlarında yer almaktadır.

27 Bk. Ek. 1.

28 *Salnâme*-1310, s. 55. "Şemsizâde Hasan Hüsnü Efendi" olarak geçiyor.

29 Bk. Ek. 2, mektup 6.

30 İbnülcemal M. Râğib, *a.g. makale*, Kevser Atay'ın 15.2.1992 tarihli mektubu, s. 6-7.

31 Bk. Ek. 3.

32 Kevser Atay'ın 15.2.1992 tarihli mektubu, s. 10.

33 Torunu Nazire Hekimoğlu'ndan bize intikal eden 23 Ocak 1978'de Kadıköy 1. Noter'inde yaptırılan 5776 nolu şahadetnâme sureti.

Mektepte okunan dersler: Rumca (ibare, sarfın bir kısmı), Fransızca (ibare, sarfın bir kısmı), riyaziyat (hesap, cebr-i âdi, hendese, logaritma), diniyat, coğrafya (coğrafya-yı umumi), tarih (tarih-i umumi),

İlimleri okutacak yeterli müesseselerin olmaması dolayısıyla mevlevîhânedeki Arapça ve medrese derslerinin okutulduğuna ve bu işle de Hüseyin Arif Efendi'nin ilgilendiğine dair bilgilere sahibiz. Vakfiyede şu ibare geçmektedir: "(...) Veled-i sulbüm Hüseyin Arif Efendi mescid-i mezkûrda müderris olub Dergâh-ı şerifde sâkin olan dervîşana ve taşradan râğib olan tâlibâna ilm-i Arabî ve Fârisî ve Türkî derslerini tedris eyleye. Ve eğer Dergâh-ı şerifde sâkin olan dervîşanın okuyub yazmayanları bulunur ise Kur'ân-ı Kerîm ve ilmihal ve akaid-i edebiyelerini talim idüb..." Nüfus tezkeresinin "derecat ve sunûf-ı askeriye" hanesinde yer alan "Hanya Mevlevîhânesi mescid-i şerifi medresesi berât-ı aliyyesi..." ibaresi<sup>34</sup> dergâhta Farsça ve *Mesnevî* tedrisi yanında medrese eğitimi verildiğini göstermektedir. Vakfiyedeki kitap listesinde medrese ders kitaplarının ve Farsça, Osmanlıca talimine yönelik kitapların 12'şer adet bulundurulması da bu durumu desteklemektedir. Şeyh ailesinden öğrendiğimize göre daha sonraları mevlevîhânenin bünyesinde özel bir iptidaiye ve rüşdiye okulu da açılmış, bu okulla da Hüseyin Arif Efendi ilgilenmiştir.<sup>35</sup>

Kurucu şeyhin oğulları arasında Hanya'dan ilk ayrılan Hüseyin Arif Efendi'dir. Mehmed Şemseddin Dede'nin 1913 yılının sonlarında yazdığı bir mektuptan Hüseyin Arif'in Gelibolu'ya yerleştiğini, Gelibolu İdadisi'nde muallimlik yaptığını, Gelibolu Mevlevîhânesi'nde de ihvana *Mesnevî* okuttuğunu öğreniyoruz.<sup>36</sup> Daha sonra müdürlüğünü de yapacağı Gelibolu İdadisi'nde okuttuğu dersler Arapça, Farsça, Türkçe, resim ve müzik dersleridir.<sup>37</sup> Ney<sup>38</sup> üflediğini, ud ve kanun çaldığını (bk. 11 nolu fotoğraf) ve kara kalem resimler yaptığını da biliyoruz.

Şemsi Dede'nin oğulları arasında doğrudan siyasetle ilgilendiğini bildiğimiz tek kişi de Hüseyin Arif Efendi'dir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılmış<sup>39</sup> ve muhtemelen İtilafçıların iktidarda olduğu yıllarda muallimlerden birinin "Hanya'dan kendisine para ve mektup geliyor" mealinde şikâyeti üzerine tutuklanarak Bekirâğa Bölüğü'ne gönderiliyor, evi aranıyor, kitaplarının bir kısmına el konuyor.<sup>40</sup> (12 nolu fotoğrafın altında yer alan yazıda mevlevîhânenin İttihat ve Terakki Hanya klübü ile birlikte sünnet merasimi düzenlediği anlaşılmaktadır).

Emeklilik yıllarını Gelibolu'da bahçe ve meyve işleriyle uğraşarak geçiriyor (bk. 10, 11 nolu fotoğraf).

Türkiyat (kavaid-i Osmaniye, kitabet), Fârisî (kavaid-i Fârisiye, Güllistan), Arabî (sarf, nahiv) mantık, usûl-i defteri, resim (kurşun, kara kalem, boyalı), hüsnühât (rik'a).

*Salnâme*-1310'da Hanya'da 30 muallimi olan 1 zükür (erkek) rüşdiyesi ve 31 muallimesi olan 1 inas (kız) rüşdiyesi olduğu kayıtlıdır (s. 181). Mekteb-i Kebîr-i İslâm herhalde bu erkek rüşdiyesidir.

34 Bir önceki dipnotta geçen noter sureti. Aynı surette "Rumca okur yazar; Arabî, Fârisî lisanlarıyla mükâleme eder" olduğu da belirtilmiştir.

35 Kevser Atay'ın 15.2.1992 tarihli mektubu, s. 4.

36 Bk. Ek. 2, mektup 6.

37 Torunu Muzaffer Ece'nin tarihsiz mektubu.

38 Asırlık neyi torunu Nazire Hekimoğlu'ndadır.

39 Kevser Atay'ın 15.2.1992 tarihli mektubu, s. 5.

40 Muzaffer Ece'nin tarihsiz mektubu.

Nazire Hekimoğlu 4.11.1995 tarihli mektubunda dedesi hakkında şu bilgileri ekliyor: "Şapkalı ve papyon kiravatlı resmi aydın kişiliğinin bir dellidir (...) Kızlarının hiçbirinin başını örtülü görmedim. İslâm dinine oldukça bağlı ve bilgili bir insandı (...) Kendisinde bahçe merakı vardı. Gelibolu'da bulunan evinin bahçesinde bizzat kendisinin diktiği, aşıladığı, yetiştirdiği ağaçlar, meyveler vardı."

## II. Mevlevihânenin Müstemilâtı

Semahâne kısmı halen yetimhane olarak kullanılan Hanya Mevlevihânesi Zir-top (Zir-i top) mevkiinde, eski Tuzhane (Selhane, Tuzla) karşısında, üç taraftan Murines, İstelyanos ve Suda caddelerine açılan, dördüncü tarafı tarlalarla çevrili, dört tarafı yüksek duvar geniş bir arazi (35 bin m<sup>2</sup>) üzerinde büyük vakf akarlarla ve 36.000 kuruşluk nakitle desteklenmiş şekilde inşa ve tesis edilmiştir.<sup>41</sup> Esaret günlerini bu mekânda geçiren İbnülcemal M. Râgıb dergâhı ve çevresini şöyle tasvir ediyor:

"Dergâh-ı Şerif binası Hanya'nın en mutena bir mevkiinde vâsi' ve etrafi muntazam dîvarlarla muhât, mebzûl meyve ağaçlarıyla sâyedâr ve müte-addid sebze tarlalarıyla çemenzâr bir haldedir. Dergâh-ı şerif binası misli nâdir bulunacak kadar güzel Türk sanat mimarisinin nazar-rübâ bir modeli halinde yapılmıştır"<sup>42</sup>

Vakfiye düzenlendiği sırada (1302/1885) mevcut olan binalar şunlardır:

1. **Semahâne.** Vakfiyedeki kaydı: "(...) Bir hâne-i refî'u'l-erkân bina idüb (...) Hazreti Mevlana tarîk[îne] hakkı-i riayetle riayet eden dervîşanı eyyam-ı tevhid ü sema vü safada âdet-i me'lûfe ve mu'tâde üzre ol hânedede tevhid ü sema vü safa ideler."

Kareye yakın dikdörtgen bir planı olan semahâne, kible tarafında mihrap, minber ve vaaz kürsüsü; ortada etrafi ahşap parmaklıkla çevrili daire şeklinde sema meydanı, üç tarafında asmakat olan, sol tarafı türbeye açılan bir binadır (bk. 17, 18 nolu fotoğraflar). İki kapısı vardır. Biri mihrabın tam karşısındaki ana kapıdır, diğeri türbe tarafında olan ve kadınların semayı izlemek için sol asmakata çıkmalarını sağlayan merdivene açılan tâli kapıdır (bk. 15 nolu fotoğraf). Anakapının sağından başlayan merdiven hem kapının üstündeki mutrib mahalline hem de gayrimüslim izleyicilerin yer aldığı sağ asmakata çıkmaktadır.<sup>43</sup> Eldeki fotoğraflara göre Semahanenin düz çatısı 4 kare sütun üzerine oturmaktadır ki bu sütunların kaideleri aynı zamanda sema meydanının sınırlarını oluşturmaktadır.

Sema Cuma akşamı yapılırdı. Semadan önce şeyh efendinin vaaz etmesi adetlendi. Vakfiyede kendilerine vazife tahsis edilen semahane hizmetleri şunlardır: Kârilik, aşırhanlık, na'thanlık, sersemazenlik, serkudumzenlik, sernayzenlik, defzenlik, duagûluk.

41 Vakfiyenin baş kısmında şu tavsif yer alıyor: "Mahrûse-i Hanya haricinde Zir-i top mevkiinde atik selhâne karşısında kâin ashâb-ı hayratdan mevlevî es-Seyyid Süleyman Şemseddin Dede b. Osman'ın müceddeden bina vü inşasına muvaffak olduğu mescid-i şerif ve Mevlevî Dergâhı..." Mevlevihânenin nakit ve arazi vakıflarının bir kısmı halk tarafından tahsis edilmiştir. Bu durum vakfiyede "bilcümle müminün u müminât ve müslimün u müslimâtın nüzûr ve hedâya namıyla zatıma ihda etmiş oldukları mebâliğ" şeklinde geçmektedir. Eldeki belgelerden biri bir arazi parçasının vakfını göstermektedir (bk. 2 nolu belge).

42 İbnülcemal M. Râgıb, "Hanya Mevlevihânesi..."

43 Şeyh ailesi mensuplarının anlattıklarına göre her sema âyini önemli sayıda gayrimüslim takip eder, bunlar arasında devlet adamları, ileri gelen zevat da yer almış. Kevser Atay 15.2.1992 tarihli mektubunda (s. 5) şu hadiseyi anlatıyor: "Yunan kralı, kraliçe, prens ve prensesler bir yaz gezisinde Girit adasına uğramış, Hanya limanına demir atarak yalnız mevlevihâneyi ziyaret etmişler, sema âyini seyretmiş, selâmlıkta ağırlanmışlar. Bu olay kiliseye uğranmadığı için sarayla kilisenin arasının açılmasına sebep olmuştur."

2. **Mescid.** Vakfiyedeki kaydı: “Bir mescid-i şerif bina idüb tarîkını tefrîk ederek âmme-i müslimîn ve kâffe-i muvahhidîne edâ-yı salât-ı hamse için izn virüb vakf eyledim”. Semahânenin sağında yer alan ve anakapı tarafından müstakil kapısı olan mescit fotoğraflardan anlaşıldığı kadarıyla semahânenin yaklaşık 1/6’sı hacminde ve yarım katı yüksekliğinde bitişik bir binadır. İçerden semahâneye açılan kapısının olup olmadığı tam olarak tesbit edilememiş ise de şeyh ailesi mensuplarından edindiğimiz itiba iç bağlantının olmadığı yolundadır.

Vakfiyedeki bilgilere göre mescit aynı zamanda bir “dâru’l-Mesnevî” olarak düşünülmüştür (“[Mescidde] Mesnevî-i Şerif kürsüsü nasb idüb dâru’l-Mesnevî idüb”). Şemseddin Efendi Cuma namazları sonrası burada Mesnevî okutacak, Hüseyin Ârif Efendi de kâri-i Mesnevîlik yapacaktır. Mevlevîhânenin kütüphanesi de mescitte kurulmuştur. Yalnızca Mesnevî ve şerhleri 29 kıtada 39 cilt vakıf kitaptır.<sup>44</sup> Mescit dâru’l-Mesnevîlik yanında küçük bir medrese fonksiyonu da görmüş; Hüseyin Ârif Efendi burada Arapça, Farsça, Türkçe ve İslâmî ilimler okutmuştur.

Vakfiyenin en önemli özelliklerinden biri de mevlevîhâneye vakfedilen 735 ciltlik 644 kitabın tek tek sayılmasıdır.<sup>45</sup> Bunların 39 cildini Mesnevî ve şerhlerinin oluşturduğunu söylemiştik. Diğer kitapların çoğu bir medrese ve dergâh kütüphanesinde bulunabilecek kitap ve risalelerdir: Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, akaid-kelam, siyer, mevlid, dua, mevize, evrad, feraiz, ilmihal, lügat, ahlâk kitapları. Mevlevîhâne kütüphanesi olduğu için divanlar önemli bir yer tutuyor: Galib Dede, Fuzulî, Nabi, Süheylî, Nevres, Ruhî-i Bağdadî, Aşkî Dede, İsmail Hakkı, Nesimî, Molla Câmi, Hafız, Şahidî, Zekâî, A’ma Yusuf, Şahî, Şefik, Vehbî ve Derdlî divanları.

Ayrıca okutulacak dersler için 12’şer adet Arapça sarf-nahiv ve edebî sanatlar kitapları var: Emsile, Bina, Maksûd, Avamil, İzzî, Merah, Şâfiye, İzhar, Kâfiye, Velediye, İsağoci, İnşa, Belağat, Kavaid-i Osmaniye.

Kitap listesi içinde dönemin genel gidişini ve zihniyetini yansıtan modern eserler de yer alıyor. Meselâ *Tercüme-i Telemak*, *Coğrafya*, *Atlas*, *Hendese-i Cedid*, *Mecmuatü’l-Mühendisîn*, *Hesap*, *Cebir*, *Risâle-i Hafriye* vb.

Vakfiyede imamet görevi için özel bir tahsiste bulunulmamakla beraber bunun esas itibariyle şeyh efendiye ait olduğu düşünülebilir. Vakfiyede kurucu şeyhin oğlu Şemseddin Efendi için böyle bir kayıt bulunmaktadır. Fakat müezzinlik, kayyımlik ve hâfız-ı kütüblük hizmetleri bir kişinin uhdesinde toplanmıştır.

44 Mevlevîhânenin diğer vakıf kitapları da ilk zamanlar muhtemelen mescitte muhafaza edilmiştir. Ahmet Özmen’le yaptığımız görüşmede kütüphanenin Şeyh Şemseddin Efendi’nin oturduğu haremlik binasında olduğunu söylemiştir ki kitapların artması ve mescidin diğer eğitim-öğretim faaliyetleri için kullanılması üzerine yapılmış bir tasarruf olabilir.

45 Görebildiğimiz tekke vakfiyelerinde bu ölçüde bir kitap listesine sahip örnekler son derece sınırlı. Bir Bektaşî tekkesinin (Elmalı/Antalya’da bulunan Abdal Musa Zaviyesi) dökümü yapılan kitapları için bk. Yılmaz Soyzer, “Osmanlı Devleti’nde Bektaşîlik-devlet ilişkileri”, *Yeni Haran Çevresi-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, sayı: 3, Ağustos 1993, s. 38-45.

Mescidin vakfiyede sayılan kıymetli eşyası: 8 adet şamdan, 1 adet kebîr (büyük) çalar saat, 1 adet simin gülâbdan, 1 adet buhurdan.

3. a) **Türbe.** Vakfiyedeki kaydı: “Vefatımda kendime medfen ve türbe ola ve benden sonra evladımın zükûr ve inâsından vefat edenlerine medfen ve türbe ola”. Semahâneye bitişik olarak sol tarafta yer alan türbe hacim ve yükseklik olarak mescidin simetrisi gibidir. Semahânenin içine açılan kısmı eldeki fotoğrafa göre şebekesizdir. Fotoğrafta iki yüksek sanduka gözüktüyor ki bunlardan biri kurucu şeyh Şemsî Dede'ye diğeri eşine ait olmalıdır. Küçük sandukalar şeyh ailesinin küçükken vefat eden çocuklarına aittir (bk. 17 nolu fotoğraf). Türbe tarafından semahâneye açılan ve kadınların kullandığı kapının solunda türbenin giriş kapısı bulunmaktadır. Semahânenin açık olmadığı zamanlarda ziyaretlerin bu kapıdan yapıldığı tahmin edilebilir. Eldeki fotoğraflardan “hacet penceresi”ni tesbit etmek mümkün olmuyor. Bütün pencereler aynı yapılmış gibidir.

b) **Hamûşân** (hazîre, mezarlık). Vakfiyedeki kaydı: “(...) tahdit ederek fukarâyı mevleviyeden vefat edenlerine makbere olmak şartıyla vakf eyledim. Eğer tarîk-ı mevlevîye mensûb ve mensûbe olmayub da bu makbereye defn olunmak arzu eden olur ise mütevellî-i meşrûunu irzâ ederek ve herkesin defn olunmalarına izin verdim”. Semahânenin kible tarafında yer alan hamûşânın farklı kısımlarını gösteren birkaç fotoğrafa sahibiz (bk. 19 nolu fotoğraf). Hamûşânın sol tarafında yer alan ve bugünkü durumu gösteren fotoğraflarda da yer alan müstakil ve üstü kubbeli türbenin kime ait olduğu tesbit edilememişse de dergâha vakıfta bulunan bir zata ait olduğu ifade edilmektedir (bk. 16 nolu fotoğraf).

4. **Matbah.** Vakfiyedeki kaydı: “Âsitâne olmak ve çile çıkarılmak şartıyla fukara ve dervîşân-ı Hazret-i Mevlâna'nın tabh-ı ta'âm etmeleri ve suffesinde çile-i şerif hizmetinde bulunan dervîşânın sâkin olmaları için...” Ahmet Özmen Bey'le yaptığımız vaziyet planı çalışmasında semahânenin anakapı tarafında ve cümle kapısından semahâneye doğru giden yolun sağında, portakal ve limon bahçelerinin içinde yer almaktadır. Şeyh ailesi mensupları burada çile çıkaran dervîşlerin olduğunu hatırlamıyorlar. Bu bilgi ilk yıllar için de doğru ise mevlevîhâne “âsitâne” olmamış demektir. Buna göre çile çıkararak dedelik makamına ulaşan kurucu şeyhin oğullarının (ilk ikisinin dede oldukları kesindir) başka mevlevîhânelerde çile çıkardıkları kabul edilmiş olacaktır.

Vakfiyede matbah-ı şerif için vakfedilen eşya ve malzeme de tek tek sayılmaktadır. Yeni kurulan bir mevlevîhânenin öncelikli mutfak malzemesini göstermesi açısından önemli bir liste olduğu söylenebilir (41 kalemde 112 adet mutfak malzemesi).

### 5. Dolaplı su kuyusu

6. **Sarnıç ve kuyu.** Ahmet Özmen Bey'in notları arasında “dergâh-ı şerifte hafırlanan kuyuya tarih” kaydıyla şu beyit yer almaktadır:

*Bulub bir mısra-ı rengin Sâmih söyledim tarih  
Berây-ı rûh-ı eşref iç bu ayn-ı pâkden gel âb*



Vakfiye düzenlendiği sırada inşaatları devam eden binalar:

7. **Tahtanî ve fevkanî 12 bab hücre** (Haremlik). Bu bina semahânenin kible tarafında yer alan ve önce Şemsî Dede'nin, ardından Mehmed Şemseddin Dede'nin oturduğu ev olmalıdır. Vakfiyede şöyle tavsif ediliyor: "(...) tahtanî üç oda ve bir matbahı müştemil ve diğer tahtanî üç oda ve bir matbahı müştemil iki bab menzili ve bir dolablı su kuyusunu ve bir aded sarnıcı ve müceddeden tesis olunub divarları iki metro irtifaında yapılmış olan altı oda ve bir divanhaneyi müştemil menzil (...)" (bk. 8 nolu fotoğraf).

8. **Şeyh meydanı ve beraberinde tahtanî ve fevkanî 6 bab hücre** (Selâm-lık). Bu bina cümle kapısından semahâneye giden yolun sol tarafında yer alan, misafirhane olarak da kullanılan bina olmalıdır.

Vakfiyede yapılması için kaynak ayrılan ve dökümü yapılan işler:

9. **Sarnıç**

10. **Çeşme ve şadırvan**

11. **Üzüm bağı, meyveli ve meyvesiz ağaçların dikilmesi**

12. **Bağ ve sebze bostanı**. Bağ ve meyve, sebze bostanlarının mahsulleri öncelikle dergâhın ihtiyaçları için kullanılacak, şeyh ailesi ve dervişlere verilecek, kalanlar satılarak dergâha gelir temin edilecektir.<sup>46</sup> Hurma ağacı dikimi ve hurma yetiştirilmesi de ilk defa mevlevîhâne vasıtasıyla Hanya'ya gelmiştir.<sup>47</sup> (bk. 8 nolu fotoğraf).

13. Vakfiyenin yapılmasını istediği ve mevlevîhânenin müştemilatı içinde önemli yeri olan bir bina da cümle kapısının açıldığı İstelyanos caddesinin Suda caddesiyle birleştiği köşede, bir başka deyişle semahânenin kible tarafının soldan son noktasında iki katlı kârgir, balkonlu ve uzun bir bina daha bulunmaktadır. Alt katında, kapıları Suda caddesine açılan dükkân ve imalathânelerin bulunduğu binanın ikinci katında kurucu şeyhin ikinci oğlu Hasan Hüsnü Efendi oturmuştur. Eldeki fotoğraflardan anlaşıldığı kadarıyla bu köşeden de mevlevîhâne alanına bir kapı açılmaktadır (bk. 23 nolu fotoğraf).

Dergâh alanına açılan ve vakfiyede "tarîk-ı hâs" olarak geçen bir başka tâli ve özel yol da İstelyanos caddesinden, haremliğin bahçesinden sebze bahçesine geçen yoldur ki bu yol daha çok haremlik ve bahçede yetiştirilen sebze ve meyvelerin taşınması için kullanılmıştır. Bu yolun güzergâhında vakfiyede zikredilmeyen yüksekçe bir havuz da yaptırılmıştır. Mevlevîhâne şehirden uzak olduğu için binek ve yük arabalarına ihtiyaç duyulmuş, atlar ve arabalar için ahır ve ardiyeler inşa edilmiştir (Mevlevîhânenin müştemilatı ve vaziyet planı için Ek 5'e bakılabilir. Plandaki numaralar metindeki numaralara tekabül etmektedir).<sup>48</sup>

46 Kevser Atay'ın 15.2.1992 tarihli mektubunda verdiği bilgilere göre sebze ve meyvelerin satımı için Hanya'da bir dükkân açılmış, ayrıca bir değirmen ve fırın işletilmiştir.

47 19.2.1994'te Bedri Özmen beyle yaptığımız görüşmede Girit'te hurma yetişmediğini, hurma fidelerinin Bingazi'den (muhtemelen Bingazi Mevlevîhânesi'nden gelip gidenlerce) getirildiğini, yerli halkın hurma ağacına çıkarak meyveleri toplamayı beceremediklerini, adadaki araplardan birini tutarak hurmaların toplanabildiğini ifade etti.

48 Müştemilatın vaziyet planına dönüştürülme çalışmalarını Ahmet Özmen beyle birlikte yaptık. Çizimleri ise Barihuda Tanrıkorur hanımefendi ve Salih Pulcu bey gerçekleştirdiler.

### III. Mevlevihânenin Sonu

Lozan Antlaşması'nın öngördüğü nüfus mübadelesi gereğince Hanya Mevlevihânesi'nde bulunan kurucu şeyh ailesi mensupları da taşınma hazırlıklarına başladılar (Hasan Hüsnü Efendi'nin nihai taşınmadan yaklaşık bir yıl önce İzmir'e geldiğini ve burada yeni bir dergâh uyandırma çalışmalarına başladığını belirtmiştik). Elimizde bulunan eksik evraka göre şeyh ailesi mübadele için Rum yetkililerden 29.449 m<sup>2</sup>'lik alan için 1 m<sup>2</sup>'ye 1 altın hesabıyla

kıymetsiz tapudan	26.659
tebeddül-i vaziyetten	6.600
	<hr/>
	33.259

toplam 33.259 altın talep ediyorlar. Rum yöneticiler ise "Temyiz komisyonunca müttehad karara göre"

kıymetsiz tapudan	4.089
tebeddül-i vaziyetten	4.416
	<hr/>
	8.505

toplam 8.505 altın teklif ederek talep edilenle kıyas kabul etmeyecek bir meblağa mevlevihânenin geniş ekili ve dikili arazisi ile binalarını almak istiyor (bk. 6 nolu belge). Evrakın diğer sayfaları olmadığı için görüşmelerin nasıl neticelendiğini bilmiyoruz. Yine de bu meblağlar mübadillerin gayrimenkul malları karşılığında neler alabildiklerini göstermesi açısından bir fikir vermektedir. Unutmamak gerekir ki mevlevihâne yarıresmi bir kurum gibi çalışmakta, başında bulunan şeyh efendi de Rum yöneticilerce yakinen tanınmaktadır.

Şemseddin Dede bir taraftan resmi görüşmeleri sürdürürken diğer taraftan da nakil için taşınabilir eşyayı ve tekke levazımını hazırlamaktadır.

Şeyh ailesinden Kevser Atay hanımefendi 15.2.1992 tarihli mektubunda taşınma hazırlıklarını şöyle anlatıyor:

"Şeyh Mehmet Şemseddin Dede hazretleri, oğlu Mustafa Bedreddin [Özmen] bey, kızı ve torunu Ahmet [Özmen], Hasan Hüsnü Dede'nin Girit'te kalmış olan eşi ve iki kızı şeyh ailesi efradı olarak, dervişan ve aileleri hep beraber mevlevihâneye ait taşınabilecek eşyaları toplayarak sandıklara koyup hazırlandılar. Camiden [Mescit ve semahânen] duvarlarda asılı olan dinî büyüklerimizin isimlerini taşıyan levhalar [Allah, Muhammed, 4 halife levhaları] 2 m çapında idi, yazılar dökme tunç madeni ile yazılmıştı. Sakal-ı şerifi muhafaza eden sandık, 2 m yüksekliğindeki tunç rakkaslı çalar saat, cami ve mevlevihânedede asılı olan büyük iki kristal avize, mutfak levazımı, bakır kap kaçak, kütüphanedeki en kıymetli kitaplar... [Gavurların eline geçmesin diye] kalan kitaplar üç gün üç gece yakılarak ancak imha edilebildi.

"( ....) Ev eşyaları arasında 1,5 m uzunluğunda ceviz tahtasından yapılmış 4 büyük antika sandık vardı, bunlar evlenmek üzere olan Hasan Hüsnü Dede'nin kızlarına aitti.

“Nakline müsaade olunan ilk şeyh Süleyman Şemsi hazretlerinin türbeden çıkarılan kemikleri mumyalanmış bezlerden yapılan özel torbaya konmuş, içi kurşun kaplı tahta bir sandığa konup diğer ev eşyaları arasına alınmıştı.”<sup>49</sup>

“Girit'ten bütün müslümanlar gitmiş yalnız mevlevîhâne sakinleri kalmıştı. Mevlevîhâneyi Rumlar işgal edip sahiplenmiş durumda idiler. Yetimhane yapılacağı için tadilat ve inşaata başlamışlardı. [İtalya'dan kiralanan] vapurun gelmesi acilen isteniyordu.”

Şeyh ailesini daha acı anlar bekliyordu. Geminin limana yanaşmakta olduğu haberinin geldiği saatlerde ikinci ve son şeyh Şemseddin Dede ruhunu teslim etti. Onun da naaşı babasının yanına, nakledilecek eşyalar arasına kondu.

Beş altı yaşlarında bir çocuk olarak mevlevîhânenin son günlerini ve taşınmanın binbir güçlüklerini bütün teferruatıyla yaşayan Ahmet Özmen beyin notlarına göre 24 Mayıs 1924 Cumartesi günü Suda/Hanya limanından ayrılan gemi 26 Mayıs Pazartesi günü Resmo ve Kandiyne limanlarına uğradı, 27 Mayıs Salı günü Sakız'a uğradı, 28 Mayıs Çarşamba günü de İzmir'e ulaştı. Sandukalar Guraba Hastahanesi'ne, şeyh ailesi ise Karantina semtinde ayrılmış bir eve götürüldüler. 30 Mayıs Cuma günü hastahanedен alınan bayrağa sarılı ve sikkeli tabutlar, tarikat mensuplarının ve büyük bir cemaatın katılımıyla Topaltı semtindeki İzmir Mevlevîhânesi haziresine defnedildi.<sup>50</sup> (bk. 25 nolu fotoğraf). Tekkelerin kapatılmasından sonra İzmir Mevlevîhânesi'nin yıkılması üzerine iki şeyhin naaşı Balçova Mezarlığı'na nakledilmiştir.

Hanya Mevlevîhânesi kısmen İzmir'e nakledildiği zaman tekkeler henüz kapanmamıştı. Şeyh ailesi halktan olmasa da (çünkü halk Yunan nefreti dolayısıyla Rumca konuşan müslüman mübadillere iyi gözle bakmıyordu) resmi makamlardan, tarikat çevrelerinden ve Girit'te hizmet verdiği kişilerden yardım ve ilgi gördü. Bir yıl öncesinden beri Hasan Hüsnü Efendi'nin yürüttüğü yeni bir mevlevîhâne açma teşebbüsleri sürüyordu.

49 Orada bulunan Ahmet Özmen'in anlattığına göre Rumlar'ın ölüleri rahat bırakmayacağından korkulduğu için türbe 3m. kazılarak nakledilemeyen kemikler derine gömülmüştür.

50 *Sada-yı Hak* gazetesinin 30 Mayıs nüshasında “Bugünkü cenaze merasimi” başlığıyla çıkan ilan şudur: “Hanya müftüsü ve mevlevî şeyhi Mehmed Şemseddin Dede'nin na's-ı mağfiret-nakşı ile ricâl-i mevleviyeden Kara Şemsi Sultan hazretleri[nin] bakıyye-i 'îzâmının İzmir Mevlevî Dergâh-ı şerifi haziresine tedfîni mukarrer bulunduğu ve bugün yaz saati 10'da Guraba Hastahanesi'nden ihtifâlât-ı lâzime ile kaldırılacağı cihete arzu buyuran ihvan-ı dinimizin teşrifleri rica olunur. İhtifal heyet-i tertibiyesi.” İhtifal heyetinde esir olarak Mevlevîhâne'de kalanlar ağırlıktadır.

1 Haziran tarihli *Sada-yı Hak*'ta çıkan “Cenaze merasimi” başlıklı yazıdan bazı kısımları aktarmak istiyorum: “... Sabahleyin saat ondan evvel binlerce dindaşımız hastahane önünde toplanarak -merasime iştirak etmek üzere [mevlevîhânedeki] hayat-ı esarete bulunmuş taşradan bazı zevat da gelmiştir. Türk bayraklarına sarılı oldukları halde ihzar edilen tabutların önünde bir saff-ı ihtiram teşkil etmişlerdi. Heyetin en önünde ihtifal heyetinden İbnülcemal Râğib, dava vekili Giritli Hasan Fevzi beyler, yan taraflarda Dâru'l-irfan talebesi, belediye çavuşları, polis neferleri, bahriye efrâdı, dervişan oldukları halde cenazeler 10'cu çeyrek geçce halkın eyâdî-i ihtiramında olarak hastahânenin bahçesinden çıkarılmıştır.

“(…) Cenaze merasiminde İzmir, Mağnisa, Tîre mevlevî şeyhleri ve şehrimizde bulunan Bektaşî, Rifâî, Halvetî, Sadî (?), Mısrî gibi sair turuk-ı aliyye meşayih ve mensubîn-i kiramından, memleketin eşraf ve mütehayyızânından binlerce halk bulunmuştur.

"Tekkenin İzmir'de kurulmasına karar verilmişti. Mübadele olarak arsa aranıyordu. O zamanlar mübadele işleri biraz karıştı. Selanik mübadilleri için sanki cezalandırılıyordu. Büyük babam [Hasan Hüsnü Efendi] için böyle bir şey yoktu ama sonradan olan olmuştu: Tekke ve zaviyelerin kapatılması. İşte bu sırada şimdiki İzmir'in Üçkuyular semtindeki Hava Harp Okulu ve müstemilatına ait olan arazi deniz kenarında mübadeleye tabi bir Rumun çiftliği imiş! Büyük babam bu çiftliğin tapusunu almış. Fakat tekkeler kapatılınca ordu burasını istimlak etmiş. Bu olaydan haberdar olan zengin bir Selanikli o araziye daha evvel ben almıştım diye sahte bir tapu ile orduya müracaat ederek istimlak bedelini almaya kalkmış. Bunu haber alan büyük babam dava açtı, dava uzun sürdü ve nihayet evraklar kayboldu. Bu olay büyük babamı çok üzdü, ölümüne sebep oldu."<sup>51</sup>

İzmir'de yeni bir tekke açmak niyetiyle Hanya'dan getirilen semahâne ve mescitteki eşyalar, böyle bir ümit ortadan kalkınca şeyh ailesince değişik yerlere hediye edildi: Sakal-ı şerif İzmir Karantina Kilise Camii'ne (Hüsnü Atabek Camii), Allah, Muhammed ve dört halife levhaları İzmir Asansör Camii'ne, kütüphaneden getirilebilen kitaplarla iki büyük kristal avize ve rakkaslı çalar saat Konya Mevlâna Müzesi'ne hediye edildi.<sup>52</sup>

Böylece bir hikâye tamamlandı.<sup>53</sup>

51 Kevser Atay'ın 26.2.1993 tarihli mektubu.

52 Kevser Atay'ın 15.2.1992 tarihli mektubu.

53 Bu yazının da bir hikâyesi var:

Dergâh Yayınları'nın neşrettiği *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nin abonesi olan Kevser Atay hanımefendi 80'lerin ilk yıllarında Dergâh Yayınları'na bir zarf göndermişti. İçinde Hanya Mevlevihânesi kurucu şeyhi ve Kevser Hanım'ın büyük dedesi Şemsî Dede'nin *Divançe*'si, bazı fotoğraflar ve ansiklopediye alınması için şair Şemsî Dede'nin kısa hal tercümesi vardı. Zarfı ben açtım, gerekli notları aldım, fotoğraflar önemli olduğu için İbrahim Tabakoğlu'na birer nüsha tab ettirdim.

Türk tasavvuf tarihi araştırmacısı Thierry Zarcone'un 1991 yılında mevlevihânelere ilgili ortak bir çalışma yapıp yapamayacağımızı sorması üzerine bu evrakı hatırladım. Şansımızı denemek üzere Kevser hanıma mektup yazdım. Uzunca bir mektup ve bazı evraklar geldi. Kendisiyle ve kızı Dr. Filiz Bengi hanımefendiyle yazışmalarımız, görüşmelerimiz devam etti. Zarcone'un başka görevlere tayini dolayısıyla iş, ihtisas alanım olmadığı halde üzerimde kaldı. Bir başka Türk tasavvuf tarihi araştırmacısı Nathali Clayer hanımefendi vasıtasıyla mevlevihânenin yeni fotoğraflarına kavuştuk. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki mufassal vakfiyenin tesbiti ve Latin harflerine aktarılması ile işin hacmi birden genişledi. Filiz Bengi hanımla birlikte 19.2.1994 tarihinde Şeyh Şemseddin Dede'nin oğlu ve mevlevihâneyi Hanya'dan İzmir'e taşıyan Bedri Özmen merhumla (Hanya 1898-İstanbul 1995) yaptığımız uzun görüşme ile mevcut problemlerin önemli bir kısmını hallettik. Bedri Bey'in cenazesinde şeyh ailesinin diğer fertleriyle özellikle Ahmet Özmen beyin oğlu Engin Bey'le ve Hüseyin Arif'in torunu Nazire Hekimoğlu'yla tanıştık. (Bedri Bey'in vefatı üzerine yazdığım yazı için bk. "Bedrettin Özmen'i tanımazsınız", *Yeni Şafak*, 13.5.1995). Çocukluğunu Hanya Mevlevihânesi'nde geçiren ve mevlevihânenin eşyalarıyla İzmir'e gelen emekli tabip asker Ahmet Özmen beyle Ankara'daki evinde tekkenin müstemilatı, mevcut fotoğrafların tavsifi ve kapalı noktalar üzerinde çalıştık. Barhuda Tanrıkorur hanımefendi ve Salih Fulcu bizzat amatörce çizimlerimizi yeniden değerlendirip çizdiler. Hüseyin Arif Efendi'nin torunu Muzaffer Ece de aileden duyduklarını kaleme alarak bize ilettiler. İzmir'den Ünal Şenel arkadaşımız da *Sada-yı Hak* gazetesindeki yazılara ulaşmamızı sağladı. Hepsine teşekkür ediyorum. Bu yazı benim kadar onların da eseridir.

Ek. 1

**Hanya Mevlevîhânesi Vakfiyesi**

Mahrûse-i Hanya haricinde Zirtop (Zîr-i Top) mevkiinde atık Selhâne karşısında kâin ashab-ı hayrattan Mevlevî es-Seyyid Süleyman Şemseddin Dede Efendi b. Osman'ın müceddeden bina vü inşasına muvaffak olduğu meşîd-i şerif ve Mevlevî Dergâhı mühimmatı için nukûd ve akarı vakfı.

10 Muharrem sene 303 tarihiyle bâ-ferman-ı âli kayd olunmuştur.

Mâ hurrire fî hâzihî'l-vakfiyyeti'ş-şer'iyye ve'l-vesikati'l-meriyye min asli'l-vakf ve'ş-şurût ale'n-nemeti'l-mebsût veka'a küllühu ledeyye ve cerâ cem'uhu beyne yedeyye. Ve innî hakemtü bi's-sıhhati ve'l-lüzûm fi'l-husûsi ve'l-umûm âlimen bi'l-hılaft'l-cârî beyne eşrafi'l-eimmeti'l-es-lâf. Ve ene'l-abdü'l-müslim (?) ilâ füyûzâti rabbihi'l-mennân Seyfullah Efendi hafîdi es-Seyyid Muhammed Hayreddin b. Ahmed el-Ergirili el-mevlâ-hılaft (?) bi-merkez-i vilayet-i Girid afâ anhüma.

Hamd u sipâs-ı saadet-esas ve medh u sena-yı mahmedet-enfâs-ı bî hadd u kıyas ol Hâlık-ı cinn ü nâs Huda-yı ezeli ve vacib-i lem-yezeli hazretlerine ki nazm-ı şerif-i belagat-meşhûn-ı “Len tenâlü'l-birre hattâ tunfikû mimma tühîb-bûn” [Ali İmran 3/92] ve kelâm-ı latif-i fesahat-efzûn “ve en leyse li'l-insani illâ ma se'â” [Necm 53/39] ile ashab-ı yesar u mikneti tarîk-ı birr u hayrâta ve sebîl-i meberrât u hasenâta tenbih ve irşad eyleyüb sâlik-i mesâlik-i ihsan ve sadakât-ı hisan eyledi. Ve salavât-ı lâ-mahdûd ve dürer-i nâma' dûd ol Nebiy-yi mevrûd ve Resûl-i zi'l-cûd ve sahib-i makamu'l-mahdûd üzerine ki “Zillü'l-mümin yevme'l-kıyâmeti sadakatün” hadis-i sahih-i şerifi ve “İzâ mâte ibnu âdem inkata'a ameluhu illâ min selâsin; veledun sâlihun yed'û leh ve ilmun yüntefe'u bih ve sadakatün câriye” haber-i sarihi ile erbab-ı gına vü serveti amel-i gayr-ı munkatî'a delâlet idüb bâis-i intizam-ı maaş-ı fukara vü dervişan eyledi. Ve dahi hidayet-i din ve humât-ı şer'-i mübin olan âl u ashab-ı ahcâr (?) ve evlâd-ı saadet-nijad ve etba-ı hidayet-mutad üzerine olsun ki teyid-i İslâm u müslimîn ve teşyid-i bünyâd-ı din-i mübin itmekle muîn-i Resûl-i Rabbu'l-âlemîn olup gürûh-ı muhalifîn ve zümre-i muannidîni tu'me-i şemşîr-i lîme idüb levs-i revs-i küfr u dalâletden şahrâh-ı âli-pâk eylediler.

Ve ba'd ashab-ı akl u firaset ve erbab-ı fehm u kıyasete setîr u hafî değıldür ki sebeb-i ihtira-ı çâr erkân ve bâis-i halk-ı ins u can marifet-i Yazdan idüğü medlûl-i nass-ı Kur'an'dır. Lâ cerem her kâmil-i edîbe lazım u lâzib ve her müteemmil-i habîr u nâkıd-ı basîra mütehattim ve vacib oldu ki bağ-ı rağ-ı âlemde simâr-ı mesûbâtı ceny u katf ve evkât-ı azizesini fevakih-i hayrat cem'ine sarf idüb tef-i tâb-ı kıyâmetde müstezill-ı sâye-i sadakâtı ve müsterih-i fevâid-i hasenâtu olub o

yevm-i eyyûmda emîn-i mehâvif ü mehâlik ve mazhar-ı mağfîret-i Mâlikü'l-memâlik olmağa sa'y-i belîğ ve himmet-i bî-dirîğa eyleye.

Binaen alâ zâlikışbu bâis-i tenmîk-ı kitab-ı sahih ve dâî-i tahkik-i hitab-ı sarîh sahibu'l-hayrat ve'l-hasenât râğibu'l-meberrât ve's-sadakât tâlib-i ucûr-i cezîle ve câlib-i mesûbât-ı cemile mâlik-i azâim-i celile zü'n-nefsi'l-mukaddesiye ve'l-kemâlâtî'l-ünsiyye ve'l-melekâtî'l-melekiyye ve'l-hasâilî'l-mardiyye Koneviyyu'l-asl ve Hüseyiniyyü'n-nesl abdalü'l-Mevlevî es-Seyyid Süleyman Şemsî Dede Efendi b. Osman b. Mustafa b. Osman ahsenellahu taalâ lehum bi'l-mağfîreti ve'l-gufrân ve ca'alehu müreffehen bi-mezîdî'l-ömri fi'd-devran vakta kim dünyayı denînin fenâsın ve adem-i beka-yı esasın ve ömr-i azizinin ânen fe-ânen inkızâsın müşahede idüb "ed-Dünya mezre'atü'l-âhire ve ma'beru't-takî" ve "el-Âhretü dâru'l-ikâmeti ve'l-ibka" mânâsın ve "es-Sadakâtü fîdyetü'l-me'âsî yevme yu'hazü'l-mücerrebüne bi'n-nevâsî" fehvasın mülâhaza kılmağa eşcâr-ı hayratın esmân dâime ve bahar-ı hasenâtın enhârî bâkiye olmağın hulûs-ı niyyet-i sâdika ve safa-yı taviyyet-i fâika ile ahd-i ba'îd ve emed-i medîd-i fikr-i sedîd ve re'y-i ekîd ile taharrî ve tefekkür idüb nukûd-i enfâs-ı azizesini hazine-i Melik-i vedûda teslim olunmadan vücud-ı pürsûdlarını bu arsa-yı fâniyede musavvir-i âsâr-ı bâkiye kılmak ile nefis-i nefislerin nâr-ı cahîmden vâkiye olan meratib-i vücud ve hasenâta râkiye ile lâ-cerem âmme-i hîşan u ecânib ve kâffe-i ebâ'id u ekârîbe cemile tasarrufât-ı şer'iyesi câize teberruât-ı mer'iyesi nâfize olan hal-i kemal-i sıhhat u afiyette olduğı halde bi'l-asâle Meclis-i Şer'-i şerîf-i şâmihu'l-erkân ve mahfil-i râsihu'l-bünyanda vakf-ı âtiyyü'z-zikri li-ecli't-tescil ve li-itmâm-ı emri'l-vakf ve't-tekmil mütevellî nasb ve tayin eylediğı kendi veled-i sulbîsi fahru'l-akran es-Seyyid Hasan Hüsnü Efendi mahdarında bi't-tav ve'r-rıza ikrâr-ı sahih-i şer'î itiraf-ı sarîh-i merf idüb Girid vilayeti merkezi bulunan mahrûse-i Hanya haricinde ve mevki-i Zirtop'da vâki atik Selhâne karşısında kâin bâ-hüccet-i şer'îye mülk-i müşteram olub mutasarrıf olduğum ve keyfe mâ-yeşâ yedimde müstakillen tasarruf kıldığım mülk tarlamdan bi-hisab-ı terbi'î 14.636,5 zirâ-i a'şarî yani 25.474 zirâ-i mimarîsini bi'l-ıfraz etraf-ı erbaasını 3,5 zirâ-i mimarî irtifaında divar ile ihata idüb orta yerinde terbi'an 357, 5 zirâ-i a'şarî yani 622 zirâ-i mimarîsinin üzerine bilcümle müminîn ü müminât ve müslimîn u müslimâtın nüzür ve hedayâ namıyla bi't-tav ve'r-rıza zatıma ihda etmiş oldukları mebâliğ ile.

Müceddeden bir **mescid-i şerîf** bina idüb tarîkını tefrîk ederek âmme-i müslimîn ve kâffe-i muvâhhidîne edâ-yı salât-ı hamse için izn virüb vakf eyledim. İznimle (?) cemaat-ı müslimîn ezan ve ikametle edâ-yı salat eyleyüb sâir cevâmî ü mesacid gibi bey u hibe vü rehm olunmaya.

Ve mescid-i mezbûra muttasıl gürefât-ı cinandan numûne malumu'l-hudud bir hâne-i refu'l-erkân bina idüb hukuk u murâfıkı ve tevâbi u levâhıkı ile vakf idüb şöyle şart eyledim ki Sultanu'l-âşîkîn burhanu'l-vâsılın envaru'l-muvâhhidîn serdaru'l-muhakkıkîn kutb-ı ashab-ı yakîn merkez-i daire-i esrar-ı din a'nî Cenabı celâlû'l-hak ve'l-mille ve'd-din Hazreti Mevlâna ve mevlâ'l-ârifin sebbetellâhu

akdâmena fî tarîkihi'l-metin efendimizin tarîk-ı feyz-i refiklerine hakk-ı riayetle riayet eden dervîşanı eyyâm-ı tevhid u sema vü safada âdet-i me'lûfe vü mu-tade üzre ol hanede tevhid u sema vü safâ ideler.

Ve bu semahâneye muttasıl malumu'l-hudud bir hane dahi bina idüb vakf eyledim ve şart eyledim ki vefatımda kendime **medfen** ve **türbe** ola ve benden sonra evladımın zükûr ü inâsından vefat edenlerine medfen ve türbe ola. Ve bu arsa-ı müfreze-i mahdûdeden terbi'an 1 748,5 zirâ-i a'şarî yani 3 043 zirâ-i mi-marîsini tahdid ederek fukara-yı mevleviyeden vefat edenlerine makbere olmak şartıyla vakf eyledim. Eğer tarîk-ı mevlevîye mensub ve mensûbe olmayub da bu makbereye defn olunmak arzu eden olur ise müteveli-i meşrûunu irzâ ederek ve herkesin defn olunmalarına izin verdim.

Kezâlık bu arsa-i müfreze-i mahdûdeden terbi'an 541 zirâ-i a'şarî yani 942 zirâ-i mimarîsi üzerine **Âsîfâne** olmak ve çile çıkanılmak şartıyla fukara ve dervîşan-ı Hazreti Mevlâna'nın tabh-ı taam etmeleri ve suffesinde çile-i şerif hizmetinde bulunan dervîşanın sâkin olmaları için malumu'l-hudud bir **matbah**-ı âli bina idüb cemî-i hukuk u murâfıkı ve kâffe-i tevâbi u levâhıkı ile vakf eyledim.

Ve bu matbahlarda ittisalinde esasları tarh olunmuş ve elan yapılmak üzere bulunmuş olan malumu'l-hudud **tahtanî ve fevkanî altı bab hücreleri** ve yine esasları tarh olunub bazen yapılmış olan ve bazen yapılmak üzere bulunan malumu'l-hudud yer şeyh meydanı ve ittisalinde tahtanî ve fevkanî altı bab hücrelerin hal-i hâzırlarıyla zeminlerini vakf idüb canib-i vakfdan tedricle ikmal olundukda dervîşan-ı Hazreti Mevlâna'ya vakf olunmak üzere sâkin (?) olmaları-nı vakf eyledim.

Ve ol **matbahın âlât ve levazımından** olub fukara ve dervîşan-ı Hazreti Mevlana'nın istimal etmeleri için

1 aded lokma kazganı ma'a kapak ve	2 aded su kovası ve
1 aded su kazganı ve	2 aded mankal ve
4 aded tencere ma'a kapak ve birisi nūhas ve diğeri pirinç	1 aded pirinç havan ma'a el ve
2 aded kebir sini ve	2 aded şamdan
1 aded evsat sini ve	1 aded el değirmeni ve
1 aded ufak sini ve	1 aded kebir kahve değirmeni ve
1 aded börek tepsisi ve	1 aded yufka sacı ve
7 aded sahan ma'a kapak ve	3 aded sacayağı ve
2 aded şorba tası ma'a kapak ve	2 aded ahenî kürek ve
1 aded karavana ve	2 aded maşa ve
6 aded nūhas lengeri ve	2 aded et satırı ve
2 aded nūhas leğen ve	6 aded sebzevat bıçağı ve
1 aded su güğümü ve	1 aded odun baltası ve
2 aded nūhas taba ve	2 aded su küpü ve
1 aded süzğü ve	1 aded arslan postu ve
3 aded kefçe ve	1 aded kaplan postu ve
2 aded kefir ve	1 aded felek postu ve
1 aded lokma malası ve	2 aded yasdık ve
2 aded su yamağı ve	1 aded asma saat ve
1 aded kahve güğümü ve	18 aded salata tabağı ve
	18 aded hoşab kâsesi

cümlesini vakf eyledim. Ve bu zikir olunan âlât-ı meşrûha ve eşya-yı mevkûfenin vakt-i ihtiyacda kalay ve tamir ve tecdid mesârifi şamdanlarda ikad olunan şem'in akçesi nukûd-i mevkûfe-i âtiyetü'z-zikrin nemâsından veyahut akar-ı mevkûfenin hasilâtından sarf oluna.

Kezâlik bu arsa-i müfreze-i mahdûdeden bâki kalan terbî'an 11 980 zira-i a'şarî yani 20 867 zira-i mimarîsi üzerine **sarnıç** hafr ve bir **şadurvan** bina ve **kürûm** ve **eşcâr-ı müsmire ve gayr-ı müsmire** ğars ederek havli ve hadîka ve **bağ ve sebze bostanı** idüb kürûm ve eşcârı ve bir kıta **havz-ı kebîriyle** vakf eyledim. Hadîka ve bağ ve sebze bostanı sâbıku'z-zikr mütevellî nasb ve tayin eylediğim veled-i sulbüm mûma ileyh es-Seyyid Hasan Hüsnü Efendi marifetiyle imar olunub hasilâtından mesarif-i imariyesi ihrac olunduktan sonra bâkisi Dergâh-ı Şerifde sâkin olan fukara ve dervişan ile beraberce zükûr ve inâs evlâdımın taamiyelerine sarf oluna.

Kezâlik tûlen Murines caddesinden Suda caddesine kadar arzen 6 metro olarak bir tarafı Dergâh-ı şerif divarı ve bazen mülküm olan tarla ve bir tarafı İstelyanos bostanı divarı ve bazen müsellesü'ş-şekl keza mülküm olan arsa ile mahdûd terbî'an 1 338 zirâ-i a'şarî yani 2 329 zirâ-i mimarî mülküm olan arsamı **tarik-ı has** olmak ve her iki canibe **eşcar ğars olunmak** şartıyla vakf eyledim.

Kezâlik ilerude Dergâh-ı şerifin akar ve evkafından olmak şartıyla üzerine cânib-i vakfdan ebniye yapılmak için ifraz itdiğim bir tarafı Suda caddesi ve bir tarafı tarik-ı has-ı mezkûr ve bir tarafı İstelyanos divariyle mahdud müsellesü'ş-şekl terbî'an 357,5 zirâ-i a'şarî 622 zirâ-i mimarî mülküm olan arsa-i hâlîyemi vakf eyledim.

Kezâlik üzerine cânib-i vakfdan hayrat olmak için bir **çeşme** yapılmak ve Dergâh-ı şerifin îrad u akar ve evkaf(in)dan add u şumar olunmak şartıyla **dekâkîn** yapılmak için kendi menzilminden ifraz etmiş olduğum bir tarafı Suda caddesi ve bir tarafı tarik-ı has-ı mezkûr ve bir tarafı kendi menzirim divarı ve bir tarafı müşavir-i vilayet saadetlü Hamid Beyefendi hazretlerinin tarlasıyla mahdûd ve tûlen 39,5 ve arzen 2 zirâ-i a'şarî ki terbî'an 78 zirâ-i a'şarî yani 135,5 zirâ-i mimarî mülküm olan arsamı vakf eyledim.

Kezâlik bir tarafı tarik-ı has-ı mezkûr ve bir tarafı Murines caddesi ve bir tarafı Daustakî Bilal Efendi ve bazen Tokadî el-Hac Ahmed Ağa'nın zevcesi Nahife Hatun bt. el-Hac Hüseyin tarlaları ve bir tarafı Dergâh-ı şerif divariyle mahdûd tahminen altı kilelik bi-hisab-ı terbi'î 7 430 zirâ-i a'şarî yani 12 931,5 zirâ-i mimarî mülk tarlamı vakf etdim. Ve şöyle şart eyledim ki bu tarla dahi mütevellî-i meşrûu marifetiyle **ziraat** olunub hasilâtı Dergâh-ı şerifde sâkin olan fukara ve dervişan ile beraberce zükûr ü inâs evladımın taamiyelerine sarf oluna. İlerude Dergâh-ı şerifin akar-ı mevkûfesinden madud olmak şartıyla cânib-i vakfdan üzerine ebniye inşasına dahi mütevellî-i meşrûuna izin verdim.

Kezâlik bir tarafı tarik-ı has-ı mevkûf-ı mezkûr ve bir tarafı Suda caddesi kenarındaki arsa-i müfreze-i mevkûfe ve bir tarafı müşavir-i müşarun ileyh saadütlü Hamid Beyefendi hazretlerinin tarlası ve bir tarafı Dergâh-ı şerif bostanı ile mahdud



dürüst divar ile muhat olan terbf'an 3.1 16 zirâ-i a'sarî yani 5.422,5 zirâ-i mimarî mülk arsamın üzerinde bina olunmuş olan **tahtanî üç oda ve bir matbahî müştemil iki bab menzili ve bir dolablı su kuyusunu** ve bir aded **sarnıcı** ve müceddeden tesis olunub divarları iki metro irtifanda yapılmış olan **altı oda ve bir divanhane**yi müştemil menzil ve havlilerinde mağrûs olan eşcar-ı müsmire ve gayr-ı müsmireyi ki cümlesi mülkumdür hal-i hazırlarıyle bi-cümleti't-tevâbi ve'l-levâhık ve kâffetü'l-hukuk ve'l-murâfık zeminleriyle ma'an arsa-i mahdûde-i mezkûreyi vakf etdim. Ve şöyle şart eyledim ki bu arsa-i mezkûre-i mevkûfe üzerinde bina olunmuş ve ilerude cânib-i vakfdan bina vü inşa olunacak kâffe-i ebniyede cemî-i zükûr ü inâs evladımın re'yleri munzam olarak müteveli-i meşrûu marifetiyle evladımın zükûr ü inâsı ve sığar u kibarı cümle alâ-meratibihim sâkin ve sâkine olalar. Ve arsa-i mezkûre-i mevkûfe üzerinde mevkûf olan dolablı su kuyusundan her iki canibine yani Dergâh-ı şerife ve mezkûr hanelere idareleri mikdarı su verile.

Kezâlik arsa-i mezkûre-i mevkûfe üzerinde mevcut ve mevkûf olan sarnıcdan büyüti mezkûre-i mevkûfede sâkin ve sâkine olanların cümlesi keyfe mâ-yeşâ afiyetde su içeler. Ve bu ebniye-i mezkûre-i mevkûfe ve bi'r-i mezbûre-i mevkûfenin ve sarnıcı mezbûr-ı mevkûfun ve ilerude müceddeden bina vü inşa olunacak ebniyenin tamir ve termimleri ve mesarif-i inşaiyeleri cânib-i vakfdan sarf olunub ber-vech-i meşrûu cemî-i evladımın zükûr ü inâs ve sığar u kibarına sükna ola. Ba'dehum evlad-ı evlad ve evlad-ı evlad-ı evladıma meşruta olub fi sebilillâh sâkin ve sâkine olalar. Ve hiç birisinin kendülerine mülk etmeğe veyahud âhere furuht etmeğe hakk u selahiyetleri olmaya. Ve eğer ilerude ebniye çok yapılib ziyade bina bulunur ise müteveli-i meşrûu marifetiyle kira namıyla icar idilüb icaresi cânib-i vakfa aid ola.

Kezâlik kendi helal malımdan nakden 36.000 guruş ihrac ederek müteveli-i mûma ileyh es-Seyyid Hasan Hüsnü Efendi'ye teslim idüb vakf u habs itdüm. Ve şöyle şart eyledim ki meblağ-ı müzkür-i mevkûf rehn-i kavî ve kefil-i melî ile müteveli-i meşrûu yediyile istirbah olunub nemasından âtîde zikr olunan hidemât-ı şerife ashabinın vezaifi ber-vech-i meşrûu i'ta oluna. Ve nukûd-i mevkûfe-i mezkûreyi akara tebdil etmeğe yani akar işтира idüb vakf etmeğe ve müteveli olan zat tarafından mezun ola. Eğer akar işтира olunur ise hasılatı şurût-i âtiyeye sarf oluna.

Kezâlik sâbiku'z-zikr mescid-i şerifin bir köşesine **Mesnevî-i şerif kürsüsü** nasb ederek **Daru'l-Mesnevî** idüb Sultan-ı serir-i tasavvuf mâlik-i devran-ı tasarruf kutbu'l-ârifin gavsu'l-vâsılın misbah-ı derun-i ashab-ı yakîn miftah-ı hazâin-i esrar-ı Rabbü'l-âlemîn a'nî Hazreti Mevlâna Muhammed Celaleddin kaddesellâhu ervahana bi-esrarı kelâmihî'l-mübîn efendimizin Mesnevî-i manevilerinden matbu olarak;

1 kıtada 6 cilt metn-i *Mesnevî-i şerifi* ve *Mesnevî-i Sultan Veled*

Hazreti Şârih İsmail Ankaravî kuddise sirruhu şerhiyle *Câmiu'l-Âyât* ve *Fatihü'l-Ebyât* ve *Mecmuatu'l-Letâif* ve *Mamuretu'l-Maarif* namlarıyla benam 6 cilt matbu Mesnevî-i şerif şerhleri ve keza

1 cilt hatt-ı desti olarak 7. cilt *Mesnevî-i şerif* şerhi ve İsmail Hakkı kuddise sırruhu şerhiyle 2 cild *Ruhu'l-Mesnevî* nam şerhleri ve Sarı Abdullah Efendi şerhiyle *Cevahir ve Bevahir* nam 5 cild Mesnevî-i şerif şerhleri ve Nahîfî ve Ferruh efendiler tercümeleriyle mütercem 3 kıtada 7 cild *Mesnevî-i şerif* tercümeleriyle *Mesnevî-i Sultan Veled* tercümesi ve 1 cild Hazreti Mevlâna efendimizin *Fihî mâ Fih* kitab-ı müstetabı ve 1 cild Aşkî Dede'nin tercümesiyle mütercem *Fihî mâ Fih* tercüme ve şerhi ve 1 cild *Divan-ı Kebir-i Hazreti Mevlâna* ve 1 cild *Şemsu'l-Hakayık* ve Sineçak Yusuf Dede'nin *Ceziretu'l-Mesnevî* nam eseri ve 1 cild müntahab *Mesnevî-i şerif* şerhi ve 1 kıtada Şahidî Dede'nin *Gülşen-i Tevhid* nam 1 cild müntahab Mesnevî şerhiyle *Gülşen-i Vahdet* nam 1 cild risâlesi ve *Tıraşname-i Hazreti Mevlâna* ve Cevrî Dede'nin *Hall-i Hakikat ve Aynü'l-Füyûz* nam bir kıtada 2 cild müntahab Mesnevî şerhiyle

cem'an 24 kıtada 39 cild kitab-ı şeriflerimi vakf eyledim. Şöyle şart eyledim ki kürsi-i mansûb-ı mezkûrda mescid-i şerif-i mevkûf-ı mezkûrun halen imam ve hatibi olan ekber evladım seyyah-ı diyar-ı manevî ve sebbâh-ı bihar-ı Mesnevî halîk-ı tahkik-ı mevlevîden mücaz abdalı'l-mevlevî es-Seyyid Mehmed Şemseddin Dede Efendi b. es-Seyyid Süleyman Şemsi Dede Efendi mesnevihan ve dervişana mürşid u reis olub her rûz-ı âzaniye ba'de salâtı'l-Cuma beyne ezharî'l-kavm bahr-i hadaikden azm u 'avm idüb musavvir-i âdât muzhür-i bevank-ı keramât menba-i esrar-ı nasûtiye mecma-ı âsâr-ı lâhutiye mukteda-yı cümle-i meşayih sahibu'l-kademi'r-râsih ve şerefi'l-bâzih eş-şehir bi-Monla Hünkar Hazreti Mevlâna Hudavendigâr zeyyenallahu taalâ kulûbena bi-düreri nutkihi'l-firad efendimizin gıda-yı ruh-i bezm-i âşikan ve ziya-yı nur-ı çeşm-i ârifan olan mağz-ı Kur'an Mesnevî-i manevileri biharına ğavs ve bir mikdar dürer-i gurer-i maanî istihrac idüb âzan-ı müstemî'ine güşvar ve fukara-yı Mevlâna'ya îsar u nisâr eyleyüb beher senede 360 guruş vazifeye mutasarrıf ola.

Ve bu kürsi-i ihtimam-ı nakl u beyanda hitam olmak için bir mücevvid-i hoş-hân bir aşr-ı azimü's-şan tilavet idüb beher senede 66 guruş vazifeye mutasarrıf ola.

Ve bir hoş-şavt u sada hûb eda ile na't-i Hazreti Resûl-i Huda aleyhi efdalu't-tehayâ okuyub beher senede 66 guruş vazifeye mutasarrıf ola.

Ve hîn-i icra-yı âyin-i behîn-i Hazreti Mevlâna'da bir üstad-ı çerh-endaz ser-i sema-yı izzet olub beher senede 66 guruş vazifeye mutasarrıf ola.

Ve bir kâmil-i demsâz sernayzen olub beher senede 66 guruş vazifeye mutasarrıf ola.

Ve bir âyinhân-ı hûb-âvaz serkudumzen olub beher senede 66 guruş vazifeye mutasarrıf ola.

Ve bir usuldân-ı nağme-perdâz defzen olub beher senede 66 guruş vazifeye mutasarrıf ola.

Ve ol meclis-i hoş-nizam tamam u infisam buldukda bir fasîhu'l-lisan dua-gû ve senahân olub zillullahi fi'l-âlem olan imamu'l-müslimîn ve halife-i rûy-ı zemin

padîşah-ı âlem-penah ve şehinşah-ı ma'delet-iktinah efendimiz hazretlerinin devam-ı ömrü ü şevketleri duasıyla kâffe-i ashabu'l-hayrat ve'l-hasenâtın ve âmme-i müminîn u müminât ve müslimîn u müslimâtın dua ve senalarını tezkâr ile tekrar idüb beher senede 66 guruş vazifeye mutasarrıf ola.

İşbu meclis-i melâik-enîsde icra kılınan sâbiku'l-beyan **kârilik** ve **aşirhanlık** ve **na'thanlık** ve **sersemazenlik** ve **sernayzenlik** ve **serkudumzenlik** ve **defzenlik** ve **duagûluk** hizmetleri ki sekiz hidmetdir işbu sekiz hidmet-i şerife ve Dergâh-ı şerifde icra olunan sair hidemât-ı cemilenin cümlesi kendi evladına ba'dehum evlad-ı evladına ve evlad-ı evlad-ı evladına meşrû olub gerek bi'l-asale ve gerek ihvan u dervişanın ehliyetlisinden murad itdiklerini bi'l-vekâle ifay-ı hüsn-i hidmet eylemeleri ve bu hidemât-ı şerife vesairenin ashabının azl u nasbı hususu ve tebdil ü tağyiri şurûtu kendi yedimde olub hiçbirisinin nasb veya azl u izalesinde gayrın medhali olmaya.

Kezâlik sâbiku'z-zikr mescid-i şerifin bir köşesine bir aded pîštahta vaz idüb bir **kütübhone** dahi inşa olunarak

6 kıta *Kelâmullah'l-kadim* ve

30 kıta *eczâ-yı Kur'aniye* ve

6 kıtada 3 cild *Tefsir-i Ruhu'l-Beyan* ve

1 kıtada 2 cild *Tefsir-i Tibyan* ve

1 kıtada 2 cild *Mevâkib* tercümesi *Mevahib* ve

1 cild İmam Beğavî'nin Fârisiyyu'l-libare *Tefsir'i* ve

1 kıtada 2 cild *Risâle-i Ed'iyeye* ve *Mev'ize-i Dürrü'n-Nâsîhîn* ve

1 kıtada 2 cild *Şifa-yı şerif* li'l-Kadı İyaz ve

2 cild *Fusûsu'l-Hikem* tercümesi li-Abdullah el-Bosnevî ve

2 cild *Tarikat-ı Muhammediye* şerhi Receb Efendi ve

1 cild *Nesrû'l-Leâli-i Hazreti Ali kerremellahu* vechehu tercümesi *Rişte-i Cevahir* ve

1 cild *Sad Kelime-i Hazreti Ali kerremellahu* vechehu tercümesi li-Mevlâna Câmî ve

1 cild *Sad Kelime-i Hazreti Ali kerremellahu* vechehu tercümesi *Şemmetü'l-*

*Esrar* li-Ali Haydar Efendi ve

3 cild *Muhammediye* ve

1 kıtada *Evrad-ı Kebir* ve *Sağir-i Hazreti Mevlâna* ve *Delâilu'l-Hayrat* ve

1 kıtada 2 cild *Metn* ve *Şerh-i Evrad-ı Kebir* ve *Sağir-i Hazreti Mevlâna* ve

2 kıtada 4 cild *Minhacı'l-Fukara* ma'a *Hüccetü's-Sema* ve

1 cild *Delâilu'l-Hayrat* şerhi *Kara Davud* ve

1 cild manzum *Esmâü'l-Hüsna* şerhi *Rauz-ı Verd* ve

1 cild *Envâru'l-Âşîkîn* ve

2 cild *Risale-i Fevâid-i eş-Şeyh Ahmed el-İhsanî* ve

1 cild *Mişkâtü'l-Hayat Fi Tefsiri'l-Ayât* ve

1 cild *Hadis-i Erbaîn* ve

1 cild *Tercüme-i Şerh-i Salat-ı Ahmed el-Bedevî* ve

1 kıtada 2 cild *Kaside-i Bürde* ma'a *kaside-i uhra* ve

1 kıtada 3 cild *Hizbu'l-Berr* ve *Hizbu'l-Bahr* ve *Tefsir-i Yasin-i şerif* ve

1 cild *Gencine-i Esrar* ve *Kaside-i Bürde* şerhi ve

1 kıtada 2 cild *Şerh-i Kaside-i Tercüme* ve *Metn-i Kaside-i Tantaraniye* (?) ve

1 cild *Tahmîs-i Kaside-i Müferriid* (?) ve

1 kıtada 3 cild *Mecmuatu'l-Ahzab* ve *Zehiretü'l-Kübra* ve *Devr-i A'la* ve

3 aded *Devr-i A'lâ* ve

1 cild *Şerh-i Devr-i A'lâ* es-Seyyid Muhammed el-Fâsî ve

- 1 cild *Tuhfetü'l-Mülûk fî Irşadi's-Sülûk* ve  
 1 cild *Risale-i Monla İlahî* ve  
 1 cild *Tarikat-ı Muhammediye* tercümesi *Tekmile* ve  
 1 cild *Irşadu'l-Mürîd ile'l-Murad fî Tercümeti Mirsadu'l-İbad* ve  
 1 cild *Şerhu'l-Kuduri* li-Abdülğanî el-Meydanî ve  
 3 cild *Mülteka'l-Ebhur* ve  
 1 cild *Avnu'l-Müsteftî* ve  
 1 cild *Halebi-i Sağır* ve  
 1 cild *Düreru'l-Hükkâm fî Şerhi Gururu'l-Ahkâm* ve  
 1 cild *Risale-i Dürretu'l-Aziye* ve  
 1 kıtada 5 cild *Nân u Helva* ve *Nân u Peynir* ve *Şir u Şeker* ve *Divan-ı Zâtî* ve *Sevanihu'n-Nevadîr* ve  
 1 kıtada 4 cild *Fetevâ-yı Mevhibe* ve *el-Ecûibe ve'l-Es'ile* ve *Fevâid-i Diniye* ve *Zehairu'l-Meşrûkiye* ve  
 1 cild *Bidaatü'l-Hükkâm fî Ahkâmî'l-Ahkâm* ve  
 1 cild *Teâruzu'l-Burhan* ve  
 1 cild *Teâruzu'l-Beyyinât* ve  
 1 cild *Vikayetü'z-Zevaye fî Mesâil-i Hidaye* ve  
 1 cild *Necatü'l-Musallî* ve  
 2 cild *Menar* ve  
 1 cild Hamza Efendi'nin *Bey'u Şira Risalesi* tercümesi ve  
 1 kıtada 2 cild *Risale-i Fıkhîye* ma'a *Kitab-ı Eyyühe'l-Veled* ve  
 2 cild *Ceride-i Ferat* li-Salih Efendi ve  
 1 cild *Ceride-i Feraiz* ve  
 2 cild *Münyetu'l-Musallî* ve  
 1 kıtada 6 cild *Ma'delu's-Salat* ve bazı resâil ve  
 1 cild *Zübde-i İlmihal* ve  
 12 aded *Şurû-ı Salat* ve  
 1 cild *Sual ve Cevab(lı) İlmihal* ve  
 1 cild *Türkçe Mesâil-i Fıkhîye* risâlesi ve  
 1 cild *Risâle-i Mesâil-i Acîbe-i Fıkhîye* ve  
 1 cild *Şurû-ı Salat* şerhi alâ Mezhebi Ebî Hanife ve  
 1 kıtada 4 cild *Şerh-i Akaid* ma'a *Haşîye-i Kestelli* ve *Hayalî* ma'a *Haşîye-i Behiştî* ve  
 1 kıtada 2 cild *Düreru'n-Naci* ve *Muğni't-Tullab* ve  
 1 cild *Şerh-i Telhîs el-Miftahu'l-Meânî* ve  
 1 cild *İsameddîn ale'l-Monla Camî* ve  
 1 cild *Mesâlikü'l-Hıtab ale'l-Meânî* ve  
 1 cild *Şerh-i Dibace-i Misbah* ve  
 1 cild *Mu'rib-i Kâfiye* li-Zeynîzâde ve  
 3 cild *Monla Camî* ve  
 1 kıtada 2 cild *Mu'ribu'l-Avamil* ve *Şerhu'l-Avamil* ve  
 1 cild *Şâfiye Tercümesi Hayatiye* ve  
 1 cild *Adalı* ve  
 1 cild *Haşiyeli Adalı* ve  
 2 cild *Mu'rib-i İzhar* ve  
 1 kıtada 4 cild *Fenarî* ve *Alâka Şerhi* ve *Bina Şerhi* ve *Kaul-i Ahmed* ve  
 1 kıtada 2 cild *Abdülvahhab el-Velediye* ve *Şerhu'l-İzzî* li-Saduddin ve  
 1 cild *Cümle-i Sarfiye* ve  
 1 cild *Cümle-i Nahviye* ve  
 1 cild *Kâfiye Mu'ribi Hacı Baba* ve  
 1 cild *Aksam-ı Selâse-i Nemliye* ve  
 1 cild *Enmüzece* ve

- 1 kıtada 4 aded *Risale-i Edatiye* ve  
 1 cild *Sual ve Cevab-ı Sarfiye ve Nahviye ve Mantıkiye* ve  
 1 cild *Tercüme-i Misbah* ve  
 1 cild *Miftahu'l-Funûn Türkçe Mantık* ve  
 1 cild *Etvâku'z-Zeheb Şerh ve Tercümesi* ve  
 1 kıtada 3 cild *Pend-i Attar ve Bostan-ı Sa'dî ve Kırk Sual* ve  
 1 cild *Pend-i Attar Şerhi Mâ-Hadar* ve  
 1 cild *Mizanu'l-Mevazin* ve  
 1 cild *el-Munkız mine'd-Dalâl li-İmam Gazalî* ve  
 1 cild *Munkız Tercümesi* ve  
 1 cild *Rumûzu'l-Hikem* ve  
 1 cild *Âsâru'l-Ceyyidiye (Mecidiyye) fî Menakıbı'l-Halidiye* ve  
 1 cild *Nuru'l-Huda limen'ihmeta* ve  
 1 cild *Behcetü'l-Esrar Tercümesi* ve  
 1 cild *Âdâb-ı Turuk* ve  
 1 cild *Nevhatu'l-Üşşâk* ve  
 1 cild *Mizanu'l-Hak fî İhtiyari'l-Ehakk* ve  
 1 cild *Tercüme-i Telemak* ve  
 1 cild *Fıraknâme* ve  
 1 cild *Risâle-i Hüseyniye* ve  
 1 cild *Milelû'n-Nihal Tercümesi* ve  
 1 cild *Mizanu'l-Edeb* ve  
 1 kıtada 2 cild *Mürşid-i Müteehhil ve Mızraklı İlmihal* ve  
 1 cild *Haşiye-i Sünusiye* li-Şeyh İbrahim Bacurî ve  
 1 cild *Mülzimetu'l-Ahlâk* ve  
 1 cild *Cuhdü'l-Mukıll* ve  
 1 cild *İksir-i Devlet* ve  
 1 cild *Müntahab Âsâr-ı Nâdire* ve  
 3 aded *Hutbe Mecmuası* ve  
 1 cild *Mecmuatu's-Salavat* ve bazı âsâr-ı meşâyih ve  
 1 cild *Es'ile-i Hikemiye* ve  
 1 cild *Risale-i Nur-ı Mazhar* li-Şeyhu'l-Ekber ve  
 1 cild *Tercüme-i Mısbahu'l-Ma'iyye fî Tarikati'n-Naksibendiye* ve  
 1 cild *Akdu Fahr-i Kâinat min Hadiceti'l-Kübra* ve  
 1 cild *Risale-i Diniye* ve  
 1 cild *Tercüme-i Risale-i Halidiye* ve  
 1 kıtada 6 cild *Risale-i Kafiye* ve *Risale-i Muavizeteyn (?)* ve *Şerh-i Kaside-i Bedayiu'l-Esrar* ve *Risale-i Devvâr-ı Musikî* ve *Kaside-i Tantaraniye (?)* ve  
 1 kıtada 2 cild *Kitabu Tibyan fî Âdâb-ı Hameleti'l-Kur'an* ve *Risale-i Müştru'l-Ğaram (?)* ve  
 1 cild *Hulasatu'l-keâm fî Meâsiri'l-İslâm* ve  
 1 kıtada 10 aded *Resâil-i Rub' Daire* ve *Cennetu'l-Esma* ve *Makamâtu'l-Musikî* ve  
 5 aded *Resâil-i Rub' Daire* ve  
 1 cild *Şerh-i Endelüsiye* ve  
 1 aded *Rub' Daire* ve  
 1 cild *Risale-i Tıb* ve  
 1 cild *Münşeât-ı Aziziye* ve  
 1 cild *İzzet Bey Münşeâtı* ve  
 1 cild *Efkâr-ı Ceberût fî Tercümeti Esrar-ı Melekût* ve  
 1 cild *Zübde-i Coğrafya* ve  
 2 cild *Usûl-i Coğrafya-yı Kebir* ve  
 1 kıta 2 *Atlas* ve  
 1 cild *Ahmed Muhtar Efendi Coğrafyası* ve

- 1 cild *Usûl-i Hendese-i Cedide* ve  
 1 cild *Talimu'l-Hendese li's-Sıbyan* ve  
 1 cild *Mecmuatu'l-Mühendisîn* ve  
 1 cild *Teshilû'l-Hisab* ve  
 2 cild *Risale-i Hisab* ve  
 2 cild *Cebr-i Mehmed Tahir Paşa* ve  
 1 cild Ahmed Rağib Efendi'nin *Cebr Tercümesi* ve  
 1 cild *Kostos-ı (?) Hakîm* ve  
 1 aded *Risale-i Menkıbe-i Nebiy-yi Türki* ve  
 1 aded *Risale-i Mevlid-i Nebiy-yi Arabî* ve  
 1 aded *Risale-i Menkıbe-i Reğaikiye* ve  
 1 aded *Risale-i Menkıbe-i Miraciye* ve  
 1 aded *Kaside-i Numaniye* ve  
 1 cild *Hayrabâd-ı Nâbî* ve  
 1 cild *Tertîb-i Dünya* ve  
 2 cild *Resail-i Hafriye* ve  
 1 kitada 3 cild *Sefine-i Mevleviye li-Sakıb Dede* ve  
 2 cild *Tercüme-i Sevakıb-ı Mevlâna* ve  
 1 cild *Tevarih-i Enbiya* ve  
 3 cild *Kısas-ı Enbiya* ve  
 2 cild *Hadıkatu's-Suada* ve  
 2 kitada 3 cild *Hulasatu't-Tevarih* ve  
 3 cild *Fezleke-i Tarih-i Osmanî* ve  
 1 cild *Silsile-i İsmail Hakkı bi-Tarîk-i Celvetî* ve  
 1 cild *Nehcû's-Sülûk fi Siyaseti'l-Mülûk* ve  
 1 cild *Müntahab-ı Şehnâme* ve  
 1 cild *Nevadir-i Süheyli* ve  
 4 cild *Elfu'l-Leyl* ve  
 1 cild *Külliyat-ı Divan-ı Galib Dede* ve  
 1 cild *Külliyat-ı Divan-ı Nabî* ve  
 1 cild *Külliyat-ı Divan-ı Nevres* ve  
 2 cild *Külliyat-ı Divan-ı Rûht-i Bağdatî* ve  
 1 cild *Külliyat-ı Divan-ı Fuzulî* ve  
 1 cild *Divan-ı Aşkî Dede* ve  
 1 cild *Divan-ı İsmail Hakkı* ve  
 1 cild *Divan-ı Nesimî* ve  
 1 cild *Divan-ı Montâ Camî* ve  
 1 cild *Divan-ı Gülzar-ı Hafız Sadî* ve  
 2 cild *Divan-ı Zekâî* ve  
 12 cild *Divan-ı Hafız-ı Şirazî* ve  
 1 cild *Divan-ı A'ma Yusuf Efendi* ve  
 1 cild *Divan-ı Şâhî* ve  
 1 cild *Divan-ı Derdli* ve  
 4 cild *Divançe-i Hânyevi Şefik Efendi* ve  
 1 cild *Vâsıf Tarihi* ve  
 1 cild *Tacu't-Tevarih* ve  
 1 cild *Tarih-i Taberî* ve  
 1 cild *Reşahât-ı Aynu'l-Hayat* ve  
 1 cild *Nevadiru'l-Âsar* ve  
 1 cild *Siyer-i Veysî* ve  
 1 cild *Hafız Şerhi Sûdî* ve  
 1 cild *Gülîstan Şerhi Sûdî* ve  
 1 cild *Tercüme-i Gülîstan* ve

- 12 cild *Bostan-ı Sadî* ve  
 12 cild *Pend-i Attar* ve  
 12 aded *Nasihatu'l-Hükema* ve  
 12 aded *Kavaid-i Farisî* ve  
 12 aded *Tuhfe-i Vehbî* ve  
 12 aded *Talim-i Farisî* ve  
 2 cild *Ferheng-i Şuuri* ve  
 1 cild *Tuhfe-i Şerh-i Hayatî* ve  
 12 cild *Şahidî Tuhfesi* ve  
 1 cild *Nazireli Şahidî* ve  
 1 cild *Düstur-ı Sühan* ve  
 1 cild *Düreru'l-Kavaid-i Farisî* ve  
 1 cild *Türkçe Kavaid-i Farisî* ve  
 3 cild *Kamus Tercümesi* ve  
 1 kıtada 2 cild *Ahterî* ve  
 1 cild *Nuhbe-i Vehbî Şerhi* ve  
 12 aded *Nuhbe-i Vehbî* ve  
 12 aded *Emsile* ve  
 12 aded *Bina* ve  
 12 aded *Maksud* ve  
 12 aded *İzzi* ve  
 12 aded *Merah* ve  
 12 aded *Şâfiye* ve  
 12 aded *Avamil* ve  
 12 aded *İzhar* ve  
 12 aded *Kâfiye* ve  
 12 aded *Velediye* ve  
 12 aded *İsagoci* ve  
 12 aded *Kavaid-i Osmaniye* ve  
 1 cild *Muhtasar-ı İnşa* ve  
 12 aded *Belağat-ı Lisan-ı Osmanî* ve  
 1 kıtada 2 cild *Luğat-ı Osmaniye* ve  
 1 cild *Baharistan Şerhi* ve  
 1 cild *Şahidî* ve  
 1 cild *Mutavvel* ve *Muhtasar-ı Meânî* ebyatının tercümesi

ki ber-minval-i muharrer ve sâbiku'z-zikr kütüb-i nefise-i mevkûfeler ki beraber cem'an **620 kıtada 696 cild ve aded kütüb** (ve) resâildir. Cümlesi ulûm-ı nakliye ve ulûm-ı akliye ve ulûm-ı riyaziye ve ulûm-ı edebiye ve ilm-i tasavvufa dair Arabî ve Farisî ve Türkî lisanlarıyla matbû ve hatt-ı destî olarak nefîsu'l-enfes kitab-ı müstetablarını vakf u habs eyledim ki sâbiku'z-zikr kârî-i Mesnevî-i şerif olan veled-i sulbüm es-Seyyid Hüseyin Ârif Efendi meşîd-i mezkûrda müderris olub Dergâh-ı şerifde sâkin olan dervişana ve taşradan râğib olan tâlibâna ilm-i Arabî ve Farisî ve Türkî derslerini tedris eyleye.

Eger Dergâh-ı şerifde sâkin olan dervişanın okuyup yazmayanları bulunur ise Kur'an-ı Kerim ve ilmihal ve akaid-i edebiyelerini talim idüb beher senede 360 gurus vazifeye mutasarrıf ola. İşbu hidmet-i tedrisiye veled-i sulbüm es-Seyyid Hüseyin Ârif Efendi'ye meşrû olub hayatda oldukça ifa-yı hüsn-i hidmet idüb benden gayrı hiçbir kimesnenin azli ile mün'azil olmaya. Bi-emrillâhi taala onun bülbül-i hayatı bostan-ı fenadan pervaz idüb gülistan-ı bekada terennüm-sâz

oldukda hidmet-i tedrisiye evladıma ba'dehum evlad-ı evlad ve evlad-ı evlad-ı evladımın zükûruna meşrû olub gerek bi'l-asâle ve gerek bi'l-vekâle ifa-yı hüsn-i hidmet eyleyenlerini ve Mesnevîhan ve postnişin olan şeyh efendilerin taht-ı nezaretlerinde olmalarını şart eyledim.

Kezâlik sâbiku'z-zikr kütüb-i mevkûfenin dahi emri-i muhafazası babında Mesnevîhan ve postnişin olan şeyh efendilerin nezaretleriyle evladımdan ehil ve emin olanın birisi mescid-i şerif-i mevkûf-ı mezkûrda **müezzin** ve **kayyim** ve **hafız-ı kütüb** olub tilavet-i ezan hençkân-ı (?) şerifde vakt-i tam ve nezafet-i meydan-ı namazgâh-ı münifde gayret-i tam ve kütüb-i mevkûfe-i mezkûrenin emri-i muhafazasında bi'l-asâle veyahud bi'l-vekâle hüsn-i ihtimam ede. Eğer taşradan mütalaasıyla istifade etmek için veyahud istinsah etmek için tâlib bulunur ise rehn-i kavi ve sened ile virilüb defterine kayd ederek ba'dehu heyet-i asliyesiyle istirdad idüb makabele-i hizmetde beher senede 198 guruş vazîfeye mutasarrıf ola. İşbu müezzin ve kayyim ve hafız-ı kütüb olan zatın vazîfesi ve kütüb-i mezbûr-ı mevkûfenin termîm ve teclîd ve tamir ve tecdid mesarifi sâbiku'z-zikr nukûd-ı mevkûfenin nemasından veyahud akar-ı mevkûfenin hasılatından sarf oluna.

Bâlâda muharrer her bir cinsden 12'şer aded vakf etdiğim kitaplardan tâlibanın kitabı olmayan fukarasına ba'dehu heyet-i asliyesiyle iade etmek üzere kefil ile virile.

Ve sâbiku'z-zikr 30 aded ecza-yı Kur'aniye-i mevkûfeyi beher senede bir defa bir yevm-i mübarekede mescid-i şerife hazır idüb birkaç zevat-ı ehl-i Kur'an davet edilerek be-rây-ı rıza-yı Huda celle celâlühü ve ruh-ı pâk-i Hazreti Muhammed Mustafa salavatullahi taalâ aleyhi ve selâmühü ve be-rây-ı ervah-ı kâffe-i enbiyai ve'l-mürselin salavatullahi taalâ aleyhim ecmaîn ve be-rây-ı ervâh-ı cemî-i sahibu'l-hayrat ve'l-hasenât ve'l-müminîn ve'l-müminât ve'l-müslimîn ve'l-müslimât bir hatm-i Kur'an-ı Kerim tilavet olunub fazla-yı evkâf-ı sâbikatu'z-zikreden kâri-i Kur'an-ı Kerim olan zevatın caize-i münasibeleri i'ta olundukdan sonra bir pilav ve bir zerde tabh idülüb it'âm idile.

Ve sâbiku'z-zikr mescid-i şerifin mihrablarına sekiz aded şamdan ve bir aded kebir çalar saat ve bir aded simîn gülabdan keza bir aded buhurdan vakf eyledim. Ve zalâm-ı leyli ref'u kam' babında bu şamdanlarda îkad olunan şem' için ve buhurdan konulan üd ve gülab için nukûd-ı mevkûfenin nemasından veyahud akar-ı mevkûfenin hasılatından beher senede 160 guruş virile. Fazla kalırsa Dergâh-ı şerifde sâkin fukara ve dervişan ile beraberce ber-vech-i meşrûh zükûr ü inâs evladımın taamiyelerine sarf oluna.

Kezâlik şöyle şart eyledim ki mademki evkaf-ı mezbûre-i sâbikatu'z-zikre ve sair vakf ve tesbîl eylediğim nukûd-ı sâbikatu'z-zikre mütevellî nasb ve tayin eylediğim sâbiu'z-zikr veled-i sulbüm mûma ileyh es-Seyyid Hasan Hüsnü Efendi mademki hayatta olub ve istikametle sadıkâne ifa-yı hüsn-i hidmet eyleye sâbiku'l-beyan cemî-i evkafıma mütevellî olub mukabele-i hizmetde beher senede



360 guruş vazifeye mutasarrıf ola. Ve tevliyet-i mezbûre mûma ileyh es-Seyyid Hasan Hüsni Efendi'ye meşrût olub benden gayn hiçbir kimesnenin azli ile mün'azil olmaya.

Bi-emrillâhi taalâ onun dahi murğ-ı ruhu kafes-i bedenden tayaran ve riyaz-ı cinana seyran olduktan sonra hidmet-i tevliyet evladımın zükûr ü inâsından ekberine meşrût ola. Ve Mesnevîhan ve postnişin olan şeyh efendiler üzerlerine nezaret kıla. Velhasıl zükûr ü inâs-ı evladımın ba'dehum evlad-ı evlad ve evlad-ı evlad-ı evladımın kebîr ve kebîresinin ile'l-inkıraz mütevellî ve mütevellîye olmalarını ve Mesnevîhan ve postnişin olan şeyh efendilerin taht-ı nezaretinde bulunmalarını şart eyledim.

Kezâlik sâbiku'z-zikr Mesnevihanlık ve meşihat hidmet-i celiyesi ben hayatda olduğumca kendi üzerimde kalub bi-emrillâhi taalâ can-ı ruh-ı revanım 'ala-yı âsumâna pervaz idüb ervah-ı kudsiyâna demsaz olduktan sonra sâbiku'z-zikr Mesnevîhanlık ve meşihat üzerine meşrût olan kebîr evladım abdalü'l-Mevlevî es-Seyyid Mehmed Şemseddin Dede Efendi b. es-Seyyid Süleyman Şemsi Dede Efendi ibka-yı hüsn-i hidmet idüb ol dahi hayatda oldukça hiçbir gayr kimesnenin azli ile mün'azil olmaya. Bi-emrillâhi taalâ onun dahi tûti-i ruhu kafes-i tenden bâz ve şekeristân-ı cana pervaz itdikden sonra hidmet-i Mesnevihanlık ve meşihat sulb-i zükûrdan gelen evladımın zükûr ve ekberi evlad-ı evlad ve evlad-ı evlad-ı evladımın zükûr ve ekberi Mesnevihan ve şeyh ve postnişin ola. Eğer sulb-i zükûrumdan Mesnevihan ve şeyh ve postnişin olacak kimesne kalmaz ise batn-ı inâsdan gelen zükûr evladımın evladı ba'dehum evlad-ı evlad ve evlad-ı evlad-ı evladıma ile'l-inkıraz meşrût olub peyderpey yani yekdiğerini müteakib Mesnevihan ve şeyh ve postnişin olmalarını ve sâbiku'z-zikr Dergâh-ı şerifde icra olunan hidemât-ı cemile ashabının azli ve nasbı yedinde olub hiçbirinin azl u nasbı veya izalesinde gaynın medhali olmayıb azl u nasb hususu ve tebdil şurûtu Mesnevihan ve şeyh ve postnişin olan şeyh efendilere mufavvaz olub yedlerinde olmasını şart eyledim.

El-İyaze billâhi taalâ gerek sulb-i zükûrdan ve gerek batn-ı inâsdan evladım munkarız olub hidmet-i Mesnevihanlık ve meşihata nasb u tayin olacak hiçbir kimesne kalmaz ise Dergâh-ı mezkûra mensub olan müridan ve ihvan-ı dervişan marifetleriyle ve mütevellîye-i meşrûası ve sair evlad-ı inâsın mevcut bulunanlarının re'yleri munzam olduğu halde Dergâh-ı mezkûrde bulunan ve Dergâh'a mensub olan dervişan ve müridandan âlim-i fazıl ve ârif-i vâsıl mutekid u müteverri mütedeyyin u müteşerri merd-i mümtaz ve bu tarıkdan mücaz bir derviş-i takvakîş ve mürid-i hakikat-endîşin intihabiyle hidmet-i Mesnevihanlık (ve) meşihata nasb u tayin oluna. Yalnız şu kadar var ki ber-minval-i meşrûh birinin vefatıyla diğêrinin hidmet-i Mesnevihanlık ve meşihata nasb u tayini hîninde bura yani merkez-i vilayet-i Girid olan Hanya Mahkeme-i Şer'îye'sinde ve hakimü'l-vaktan bir kıta ilâm istihsal olunub ilâm-ı mezkûrün irsaliye Konya'da kiled-i hazain-i arş-ı emin ve ferş-i mahzen-i esrar-ı din menba-ı envar-ı yakîn Hazreti Mevlâna ve mevle'l-vâsılın metta'nallahu bi-esrârihi'l-yakîn efendimizin defn-i müşgin

olduğu Dergâh-ı şerif-i fevz-redifinde postnişin bulunan reşadetlü Çelebi Efendi hazretleri tarafından meşihatname taleb oluna.

İşbu meşihatname-i matlûbe buradan Konya'ya hiçbir kimesne celb olunmıyarak ve bir takım teklif-i mâ lâ-yutâk kılınmıyarak meccanen i'ta ve posta ile irsal olunduğu halde hüsn-i kabul ile kabul olunub akîbinde Dergâh-ı feyz-iktinah-ı Hazreti Mevlâna efendimizin mekmen-i fevz u necat ve maden-i feyz u berekât olan matbah-ı şerifine kazgan-ı baha olmak üzere be-rây-ı rıza-yı Hudayı taalâ 1001 guruş posta ile irsal ve ihda olunduğu bir Mesnevihan ve şeyhin vukû-ı vefatıyla diğerinin yerine tayininde bir defa olarak yalnız 1001 guruş irsal oluna. İşbu 1001 guruşdan mâda kalil ve kesir velev kâne habbe ziyade bir şey taleb olunur ise veyahud Konya'ya gelsün gibi bir takım tekâlif kılınır ise kabul olunmaya. Hasıl-ı kelâm bu 1001 guruşdan ziyade hiçbir şey irsâl edilmemesini ve teklif üzerine Konya'ya gidilmemesini şart eyledim. Amma muahharen ahlâf ve evladımın kendi arzu ve iştiyaklarıyla Âsitan-ı meded-resân-ı Hazreti Pîr-i destgîr efendimizi ziyaretle rû-mal-i vecîhe-sây olmalarından men olunmayalar.

Şuna dahi şart eyledim ki ve eger el-iyâze billâhi taalâ hal ber minval üzere kal-mayub âlem mütebeddil ve mütegayyir olub Rabbimiz göstermesün buradan yani Ceziretu'l-Girid hafazallahu taalâ ani'l-beliyye bi-ezmineti'l-medîdeden hicret edilmek ve bir gayrı mahalle gidilmek lazım gelür ise ol vakitte mevcud ve mevcude bulunan kâffe-i evladımın zükûr ve inâsının bi'l-ittifak re'yleri munzam olarak tebdil ve tağyir-i şurûtu mütevellî ve mütevelliyelerinin yedinde olub evkaf-ı menkûlenin nakli ve gayrı menkûlenin mülhakatıyla beraber furuhtıyla cemî-i evkafımı muradları üzere keyfe mâ yeşâ tasarruf ederek istedikleri mahalle nakl idüb orada yani iskân oldukları mahalde müceddeden mescid ve hangah bina ve ber-minval-i meşrûh âdâb-ı şeriat ve âyin-i tarikâtı icra ve emiru'l-müminin ve imam-ı müslimin padişah-ı ma' delet-penah ve şehinşah-ı merhamet-nigâh efendimizin duasıyla kâffe-i sahibu'l-hayrat ve'l-hasenâtın ve âmme-i müminîn ü müminât ve müslimîn u müslimâtın dualarını eda vü ifa edeler. Ve işbu vâkıf-ı fakirin şurûtu (na) kemal-i riayetle riayet ederek ruh-ı revanıma kayd-ı dua virub selamete tarik-ı müstakime gideler.

Ve cümle evkafımın usûlüne hazer gelmiyecek mertebede tebdil u tağyir şurûtu ve tevsî u tazmîm hususu ve taklîl u teksîr usûlü kerreten ba'de uhrâ yedimde kalub kendi nefsimde şart eyledim deyü tayin u tahsis-i şurût ve tebyin u tansîs-ı ukûl-birle hatm-i kelâm ve istifa-yı meram itdikden sonra bilcümle zikr olunan kütüb ve evânî-i mevkûfe-i mezkûre ve nukûd-ı merkûme ve tarla ve kürüm ve isticar-ı mersûme ile ebniye-i mahdûde-i mezkûreyi fâriğan ani's-şevâğil mütevell-i mûma ileyhe teslim eylediğimi ol dahi vakfiyet üzere bi't-tevliye kabz u teslim idüb ve sair mütevelliyân-ı evkaf ve mutasarrifân-ı eslâf gibi tasarruf-ı tam ve riayet-i merasim-i şurût u kuyûda sarf-ı ihtimam eyledi dedikde ğibbe't-tasdîki's-şer'î emr-i vakf tamam ve hal-i teslim encam bulmuş iken vâkıf-ı mûma ileyhe semt-i vîfakdan cânib-i hılafa sülûk ile vakf-ı mezbûrdan rucû ve mütevellî-i mûma ileyh ile husumet ve nizaa şurû idüb

Evvelen vakf-ı nukûd ve ona müteferri olan şurût ve kuyûd inde'l-eimmeti's-selâseti'n-neharîr aleyhim rahmetü'l-Melik'il-kadîr sahih olub ve

Sâniyen vakf-ı akar mefhar-i eimme-i kibar olan İmam Azam ve himem-i akdem-i siracü'l-mille ve'd-din ve üstad-ı eimmeti'l-müctehidîn Ebi Hanife Numan b. Sâbit el-Kûfî cûziye bi'l-hayr hazretlerinin mezheb-i hatîr ve re'y-i münirlerinde sahih lakin gayr-ı lazim ve

Sâlisen vakf-ı menkûlun yine İmam Ebi Hanife hazretleri rivayeti üzere adem-i cevazı mahallinde tasrih olunub sahih olmamağla binâen alâ zâlik vakf-ı mezburdan rucû idüb zikri murûr eden ebniye-i mahdûde ve tarla ve kürûm ve isticar-ı mersûme ve kütüb ve evanî-i mezbûre ve nukûd-i merkûmeyi ke'l-evvel mülkûme istirdad ederim dedikde müteveli-i suhansâz cevab-ı bâ-savaba âğaz idüb egerçi hal bâlâda tafsil u beyan ve şerh u iyan olunan minval üzeredir lakin İmam Züfer aleyhi rahmetü Meliki'l-ekberden İmam Muhammed b. Abdillâh el-Ensarî aleyhi rahmetü'l-Bârî rivayeti üzere nukûd ve ona müteferri olan şurût ve kuyûd sahih ve âlim-i rabbanî imam-ı sâlis Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî re'y-i şerifleri üzere zikr olunan kütüb-i şerife vakfının sıhhati mahallinde sarîh olmamağla red ve teslimden imtina ederim deyü hakim-i mevki-i sadr-ı kitab tûba lehu ve hüsne meâb efendî hazretleri huzurunda vâkıf-ı mûma ileyh ile müterâfî'an ve herbiri mübteğasınca fasl u hasme tâliban olduklarında hâkim-i mûma ileyh lâ-zâle'l-hakku câriyen beyne yedeyh hazretleri dahi bu babda teemmül-i lâhuk ve tefekkür-i fâik itdikde temhîd-i kavaid-i hayr evlâ ve teşyîd-i mebânî-i vakfî ahrâ görmekle tarafeynin kelâmına nazar ve muhtul-ı hayr olmakdan hazer idüb âlimen bi'l-hıfâfi'l-cârî beyne'l-eimmeti'l-eslâf ve murâ'iyen bi-cemûi mâ lâ bûdde minhu fi'l-hükmi bi'l-evkaf alâ kavli men yerâhu mine'l-eimmeti'l-müctehidîn rıdvanullahi taalâ aleyhim ecmaîn ebniye-i mevsûfe-i mezbûre ile tarla ve kürûm ve isticar-ı mezkûre ve kütüb ve evânî-i mezbûre ve nukûd-i merkûmenin bilcümle vakfiyelerinin sıhhatine ve şurût-ı mezkûrenin cevazına vâkıf-ı mûma ileyh mahzarında hüküm idicek vâkıf-ı mûma ileyh inan-ı kelâmını semt-i âhare atf idüb gerçi evkaf-ı mezbûre ve şurût-ı mezkûre ber-vech-i meşrûh hükmi-i hakim ile sıhhat buldu lakin İmam Ebi Hanife hazretleri katında sıhhat lüzumu müstelzim olmamağla evkaf-ı mezbûre lazim değıldür deyü cümlesini istirdad idicek müteveli-i mûma ileyh tekrar cevab-ı bâ-savaba mütesaddi olub gerçi Ebi Hanife katında hal zikr olunan minval üzeredir lakin nihârî-i meâlî İmam Ebu Yusuf eş-şehîr bi-imamî's-sânî re'y-i hatîrlerinde vakfın mücerred "vakaftü" kavliyle vakf sahih ve lazim ve sıhhat lüzumu müstelzim olub ve imamu's-sâlis Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî re'y-i münirlerinde teslim ile'l-müteveli ve zikr-i te'bîd-i vakfa lüzum ârız olmağla alâ re'yihime's-sedîd evkaf-ı mezkûrenin lüzumuna dahi hüküm olunmak matlubumdur dedikde hakim-i mûma ileyh lâ zâle'l-hakku beyne yedeyhi imameyn-i hüameyn re'y-i şerifleri üzere evkaf-ı mezkûrenin lüzumuna dahi vâkıf-ı mûma ileyh müvacehesinde hükmi-i sahih-i şer'î ve kaza-yı sarîh-i merî itmeğın evkaf-ı mezkûre sahih ve lazim ve habs sarîh ve mütehat-tim oldu. "Fe men beddelehû ba'de mâ semî'ahu fe-innemâ ismuhu ale'llezîne

yübeddilûnehu innellâhe semîun alîm" [Bakara 2/181]. Ve ecru'l-vâkıfı ale'l-Hayyi'l-cevâdi'l-kerim. Cerâ zâlike ve hurrıre fı yevmi'r-rabi'a aşer min Cumadelûlâ li seneti isnâ ve selâsemie ve elf [14 Cumadelûla 1302].

### **Şuhûdu'l-hal**

Müfti-i belde faziletlü İbrahim Şerif Efendi b. Edib Ağa  
Odabaşaki el-Hac Hasan Vakıf Efendi b. Murad Ağa  
Eytam Başkâtibi Nasırzade Mehmed Tevfik Efendi b. Hüseyin Ağa  
Karaalizade Ahmed Bey b. Mustafa Ağa  
Aliçavuşzade Ahmed Efendi b. Ali Ağa  
Sokakî Abdülhamid Efendi b. el-Hac Ali Ağa  
Dolmazâde Ahmed Bey b. el-Hac İsmail Ağa  
Ve gayruhum mine'l-hazırûn.

**Kaynak:** VGMA, Defter nu. 988 (Rumeli 2), s. 249-54.

Ek. 2

**Mehmed Şemseddin Efendi'nin  
Konya'ya, Çelebi Efendi'ye Yazdığı Mektuplar**

1

Huzur-ı sâmi-i reşadet-penahiye  
el-Ma'ruz

Bu kerre fî 10 Teşrin-i sâni 327 ve fî 3 Kânun-ı evvel 327 tarihleriyle müver-  
rahan yirmi bir kıt'a umum sırasında emirname-i devletleri resîde-i cây-ı tevkr  
olub cümlesinin meâl ü muhteviyatı mütalaasıyla karîru'l-ayn-ı iftihar olduk.  
Tarîk-ı irfan-ı refik-ı mevlevînin üssü'l-esas-ı hikmeti olan *Mesnevî*-i şerifden  
iktibas-ı hikmet-i Kur'aniye edebilecek dervişanın teksirine delil-i bâhir olan âmâl-i  
hayriye-i reşadet-penahîleri dairesinde evâmir-i celilelerinin hüsn-i tatbik ve icrasına  
bezl-i makderet edileceğinin arz u beyanına cüret eylerim. Ol babda ve kâtibe-i  
ahvalde emr u ferman hazreti men lehu'l-emrindir.

Fî 18 Kânun-ı sâni 327

el-Fakir Hâdimu'l-fukara  
bi-Mevlevihâne-i Girid Hanya  
(Mühür)  
es-Seyyid Mehmed Şemseddin

2

Huzur-ı âlilerine  
Faziletlü efendim hazretleri

Fî 9 Kanun-ı evvel 327 tarihli enva'-ı nevaziş ve ihtarâtı havi enmile-zîb-i  
dest-i iftihar olduğum tahrirât-ı aliyyeleri mütalaasıyla karîru'l-ayn olduk. Pişva-  
yı erbab-ı hakikat hazreti Veled Çelebi efendimizin makam-ı mualla-yı hakikata  
şeref-kudümünü tebşir eden fî 18 Cumadelahir 328 tarihli tebşirname-i bende-  
nevazîlerine fî 8 Receb 328 tarihli arıza-i tebrikiye ile ifa-yı vazifede müsaraat  
etmişdim. Cezire'nin ahval-i esef-iştimali dolayısıyla bir takım esbab-ı mücbire-  
den nâşi takdim-i arıza hususunda vakt-i münasibine terakkuben vukubulan  
teahhurdan husule gelen kusurumu mu'terif olmakla beraber gerek peder-i mer-  
hum hakkında ve gerek bizler evladı hakkında râyegân buyurulan iltifât-ı aliyye-  
lerine karşı arz-ı teşekkür eyleriz. Mensub olduğumuz tarikat-ı aliyye icabınca  
daima huzur-ı Pîr'e rû-mal olmak vesilesiyle iktisab-ı füyûzat ve nâil-i iltifat olmak  
emel-i mahsusumuza adem-i muvaffakiyetimiz fakir ve biraderler için büyük bir  
azab-ı vicdanîdir. Arz olunan şu hakikat ind-i irfan-penahîlerinde teslim olunursa

tamir icab eden ve makam-ı muallâya muhalesat-ı resmîyede vaki olan kusuru-  
muz istiğnaya haml olunmayub safderûnluk ve esbab-ı ânifeden neşet etmiş ol-  
duğu tebeyyün edeceğinden bu babdaki isti'tafnâmemize ve iltifat-ı reşadet-  
penahîye mazhariyetimizi delâlet buyurulması niyazıyla herhalde

كعبة العشاق باشد این مقام

هر که ناقص آید انجاشد تمام \*

beytini vird-i zeban ediyorsak da bâb-ı şerifde Camî'nin lisanından cari olduğu  
gibi okumak şerefine nâiliyet himmet-i erenlerden müsterhamdır. Herhalde muh-  
tacı bulunduğumuz teveccühât-ı kalbiye-i fâzîlânelerinin şeref-bekâsı ehass-ı  
âmâl-i dervîşânem olmağın ol babda irade efendimizindir.

Fî 13 Muharremu'l-haram 330 ve fî 22 Kânun-i evvel 327

Hâdimu'l-fukara  
bi-Mevlevihane-i Hanya  
(mühür)

3

Huzur-ı feyz-nüşûr-ı reşadet-penahîye  
el-Ma'ruz

Hazreti pîr-i rûşen-zamîr efendimizin südde-i seniyyelerine vakf-ı vücud et-  
miş âzad kabul etmez bir bende-i hakîri bulunmuş olan abd-i âcizleri Hanya'daki  
Mevlevihanelerinde hidmetiyle mübâhi ve müftehîr bulunduğum halde hâk-i pâ-y-i  
devletlerini ziyaret şerefiyle bekâm olmak hususunda kalb-i dervîşânemiz pek  
büyük arzu ve iştiyak gösteriyor ise de Cezire'de vaki olan vaziyet-i elîme-i hâzıra  
ve te'akub eden buhran dolayısıyla bütün ahali-i İslâmiye ile beraber maruz kal-  
makta olduğumuz hal-i esef-iştimal-i bîhuzurî sâikasıyla bu ana kadar takdim-i  
ubûdiyetnâme-i fakirânemizin tehirine ve emelimizin vakt-i merhûnuna ta'likine  
sebebiyet vermektedir. Her bâr türab-ı müşk-bâr-ı kâ'betü'l-uşşâkı kühl-i uyûn-ı  
sadağat ve vesile-i iktisab-ı füyûz-ı semahat bilen bu bende-i kemînelerince hâk-i  
pây-ı devletlerine yüz sürmek arzu ve emeli bir şeref ve meziyetdir. Ancak bu  
ümniyemizin esbab-ı ânifeden dolayı adem-i husulü gerek fakir ve gerek nezd-i  
fakirîde bulunan ortanca dâder-i acizî Hasan Hüsnü bendelerini vicdanen ta'zîb  
etmektedir. Şu arz ettiğimiz bî riya ve bî süm'a hakikat nezd-i mekârim-i hata-  
pûşâne-i veliyyü'n-ni'amîlerinde karîn-i kabul ve sût-re-i avf ile mestûr buyurula-  
cağı ümmid-i kavîsini besleyerek takdim-i arıza-i fakirâneye cüret eyleriz. Ol bab-  
da ve her halde emr u ferman veliyyü'l-ihsan efendimiz hazretlerindir.

Fî 13 Muharremu'l-haram 330 ve fî 22 Kânun-i evvel 327

el-Fakir Hâdimu'l-fukara  
bi-Mevlevihane-i  
Gird Hanya  
(Mühür)

\* Bu makam aşıkların kâbesi oldu  
Nâkis gelen her kişi burada tamam oldu.

4

Huzur-ı feyz-nüşûr-ı hazreti reşadetpenahîye  
el-Ma'ruz

Akdemce fi 24 Kanun-i sâni 327 tarihli arıza ile arz-ı huzur-ı feyz-nüşûr kılındığı vech üzre hâk-i pâ-y-ı reşadetpenahîye rû-mâl olarak Hanya'daki Mevlevî-hânelerinin ahvalini şifahen arz etmek vesilesile iktisab-ı füyûzât-ı maneviyeye emel-i nâilîyet-i dervîşânemiz bahar eyyamında musammem idi. Cezire'nin her gün bir gûne tahavvül eden mesâib-i müz'icesi ahali-i İslâmiyeyi büht u hayret ve endîşe-i istikbal derya-yı tefekkürüne daldırarak bazıları heman hicret fikrine ibtilâ ve takım takım hicrete müheyya görünüyorlar. Hicret sünnet-i seniyyesi bir emr-i mühim olduğu nazar-ı dikkate alınarak dâr-endişâne mülâhazaya muhtac bulunduğu ve husus-ı mezkûrda rûh-ı mesele Devlet-i aliye ve millet-i İslâmiyenin Girid ceziresi hakkında beslemekde olduğu emel ve muhafaza-i hukuk tedabirine halel âriz olmamak ümniyesiyle Cezire'de bulunan ehl-i İslâm[in] biraz sabr u metanet göstermeleri ve hicret etmemeleri için kavlen ve fiilen delâlet lazime-i hazm ü ihtiyat olacağı teemmül olundu. Binaenaleyh bervech-i ma'ruz bugünlerde sefer-i ziyaret-i fakirî ahali-i mahalliyece sû-i telakki olunacağı ve herkes bir dürlü mana vereceği cihetle ahalinin şu haline biraz sekîne hasil oluncaya kadar tehir-i azimet-i dervîşânemiz ind-i devletlerinde dahi musîb görüleceği itikadıyla beyan-ı hal ve daima muhtacı bulunduğumuz telattufat-ı me'âlî-gâyât-ı veliyyü'n-ni'amîlerinin şeref-bekası ma'razında takdim-i arıza-ı fakirâneye cüret olundu. Ol babda emr u ferman hazreti veliyyü'l-ihsan efendimiz hazretlerindir.

Fî 28 Cemaziyelevvel 330 ve fi 2 Mayıs 328

el-Fakir Hâdimu'l-fukara  
bi-Mevlevihâne-i Hanya  
(Mühür)

5

Huzur-ı âlî-i veliyyü'n-ni'amîlerine  
el-Ma'ruz

Hilafet-i ulyâ-yı Muhammedî medarında âlem-i İslâmiyetin istinadgâhı olan necm-i ikbal-i saltanat-ı Osmaniyenin tesadüf etmekte olduğu hadisat-ı kevnîyeye karşı mukavemet \* ... *واعيدوا لهم ما استطعتم من قوة* ... hikmet-i Kur'aniyyesinin tecellisine vâbeste bir keyfiyet olduğundan Devlet-i aliye-i Osmaniyenin hayatına temas eden Balkan muharebatı zımnında ehl-i salîb tehacümâtını bi avnihi ve kudretihi teâlâ def' için ihvan-ı din elden geldiği kadar fûnûn-ı hazıraya ve ilcâât-ı zamana muvafik kuvvet ihzârında yek-vücut ve müttehid bulunmaları umûr-ı vâcibeden bulunduğu şübhesizdir.

\* "Onlar (düşmanlarınız) için gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayın..." (Enfal 8/60).

Der-i aliyye meşayih-i mevleviyesinin huzur-ı âlî-i reşadet-penahiye arz etdikleri karar mucebince Yenikapu Mevlevihânesi mecruhîn-i guzat tedavisiyçün hastahane ve Galata Mevlevihânesi İ'âne Encümeni içün karargâh ittihaz buyurulduğu tedabir-i hasene-i ihvaniyeden ve umum mevlevihânelerin i'âneye iştiraki cümle-i evamir-i seniyye-i hazreti reşadet-penâhîlerinden bulunmağla uhde-i fakirânemize terettüb eden vazifeye ala kadri'l-imbân sa'y u gayret vecibe-i zimmetimizdir.

Geçen sene Hilal-i Ahmer Cemiyeti merkez-i umumisinden abd-i âcize gönderilen bir kıt'a tahrirat ile nizamnamesi nazar-ı mütalaaya alınarak Hanya'da dahi bir Hilal-i Ahmer heyet-i merkeziyesi teşkiline muvaffakiyet hasıl olmuş ve bu günlerde umum Hanya ahali-i İslâmiyesi zükûr u muhadderâtı tarafından derc edilmekte olan i'ânât-ı nakdiye bi't-tab' merkez-i umumiye peyderpey takdim olunmakta bulunduğunun arzıyla cenabı Mavlâ-yı müteâl işbu sene-i cedidede ism-i celil-i latîf tecelliyatından kâffe-i ümmet-i Muhammed'i behremend-i lütf u ihsan buyurmasını dergâh-ı izzetden tazarru' ve niyaz ederek her hal ü kârda muhtacı bulunduğumuz iltifat-ı kerem-âyât-ı kudsiye-i veliyyü'n-ni'amîlerinin şeref-bekası ma'razında takdim-i arıza-ı dervişanemize cüret kılındı. Ol babda emr u ferman efendimiz hazretlerindedir.

Fî Muharremu'l-haram 1331 ve fî 28 Teşrin-i sâni 1328

el-Fakir  
Postnişin-i Mevlevihâne-i Girid Hanya  
(Mühür)

6

Huzur-ı me'alî-nüşûr-ı hazreti mürşid-i a'zamîye  
el-Ma'ruz

Arıza-i tebrikiyeme bi'l-mukabele şeref-tastîr buyurulan fî 18 Kânun-i evvel 329 tarihli lütufname-i sâmilere sûreten ve mânen tesrîr ve teselli-i fuadiyemizi mucib olmuştur.

Hazreti Pîr kuddise sırruhu'l-münîr efendimizin tarîk-ı feyz-i refikine hâdim olmak üzere yirmi altı çağına basmış olan semere-i fuâdım Süleyman Türabi fî 26 Kânun-i evvel 329 Pencşenbe günü irtihal-i dâr-ı beka ve veda'-ı âlem-i vücud etmesinden bi't-tab' husule gelen teessürâtıma iltifat-ı mürşidâneleri deva-sâz-ı teselli olduğu müstağni-i arz u beyandır.

"Lisanu'l-hal entaku min lisani'l-kal" müfadına göre ahval-i hususiyemizi bi mennihî'l-Kerim bu sene bahar sonunda ziyaret-i pür-şeref-i veliyyü'n-ni'amîleri vukuunda arz etmek ister idim. Lütufname-i keramet-unvanlarında bu cihetden i'tâ-yı malumat emir buyurulmuş olmağla bir nebze arz-ı malumat olunur.

Hususiyet-i ahvalimiz Cezire'de hazreti Pîr kuddise sırruhu efendimizin tecelli-i maneviyeleriyle tesis olunub bir zaman ihvan-ı bâ safânın maddi muavenâtiyle



ilerüde âyende vü râvende ihvana medâr-ı tefeyyüz olabilecek dereceye gelmiş iken bilâhare tahavvülât-ı zemaniyenin tesirât-ı muhribesine maruz kalan Hanya Mevlevihânesi'nde hidmet-i fukara ile mübahi olmak idi. Şu halde ekser-i muhibban ve mensuban âlem-i bekaya ve bazıları diyar-ı âhare göç etmiş olduğundan ve yeni yetişenlerde heves ve istidad zamanın icabâtına göre cereyan etmekte bulunduğundan ârâm-ı cân-ı âşikan olan sema vü safadan mahrum garîbâne bir halde dem-güzâr bulunuyoruz.

Peder-i merhum hazreti Pîr efendimizin tarîk-i feyz-i refikine vakf-ı vücud ederek âlem-i bekaya irtihali evânında üç evlad-ı zükûruna hidmet-i dervîşânede sa'y u ikdam ederek huzur-ı hazreti Pîr'e arz-ı hidmet vasiyet etmiş idi. Semere-i sa'y u ikdamımızın iktutâfi kuvve-i karîbeye geldiği bir zamanda Cezire ahvali bozuldu. Küçük biraderim Hüseyin Ârif ve zevcleriyle iki hemşire Cezire'den hicret etdiler. Mûma ileyh Hüseyin Ârif bendeleri el-hâletü hazîhi Gelibolu'da İ'dadi Mektebi muallimliğiyle temin-i maişet ve dergâh-ı şerifde [Gelibolu Mevlevihânesi'nde] ihvana Mesnevî-i şerif talimine muvazabet etmekte ve ikinci birader Hasan Hüsnü dâ'ileri Hanya'daki Mevlevihânelerinin muhafaza-i mamuriyet ve mevcudiyeti hususuna sa'î bulunduğu ve abd-i âcizleri bir taraftan Cezire ahali-i İslâmiyesinin mukadderatında lüzum-ı mübrem üzerine teklif olunan umûr-ı şer'iyenin temsiline mukayyed bulunmakdayım. Diğer taraftan \* *الدين بدأ غريبا وسيعود غريبا* hadîs-i şerifinin tecelliyâtına masdar olarak \*\* *للغريب فطوبى* zümre-i mübeşşeresine iltihakı emel etmekteyim. Hususiyet-i ahvalimizden şu kadcılık arz etmekle her hal ü kârda muhtacı bulunduğumuz teveccühât-ı kimya-eserlerinin hakk-ı dâ'iyânemizde râbegân buyurulması istirhamâtıyla takdim-i arıza-i dervîşâneme cüret eyleriz. Ol babda emr u irade men lehü'l-emrindir.

Fî 9 Kânun-i sâni 1329

el-Fakir Hâdimu'l-fukara  
bi-Mevlevihâne-i Girid Hanya  
(Mühür)

**Kaynak:** Konya Mevlana Müzesi Arşivi, Dosya: 89.

\* Din (İslâm) garip başladı garip bitecek.

\*\* Ne mutlu gariplere.

Ek. 3

**Veled Çelebi'nin (İzbudak) tekkeler kapanmadan önce  
Hasan Hüsnü Efendi'ye yazdığı mektup**

Türkiye  
Büyük Millet Meclisi  
azasına mahsustur

Hû  
Fazilet-penah Dedem Efendim,

İd-i adhânın tebrikini hâvi uhuvvetnâmeniz fakirin İstanbul, Konya seyahatlarımın sonra ancak Ağustos evâhırında yedime vâsıl olabildi. Teşekkürler ederim. O tarihte Şeyh Efendi hazretlerinin [Mehmed Şemseddin Efendi'nin] aile ile beraber [Girit-Hanya'dan İzmir'e] hicret edeceğini söylüyordunuz. Artık o terk-i diyarın âlâmından, fûlanından bahs etmeyelim. Önümüzdeki âcil vazifeye avdet edelim.

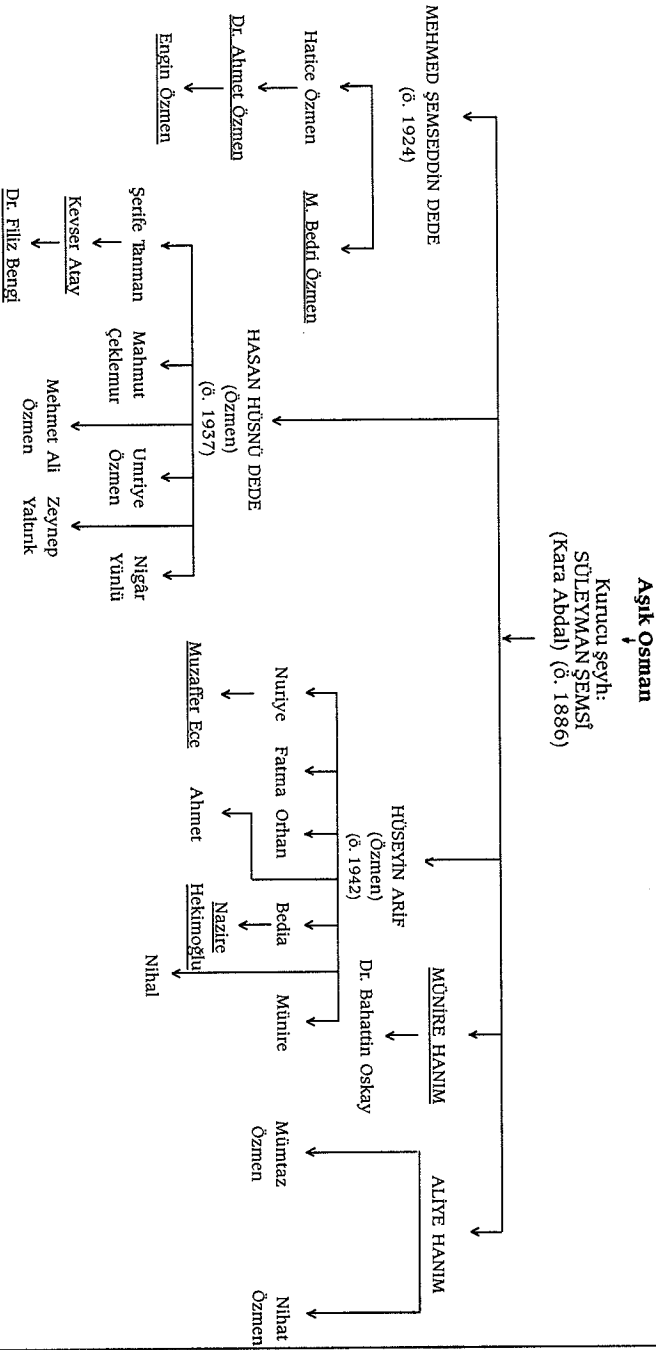
Şeyh Efendi hazretleri İzmir'i dâru'l-hicre ittihaz buyurmalarında isabet etmişler. Ancak o havalide yeniden bir dergâh uyandıracak mı yoksa münderis dergâhlardan birini mi ihya edecektir, bu babta fikirleri nedir? Çelebimizin hali malum; bu gibi şeyleri düşünecek, başaracak halde değildir. Bu hususta fikirlerini öğrenmek isterim. Zannımca [Adalardan, Balkanlar'dan mübadele dolayısıyla] birkaç dergâh Anadolu'ya müntakil olacaktır, bunları ne yapacağız? Fakiri bu yolda tenvir ederlerse bize düşen hizmetlere bittab' bezl-i mâ-hasal ederiz. Cümleye aşk u niyaz eylerim azizim.

Fî 25 Ağustos 1339 [Eylül 1923]

Veled Çelebi

(Mektubun zarfında yer alan "İzmir'de Girid Hanya Mevlevi Dergâh-ı şerifi mütevellisi Şeyh Şemseddin Dedezâde fazilet-penah Hasan Hüsnü Dede Efendi'ye mahsustur" ibaresi Hasan Hüsnü Efendi'nin hangi makamda bulunduğunu göstermektedir).

### Hanya Mevlevihânesi Şeyh Ailesi

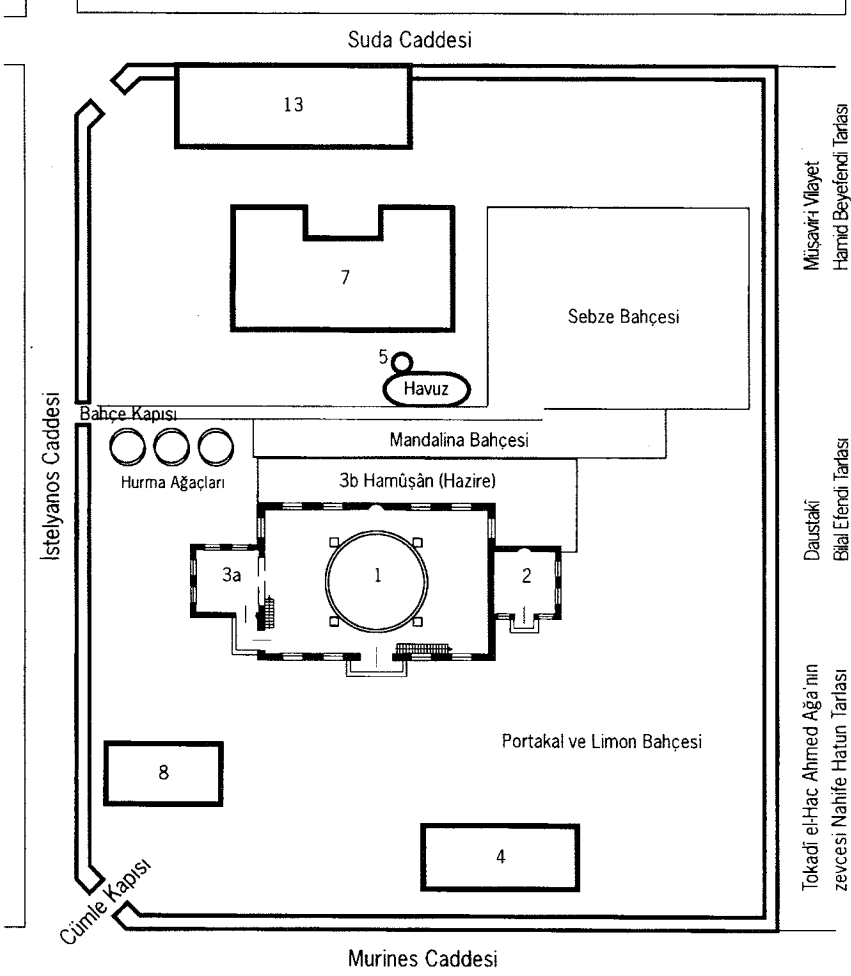


Not:

- a) Alta çizili olan isimlerle görüşülmiş veya mektuplaşmıştır.
- b) Kurucu şeyhin evladları ve torunları tamamen yazılmış, sonrakilere yalnız tanışıklarımız zikredilmiştir.

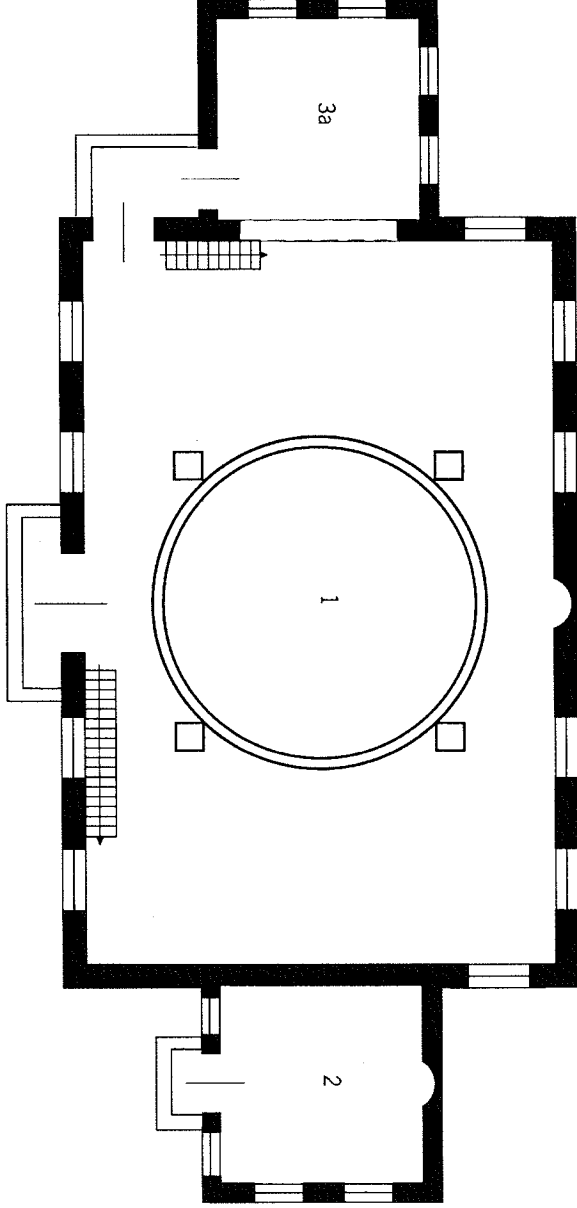
14.2.1992 tarihli Kevser Atay'ın mektubundan.

Hanya Mevlevihânesi



Ek. 5

Hanya Mevlevihânesi Vaziyet Planı



**Ek. 5**

Hanya Mevlevihanesi Semahane, Mescid ve Türbe krokisi

Belge ve Fotoğraflar

مادری الطالع  
و اولاد کمالی السلاطین  
عطر من

الزوج الطالع ابن کج مولوی نذیر صاحب شریف امام خطیبی حضرت الدین  
ابن مولوی نذیر بنی رشت دینوسلمانی شریف الدین محمد افندی  
قدتضر و کیده مضی مدده مکرمتوشریف ابراهیم افندی ابن ادیب افندی  
نظیف افانیش و کالنه عنده شهادت کندنی ابراهیم افندی  
ابن عثمان و جنوبی زاهر احمد افندی ابن ایچ صاحب خطیبی افان

اروضة الطلوعه انکونه ابرار انظر احوالهم بنسب افان  
صحنی افان قدتضر و کیده مداد ان ایچ صاحب افندی ابن غاربانک  
محمد شریف و کالنه عنده شهادت محمد افان انیشی علی  
و ایچ اصحاب افان خرقا زاک ابراهیم

امروز المؤمن علی ما راضیا  
من الطوائف  
١٩٥٠

کتابت  
٦٩٦ ٤٥

عقد مذکور روزم نزهتورده کت و کی موسی الیه ایچ صاحب افندی کت  
مذکور اجرا اولتغذیه شرح و برکدی

روزم کت پوری م بود خطیبی افان

ذبحی غیر

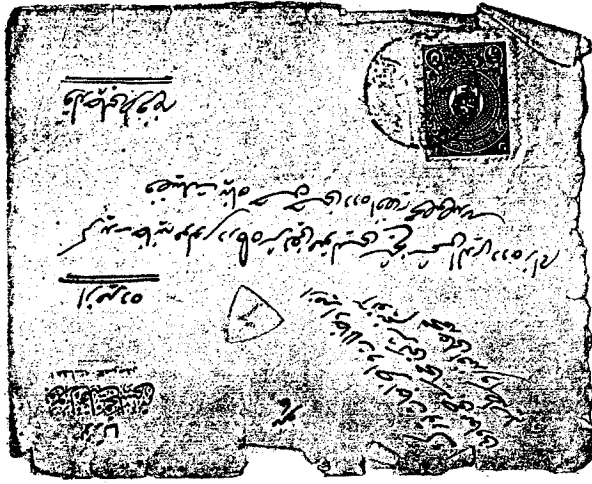
بلا موسی الیه ایچ صاحب افندی ابن غاربانک

1. Hanya Mevlevihânesi ikinci şeyhi Mehmed Şemseddin Dede'nin Rahime Aişe hanımila nikâh izinnâmesi









4. Ek. 3'de çevrim yazısı verilen Veled Çelebi'nin mektubu ve zarfının önyüzü.

و صحت بیاه روم انتفا  
عیدضی نیک ترمیلی معاد اجنت ناکر نونق ۲۲ تا بیل  
و نیز عیدضی روم صولها انجی لونی جنس اولدو و نیز بیدر راه الدن لی  
شکار الیدیم اولدو و نیز عیدضی عیدضی نونق نونق نونق نونق  
ایریمه صولها نونق نونق نونق نونق نونق نونق نونق نونق  
چنق ایتمیسک اولدو و نیز عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی  
عیب آفتق صولها نونق نونق نونق نونق نونق نونق نونق نونق  
ایختاق اولدو و نیز عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی  
برتی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی  
نونی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی  
اولدو و نیز عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی  
دنه صولها عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی عیدضی  
بالطبع نونق نونق نونق نونق نونق نونق نونق نونق نونق نونق  
وللی

۲۲  
اصطفا صولها

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين

4

فراگه مرمیت ¼ ماہ ۱۱۰ بیغیہ :

چنانچه قدمہ سزہ سالارہ آری برتو ۷-۶ ماہی کی یا سزہ صدقہ صاع جہازہ فارسی دستک تھی تھی طرفہ فروری کی  
تھی مقابلہ قیق قائمہ مرکز و حول جہازہ طرفہ جہازہ ایلی کی تھی و فی عید صورتہ عظیم ضایعہ ہو سکتی تھی و تازہ جہازہ  
سکادہ قدر مقولہ تھی و ضغنه ترک ایستادہ ہو سکتی تھی دودہ حرکت اولادی بالک طیارہ فرزند سزہ اوزیرہ اصالتی و مبارک  
آری بر و مبارک بر تھی کیسہ و سزہ دودہ صبا و جہازہ سزہ جرم و کردہ کی آسزہ حیاہ کو رکری حول جہازہ  
آسزہ با مقین صورتہ اجزہ فالقہ قدری تھی جہازہ میہ دم مقابلہ نصیہ و سونو کھجور تزیل و فی ایستادہ  
مدخل جہازہ و سزہ سفاتی حول جہازہ فارسی عظیم فالوہ نور تھی سزہ کی آسزہ حیاہ و ایلو کو توریہ جہازہ قدری  
صرہ آنا طول سزہ کی ایلی بہار لوز و سزہ زکھلیہ مرقبہ انانہ جہازہ ایلیہ (کرا تہ سزہ) (آلیہ)  
سزہ کی زکھلیہ سزہ اصابت کو تھی سزہ جہازہ لوزہ مرم بر معلومات آنا تھی

¼ ماہ ۱۱۰ بیغیہ سزہ

دودہ چنانچه قدمہ سزہ فارسی خفیف پیام و طریقی آسزہ تھی سزہ سزہ حرکت اولادہ ایلی کلہ زکھلیہ  
دودہ صبا حلیہ آنا طول و روم ایلی کی پیام مرم تھی و مبارک ماہ ایلیہ سال بہار لوز و سزہ بری انگلیز  
زکھلیہ ایلی مرمی اصابت تھی سزہ سزہ زکھلیہ اولادہ مرمی لیمانہ التجا ایلیہ و بعدہ مرمی خواجہ حکمتہ  
سزہ لوزہ سزہ اصابت تھی سزہ مرمی بر معلومات تھی

¼ ماہ ۱۱۰ بیغیہ



5. Atina Sefaret-i Seniye-yi Osmaniyesi'nden Şemseddin Dede'ye gönderilen ve Çanakkale Harbi'nin safahatı hakkında bilgi veren "karargâh-ı umumi" tebliğatından biri.

مجموعه

تصفیه کتبخانه من و مکتب استخفا قرآنی

کتابها	۴۶۶۵۹	کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی
تجدید و تصفیه	۶۳۰۰	تجدید و تصفیه
<hr/>		۴۶۰۲۹
کتابها	۴۰۸۹	کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی
تجدید و تصفیه	۲۹۱۶	تجدید و تصفیه
<hr/>		۸۰۰۵
استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد		۴۹۷۵۴

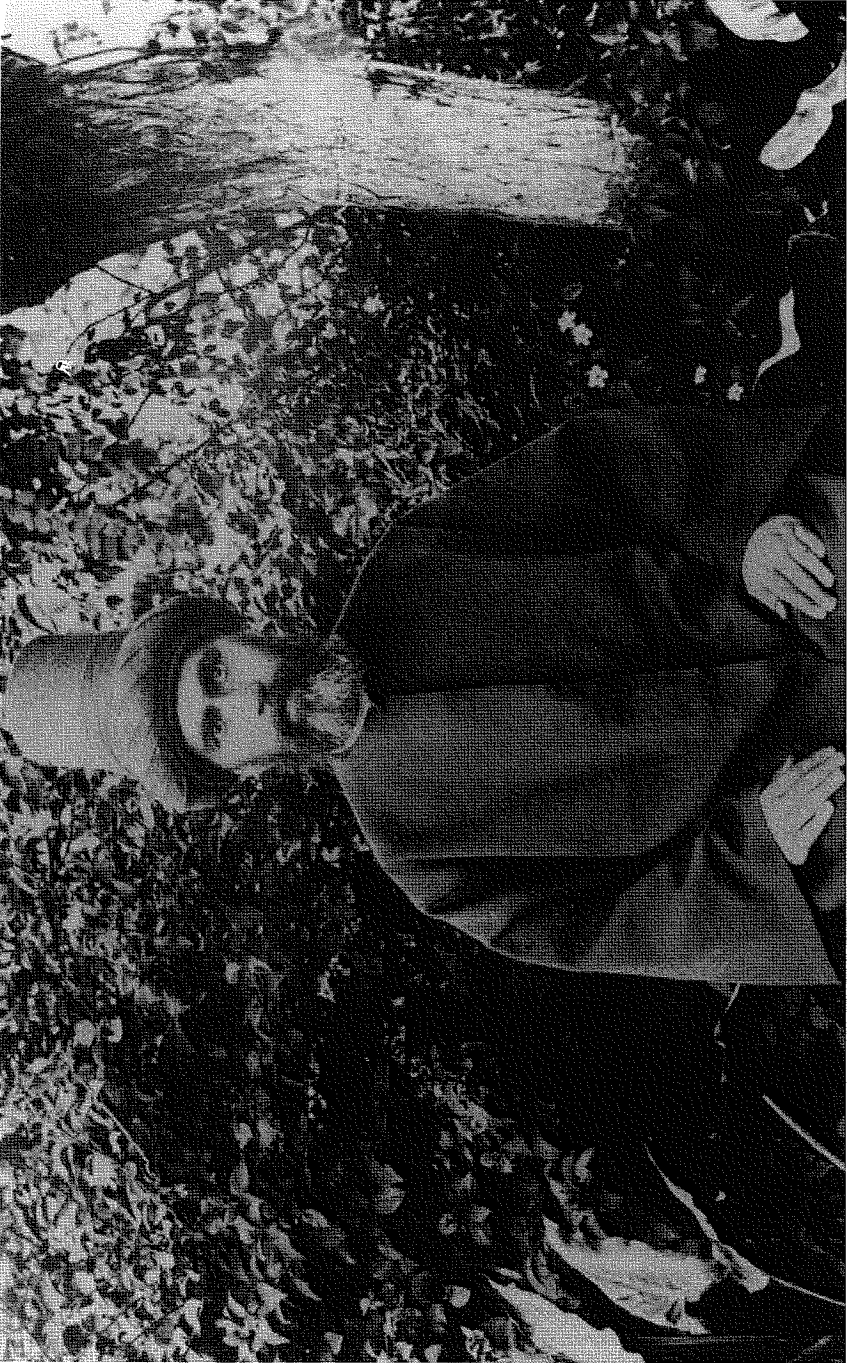
بالا در مورد سید عابد و ده کتبی که در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است، در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است. در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است. در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است.

در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است، در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است. در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است. در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است.

تصفیه کتبخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است، در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است. در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است. در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است.

در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است، در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است. در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است. در این کتابخانه من و مکتب استخفا قرآنی در تبریک ایلیه اولاد موجود است.

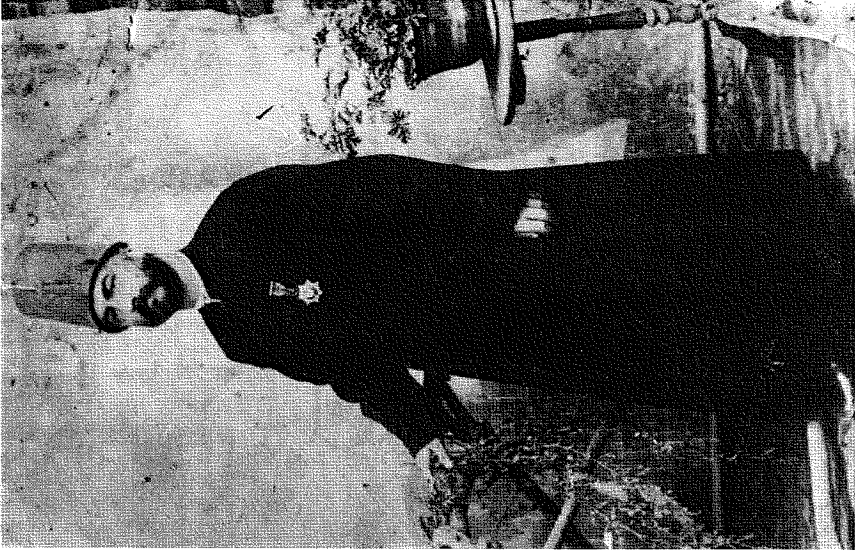
6. "Hanya Mevlevîhânesi'nin mübadele şartlarını hulasa eden evrakın elimizde olan ilk sayfası.



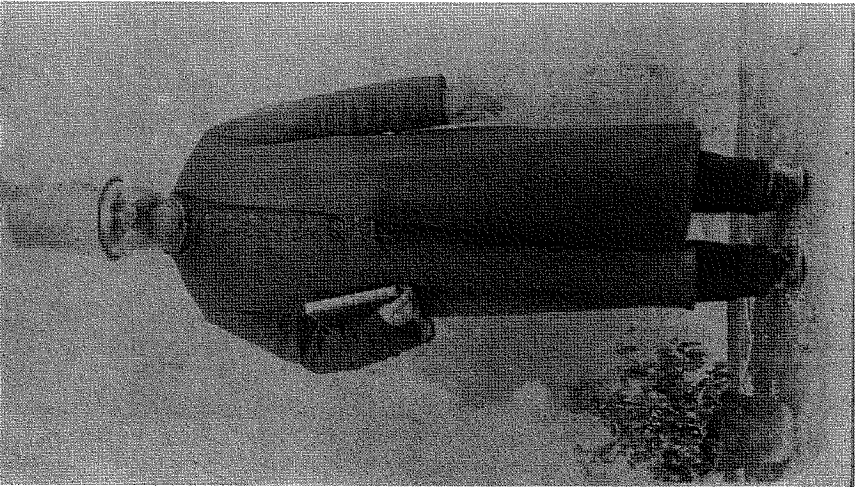
7. Kurucu şeyh Süleyman Şemsî Dede.



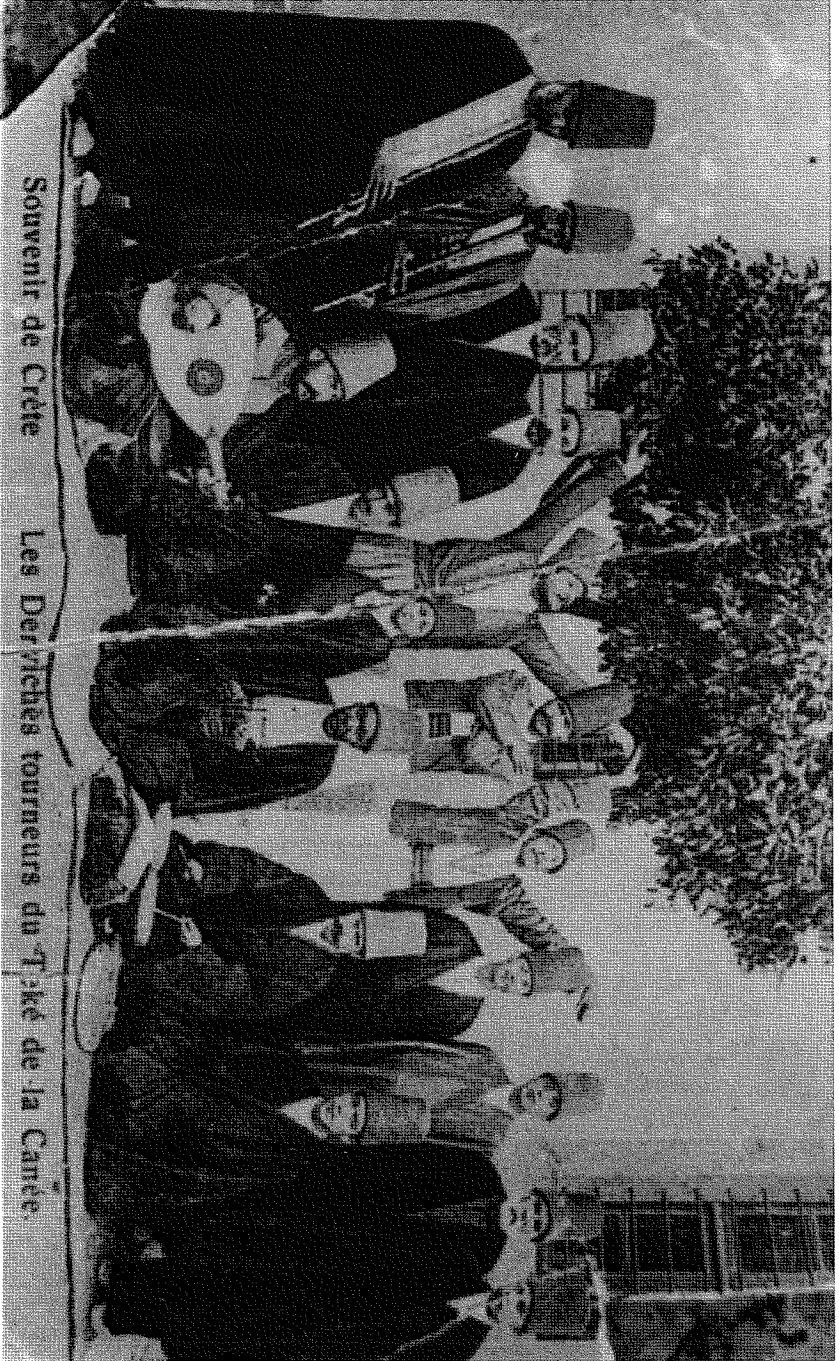
8. İkinci şeyh Mehmed Şemseddin Dede, oğlu Bedri Özmen ve torunu Ahmet Özmen mevlevihânenin haremlik bahçesini süsleyen palmye ağaçlarının gölgesinde. Arkadaki bina haremlik veya şeyhevi.



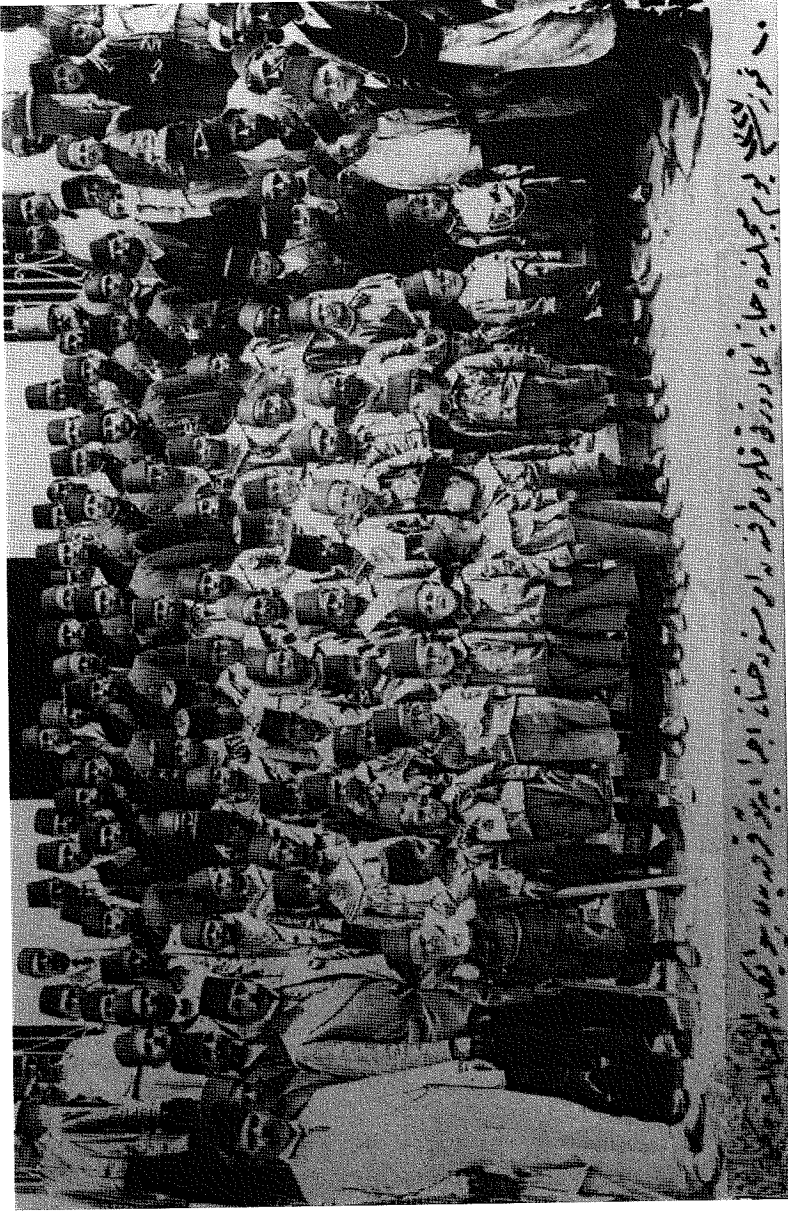
10. Kurucu şeyhin üçüncü oğlu Hüseyin Arif Efendi.



9. Kurucu şeyhin ikinci oğlu Hasan Hüsnü Dede.



11. Hanya Mevlevihânesi önünde melevî dervişleri bir karpostala konuk oluyordlar.  
Solda ayakta ilk neyzen Hasasan Hüsnü Dede, ud çalan Hüseyin Arif Efendi.



12. II. Meşrutîyet'in ilanınm yıldönümünde mevlevihânenin öncülüğünde yapılan sünnet merasimi: "10 Temmuz senâ 1327 yevm-i mübeccelinde Hanya İttihad ve Terakki Kulübü tarafından emr-i mesnûn-ı hutâî icra edilen kırkyedi bivâyegân etfâlin resmi". Sağ pencerenin önündeki sikkeli zat Hasan Hüsnü Dede.

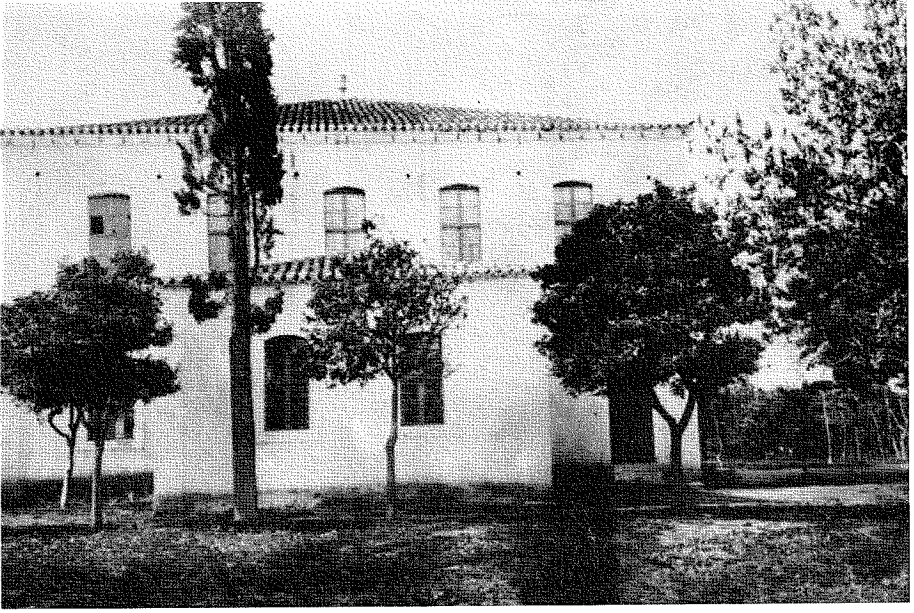




13. Mevlevihânenin eski halini gösteren bir kartpostal. Sağdaki küçük bina mescit. Soldaki türbe binası çok az farkediliyor. (Bir sonraki fotoğrafa bak)



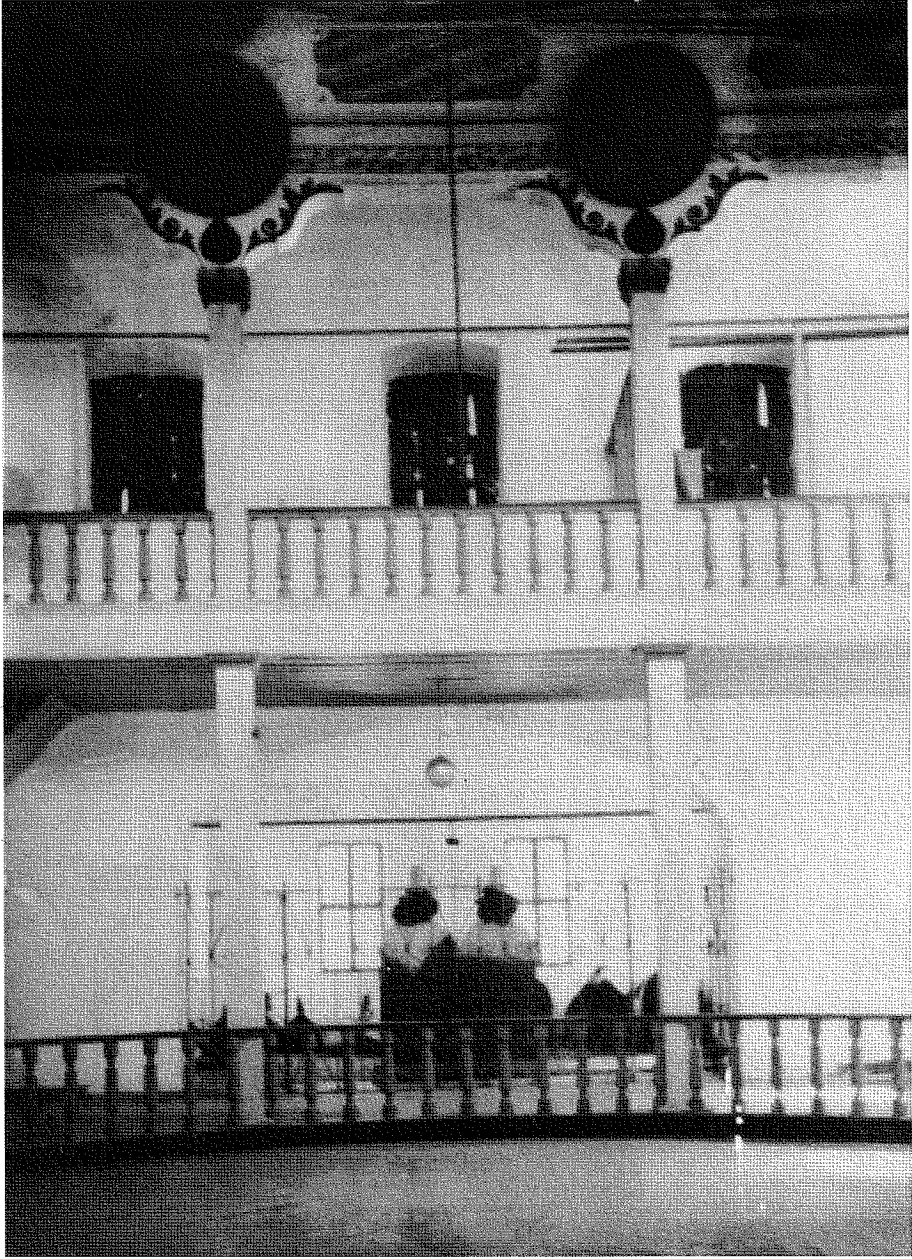
14. Mevlevihânenin şimdiki hali. Sağda mescit, solda türbe kısımları da yerlerinde duruyor. Giriş kapısı önündeki turunç yıllar içinde büyüyüp serpilmiş. (Bir önceki fotoğrafa bak)



15. Mevlevihânenin türbe tarafından çekilmiş bir fotoğrafı. Sağdaki kapı kadınların semahâneye giriş kapısıdır.



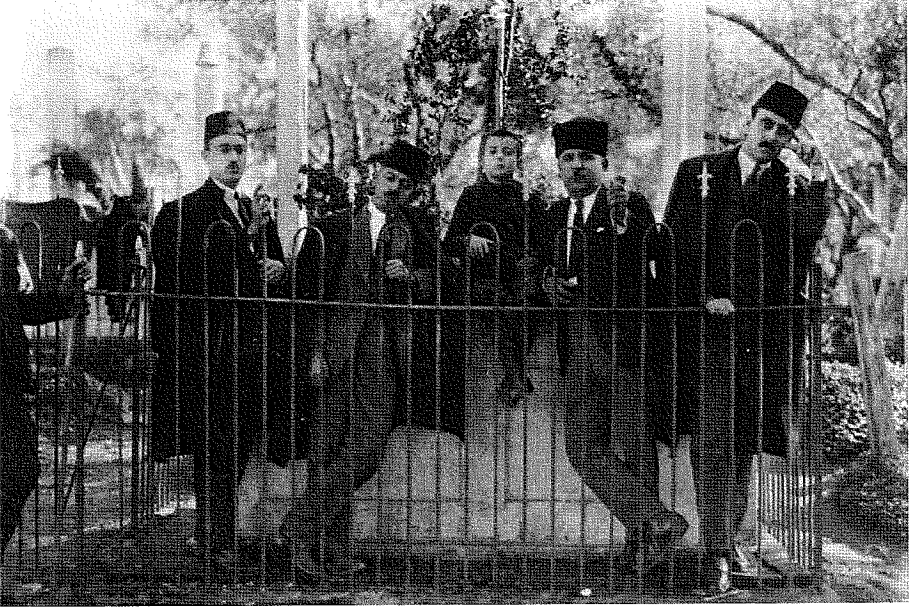
16. Semahânenin bugünkü halini gösteren kible tarafından çekilmiş bir fotoğraf. Sağdaki bitişik bina türbe. En sağdaki müstakil türbe ise kime ait olduğu tesbit edilemeyen tekkeye vakıfta bulunan zevattan birinin türbesi. Şu anda bomboş halde duran alan mevlevihânenin haziresi alanıdır.



17. Semahânenin içinden görünüş. Türbe, üstte kadınlar mahfili olarak kullanılan asmakat, sema alanı ve alanı kuşatan yuvarlak tahta şebekeden bir kesit, üst süslemeler...



18. Semahânenin içinden kible tarafı.



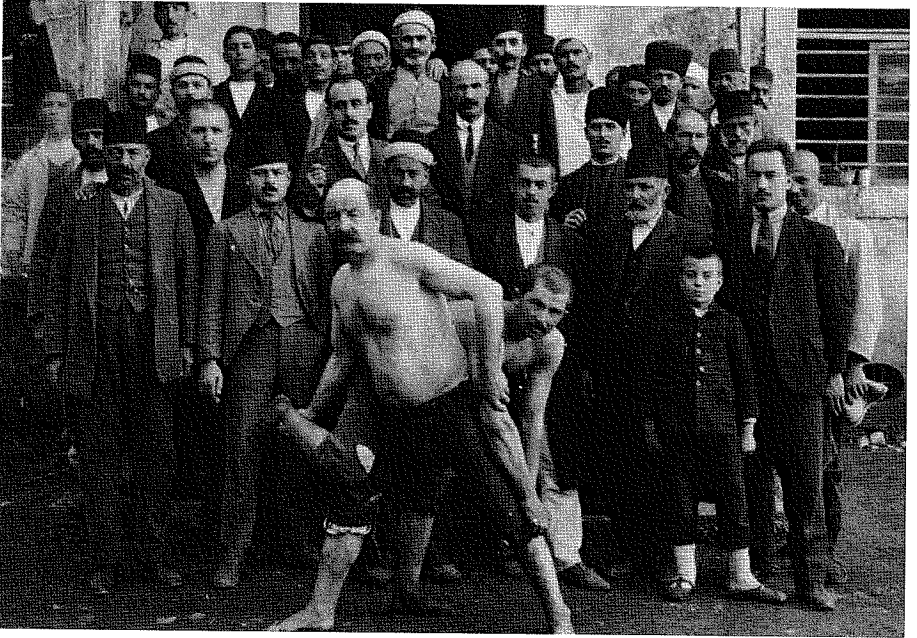
19. Mevlevihânedeki kalan Türk esirler hazirede, bir mezarlık şebekesinin içinde. Sağdan ikinci kişi gazeteci İbnülcemal M. Rağıb. Çocuk Ahmet Özmen.



20. Türk esirler mevlvihânenin önünde. Solda önde İbnülcemal M. Rağıb, ortadaki çocuk Ahmet Özmen.



21. Girit'teki Türk esirler Şeyh Şemseddin Dede ile birlikte.



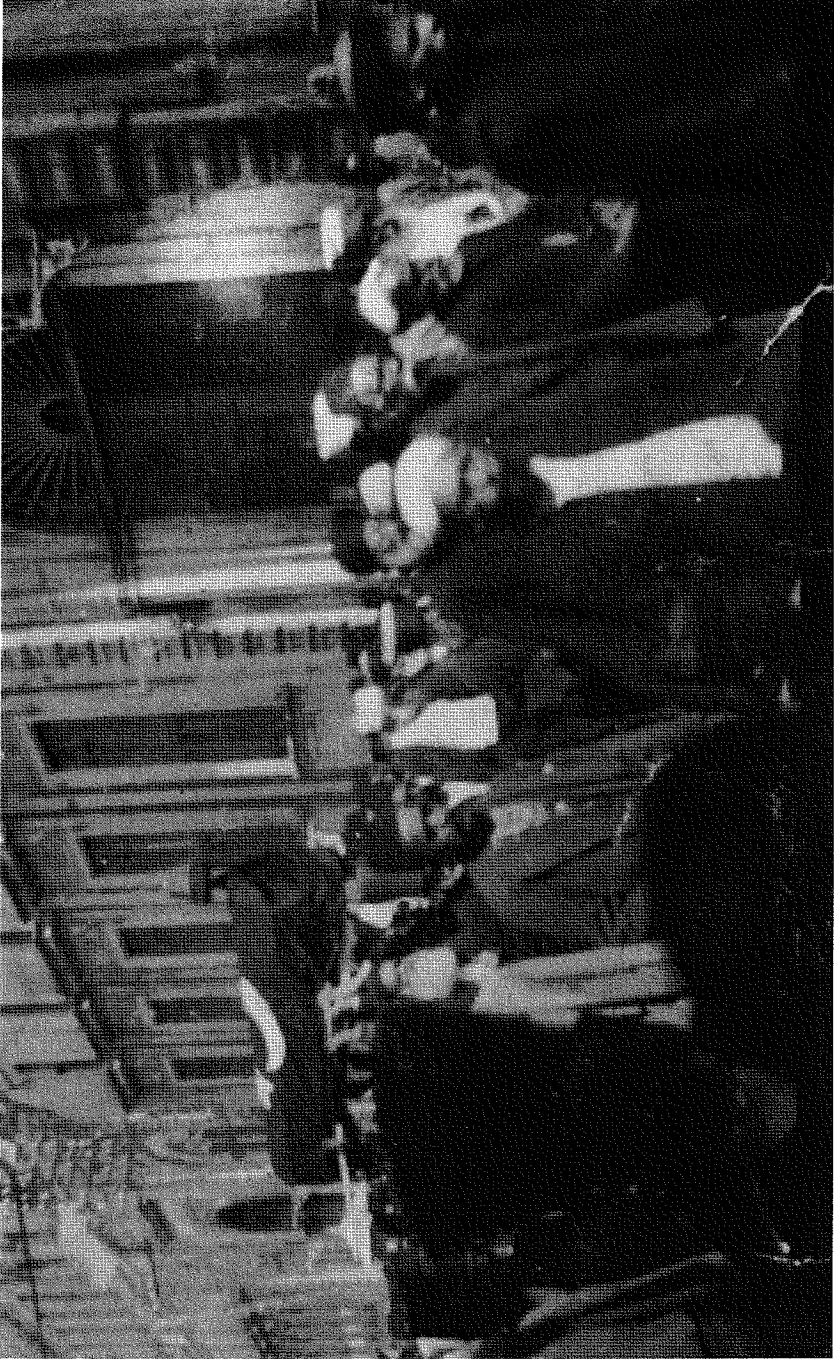
22. Girit'teki Türk esirlerin düzenlediği yağlı greŐten hatıra. ocuk Ahmet zmen.



23. Suda caddesi üzerindeki altı dükkan ve imalathane, üstü Hasan Hüsnü Dede evi olan bina ve cümle kapısı (Kapıdaki kişi 1955'te mevlevihâneyi ziyaret eden ikinci şeyh Şemseddin Dede'nin oğlu Bedri Özmen).



24. Aynı binadan yakın detay.



25. İzmir'e gelen Hanya Mevlevihânesi şeyhlerinin naaşları tartık mensupları ve kalabalık bir cemaatin katıldığı merasimle tesyi edilirken.





## **Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat**

Adnan Aslan\*

### *Religions and the Concept of the Ultimate: An Interview with John Hick and Seyyed Hossein Nasr*

This paper consists of a conversation between John Hick and Seyyed Hossein Nasr on 25 October 1994 while Seyyed Hossein Nasr was delivering the Cadbury Lectures at Birmingham University. Also included are their answers to a number of questions I asked. It is unique not only because two leading religious philosophers, a Muslim and a Christian, are discussing religious pluralism, but also because their conversation touches on a number of sensitive issues. Both are responding to today's circumstances in which persons of different faiths do interact and listen to each others distinctive religious language, or in other words, they are responding to the new realities of religious pluralism. In general, Hick considers modifying some religious claims while Nasr supports each religion maintaining its own terms and language while reinterpreting them. When discussing God they use such terms as "the Real" and "the Ultimate." Hick seeks a more abstract and less "divine person" notion of God while Nasr points out that the Ultimate or the Real manifests itself in a variety of ways which means that different conceptions of God by the different religions are to be expected. Both agree that the claims of different religions to be the one and only truth need to be gotten rid of and that not all of their views would be accepted by other members of their own faiths. Finally, the interview ends with their views on salvation as well as heaven and hell.

Gelecek asırda, dinin dünya siyaseti ve ekonomisine hükmeden en önemli güçlerden biri olacağına dair işaretler iyice belirlemeye başladı. Bütün çabalara rağmen, sosyalizmin yerine paravan bir ideoloji kaim edememenin getirdiği entellektüel sabırsızlık göz önüne alınırsa, bu tez daha da iyi anlaşılır. Eğer yalnızca insan aklının ürünü olan ideolojilerin bıraktıkları boşlukları dolduracak yeni fikrî bloklar tesis etmek mümkün olmazsa, İslâm'ın başını çektiği büyük dünya dinleri gelecek

\* Dr. Adnan Aslan (Din Felsefesi), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

nesillere kendi değer ve vizyonlarını telkin edebilmenin yepyeni bir fırsatını yakalayacaklardır. Global bir köy haline gelen modern dünyada bunu başarabilmenin şartı, fikir ve değer alışverişini sağlayacak ve dünyada barış ve huzur içinde yaşamının prensiplerine işaret edecek dinler arası diyalogun geliştirilmesidir. Dinî çoğulculuk hipotezinin en güçlü temsilcisi olan John Hick ve bu çağın önde gelen müslüman düşünürlerinden Seyyid Hüseyin Nasr'la yapılan bu mülâkat, dinler arası diyalogun çarpıcı bir örneği olması bakımından önemlidir.

İngiltere ve Amerika'da son otuz yıldır din felsefesi ve teoloji üzerine dersler veren Hick, Hıristiyanlığın diğer dinlerle diyalog başlatabilecek bir konuma gelebilmesi için kendi içinde yeniden bir doktriner yapılanmaya gitmesi gerektiğini teklif eder. Hick'in bu konuda birçok çalışması vardır. Bunlardan en önemlileri şunlardır: *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent* (Dinin Bir Yorumu, İnsanlığın Aşkın Varlıkla İlişkisi), London 1989; *God and the Universe of Faiths*, (Tanrı ve Dinlerin Dünyası), London 1973; *Death and Eternal Life*, (Ölüm ve Ebedi Hayat) London 1976; *Evil and the God of Love*, (Kötülük ve Sevgi Tanrısı) London 1966 ve *The Metaphor of God Incarnate*, (Hulûl Etmiş Tanrı Metaforu), London 1993.

Seyyid Hüseyin Nasr, gelenek kavramına istinaden dinî (İslâmî) çoğulculuğu savunan bir düşünür olarak, Hick'in sorularına cevap verebilecek müslüman entellektüellerden biridir. Aynı zamanda Nasr, yayınladığı eserleriyle modern dünyada dindar olamamanın getirdiği felâketlere ve dinin gelecek çağda toplumları yönlendirmedeki önemine işaret etmektedir.

Nasr'ın temel eseri olan *Knowledge and the Sacred* (Bilgi ve Kutsal), Albany: State University of New York Press, 1989, çağımızın entellektüel meselelerine farklı bir yaklaşım teklif edebilecek güçtedir. *The Need for Sacred Science* (Bir Kutsal Bilim İhtiyacı),<sup>1</sup> London 1993; *Man and Nature : The Spiritual Crises of Modern Man* (İnsan ve Tabiat),<sup>2</sup> London 1968; *Ideals and Realities of Islam* (İslâm: İdealleri ve Gerçekleri),<sup>3</sup> London 1994; *Sufi Essays* (Sûfizm Üzerine Denemeler), Albany 1991 ve *Islamic Art and Spirituality* (İslâm Sanatı ve Mâneviyatı),<sup>4</sup> London 1987 gibi eserleri Nasr'ın İslâm ümmetinin içinde bulunduğu problemlere cevaplar üretebilecek bir düşünce zenginliğine sahip olduğunu göstermektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr, Cadbury Konferansları (Ekim 1994) vesilesiyle İngiltere'nin Birmingham şehrine geldiği zaman, Nasr ve Hick'le mülâkat yapabilmenin tarihî fırsatını değerlendirdik. Hick, mülâkata kendisiyle Nasr arasındaki farkları izah ederek başladı.<sup>5</sup>

**Hick:** Sizinle birçok hususta aynı fikirde olmamıza rağmen, çok önemli bir noktada ayrılıyoruz. Bu meseleleri değerlendirmede aramızda bir metot farkı var.

1 Çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

2 Çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991.

3 Çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İstanbul 1985.

4 Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

5 John Hick'e bize bu mülâkatı Birmingham'daki kendi evinde yapma fırsatını tanıdığı için teşekkür ederiz.

Sizin dünya görüşünüze “gelenek” daha doğrusu “Perennial Felsefe”, benimkine ise “tümevarımsal akıl yürütme” (inductive reasoning) kaynaklık ediyor. Hıristiyanlık’taki dinî tecrübenin, Tanrı hakkında insanların uydurduğu muhayyel bir projeksiyon olmadığına ve Mutlak’a mukabele olduğu fikrine bütün kalbimle inanıyorum. Hatta, diğer büyük dünya dinlerinin Aşkın Varlığı kendi tecrübi formlarında naklettikleri, ve onun insan hayatına aynı tarzda ahlaki ve dinî etkileri olduğu için, o dinlerin de Mutlak’a sahih cevap olduklarına inanma mecburiyeti hissediyorum. Mamafih, bütün bu insanî kavramlar örgüsünün ötesinde, farklı biçimde idrak edilmiş ve dolayısıyla farklı tarzda tecrübe edilmiş ve bunun sonucu olarak büyük dinî geleneklerin içinde farklı muhteva kazanmış, “Nihaî Kutsal Hakikat”ın varlığına iman ediyorum. Dinler, farklı dinî tecrübe şekilleri, inançlar, kutsal kitaplar, ritüeller ve hayat tarzlarıyla çok boyutlu bütüncül doktrinlerdir. *Fakat bütün dinler, Mutlak’ın insan hayatına etkisiyle teşekkül etmişlerdir.* Lügavî tercihimden dolayı, “Aşkın Varlığa” karşılık olarak, “*el-Hakk*” kelimesine aşağı yukarı tetabuk eden *the Real* terimini kullanmaya meyletmekteyim.<sup>6</sup>

**Nasr:** Ben de bazen bu kelimeyi büyük harfle başlaması kaydıyla kullanıyorum.

**Hick:** Evet, büyük harfle. Bu terim (the Real) Sanskritce *sat*, Çince *zhen* kavramlarının karşılığıdır. Bu meseleyi hıristiyan topluma anlatırken, teizmi ve teslisi çağrıştırdığı için Tanrı (God) kelimesinden uzak durmam gerektiğini hissettim. İşte bunun için, Hakk (the Real) terimini kullanmayı tercih ediyorum. Söz konusu Hakk’a farklı yollarla *insani* karşılıklar verilmiştir. Dinler arasındaki insanî ve tarihî faktörlerden doğan bu farklılıklar, dinlere hususi kimliklerini veren şeydir. “Bir dinin kimliğini oluşturan öğretilerine dokunmamak gerekir” dediğiniz noktada size katılmıyorum. Eğer kendi inanç dünyalarımızda yaşayıp birbirimize karışmasaydık, belki sizinle aynı fikirde olabilirdim. Fakat bu çağda birbirimize yakın yaşıyor, birbirimizin dinî lisanlarından etkileniyoruz. Bu fikri kabul etmemin, (özü itibarıyla sizin düşüncenize yakın olan) benim hıristiyan inanç biçimini benimsememde negatif etkileri oldu. Çünkü geleneksel Hıristiyanlık İsa’yı Tanrı kabul etmek suretiyle, kutsal teslisin ikinci şahsiyeti olduğuna inanmaktadır. Buradan şu sonuca ulaşılmaktadır: Dünya dinleri arasında Hıristiyanlık, semadan insanlığı kurtarmak için yeryüzüne inmiş mücessem bir Tanrı tarafından kurulmuş yegâne dindir. Geleneksel olarak dindar hıristiyanlar bu tezin yalnız hıristiyan inanç dünyası için değil, bütün bir âlem için doğru olduğuna inanırlar. Şayet, diğer insanlar buna inanmıyorlarsa onlar yanılmaktadır. İşte bu noktada ben dinlerin mutlak hakikat iddialarının yeniden formüle edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Halbuki siz, “Hayır! hayır! Biz dinlerin bu öğretilerine dokunamayız” diyorsunuz.

**Nasr:** Bu mütâlaalarda iki noktaya işaret edildi: İlkinde aynı fikirdeyiz; diğerinde ise farklı düşünülüyor. Sizinle ayrıldığımız nokta sizin dinî hakikatlerin farklı dinî atmosferlerde müşahhaslaşmasını insanın İlâhî Varlığa cevabı olarak

6 Hick’in sık sık kullandığı *the Real* kavramının Türkçe’de tam karşılığını bulmak güç olduğu için biz bunu “Hakk” terimiyle karşılamaya çalıştık.

değerlendirmeniz; benim ise bunların insanların farklı şart ve durumlarını değerlendiren İlahî iradenin neticesi olduğuna inanmamdır. Orta yerde birleştiğimiz bir alan olmasına rağmen, bu noktada aramızda ciddi bir fark söz konusudur. Hıristiyan teolojisi hakkında biraz önce sizin söylediğiniz gibi, İslâmî teolojinin her formunun Tanrı tarafından vahyedildiğini ben de iddia etmiyorum. Bu noktada sizinle aynı fikirdeyim. Fakat kutsal ibadet şekilleri, kutsal kitaplar ve teolojinin temel noktaları, her dinde Tanrı tarafından vazedilmiştir. Benim onların yalnızca insanoğlunun Nihâî Varlığa icâbeti olduğunu söylemem elbette mümkün değil. Zannedirim bizim bu meselede ayrıldığımız en ciddi nokta da budur. Fakat şu hususta sizinle aynı fikirdeyim: Her dinin kendi içinde hissettiği mutlaklık iddiasının -bu, tarihi olarak her dinin yalnız kendisinin doğru veya doğruların içinde en doğru olduğu fikrinin gelişmesine sebep olmuştur- benim bu, sizin de başka bir açıdan ortaya koyduğumuz doktrin ışığında yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu husustaki fikrim şudur: *Mutlak her zaman ve mutlaka mutlaktır, Hak mutlak olarak hakikattir. Bunun dışındaki her şey, Mutlak'ın dinî dünyadaki tezahürleridir.* Bu tür bir fikrî tashihin, ancak ilâhiyatçılar, hakimler ve ârifler tarafından yapılabileceğine inanıyorum. Avamın birden çok dini dünyada aynı anda yaşaması mümkün değildir. Sıradan bir hıristiyan, "Hıristiyanlık izâfidir, ve bunun için ben Budizm'in hakikatını kabul ediyorum" bile diyemez. Bunu ancak "dağın zirvesine kadar tırmanan biri" söyleyebilir. Aksi takdirde böyle bir ifade, gerçekten hakikatın bir dinî dünya içinde müşahhaslaşmış formunu (ki onlar bu halleriyle "izâfî mutlak"lıklar) zedeler ve dolayısıyla dinin bizzat kendisinin tahribine sebep olur. Vurgulamak istediğim nokta işte budur.

**Hick:** Burada bir tehlike olduğunu seziyorum. Gerçekten ciddi bir tehlike! Bir hıristiyan olarak Hıristiyanlığın kendisinin tek hakikat olmadığı şuuru ile yaşamının zor olduğunu kabul ediyorum. Fakat mesele bu kadar değil ve başka bir şey daha bu meseleyle alakalıdır. Tarihî bir iddianın timsali olan dinlerin değişmeyeceği tezini kabul etmiyorum. Bildiğiniz gibi Hıristiyanlık'ta, hudutsuz bir gelişme, mezheplere ayrılarak dallanma ve değişme söz konusudur. İşte bundan dolayı siz gerçekten "Şu veya bu gerçek hıristiyan inancıdır" diyemezsiniz.

**Aslan:** Zannedirim bu daha çok "din diliyle" alakalı bir meseledir. Tanrı'yı bir, yaratan, her şeyi bilen, alim ve her şeye gücü yeten, kadîr biri olarak takdim eden geleneksel "din dilini" nasıl izah ediyorsunuz?

**Hick:** Bana öyle geliyor ve mesele şudur ki *biz "Nihâî Varlık" hakkında konuşmak istiyoruz, halbuki biz ancak Nihâî Varlığın belli bir formda bize gelen tezahürleri hakkında konuşabiliriz, bizzat kendisi hakkında değil.* Her formun dili, başka formlara yabancıdır. Din dilinin bazı unsurları gerçekten Mutlak'a uygulanabilir. Meselâ ben, Nihâî Varlığın sonsuz olduğunu söyleyebildiğim halde form hakkında bunu söylemem mümkün değil. Mamafih, özellikle hıristiyan Tanrı anlayışının -ki Mutlak'ı kavramak bakımından sınırlı olmak zorundadır- bizzat kendisinin sonsuz, nihâî ve ezeli olduğunu söyleyemeyiz. Durum böyle olunca biz karışık bir durumla karşı karşıyayız: Bir şey hakkında konuşurken, ona uygun olmayan başka bir şey hakkında konuşmuş olabiliyoruz.

**Aslan:** Böyle bir din dilinin Mutlak'a uygulanamaz olduğunu mu söylemek istiyorsunuz?

**Hick:** Bazılarının uygulanabilir, bazılarının ise uygulanamaz olduğunu söylüyorum. Sonsuzluğun Mutlak'a bir sıfat olabileceğini söyleyebilirim.

**Aslan:** Fakat "Kadîr" ve "Alîm" sıfatları uygulanamaz diyorsunuz, öyle mi?

**Hick:** Bu güç ve kuvvet fikri, ahlâkî kavramlar olan iyilik ve sevgi, Tanrı'nın murat ve maksadının olması gibi şeyler insanların ürettikleri kavramlardır. Bu kavramlar Mutlak'ın bizzat kendisine itlak edilemez.

**Aslan:** Profesör Nasr, geleneksel din dilinin Tanrı'yı vasıflandırması hususunda siz ne düşünüyorsunuz?

**Nasr:** Her ne kadar bizâtihi Hakk (the Real in itself) bütün dillerin, kategorilerin ötesinde ise de, Hakk'ın her dinde kendisini bildirmek için, kendisine verdiği sıfatlar onu anlamaya bir araçtır. Meselâ, Kur'an'da Tanrı kendisini *el-Kadîr* diye tavsif eder. Şimdi biz, Tanrı'nın kadîr olmasının istenmediği bir tarihî zamanda yaşadığımız için bu sıfatı ilga edemeyiz. Mutlak'ın bu tür sıfatları sırf insan kaprislerinden dolayı değiştirilemez. Bizim bu husustaki konumumuz ise ancak ve ancak "kadîr" in ne demek olduğunu anlayabilmektir. Meselâ, benimle Gazzâli'nin bu sıfatı anlaması aynı değildir. Tanrı'nın kendini tezahür tarzı (İslâm'da Tanrı'nın isimlerinin tecellisi, Hıristiyanlık ve Yahudilik'te diğer yollarla tezahürü) o dinin kutsal dünyasının bir parçasıdır. İnsan şartlarına göre değiştirilemez; fakat her zaman yeniden yorumlanabilir.

Bu bizi, aykırı düşündüğümüz çok önemli bir noktaya getirdi: Değişim ve dinin kendi içinde transformasyonu meselesi. Her dinin değiştiği gerçeğini inkâr etmiyorum. Fakat ben bu değişimi bir meşe ağacının değişmesine benzetiyorum. Şu meşe ağacı, elli yıl önce böyle değildi ve bundan elli yıl sonra da yine böyle kalmayacak. Değişiyor ve fakat her zaman bir meşe ağacı olarak kalıyor. Onun şekli ve sonraki gelişmeleri, meşe ağacının "platonik ide"sine, yani kendini mekânda zuhur ettirdiği idesi ve hakikatine veya modern bilim açısından genetik koduna bağlı olarak vuku buluyor. Meşe ağacının değişik ülkelerde değişik boylarda olması ve her zaman aynı gözükmemesi, onun meşe ağacı olmadığı anlamına gelmez. Bundan dolayı, ben değişmeyi ve din içindeki transformasyonu bu misalin ışığında değerlendirmek suretiyle meşe ağacındaki değişimle bir tutuyorum. Meselâ, meşe ağacı hastalanabilir ve bazı dallarını kaybedebilir veya sen ona başka bir ağaç aşlayabilirsin bazan tutar bazan da tutmaz. Din de böyledir. Başka bir dinin parçası olmaya zorlanan bir din, ötekiyle bütünleşmiş bir durum alır. Bazan bu yürümez ve din tümüyle ortadan kalkar. Fakat dinin sürekli yaşayan bir hakikatı vardır. Mamafih, ben bütün bu dinlerin kendi içlerinde bazı değişim unsurları taşıdığını inkâr edemem. Meselâ, Hz. İsa "Benim krallığım bu dünyada değildir" dediği için Hıristiyanlık'ta değişmez kanunların oluşturduğu bir şeriat yoktur. Dolayısıyla, Hıristiyanlık Roma hukukunu, daha sonraları İngiliz hukukunu, Alman ve Amerikan hukukunu benimsemede hiçbir problemle karşılaşmamıştır. Fakat İslâm ve Yahudilik'te, ilâhî kanunların olması, değişmezliğe iştirak olarak telakki

edilmiştir. Tanrı Levha'da "Öldürmeyin" diye yazdığı için bu ilâhî ve değişmez bir kanundur ve dolayısıyla tekâmül etmez. Bu noktai nazardan bakılınca, kanunların toplumları nasıl idare ettiği hususundaki hıristiyan anlayışı, İslâm ve yahudi anlayışından farklıdır. Hatta bunu bile, Hakk'ın kendisini farklı yollarla, farklı dinî dünyalara izhar ettiği fikri çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

**Aslan:** Sayın Hick, bu değişmezlik fikri hususunda yorum yapmak ister misiniz?

**Hick:** İslâm ve Yahudilik'i bir tarafa, Hıristiyanlığı da diğer tarafa koyarsak bunlar arasında bu açıdan bir fark olduğu âşikârdır, çünkü İslâm her ne kadar yorumları değişse de kendisi değişmeyen Kur'an'a dayanmaktadır. Buna karşı, Hıristiyanlık, Nasârâlî İsâ'ya dayanmaktadır. Şimdi size şu soruyu sormak istiyorum: İsâ'nın tarihî bir şahsiyet ve birçok Yeni Ahid âlimlerinin ifade ettiği gibi (ki bu son asırda ortaya çıkmış bir gelişmedir) kendisini Tanrı ve teslisinecessüm etmiş ikinci şahsiyeti olarak görmediğini kabul edelim. Aksine, Hıristiyanlık İsâ'yı Tanrı ve teslisin ikinci şahsı olarak biliyor. Şimdi, İsâ kendisini öyle bilmediği halde onun Tanrı olduğuna inanılması değişmez hakikat mı, yoksa ileride terkedilmesi gereken sonradan ilâve edilmiş bir doktrin mi? Buna kim, nasıl karar verecek?

**Nasr:** Benim bu teolojik meseleye hıristiyanlar adına karar verme cüretim elbette olamaz. Bir müslüman âlim olarak bana sorduğunuz için en azından şunu söyleyebilirim: Son zamanların bu tesbitini, yani İsâ Mesîh'in resul olduğunu ve Tanrı'nın oğlu olmadığını, Kur'an tasdik etmektedir. Meselenin bu yanını bir tarafa bırakırsak, asıl soru şu olmak durumundadır: Eğer bu basit bir hata ise, o sonsuz hikmet ve adaletiyle Tanrı, milyonlarca insanın kendisinde kurtuluşu aradığı ve dünyanın büyük dinlerinden biri olan Hıristiyanlığın ve ona inananlarının iki bin yıldır dalâlette olmasına nasıl müsaade edebilir? Bu basit bir hata mıydı? Bizim mütalaa etmemiz gereken teolojik mesele işte budur.

**Hick:** Haklısınız.

**Nasr:** *Bu doktrini (her ne kadar tarihî dokümanlar desteklemese dahi) Tanrı'nın hıristiyanlar için (müslümanlar için değil) murad ettiğine inanıyorum. Fakat hadise şudur: Bana göre vahyin çeşitli yorum ihtimalleri, bu şekilde yorumlanmasına imkân vermektedir. Kutsal bir sanatın ürünü olarak Durham Katedrali gibi bir şaheserin yapılabilmesi dahi Hıristiyanlığın hakikatle irtibatı olduğunu gösterir. Mamafih, bir müslüman olarak bu doktrinin Mesîh'in tek ve mutlak yorumu olmadığına işaret ederek -çünkü Hıristiyanlık'tan bağımsız olarak müslümanların da bir Mesîh anlayışı var- geleneksel Hıristiyanlık içindeki yorumunu savunabilirim. Eğer, (Allah korusun) bütün hıristiyanlar geleneksel hıristiyan doktrinlere inanmayı bıraksalar, müslümanlar hâlâ Mesîh'e ve Hz. Meryem'e inanmak durumundadırlar. Fakat, Hz İsâ'yı Tanrı'nın oğlu olarak temsil eden yorum "Mesîh" in tek geçerli yorumu değildir. Bu yorum Tanrı iradesinin, Hakk'ın tezahürlerinin yalnız bir cihetini temsil etmektedir. Eğer bir kimse, "bu binlerce yıl inanılan korkunç bir hatadır" derse, işte ben bunu kabul edemem.*

**Hick:** Pratikte, kendisine bütün kiliselerde ibadet edilen Tanrı, İsâ'nın kendisinden sözettığı semavî baba olan Tanrı'dır. Teslis'e gelince, bunu daha sonra

ilâhiyatçılar geliştirdi. Fiiliyatta olan şeyse, hıristiyanların semavi baba olan Tanrı'ya inandığıdır.

**Nasr:** Bu aslında fiili durum olarak, hıristiyanlar müslümanlara çok yakın demektir.

**Hick:** Evet.

**Nasr:** “Hıristiyanlar üç Tanrı'ya ibadet ediyor” diyen müslüman arkadaşlarım, “bakın kilisede ibadet için oturduğunuzda (ki ben Amerika'da öğrenciyken defalarca kiliseye gittim), kendinizi bir olan Tanrı'nın huzurunda ve O'na ibadet ediyor hissedersiniz” diyordum.

**Hick:** Evet söylediğiniz doğrudur. Kutsal inkarnasyon fikrini metafor olarak düşünmek, aslında hıristiyan şuurunda var olan bir şeyi ortaya çıkarmaktan başka bir şey değildir. Antik dünyada, yani İsa'nın zamanında, “Tanrı'nın oğlu” deyi mi çok yaygındı ve metaforik olarak kullanılıyordu. *Bu noktada benim yapmaya çalıştığım şey, hıristiyan din dilinin berraklaştırılması, yoksa bilfiil mevcut hıristiyan inancının değiştirilmesi değil.* Fakat, her nasılsa, hıristiyanların hâlâ büyük bir kısmı için, İsa'nın Tanrı olduğu iddasının lafzî alınmaması kabul edilemez. Hatta hıristiyan fundamentalistler bunun bir hakikat olduğuna inanırlar.

**Aslan:** Tartıştığımız bütün bu meseleler yine her dinin dilini nasıl anlamamız gerektiğinde düğümleniyor. Benim sorum şu: Dinlerin kendilerine has dilleri yoluyla ortaya koydukları Tanrı tasavvurları ne kadar sahihtir?

**Nasr:** Burada şunları söylememe izin verin. Siz burada “din dili” terimini kullanıyorsunuz. Bildiğiniz gibi ben, eserlerimde üç ayrı dilden bahsedirim: kutsal dil, ibadet dili ve herkesin kullandığı dil. Şimdi, Arapça, Sanskritçe ve İbrânce gibi Tanrı'nın kendileri yoluyla konuştuğu kutsal diller ve o dillerde vahiy adına söylenen her şey Tanrı'nın dilidir. İşte o dillerde Tanrı “ben” demiştir. Sizin bu sorunuz onları fazla alâkadar etmez. Bu diller söz konusu olduğunda “Ne kadar sahihtir?” sorusunu soramazsınız; bunun sıhhatinden şüphe ettiğiniz zaman aslında Tanrı'nın vahyinden şüphe etmiş oluyorsunuz. Mamafih, sorunuz kutsal dilin temel bir rol icra etmediği Hıristiyanlık ve Budizm'e tevcih edilebilir. Mesih'in konuştuğu dil, İnciller için fazla önemli de olmayan -çünkü onlar Yunanca yazılmıştı- Arâmice'dir. Fakat daha sonraları, Yunanca ve Latince Batı Hıristiyanlığının, dinin kurucusu tarafından kullanılmadığı ve Tanrı bu dillerde vahiy göndermediği halde, en önemli iki dili haline gelmiştir. Hiçbir hıristiyan, Tanrı'nın Latince ve Yunanca konuştuğunu söyleyemez. Zannedirim, sorunuzu insan dillerinin rol oynadığı dinlere hasretmek gerekir.

**Aslan:** Kutsal dildeki Mutlak tasavvurlarının bütünüyle sahih olduğunu mu söylemek istiyorsunuz?

**Nasr:** Elbette... Fakat birçok seviyede anlamları vardır. Bu anlamların nasıl yorumlanacağı ise başka bir meseledir. Meselâ, klasik İslâmî kaynaklarda bir âyetin lafzî mânasından başka farklı anlamları olduğu söylenir. Kur'an'ın dili söz konusu olduğunda, kontekse zarar vermeden sembolik mânalarından bahsetmek



mümkündür. Tanrı Kur'an'da el-Kâdir diye vasıflandırılır. Sıhhat meselesi, İslâm söz konusu olduğunda anlamsızdır.

**Aslan:** Bu noktai nazardan *Kitâb-ı Mukaddes*'i nasıl görüyorsunuz?

**Nasr:** *Kitâb-ı Mukaddes* meselesi farklı bir meseledir. Yahudiler *Eski Ahid*'in bin yıl gibi, uzun bir tarih sürecinde farklı peygamberlere vahyedildiğine inanırlar. *Yeni Ahid*'e gelince, o, havâiriler tarafından Hz. İsa'nın ölümünden kırk veya elli yıl sonra, İsa'nın sözlerinin toplandığı bir külliyattır. Bunun havariler tarafından uydurulduğunu söylemek yanlıştır. Eğer, Yeni Ahid'in ne kadarı Tanrı'nın vahyidir diye bir soru soruyorsanız bu bizi tamamen farklı bir konuya götürür. Ben aynı zamanda şunu da ifade edebilirim ki, Mesih, Kelâm'ın (Logos) bir tezahürü olduğu için, onun sarfettiği sözler Tanrı tarafından ilham edilmiştir. Bundan dolayı Kur'an, İncil'den Tanrı'nın kitabı olarak bahseder. Mamafih, Yeni Ahid'in dört farklı versiyonu olan Matta ve Markos, Luka, Yuhanna, dört farklı "kuran" veya dört farklı "tevrat" olarak görülemez. Onlar Kelâm'ın (Logos) bu mucizevî hayatının dört farklı versiyonudur.

**Aslan:** Profesör Hick, bu vahiy ve kutsal dil hususunu siz nasıl değerlendiriyorsunuz?

**Hick:** "Tanrı insan şartlarını göz önünde bulundurarak ilâhî kelâmını vahyeder" ifadesi Tanrı'yı tarihte, farklı zamanlarda faal olan ve kastını gerçekleştiren bir şahsiyet olarak telakki etmemizi gerektirmektedir. Böyle bir dili Mutlak'a uygulamamız mümkün mü?

**Nasr:** Mutlak sadece söz konusu edilen din dilinin mânasının gereğine inhisar edilemez. Fakat bundan tamamen hâli de değildir. Meselâ Mutlak, dünyamıza ışık veren bir güneş gibi anlaşılabilceği gibi, kendisini izhar eden Tao veya İlahî prensiplerden tezahür ettiği eşyanın tabiatını teşekkül ettiren kanunlar ve prensipler olarak da anlaşılabilir. Buradan hareketle, meselâ Taoizm gibi bir dinde, fizikî dünyanın zaman ve mekân tarzındaki formlarının tezahür ettiği İlahî prensipler fikrinin olmadığını söyleyemeyiz.

**Hick:** Şimdi bana şunu söyleyiniz. Mutlak'ı bir şahsiyet, vahyeden, kasdı olan ve tarihî olarak faal bir şahıs şeklinde tavsif etmek sizce gerçekten doğru mudur?

**Nasr:** Hayır. Her zaman değil. Burada iki farklı husus var! Hakk'ın kendisini yalnızca sizin söz konusu ettiğiniz sıfatlara münhasır kılacağına inanmıyorum. Aynı zamanda, bu sıfatların sırf Hakk'ın bir vechesini göstermek için insanlar tarafından uydurulduğunu da iddia etmiyorum. İmdi, Hakk sonsuzdur ve dolayısıyla kendisini, gayri şahsî (non-personal) tarzda tezahürü de dahil olmak üzere, farklı formlarda izhar etme imkânına sahiptir. Bu aynı zamanda O'nun kendisini sizin bahsettiğiniz kategorilerle de izhar etmesinin mümkün olduğunu kabul etmektir.

**Hick:** Bu kategorileri Hakk'ın tezahürlerine uygulamak mümkün, yoksa Hakk'ın bizzat kendisine değil?

**Nasr:** Evet haklısınız. Mutlak Hakikat bütün bu kategorilerin ötesindedir.

**Hick:** İşte benim de söylemek istediğim budur. Emin değilim ama şu noktada zannederim aramızda büyük bir fark var. Hakk'ın her tezahürünü insan düşünce-sinin ve şartların nisbeten etkilediğine inanıyorum.

**Nasr:** Evet, aramızdaki büyük fark işte burada!.. Bense, insan, ancak Tanrı'nın vahiy için farklı havzaları, ilâhî nektarı döktüğü değişik kap şekillerini dikkate aldığı ölçüde, Tanrı'nın kendisini izhar etmesine katkıda bulunur diye düşünüyorum.

**Hick:** "Dikkate aldığı" diye bahsetmeniz, bana hâlâ sizin tezahür eden ve bir şahıs olan Tanrı'yı çağrışım yaptırıyor, Mutlak'ı değil.

**Nasr:** Budizm'de ve diğer bazı dinlerde olduğu gibi, Hakk Sonsuz Hakikat'ın daha aşağı bir seviyedeki tezahürü şeklinde vuku bulabilir. Kendisini tezahür seviyesinde bu unsurlar ortaya çıkmaktadır!..

**Hick:** Fakat zat olan Tanrı anlayışını Mutlak'ın alanına taşıyabilir misiniz? Mutlak'ın şahsiyeti var mı? Eğer durum böyleyse, siz "şahıs" ve "irade" yi esas alan din dilini, Mutlak'ın bazı tezahürlerine değil de Mutlak'ın bizzat kendisine uyguluyorsunuz demektir.

**Nasr:** Hayır, her zaman değil. Açıkladığım üzere, ben "Tanrı'nın kelâmı" veya "Tanrı'nın iradesi" derken, insanoğlunun bu tür kavramları uydurduğu için değil de, bilakis ilâhî düzen'in yani Hakk'ın o belli din alanı çerçevesinde söz konusu ettiğimiz kategorilerin anlamı olacak şekilde kendisini izhar ettiği için, bu ifadelerin bazı dinlerde bir anlamı olduğunu söylüyorum.

**Aslan:** Çağdaş dinî düşüncenin en önemli meselelerinden biri dinlerin birbirleriyle çelişen hakikat iddialarıdır. Bu noktada, İslâm ve Hıristiyanlığın Hz. İsa'nın konumu hakkında birbirleriyle çelişen hakikat iddialarını uzlaştırmak nasıl mümkün olur?

**Nasr:** Şu ana kadarki mütalaalarımız sizin sorunuza kısmen cevap vermektedir. *Her din Mutlak'ın kendisini o dinde izhar ettiği tarza* -ki bu diğer dinlerden farklı olma durumundadır- *bağlı olarak bir hakikat iddiasında bulunur.* Hakikat iddiasının her dinde aynı olması için hiç bir sebep yoktur. Fakat iki ayrı din aynı ilâhî hakikatten bahsettiği zaman problem zuhur etmektedir. Meselâ, bu tür bir problemi Budizm'le Yahudilik arasında görmek mümkün değil. Mesele İslâm ve Yahudilik veya İslâm ve Hıristiyanlık aynı hakikate işaret ettiklerini savundukları zaman ortaya çıkmaktadır. Musâ, Sinâ dağından nasıl indi? Veya Mesih'in şahsiyeti meselesi? Bu meseleleri rasyonalist bakış açısından anlamak gerçekten zordur. Mesih'in bu dünyadaki (tarihi, tarih ötesi) hakikatını anlamayı, onun yalnız bir tarzda anlaşılmasına münhasır kılamayız. Dolayısıyla Mesih'in İslâm ve Hıristiyanlık'taki iki değişik tasvirinin ikisi de doğrudur.

**Aslan:** Bunların birbirleriyle çelişik görünmelerine rağmen de mi?

**Nasr:** Evet, birbirleriyle çelişik olmalarına rağmen de. Bu meseleyi çok basit bir seviyede dahi anlamak mümkündür. Modern düşüncede şöyle denilir: Meselâ

masanın üzerinde A denen bir objenin ve B denen bir süjenin olduğunu düşünelim. A'yı B'ye bağlayan yalnız bir çizgidir, veya yalnız bir tip bilgi vardır ki onun yoluyla B, A'yı anlayabilir. Fakat bu zorunlu olarak doğru değildir. Bu tezin müzik gibi bir insan tecrübesi çeşidine uygulandığı zaman daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyim. Eğer buraya bir şahıs gelse de bir Bach Partita'sı çalsa bizlerin onu anlaması, bir ses sistemi duymamıza rağmen, gerçekten farklı olur. Mamafih, Mesih'in hayatı gibi istisnai zenginliği olan tarihi hakikat ve hakikatler dizisinin, iki farklı vahiy dünyasında iki farklı tarzda ve ikisinin de doğru anlaşılacağı şekilde ifade edilmesi mümkündür diyebiliriz.

**Aslan:** Bu iki ayrı vahiy dünyasının doktrinlerinin anlamlı gelebileceği farklı bir epistemoloji mi teklif ediyorsunuz?

**Nasr:** Elbette! Hem farklı bir epistemoloji, hem de farklı bir metafizik. Meselâ, şurada gördüğünüz ağaç, fiziğin ve botanığın tarif ettiği ağaç olmanın ötesinde o hakikatın daha yüksek tabakalarına iştirak eden bir ağaçtır. Evet, bilen süjenin de bilme dereceleri ve bilme usulleri vardır. Mamafih, farklı bilme yolları, bilen kimsede söz konusu olan varlığın çeşitli derecelerini temsil eder. Bu, günlük yaşamımızda her zaman tezahür etmeyebilir. Meselâ, sizin kendi eşinizi bilmenizle, komşunuzun sizin eşinizi bilmesi arasında büyük bir derece farkı vardır. Bu fark, yatay düzeyde bir bilgiden değil, daha çok dikey düzeyde bir bilgiden kaynaklanmaktadır. Daha derin bir bilgiyi kastediyorum. Bu tür bilgiler günlük hayatta pek fazla vuku bulmaz. Vahiy gibi büyük bir hadise söz konusu olduğunda, özellikle Mesih gibi kendisi Tanrı Kelâmının (Logos) bir tezahürü olan bir şahsiyet söz konusu olduğunda, bu olgunun iki dinî âlemden iki ayrı tarzda görülmesinin bütün imkânları mevcuttur. Mamafih, gerek rasyonel ve gerekse entellektüel olarak ben İslâm'ın son durumu hakkında hem İslâm'ın hem de Hıristiyanlığın bu husustaki beyanını kabul etmekte hiçbir mahzur görmüyorum.

**Aslan:** Anlamada bu tür bir derece farklılığı bahis mevzuu ise, bu seviyeye ulaşmak sınırlı bir kesime mahsustur. İnsanlardan çok az bir kısmı günlük anlayışın ötesine ulaşabilir.

**Nasr:** Evet, işte ben bunu iddia ediyorum. Ciddi ve düzeyli bir ökümenizm ve bu tür doktrinlerin anlaşıldığı alan olan sahih 'Bâtînilik' (Esoterizm) ancak pek az kimseye hitap eder. Hatta bu hakikatın daha aşağı katmanları da mümkündür. Meselâ, basit seviyedeki bir astronomi bilgisiyle bile sabahleyin kalkıp caddede yürürken, saniyede binlerce mil hızla havada döndüğümüze şuurlu ve müşahhas olarak inanmamız neredeyse mümkün değildir. Ancak bir kaç astronom böyle bir dünyada yaşadığına inanır. Evet haklısınız ancak birkaç insan Bâtinî ökümenizmi anlayabilir; fakat bunlar aynı zamanda diğer insanlar için meseleyi vuzuha kavuştururlar.

**Aslan:** Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir. Tanrı neden Mesih'i iki ayrı dinde iki ayrı hatta çelişik şahsiyette takdim etti ve dolayısıyla müslüman ve hıristiyanlar farklı inanmak zorunda kaldılar?

**Hick:** ... Dolayısıyla bu iki toplumun savaşmasına bu farklılıklar sebep oldu.

**Nasr:** Aslında bu soru, diğer bir deyişle bize, neden birden fazla dinin mevcut olduğunu sorar. Evet, bir kere siz dinlerin çokluğunu kabul ederseniz, bu çokluk ancak dinler arasında bir farklılığın olmasıyla mümkün olur. Eğer bütün dinler birbirleriyle aynı olsalar, bu durumda dinlerin çokluğu elbette söz konusu olamaz. Bir dini diğerinden farklı kılan bir ayırıcının olması gerekir. Bu Hıristiyanlığa ve İslâm'a uygulandığı zaman, şu husus açıklığa kavuşmaktadır ki, bu da dinlerin değişik fonksiyonları icra etmek için gelmiş olmalıdır. Hıristiyanlık rasyonalizm ve naturalizmden ıstırap çeken bir dünyaya gönderildi. Dolayısıyla, kendisini yüzlerce yıl Tanrı'nın ışığına engel olan sofist ve şüpheci felsefeye karşı bir sevgi ve kurban olarak takdim etmek durumunda idi. İslâm'a gelince, o tamamen başka bir dünyada doğdu. Mekke'de sofistle ve rasyonalistle karşılaşmadı. O aslında kendisinde Mesih'in de önemli bir rol oynadığı İbrâhimî din fikrini yeniden ikame etmek için geldi. Bu demektir ki, Mesih bu iki din dünyasında iki ayrı rol oynamaktadır. Birinci rol, İslâm Peygamberi'nden önce İbrâhimî peygamberler ailesinin son peygamberi, diğeri ise başka bir yolla kurtulamayacak bir dünyanın yegâne kurtarıcısı!

**Hick:** Kendisini farklı yollarla izhar eden Mutlak, tezahürlerine insanları birbirleriyle savaşmalarına sebep olacak unsurları dahil edebilir mi?

**Nasr:** Evet edebilir. Fakat bu öyle bir şeydir ki, ârifler, hakîmler kendi tasavvurlarını insanlara sunarak buna engel olabilirler. İnsanlar arasındaki savaşların dinlerden daha çok insanların doğal yapısından kaynaklanan bölünmelerin sonucu olduğunu zannediyorum. Bu tür bölünmelerde din ciddi bir unsurdur ve o sebepten dolayı savaşlar dinî bir özellik kazanmışlardır. İşte bunun için biz yirminci yüzyılda dinin herhangi bir rol oynamadığı savaşlara şahit olduk. Meselâ, Hitler Birmingham'ı Hıristiyanlık'tan dolayı bombalamadı. Ruslar Çinliler'le dinî sebeplerden dolayı savaşmadılar. Bu asırda birçok seküler savaş oldu. Araplar, Filistinliler ve İrlanda meselesi istisnadır. Başkan Bush yüzbinlerce Iraklı'nın ölmesine sebep olan savaşa dinî sebeplerden dolayı emir vermedi. Bütün bunlar, insanın ayrılıkçı ve isyankâr yapısından doğmaktadır.

**Hick:** Aynı fikirdeyim. Fakat bu ayrılıkçı unsur dinlerin mutlak doğru iddialarıyla geçerlilik kazanmaktadır değil mi?

**Nasr:** Şu temel bir hakikattir ki, insanlığı kurtarma fikri hemen hemen bütün dinlerin temel konularından biridir. Eğer tek bir insanlık olsaydı, tek bir dinden başka bir dine ihtiyaç olmazdı. Dinler değişik diller kullanarak kendilerini ifade ederler. Bu farklı dil hadisesinin bizzat kendisi, farklı kültürel havzaların ve milletlerin olması gerektiğini tasdik etmektedir. Çinliler, Hintliler ve Kuzey Avrupalılar Akdenizliler'den farklıdırlar. Şimdi belki de siz, "Tanrı tek bir millet yaratacak güçte değil mi?" diye bir soru soracaksınız. Bunun cevabı da var, fakat ben o meseleye girmeyeceğim. Farklı dinlerin farklı insan birlikteliklerini teyit ettiğine inanıyorum. Mamafih, Hindular müslümanları öldürürken, Hinduizm'e dayandıklarını düşünüyorlar. İslâmî alanı ve müslümanların hayatını tahrip ederek, Hindu Raj'ını

tesis etme teşebbüsünün trajik sonuçları İslâm'dan ve Hinduizm'den dolayı değil, insanların değişik insan birlikliliklerine ait olma duygularının istismar edilmesinden kaynaklanmaktadır. Evrensel barış mesajı bütün dinlerde mevcut olmasına rağmen, bu tür farklılıklar dinlerin farklı olmasıyla da teyit edilmektedir. Bu işe ehil olanlar tarafından şu dünyada dinler ve toplumlar arası köprü kurmak, işte bu sebepten dolayı fevkalâde önemlidir.

**Aslan:** Profesör Hick, siz dinlerin mutlak hakikatı temsil ettikleri iddalarını terketmeleri gerektiğini mi söylemek istiyorsunuz?

**Hick:** Hayır, onların mutlak hakikat iddialarını değil de hakikatı yalnız ve yalnız kendilerinin temsil ettiği iddialarını bırakmaları gerektiğini söylüyorum.

**Nasr:** Bu noktada size yüzde yüz katılıyorum.

**Hick:** Dördüncü İncil'de İsa "Kimse Baba'ya benim yolumun dışındaki bir yolla ulaşamaz" der. Resullerin İşleri'nde Saint Peter şöyle diyor: "Gök altında damlar arasında verilmiş İsa'nın isminden başka bir isim yoktur ki onunla kurtulabilelim." Modern çalışmalar göstermiştir ki (ispat etmiştir diyemeyiz çünkü bu alanlarda hiçbir şey ispat edilemez) İsa, tarihî şahsiyet olarak bu sözleri sarf etmemiştir. Bu sözler elli veya altmış yıl sonra, yani birinci yüzyılın sonuna doğru o zamanki kilisenin teolojisini ifade etmek üzere söylenmiş İncil yazarlarından birinin sözüdür. Şimdi eğer biz İsa'nın söylemediği bu sözü İsa söyledi diye alırsak ve hatta bunu Hakk'ın bir tezahürü kabul edersek bu durumda Hıristiyanlığın tek mükemmel din olduğunu iddia etmiş oluruz.

**Nasr:** Hayır! Bizde şöyle bir hadis rivayet edilir: *men re'ânî fekad re'âl-Hakk* (Beni gören Hakk'ı görmüş olur). Böyle bir hakikat iddiasını nasıl izah edeceğiz? Gerçekten, bu tür sözler yalnız o millete hitap eder ki o din için yalnızca o millet vardır. İşte ben meseleye böyle bakıyorum. Mesih'in bu sözleri hıristiyanlara münhasırdır. Aslında bu sözün gayesi, bir hıristiyanın Mesih'i inkâr ederek Tanrı'ya ulaşmaya çalışmasını veya modern dünyada insanların kendi dinlerini kendileri icat ederek ve Hz. İsa'dan bir yardım dilemeden Tanrı'ya ulaşmaya çalışmalarını engellemektir. İslâm için de aynısı doğrudur. İslâm'da Hz. Peygamber'in kılavuzluğu olmadan kimse Tanrı'ya ulaşamaz.

**Aslan:** Bugün global bir köy olarak tarif edilen dünyada dinî çoğulculuğu nasıl algılıyorsunuz?

**Nasr:** Global köy!.. Bu metafora inanmıyorum ama yine de şunu söylemek isterim: Mutlak'ın her tezahürü, bir insanî kültürel havzada zuhur etti ki onun için bu havza bütün bir insanlığı temsil etmekteydi. Konfüçyüs için Çin, var olan tek dünya ve tek insanlık idi. Hind'in *maharishiler*inin tebliğde buldukları zamanlarda Hindistan onlar için tek dünya idi. *Ben şimdi bir müslüman olarak, hiç bir hıristiyanın Tanrı'ya İsa'nın yolundan başka bir yolla ulaşabileceğine inanmıyorum.* Bu ifadeyi kimin yazdığı benim için önemli değil. Şimdi, Yeni Ahid âlimi olmadığım için bunun sıhhati hakkında bir tartışmaya girmek istemiyorum. Fakat, hıristiyanların yukarıda zikrettiğim Hz. Peygamber'in hadisinin müslümanlar için

doğru olduğunu kabul etmeleri gerektiğine inanıyorum. İslâm'da şimdi bazı modernist müslümanların dediği gibi "Ben Peygamber'i dinlemem ve Tanrı'ya doğrudan doğruya ulaşırım" diyemezsiniz. Böyle bir sapıklık hiçbir zaman işe yaramaz.

**Hick:** Ben teolojinin değiştirilmesi veya düzeltilmesi derken, bir hıristiyan olarak hıristiyan düşüncesinin değişmesi noktasında bir sorumluluğumun olabileceğini kastediyorum. Benim hıristiyan düşüncesinde yapmak istediğim tashih, "Kimse Tanrı'ya benim yolumun haricinde bir yolla ulaşamaz" ifadesinin sadece hıristiyanlar için doğru olduğunu ve fakat bütün bir âlem için doğru olmadığını söylemektir.

**Nasr:** Ben bunun aynısını İslâm için söyleyebilirim.

**Hick:** Evet bu birçok müslüman için bir tashihdir değil mi?

**Nasr:** İslâm kendisinden önceki bütün peygamberleri kabul eder. Müslümanlar, kurtuluşun evrensel olduğuna inanırlar. Fakat şurası da doğrudur ki, eğer ben Birmingham Camii'ne gider, müslümanlar gibi hıristiyan ve yahudilerin de kurtulacağını söylersem, bazı müslümanlar bundan pek memmun kalmayacaklardır. Fakat tarih boyunca, benim yukarıda savunduğum tezi birçok kelâmcı ve sûfi savunmuştur. Bu noktada bazı kimselerin anlayışları biraz kıttır. Anlayamazlar. Anladığım kadarıyla, bu hususta hıristiyanların daha büyük adımlar atmaları gerekmektedir.

**Aslan:** Dinî noktai nazardan kurtuluşu (salvation) nasıl izah ediyorsunuz?

**Hick:** Bir cümleyle izah edilecek olursa, o, *insanın kendi nefsinden kurtulup, Tanrı'ya, Mutlak'a açılması* demektir.

**Aslan:** Bu yalnızca dünyada vuku bulan bir kurtuluş mudur?

**Hick:** Burada başlar, fakat burayla sınırlı değildir. Gelecek hayatta da devam eder.

**Aslan:** Profesör Nasr, dinî açıdan kurtuluşu nasıl anlıyorsunuz?

**Nasr:** Klasik İslâmî anlayıştan hareketle şöyle denilebilir: Kendi içimizde ölümsüz olan ve ölümlü yok olmayan ruh denen bir öz var. Tesadüflü olmayan bu dünya hayatı ruh için çok önemlidir. Buradaki hayat onun geleceğini de etkiler. Kurtuluş demek, insanın Tanrı'ya, diğer insanlara ve doğaya karşı sorumluluklarını yerine getirerek yaşayıp ölüm anında da ruhunun ceza yeri olan cehenneme değil de cennet yurduna gitmesidir. İşte bu anlamda ben kurtuluşun yalnız müslümanlar için değil, başka dinlerin müminleri için de mümkün olacağını düşünüyorum.

**Aslan:** Bu durumda hangi dinin kurtuluş, cennet veya cehennem tasavvurunu daha doğru sayacaksınız?

**Nasr:** Çok güzel bir soru. Ölümden sonra ruhun başına gelecek şeyler söz konusu olan dinî dünyanın bir parçasıdır. Eskatolojiyle alâkalı bütün söylemler işte o âlem içinde anlamlıdır. İslâm'ın ve Hıristiyanlığın bahsettiği cennet söz konusu olunca, bir kere sen o makama ulaştığın zaman zaten kurtuldun demektir.

Hinduizm'de ise senin iyi *Karma*'n sona erdiği zaman cennetten çıkarılırsın. Bizimki doğru, onlarınki yanlış veya onlarınki doğru bizimki yanlış demek mümkün değil. Tanrı'yla bir olma anında -ki ona *moksha*, kurtuluş derler- bütün inanlar bir araya gelirler. Bu iki dünya arasında, yani bu orta dünyada neler olacağı daha çok kutsal ayinlere ve ölünün gömülme biçimine bağlıdır. Dolayısıyla ben, bu geleneklerden bazılarının eskatolojik tasavvurlarının doğru, bazılarının ise yanlış olduğunu söyleyemem. Bilakis onlar kendi ruhî âlemleri içinde doğrudur.

**Aslan:** Bu tarz bir kurtuluş fikrini kabul ediyor musunuz?

**Hick:** Özü itibariyle evet. Ne olmasını bekliyorsak bu dünyada olacaktır, bu dünyanın ötesinde olacak şeyler bizim tasavvurlarımızın ötesindedir.

**Aslan:** Açıkça sormam gerekirse, cennet ve cehenneme inanıyor musunuz?

**Hick:** Efendim bundan ne kastettiğinize bağlı. Nihai halimizin ferdî şahsiyetimizin tamamen ötesinde olduğuna inanıyorum. Bir yok olma söz konusu olabilir, fakat sonsuz bir cezanın olacağına da inanmıyorum.

**Aslan:** Profesör Nasr, siz cennete ve cehenneme inanıyor musunuz?

**Nasr:** Evet cennet ve cehenneme inanıyorum. Fakat bu konu bütün tasvirlerin lafzî yorumunu ve kendisi sebebiyle insanların günah işlemesine engel olan insan ruhu üzerindeki gücünü tahrip etmeden sembolik olarak değerlendirilmelidir. Cennet ve cehennemin gücü Kur'an'daki muhteşem tasvirlerden gelmektedir. John Hick ve bazı müslüman kelâmcılar cehennemin ateşini söndürmek istiyorlar!.. Kendi adıma bu tür bir cezalandırma, sonsuz (eternal) değil, sürekli (perpetual)dir. Bunlar çok değişik şeylerdir ve Tanrı, merhametiyle bunları bağışlayabilir. Cennete gelince, onun da birçok dereceleri vardır; en yüksek derecesi cennetü'z-zât gerçekten bütün kavramların ve tasavvurların ötesindedir. İşte bu sebepten ben Kur'an ve diğer kutsal kitaplardaki cennet ve cehennem tasvirlerini çok ciddiye alırım.

**Aslan:** Size göre bilim hangi noktadan teolojiye kılavuz olabilir?

**Nasr:** Bilimin Tanrı ve hakikat hakkında hiç birşey öğretebileceğini kabul etmiyorum. Son birkaç asırdan beri bilimde çok önemli gelişmeler oldu. Bu doğru. Bundan kısa zaman önce, Amerika'da bazı bilim adamları ve ilâhiyatçılar bu soruyu gündeme getirdiler. Fakat hiç kimse bir bilimsel icadın Tanrı'nın yani Mutlak'ın tabiatı hakkında pozitif bir şey söyleyebileceği hakkında müsbet cevap veremedi. Mamafih, modern bilim, kâinat ve insan görüşümüze getirdiği katkılarla teolojiye çok önemli sorular sormaya başlamıştır. İkinci olarak, bilim teolojik düşünce için yıllarca, (yalnız modern dünyada değil), gündemi tesbit etmiştir. İslâm ve hıristiyan kelâmı o çağların felsefesinin tabiat ilimleri, kozmoloji ve matematik gibi bilimlerin tesbit ettiği gündeme cevap vermek suretiyle gelişmiştir. Fakat bilimin teolojiye kılavuzluk yapabileceğine inanmıyorum.

**Hick:** Ben de aynı fikirdeyim.

## Sünnîlikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri

İlyas Üzüm\*

Tarih boyunca gerek fertler gerekse kitleler düzeyinde dinî, siyasî, iktisadî ve psiko-sosyal sebeplere bağlı olarak mezhep değiştirmeler olağelmıştır. Bazen siyasî otoriteyi elinde bulunduranlar hakkâniyetine inandıkları ya da siyasî bakımdan maslahat gördükleri için mezhep değiştirmeye meyletmişler ve bu meyil halk kesimlerine yansımıştır; bazen de kişiler sosyal çevrelerinde hakim olan mezhebî telakkileri sorgulayarak hak gördükleri mezhebi kabul etmişlerdir. Bunun yanından menfaat temini için mezhep değiştirenler de olmuştur. Hangi sebeple olursa olsun, mezhep değiştirenler yeni mezhebin mensupları tarafından büyük bir ilgi ve takdirle karşılanırken, eski mezhebin salıklarınca yadırganmış hatta suçlanmışlardır.

Son yıllarda biri sünnî iken Şiîliğe tercih eden, diğeri şîi iken açıkça Sünnîliğe benimsediğini söylememekle beraber Şiîliğin Sünnîlik ile uyuşmadığı temel noktalarda Şiîliğe tenkit ederek ismen olmasa da anlayış bakımından Sünnîliğe intisap eden<sup>1</sup> iki müellif dikkat çekmeye başlamıştır. Bunlar Muhammed et-Ticânî es-Semâvî ve Musa el-Musevî'dir. Ticânî'nin eserleri İran'da büyük revaç görmüş, adı geçen ülkede hem şîilerin mezhep bağlılığını pekiştirmek hem de sünnî zümreleri etkilemek için yayımlanmış ve çeşitli dillere tercüme edilerek muhtelif bölgelere gönderilmiştir.<sup>2</sup> Diğeri ise Ticânî'nin eseri kadar olmasa da sünnî dünyada, özellikle de bazı Arap ülkelerinde destek görmüş ve birçok baskısı yapılmıştır.<sup>3</sup>

\* Dr. İlyas Üzüm (Mezhepler Tarihi), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- 1 Kaynaklarda, Hz. Ali'nin hilafeti zamanında onun yanında yer alan, iç karışıklıklarda onun tarafını tutan ve hulefâ-i râşidine dil uzatmayan kimselere Şîa-i Ülä denildiği, fakat sonradan zuhur eden Şîi gruplarla karıştırılmalarını önlemek için bunlara da Ehl-i Sünnet tabiri kullanıldığı zikredilmektedir (bk. Mahmûd Şükri el-Alûsî, *Muhtasaru't-tuhfeti'l-İsnâ aşeriyye*, İstanbul 1988, s. 3-4). Buna göre müellif Musa Musevî, Şîa-i Ülä'ya dahil görüldüğü için bir bakıma Ehl-i Sünnet'e mensuptur denilebilir.
- 2 Buna bir örnek olarak adı geçen müellifin *Sümme'h-tedeytü* (London ts.) kitabının *Nasıl Hidayete Kavuştum* (trc. Hasan Yıldırım, Kum ts., Ensariyan Yayınevi) adıyla tercüme edilip Türkiye'deki bazı çevrelere ve Azerbaycan'a gönderildiği söylenebilir.
- 3 Musa Musevî, *es-Sarhatü'l-kübrâ*, Los Angeles 1991, s. 5.



Ticânî'nin mezhep değiştirme macerasını anlattığı ilk eseri (*Sümme'h-tedeytû*) Sünnîliği tenkit edip Şiîliği öne çıkardığı asıl kitabı *Li ekûne maa's-sâdikîn* (Paris 1987)'dir. Musevî'nin ise Şiîliği eleştirip sünnî yaklaşım çerçevesinde tashîh önerdiği eseri *eş-Şia ve't-tashîh* (Santa Monica 1988)'tir. Burada ilk kitaptan başlanarak önce müelliflerin hayatı verilecek, daha sonra eserlerin muhtevası üzerinde durularak kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

## A. Li Ekûne maa's-Sâdikîn

### 1. Müellifin Hayatı

Muhammed et-Ticânî es-Semâvî 1950'de Tunus'un Kafse şehrinde doğmuştur. Çok küçük yaşta hıfzını tamamlamış, klasik dinî tedrisat yanında edebiyat ve şiire ilgi duyarak çevrede dikkat çekmeye başlamıştır. Ortaöğretimi bitirdikten sonra Zeytûniye Üniversitesi'ne devam eden Ticânî buradan mezun olduktan sonra bir süre öğretmen olarak çalışmıştır. Suudi Arabistan'a giderek orada Suudlu âlimlerle görüşmüş, onların fikirlerini benimseyerek Vehhâbîliğe meyletmiştir. Ülkesine döndükten sonra öğretmenliğin yanında camilerde vaaz vermeye devam etmiş ve kısa sürede büyük bir ün kazanmıştır. Onun ününden yararlanmak isteyen Ticânî tarikatı lideri Şeyh İsmail kendisini Cerid eyaletinin önemli şehri olan Tarzo'ya çağırılmış ve iltifatlarda bulunmuştur. Ancak o, bu tarikata girmemiş ve Vehhâbî âlimlerin fikirlerini haklı görerek tarikattakilerin bir nevi şirke kaydıklarını düşünmüştür. Daha sonra İslâm dünyasını biraz daha yakından tanımak için Mısır, Ürdün ve Lübnan'ı kapsayan bir seyahate çıkmıştır. Seyahatine Kahire'den başlayan Ticânî, Ezher Üniversitesi âlimleriyle görüşmüş ve onlardan Ezher'de öğretim görevliliği teklifi almıştır. Mısır'dan Beyrut'a giderken gemide tanıştığı Bağdat Üniversitesi'nde hoca olan Mün'im adında Iraklı şiî bir zat onu Irak'a davet etmiştir. Ticânî plânladığı seyahatini tamamladıktan sonra Irak'a geçerek Mün'im'le buluşmuştur. Mün'im kendisini Necef'e götürmüş ve orada şiî müctehitlerin ileri gelenlerinden Ebu'l-Kâsım el-Hûl ve Muhammed Bâkir es-Sadr'la tanıştırmıştır. Ticânî âyetullahlardan dinledikleri karşısında hayrete düşmüş ve şiî kaynaklarını araştırmaya başlamıştır. Bu araştırmasının neticesinde de Şiîliğin hak olduğuna karar vermiştir.<sup>4</sup> Bu kararından sonra da *Sümme'h-tedeytû* (*Artık Hidayete Eriştim*) isimli bir kitap yazarak mezhep değiştirme serüvenini etrafıca anlatmıştır. Ardında da *Li ekûne maa's-sâdikîn* isimli ikinci eserini telif etmiştir. Onun tespit edilemeyen diğer iki eseri *eş-Şia hûm Ehlû's-sünne*<sup>5</sup> (Beyrut 1993) ile *Ask Those Who Know* (Kum ts.)'dur.

### 2. Eserin Muhtevası

Ticânî eserinde Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası arasında ortaya çıkan ihtilafî konuları ele almaktadır. Bunlar itikat, imâmet ve fikhî konular olmak üzere üç ana başlıkta incelenebilir.

4 Bk. Muhammed et-Ticânî es-Semâvî, *Sümme'h-tedeytû*, s. 9 vd.

5 Söz konusu eser, *Kur'an'daki Sünnet Ehl-i Beyte Gönül Verenlerin Yoludur* (trc. Zeki Özkaya, Can Yayınevi, İstanbul 1996) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

## a. İtikâdî Konular

Başlangıçta Hz. Ali ve çocuklarının halife olması gerektiğini ileri süren ve tamamen siyasi bir oluşum niteliği taşıyan Şîa, zamanla itikâdî ve amelî konularda kendine mahsus anlayışlar geliştirmiştir. Genelde benimsenen görüşe göre Şîa, imâmet ve ona bağlı bazı konular hariç IV. (X.) asırdan itibaren büyük ölçüde Mu'tezile kelâmının etkisi altına girmiştir.<sup>6</sup> Dolayısıyla Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki ihtilaflar bir bakıma Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilaflar demektir. Tîcânî, söz konusu noktayla ilgili kelâmî tahlillere girmeden Allah inancı, peygamberlik, Kur'an ve kader konularında her iki mezhebi karşılaştırarak Şîa'nın daha isabetli olduğunu ileri sürmüştür.

Tîcânî'ye göre Allah inancı açısından iki taraf arasında en önemli ihtilaf *ru'yetullah* (Allah'ın görülmesi) meselesidir. Ehl-i Sünnet, mü'minlerin ahirette Allah'ı göreceklerini ileri sürmüş, hatta hadis kaynaklarında bu hususta birçok rivayet yer almıştır.<sup>7</sup> Ayrıca onlar Allah'a gülme, hoşlanma, yürüme, inme gibi teşbih ifade eden nispetlerde de bulunmuşlardır.<sup>8</sup> Şîa ise *ru'yetullah*'ı kabul etmemiş, âyet ve hadislerde görünüşte teşbih ifade eden hususları Kur'an'a uygun biçimde yorumlamıştır. Çünkü Şîa'nın inançlarını aldığı imamlar sıradan kişiler olmayıp ilmin pınarı, risaletin kaynağı ve Allah'ın Kur'an'ı anlamada kendilerini varis kıldığı kimselerdir.<sup>9</sup>

"Bedâ" (Allah'ın ilminin değişikliğe uğraması) konusunda<sup>10</sup> ise Tîcânî Ehl-i Sünnet'i konuyu saptırmakla suçlar. Ona göre Şîa bu kavramı Allah'ın cehline kapı açacak biçimde yorumlamamış, O'nun daha önce verdiği bir hükmü değiştirmesi olarak değerlendirmiştir. Bedâ'yı olumsuz anlamda kabul edenler sünnîlerdir. Zira onların hadis külliyyâtında geçen bir rivayette<sup>11</sup> Allah'ın müslümanlara günde elli vakit namaz emrettiği ve Hz. Musa'nın uyarmasıyla Hz. Peygamber'in bunu beş vakte kadar indirdiği hikâyeye edilmektedir (s. 149-154).

Diğer bir itikâdî husus nübüvvettir. Tîcânî'ye göre bu konuda iki taraf arasındaki temel ihtilaf peygamberlerin ismeti meselesidir. Ehl-i Sünnet peygamberlerin sadece vahyi tebliğ etmede ismet sahibi olduklarını, bunun dışında diğer insanlar gibi bazen hata edebileceklerini söylemiş, hatta daha da ileri giderek hadis kaynaklarında Hz. Muhammed'in, "siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz" dediğini, bir keresinde namaz kıldırırken unutup kaç rek'at kıldığını hatırlayamadığını, ramazanda gusül abdestini gerektirecek bir halde sabahlayıp sabah namazını kaçırdığını ifade eden uydurma rivayetlere yer vermişlerdir. Şîa ise bu konuda büyük bir hassasiyet göstererek peygamberlerin yanılma ve hata cinsinden her türlü kusur, günah ve unutmadan münezzeht olduklarını ifade etmiş, özellikle de

6 Muhammed b. Osman ez-Zehabi, *el-Müntekâ min minhâcû's-sünne*, Kahire 1374, s. 24.

7 Msl. bk. Buhârî, "Tevhîd", 24.

8 Msl. bk. Buhârî, "Teheccüd", 14.

9 Tîcânî, *Li ekûne ma'a's-sâdikîn*, s. 20-22. Bundan sonra gelecek olan parantez içindeki rakamlar bu eserin sayfa numaralarıdır.

10 Bk. Avni İlhan, "Bedâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, 290.

11 Bk. Buhârî, "Salât", 1; Tirmizî, "Salât", 45.

Hız. Muhammed'in mutlak masumiyetini savunmuş, görünüşte ismeti zedeleyen hususları müsbet şekilde yoruma tabi tutmuştur (s. 23-27).

Hız. Peygamber'in sünneti konusunda da iki taraf arasında farklı anlayışlar mevcuttur. Ticânî'ye göre buradaki temel ihtilaf onun şümülû hususundadır. Sünnîler Peygamber'e ilaveten dört halifenin -bazı âlimlerce sahabenin de- söz ve fiillerini sünnet kapsamında düşünürken, şîiler Hız. Peygamber'in yanında Ehl-i Beyt imamlarının söz ve fiillerini de sünnet kapsamına dahil etmişlerdir. Sünnîleri bu hükme götüren Hız. Peygamber'in "ashabım gökteki yıldızlar gibidir, onlardan hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz"<sup>12</sup> şeklindeki hadistir. Oysa bu hadis, "Ehl-i Beyt'imden olan imamlar gökteki yıldızlar gibidir, onlardan hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz"<sup>13</sup> hadisine karşı uydurulmuş bir rivayettir. Ticânî'ye göre Şîa'nın görüşü haklıdır, zira ashabın birbiriyle mücadele içine girdikleri, birbirini yalanladıkları, hatta öldürdükleri bilinmektedir. İmamlar için ise böyle şeyler söz konusu değildir. Ayrıca Ehl-i Beyt imamlarının ilim, takva ve zühtte ne derece ileri oldukları ortadır. O halde bunların sözlerinin sünnet kapsamına alınması daha uygundur (s. 2-19).

Kur'ân-ı Kerîm'e gelince, Ticânî'ye göre Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında Kur'an'ın tefsir ve te'vili konusunda ihtilaf vardır. Ehl-i Sünnet, Kur'an'ın tefsirinde sahabe ve dört mezhep imamını mercî' tanıırken Şîa, Ehl-i Beyt imamlarını mercî' tanımıştır. Bu anlayış özellikle fikhî konularda ayrılığa yol açmıştır. Kur'an'daki müteşâbihatın te'vili konusunda ise sünnî âlimlerin çoğu bunun Allah'tan başkası için müyesser olamayacağını söylerken Şîa, Ehl-i Beyt imamlarının bu tür âyetlerin te'vilini yapabileceklerini söylemiştir. Ticânî, Ehl-i Beyt imamlarının Kur'an'ın te'vilinde en güvenilir kişiler olduğuna inanır ve bu konuda Şîa'yı haklı bulur (s. 7-9).

Kur'an'la ilgili tartışmalı bir konu da tahrif meselesidir. Şîa'nın meşhur hadis kaynaklarında yer alan Kur'an'da eksiklik bulunduğuna dair rivayetlerden<sup>14</sup> hareketle Ehl-i Sünnet Şîa'nın Kur'an'ın tahrifine kâil olduğunu ileri sürmüş ve tenkit etmiştir. Ticânî'ye göre Şîa'nın Kur'an'ın tahrifi anlayışından berî olduğu açıktır. Kur'an'dan çıkarma olduğuna dair bazı şîî rivayetlere gelince bunların benzerleri sünnî kaynaklarda da vardır. Ama gerçekte ne sünnîlerin ne de şîilerin böyle bir iddiası vardır. Şu halde artık sünnîler bu konuda Şîa'yı suçlamaktan vazgeçmelidir (s. 168 vd).

İhtilafli konulardan kader inancına gelince, Ticânî'ye göre Ehl-i Sünnet Emevî siyasetinin etkisinde kalarak hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna hükmetmiş, kullun iradesini inkâra yönelmiş ve onun bir tür cebir altında bulunduğunu ifade etmiştir. Hatta kaynaklarına bazı uydurma rivayetler koyarak (meselâ bebek henüz anne karnında iken bir meleğin gelip onun rızkını, ecelini ve saîd mi yoksa şakî mi olacağını yazması gibi) evlenme, boşanma, katl gibi bütün durumların önceden

12 Söz konusu hadis *kütüb-i tis'a*'da yer almaz (bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 147).

13 Bu rivayet Şîa'nın temel hadis kaynakları olan *kütüb-i erbaa*'da geçmemektedir.

14 Bk. Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, Tahran 1365, I, 239 vd.

tayin edilmiş olduğunu belirtmiştir.<sup>15</sup> Şîa ise masum imamlardan gelen rivayetleri göz önüne alarak kulun ne cebr altında bulunduğunu, ne de işlerini Allah'tan ayrı olarak yaptığını, "işin iki uç nokta arasında" olduğunu savunmuştur. Böylece Şîa hem kulun sorumluluğunu temellendirmiş hem de fiillerin Allah'ın gözetiminden uzak olmadığını beyan etmiştir (s. 104 vd).

#### b. İmâmet

İmâmet (diğer ifadesiyle hilâfet yahut devlet başkanlığı), Şîa'ya kimlik veren temel anlayış olup en büyük ihtilaf sebebidir. Ticânî haklı olarak kitabının en uzun bölümünü bu konuya tahsis etmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet imâmetin gerekli olduğunu, Peygamber'in, vefatından sonra kimin halife olacağını belirtmediğini, bunu ümmetin tercihine bıraktığını, *Beni Saide Sakifesi*'nde toplananların bu çerçevede Hz. Ebû Bekir'i seçtiğini, sonra da tarihte bilindiği tarzda Ömer, Osman ve Ali'nin hilâfete geldiğini, Hz. Hasan'ın altı aylık hilâfetinden sonra ise işin saltanata dönüştüğünü söylemiştir. Şîa ise meseleyi farklı ele almış, imâmetin toplum için taşıdığı önemi göz önüne alarak Allah ve Resulü'nün bu konuda ümmeti kendi kaderiyle başbaşa bırakmayacağını söylemiş ve imâmeti bir iman esası saymıştır. Onlara göre ümmetin dinî ve dünyevî işlerini düzenlemek ve toplumu adaletli bir şekilde yönetmek ilahî bir makamdır. Allah, Peygamber'in vefatından sonra bu makama kimin geleceğini tespit etmiş ve Peygamber'ine bildirmiştir. O da Veda Haccı'ndan dönerken *Gadir-i Hum* denilen mevkide bu ilahî emri ümmetine açıkça tebliğ etmiştir. Ne var ki Peygamber'in vefatından sonra bu vasiyete uyulmamış ve çeşitli entrikalarla hareket edilmiştir. Ticânî, Ehl-i Sünnet'le Şîa'nın böylece özetlenebilecek farklı imâmet anlayışlarında isabetli olanın Şîa olduğuna inanır. Çünkü Peygamber'in vefatından sonra Ali b. Ebî Talib'in hilâfete gelmesi gerektiğini bir çok âyet<sup>16</sup> sarâhate yakın tarzda ifade etmiştir. Meselâ Allah Kur'an'da Hz. İbrahim'e "seni insanlara imam kılacağım" dediğinde o, "zürriyetimi de" demiş, bunun üzerine Allah, "ahdim zâlimlere ulaşmaz" buyurmuştur (el-Bakara, 124). Ebû Bekir ve Ömer müslüman olmadan önce putlara tapmışlar, zulme girmişlerdir. Ali ise çocuk yaşta müslüman olduğundan şirkten ve zulümden uzak kalmıştır. Her ne kadar Ebû Bekir ve Ömer müslüman olduktan sonra affedilmiş olsalar da zulme girip affedilen insanla zulme girmemiş insan eşit değildir. Şu halde imâmete Ali'nin gelmesi gerekirdi. Öte yandan imamların sayısının on iki ve hepsinin de Kureys'ten olduğunu belirten hadis de Şîa'nın iddiasını teyit etmektedir (s. 27 vd).

Ticânî imâmet konusunda önemli delillerden birisinin meşhur *sakaleyn hadisi* olduğunu söyler. Ona göre Hz. Peygamber bu hadisinde ümmetine iki ağır ve önemli şey bıraktığını, kendisinden sonra bunlara tutunulduğunda asla dalâlete düşülmeyeceğini ve bu iki şeyin de birbirinden ayrılmayacağını söylemiştir. Bunlar Allah'ın

15 Bk. Müslim, "Kader", 4.

16 Burada şunu belirtmek gerekir ki Şîa'nın bu konuda delil olarak ileri sürdüğü âyetlerin hiçbirisinde Hz. Ali'nin imâmetiyle ilgili bir kayıt yoktur. Geniş bilgi için bk. Ali Ahmed es-Sâlûs, *Akidetü'l-İmâme*, Kahire 1992, s. 41 vd.

kitabı ve Ehl-i Beyt ya da Peygamber'in sünnetidir. Hadiste geçen ikinci hususu Ehl-i Sünnet "sünnet", Şîa ise "Ehl-i Beyt" şeklinde kabul etmiştir. Burada da Şîa'nın görüşü doğrudur, çünkü hadisin ikinci kısmını ifade eden "*itretî, ehl-i beytî*" ifadesi bütün şîî kaynaklarında yer aldığı gibi birçok sünnî kaynaktan da bulunmaktadır. Oysa "*sünnetî*" şeklindeki ifade hiçbir şîî kaynağında yer almamış sadece bazı sünnî kaynaklarda belirtilmiştir (s. 109 vd).<sup>17</sup>

Takiyye ile ilgili olarak ise Tîcânî, bunun bir ölçüde sünnîlerde de bulunduğunu, şîîlerin bunu fazlaca öne çıkarmalarının tarihî sebepleri olduğunu belirtir. Ona göre sünnîler tarih boyunca resmî otoriteyle beraber bulunmuşlar, şîîler ise muhalefette kalmış, horlanmış, yer yer zulme maruz bırakılmış, dolayısıyla takıyyeye daha çok başvurmuşlardır (s. 154 vd).

Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra sürekli bölünme yaşayan Şîa on birinci imamın vefatının ardından on dört fırkaya ayrılmış, bunlardan biri olan ve imam sayısını on iki ile sınırlayan *On iki İmamcı* grup ana gövdeyi oluşturmuştur.<sup>18</sup> On ikinci İmamın lakabı olan mehdi konusunda da Tîcânî özetle şöyle der: Hem Ehl-i sünnet hem de Şîa mehdi anlayışına sahiptir. Şîa, mehдинin Hasan el-Askeri'nin oğlu olduğuna, babasının ölümünden sonra gizlendiğine, şu anda hayatta olduğuna ve bir gün yeryüzüne dönüp her yeri adaletle dolduracağına inanmıştır. Ehl-i Sünnet uleması ise bu konuda ikiye ayrılmış, çoğunluğu mehдинin yaşayan bir kişi olmayıp onu Allah'ın sonradan yaratacağını benimserken, azımsanmayacak bir kısmı da tıpkı Şîa gibi düşünerek onun yaşadığına, ancak gizli olduğuna ve Hasan el-Askeri'nin oğlu olduğuna inanmıştır. Durum bu merkezde iken sünnîlerin Şîa'yı tenkit etmesi doğru değildir (s. 193-99).

İmâmetle ilgili bir başka konu olan rec'at hakkında da Tîcânî'nin görüşleri kısaca şöyledir: Şîa, imamlardan gelen rivayetler çerçevesinde<sup>19</sup> zulme uğrayan bazı kimselerle onlara zulüm yapanlardan bazılarının kıyametten önce dünyaya döneceklerini ve mazlumların zalimlerden intikam alacaklarını benimsemiştir. Ehl-i Sünnet ise bu inancı kabul etmediği gibi Şîa'ya da bu konuda haksız tenkitler yöneltmiştir. Oysa Şîa bunu inanılması zarurî bir inanç esası olarak ortaya koymamış, bunu reddeden bir kimsenin dinden çıkmayacağını belirtmiştir. Kaldı ki, Kur'an'da bu anlayışı destekleyecek işaretler de yok değildir (s. 187-88).

### c. Fikhî Konular

Ehl-i Sünnet ile Şîa fikhî arasında birtakım meseleler hariç, genelde bir yakınlık bulunduğu kabul edilmektedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla Tîcânî kitabında ibadet ve muamelata dair farklı konulardan yalnızca namazların cem'i, secdede Kerbelâ toprağından yapılan mührün kullanımı, humus ve mut'a nikahı gibi konulara yer vermiştir.

17 *Sakeleyn* hadisiyle ilgili kaynaklar ve değerlendirme için bk. Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, 408.

18 Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, Beyrut 1984, s. 96.

19 Bu rivayetler için bk. el-Muhammedî er-Rîşehrî, *Mizânü'l-hikme*, IV, 56.

20 Mut'a'nın günümüz İran'ında tatbikatı ile ilgili bk. Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*, I. B. Tauris, London 1989.

Ehl-i Sünnet'in Şîa'yı öğle ile ikindiye, akşamla da yatsıyı cemetmesinden dolayı tenkit ettiğini belirten Tîcânî, gerçekte kendilerinin de hacda arefe günü bunu tatbik etmeyi caiz gördüklerini, bu tutumun çelişki arzettiğini söyler. Ona göre şîî rivayetler bir tarafa, Buhari ve Müslim gibi sünnîlerce Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilen hadis külliyatında Hz. Peygamber'in sefer, yağmur ve korku gibi bir sebep yokken de namazı cemettiği nakledilmiştir (s. 176 vd).

Tîcânî'ye göre Şîa, Peygamber'den gelen rivayetleri göz önüne alarak hasır, kilim, halı gibi suni nesnelere değil, temiz olduğu açıkça bildirilen toprağa secde edilmesi gerektiğini kabul etmiş, bu toprağın Kerbelâ toprağı olmasını şart koşmakla beraber bunun Hz. Hüseyin'in davasını hatırlatacağı yönüyle müstehap olacağını söylemiştir. Ehl-i Sünnet ise suni şeylere secde edilmesini uygun bulmuş fakat Şîa'nın tutumunu sanki onlar Allah'a değil de toprağa secde ediyormuş gibi düşünerek tenkit etmiştir. Halbuki sünnî kaynaklarda da yer alan, Peygamber'in hatta sahabenin bu konudaki tatbikatına bakılırsa Şîa'nın yaptığının daha doğru olduğu anlaşılır (s. 184 vd).

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında önemli fikhî farklılıklardan biri olan humus konusunda Tîcânî şöyle der: Ehl-i Sünnet humusla ilgili âyeti<sup>21</sup> yorumlarken humusun esas itibarıyla harp ganimetlerini kapsadığını ileri sürmüştür. Şîa ise imamların imâmetleri boyunca yaptıkları tatbikatı göz önüne alarak humusun sadece harpte alınan ganimetleri değil, her türlü ticarî kazancı da içine aldığını benimsemiştir. Şîa bu hususta özellikle Ehl-i Beyt imamlarının yorumuna itibar ettiği için daha tutarlıdır (s. 128 vd).

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki önemli fikhî ayrılıklardan mut'a nikahı konusunda Tîcânî'nin görüşü özetle şöyledir: Ehl-i Sünnet, mut'anın İslâm'ın ilk yıllarında helâl olduğunda ittifak etmiş, ancak bir kısmı bunun Peygamber, bir kısmı da Ömer tarafından yasaklandığını ileri sürmüş, Şîa'yı da mut'ayı helâl saydığı için tenkit etmiştir. Şîa ise ilgili âyeti (en-Nisa, 24) ve imamlardan gelen rivayetleri göz önüne alarak bu nikâhın Ömer tarafından yasaklandığını; İslâm'ın helâl kıldığını hiç kimsenin haram kılamayacağını, dolayısıyla bu nikahın her zaman yapılabileceğini beyan etmiştir. Sünnîlerce muteber sayılan bazı kaynaklarda da mut'anın Ömer döneminde yasaklandığına dair rivayetlerin bulunması şîî anlayışın daha tutarlı olduğunu göstermektedir (s. 161-67).

## B. eş-Şîa ve't-Tashîh

### 1. Müellifin Hayatı

Musa el-Musevî 1930 yılında Nəcəf'te (Irak) doğmuştur. Klasik din tahsilini orada ikmal etmiş ve fıkhîta içtihad derecesine çıkmıştır. Daha sonra Tahran Üniversitesi'nde fikhî alanında doktora programına katılmış ve 1955'te doktorasını

21 Humusla ilgili âyet şöyledir: "Eğer Allah'a ve hak ile batılın ayrıldığı gün, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir" (el-Enfâl, 41).

tamamlamıştır. Ardından Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe dalında ikinci bir doktora yapmış ve 1960-62 yılları arasında Tahran Üniversitesi'nde İslâm İktisadi öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Bilâhare Bağdat Üniversitesi'ne intisap ederek orada felsefe dersleri okutmuştur. Bu arada zaman zaman misafir öğretim üyesi olarak Libya, Almanya ve Amerika'ya gitmiştir. Görev yaptığı yerlerde çeşitli sosyal ve kültürel cemiyetlerde yer alan Musevî, 1979'da Batı Amerika Yüksek İslâmî Meclisi'nin başkanlığına getirilmiştir. Halen buradaki görevi yanında çeşitli üniversitelerde ders okutmaya devam etmektedir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Mine'l-Kindî ilâ İbn Rüşd* (Beyrut 1972), *İran fî rub'i karn* (Beyrut 1972), *Kavâidu felsefiyye* (Necf 1977), *el-Cedîd fî felsefeti Sadriiddin* (Bağdat 1978), *Felâsifetü Avrûbiyyûn* (Beyrut 1980), *es-Sevratü'l-Bâise* (Los Angeles 1983), *el-Cumhuriyyetü's-Sâniye* (Los Angeles 1985), *eş-Şia ve't-Tashih* (Los Angeles 1987).<sup>22</sup>

## 2. Eserin Muhtevası

On altı ana başlıktan meydana gelen eserin önsözünde Musevî, İmamiyye Şiası ile Ehl-i Sünnet arasındaki asıl ihtilaf konusunun hilâfet anlayışından ziyade Şia'nın ilk üç halifeye karşı takındığı sert ve yersiz tutumdan kaynaklandığını, bu tutumun değişmesi halinde iki taraf arasındaki ihtilafların asgariye ineceğini ve eserini de bu amaçla kaleme aldığını belirtir.

Musevî'ye göre Hz. Ali başta olmak üzere On iki İmam, ilk üç halifeye muhabbet beslemelerine rağmen şîf zümreler zamanla çok farklı bir tavır sergilemişlerdir. Hz. Ali'nin ve çocuklarının yolundan esaslı ayrılmalar gaybet-i kübrâ döneminin (329/940) başlangıcı ile Safeviler döneminde (907-1149/1501-1737) gerçekleşmiştir. Musevî'nin sapma noktası olarak gördüğü ve tashih teklif ettiği başlıca konular imâmet, takiyye, bedâ, rec'at, Kur'an'ın tahrifi ve bazı fikhî hususlardır.

### a. İmâmet

Musevî Şia'da merkezî bir konum arzettiğini söylediği imâmetle ilgili<sup>23</sup> Hz. Ali'nin ve soyundan gelen on bir imamın yaşadığı gerçek Şiiliğin yozlaştığını söyler. Ona göre Şia ilk dönemlerde Hz. Ali'nin Peygamber'e olan yakınlığını göz önüne alarak onun ve çocuklarının hilâfete daha layık olduğunu söylemiş, ancak 329/940'da "büyük gizlilik" in başladığı iddiasıyla birlikte garip anlayışlara girerek Ali'nin ve on bir evladının imâmeti ile ilgili ilahî bir tayin olduğunu ileri sürmüştür. Dahası bu dönemden sonra şifler, Ebû Bekir'i seçerek ilahî tayine karşı geldikleri için (birkaçı hariç) sahabenin küfre girdiğini, ilk üç halifenin gâsıp olduğunu, hatta İslâm dairesi dışına çıktığını, imâmetin önemli bir iman esası olduğunu kabul etmeye başlamışlardır. Bu hususların halkta genel kabul görmesi için de çok sayıda rivayet uydurulmuş ve bunlar Muhammed Bâkır ile Ca'fer Sadık'a dayandırılmıştır.

<sup>22</sup> Musa Musevî, *es-Sarhatü'l-kübrâ*, s. 154.

<sup>23</sup> İmâmetin Şia'da merkezî bir konum arzettiği, bu konuda yazılan eserlerin sayısından da anlaşılacaktır. Tahrânî meşhur bibliyografik eserinde konuyla ilgili telif edilen eserlerden 100'den fazlasının tanıtımını yapar (bk. *ez-Zerâ ilâ tesânifi's-Şia*, Beyrut ts., II, 320 vd).

Musevî'ye göre Ali ve on bir evladı ilahî tayin fikri gibi batıl anlayışlardan tamamen münezzehtir. Her şeyden evvel Ali hilâfetle ilgili ilahî nas bulunduğunu iddia etmemiş, kendinden önceki üç halifenin hilâfetlerini meşru görmüş, onlara bey'at etmiştir. Şîî âlimler Ali'nin İslâm'ın zarar görmesinden, kendi mal ve canına zarar gelmesinden korktuğu için takiyye ile amel ederek nassa rağmen ilk üç halifeye bey'at ettiğini ileri sürerler. Bu gerekçelerin ikisi de tutarsızdır. Zira Hz. Ali gibi şecaatli bir insan korkarak takiyyeye başvurmayacağı gibi -eğer iddia edildiği üzere bir nas olsa- onun nassı bırakıp uzlaşmacı bir tavır sergilemesi de beklenebilir. Hz. Ali, İslâm'ın henüz topluma yerleşmediğini düşünerek dinin zarar görmesi endişesiyle de hareket etmiş olamaz. Çünkü üçüncü halife döneminde İslâm, Buhâra'dan Kuzey Afrika'ya kadar uzanmıştı. Bu durumda Ali'nin Osman'a bey'at etmemesi gerekirdi. Halbuki Ali, ilk üç halifeye bey'at etmiş, gerektiği yerlerde onlara müsteşarlık yapmış, ayrıca kendilerine muhabbet ve hürmet beslemiştir. Bunun en güçlü delili kızı Ümmü Gülsüm'ü Ömer'le evlendirmesi, çocuklarının isimlerini Ebû Bekir, Ömer ve Osman koymasındır. Dolayısıyla Şîa hilâfetle ilgili ilahî tayin olduğu yolundaki rivayetlerin sahihliğini gözden geçirerek, hulefâ-i râşidini kötöleyen yaklaşımlardan vazgeçmeli ve Hz. Ali'nin inandığı ve yaşadığı gibi inanıp hareket etmelidir.<sup>24</sup>

Musevî aynı inanç konusuyla ilgili olarak, imamları aşırı şekilde sevmeye, kabirlerini ziyaret etme ve mehdilik konusunda da yozlaşmış yaklaşımların bulunduğunu belirtir. Ona göre Şîa ilk dönemlerde imamlar hakkında aşırı anlayışlardan uzak olduğu halde inhiraf dönemlerinden itibaren imamların masumiyeti ve benzeri konularda Kur'an, sünnet ve aklın ölçüleriyle bağdaşması mümkün olmayan anlayışlara girmiştir.

Musevî'nin mehdî konusundaki görüşleri de şöyle özetlenebilir: Birçok dinde bulunan mehdî inancı, toplumun karamsarlığa düşmemesi ve ileriye ümitle bakabilmesi açısından olumlu bir inanç olup Hz. Peygamber'in bazı rivayetlerinde de yer almıştır. Bu rivayetlerin sıhhati ve Şîa'daki mehdî anlayışının temeli bir tarafa, Şîa'da bu inancın getirdiği iki yanlış anlayış vardır. Bunlardan birincisi humus, diğeri *velâyet-i fakih* anlayışıdır. Şîa Allah'ın "humusun ancak ganimetlerden verilebileceğiyle" ilgili hükmüne ticarî kazancı da ilave etmiştir. Oysa Hz. Ali'nin, halifeliği döneminde ticarî kazançtan humus aldığına dair hiçbir sahih rivayet yoktur. Yine imamların dönemindeki tarihçiler de onların böyle bir uygulamasının olduğunu zikretmemektedirler. Esasen söz konusu anlayış Şîa'ya hicrî beşinci asırdan sonra yerleşmiştir. Daha önce yazılan kitaplarda humusun ticarî kazançları kapsadığını belirten açıklamalar yoktur. İkinci yanlış anlayış *velâyet-i fakih* anlayışıdır.<sup>25</sup> Gaybet-i kübrâ döneminde fakihin, imamın naibi sıfatıyla yönetimde bulunması demek olan bu nazariye hakkında Şîa tam bir görüş birliği içinde

24 Musevî, *eş-Şîa ve't-taşihi*, s. 1 vd. Bundan sonra gelecek olan parantez içindeki rakamlar bu eserin sayfa numaralarıdır.

25 Bugün İran'da devletleşmesine rağmen bazı şîî âlimlerin kabul, bazılarının reddettiği *velâyet-i fakih* anlayışı için bk. İrfan Abdülhamîd, *Nazariyetü velâyeti'l-fakih*, Amman 1989.



değilse de, Şah İsmail'den başlamak üzere bazı Safevî sultanlarının siyasi emellerini dinî emellerle birleştirerek bu iddiada buldukları, yakın tarihte de İran'da gündeme getirilerek uygulanmaya konduğu bilinmektedir. Oysa Kur'an'a baktığımız zaman Allah fakihlere yönetim değil, dini irşat ve tebliğ görevi vermiştir (et-Tevebe, 122). Öyle görünüyor ki bu nazariye dinî olmaktan çok siyasi bir karakter taşımaktadır.

#### b. Takiyye, Bedâ, Rec'at

Usûl-i dîn'den sayılmamasına rağmen<sup>26</sup> şîî kaynaklarda müstakil olarak ele alınan takiyye, bedâ ve rec'at konuları da Musevî'ye göre yozlaşma dönemlerinin ürünüdür. Onun takiyye konusundaki görüşleri şöyledir: Her ne kadar bazı şîî âlimler takiyyeyi "kişinin malına ya da canına zarar gelmesi halinde gerçek inancın gizlenmesidir" diyerek yumuşatmaya çalışmışlarsa da tatbikatta takiyye bu anlamda uygulanmamış, olur-olmaz yerde ve ölçüsüz biçimde gerçeğin gizlenmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu anlayışın Şîa'ya sonradan yerleştiğinde şüphe yoktur. Zira imamların bu anlayıştan uzak oldukları aşikârdır. Hz. Ali gibi bir kimsenin takiyyeye başvurduğu nasıl iddia edilebilir? Hz. Hasan takiyyeye başvuracak olsaydı Muaviye ile sulh yapar mıydı? Yezid'e karşı ayaklanan ve bu hususta canını veren Hz. Hüseyin'in hayatında takiyyenin yeri var mıdır? Medine'de binlerce öğrenci ile tedrisat yapan Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sâdık'ın takiyye yaptığı iddia edilebilir mi? (s. 51).

Şîî âlimler bedâ'nın anlamı ve mahiyeti hususunda ittifak halinde olmamakla birlikte hadiseye bir bütün olarak bakıldığında bedâ'nın bir bakıma Allah'ın fikir değiştirmesi gibi anlaşılmakta olduğu görülür. Eğer bu yaklaşım vaktiyle uydurulmuş, rivayet kaynaklarına girmiş ve onların sayfaları arasında kaybolmuş olsaydı üzerinde durmak gerekemeyebilirdi. Ama imamların kabirlerini ziyaret sırasında "ey hakkında Allah'ın bedâda bulunduğu imam"<sup>27</sup> gibi sözlerle bu anlayışın uzantısı hâlâ devam etmektedir. Halbuki bedâyâ hangi mânâ verilirse verilsin bu anlayış "her şeyin Kitâb-ı Mübîn'de yazılı olduğunu" belirten âyetle (Yunus, 60) gelişmektedir (s. 146 vd).

Rec'at'a meselesine gelince, Musevî bunun Şîa'ya göre Mehdi'nin zuhurundan sonra ilk imamdan on birinci imama kadar bütün imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dirilmesi ve imamların onlardan intikam alması anlamına geldiğini söyler. Ona göre bu anlayış Şiîliğe sonradan girmiş ve tamamen uydurma rivayetlerle güç kazanmış bir hurafedir. Şîî inançları içerisinde fazla bir yer işgal etmemekle birlikte, hâlâ imamların kabri başında okunan ziyaretnamelerde "senin dünyaya yeniden geleceğini tasdik ediyorum" gibi ibarelerle varlığını sürdürmektedir (s. 140 vd).

26 Şîa'ya göre usûl-i din tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve meâd olmak üzere beştir (İbrahim ez-Zencânî, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Kum 1363, I, 111).

27 Müellif tasrih etmemekle beraber bu imam Musa Kâzım olmalıdır. Zira babası Ca'fer Sâdık kendisinden sonra büyük oğlu İsmail'in imam olacağını ifade etmiş, ancak kendisi hayatta iken onun vefat etmesi üzerine İsmail hakkında Allah'tan bedâ zahir olduğunu belirtmiştir (Nevbahî, *Fıruku's-Şîa*, s. 64).

## c. Kur'an'ın Tahrihi

Musevî'ye göre inhiraf dönemlerinden kalma bazı uydurma rivayetler Kur'an'ın değiştirildiğini, Ali'nin ve oğullarının imâmetini açıklayan âyetlerin çıkarıldığını, *Mushaf-ı Fâtîma* diye bir mushafın bulunduğunu vs. ifade etmektedir.<sup>28</sup> Kur'an'ın tahrif edildiği iddiası "Kur'an'ı biz indirdik, onu biz muhafaza ederiz" (el-Hıcr, 9) âyetiyle çelişmektedir (s. 131 vd). Şîî âlimlerden bir kısmı Kur'an'ın tahrifiyle ilgili iddiaları benimserken çoğunluğu reddetmektedir. Ancak hâlâ bu tür iddialara yer veren eserlerin neşredilmesi meselenin yeterince aydınlatılmadığını göstermektedir.

## d. Fikhî Konular

Musevî'ye göre gaybet-i kübrâ döneminden sonra şîî anlayışa giren bidatlardan birisi ezana "eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" sözünün dahil edilmesidir. Her ne kadar Şîa bunun ezanın bir cüz'ü olmadığını söylemekte ise de pratikte ezanın cüz'ü olmuştur. Bazı şîî âlimler bu ibarenin Şîa'nın *şiarı* olduğunu söyleyerek savunmaya çalışmışlardır. Oysa böyle bir savunma Şîa'nın İslâm'dan ayrı bir şey olduğunu çağrıştırdığı için daha da yanlıştır. Kitlelerin yerleşmiş anlayış ve uygulamaları değiştirmeleri elbette zordur. Ama Şîa özellikle bugün İran'da devlet olmuştuk bu ibareyi ezandan çıkarmalı ve ezan tıpkı Hz. Peygamber'in Bilâl-i Habeşî'ye okuttuğu gibi okunmalıdır (s. 103 vd).

Aynı şekilde Musevî'ye göre Şîa öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı cemetmenin cevazına inanmış, ne var ki bu cevaz bazen başvurulmuş bir hal olmak yerine devamlılık arzeden bir karakter kazanmıştır. Bugün bütün şîî camilerinde beş vakit namaz bu üç zaman dilimi içinde eda edilmektedir. Oysa namaz ibadeti vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır (s. 137 vd).

Keza Kerbelâ toprağına secde etmek de Şîa'ya sonradan girmiştir. Kerbelâ toprağından yapılmış mührü olmayan şîî evi yok gibidir. Çünkü bu toprağına secde etmenin faziletleriyle ilgili birçok rivayet ihdas edilmiştir. Bu mühürleri öpmek, onunla teberrükte bulunmak ve onu takdis etmek bir gelenek haline gelmiştir.

Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden dolayı Kerbelâ toprağına kutsallık kazanması ve ona secde edilmesi İslâm'ın ruhuna uymaz. Eğer bir toprak kutsallık kazanacak olsaydı Hz. Peygamber'in secde ettiği Medine toprağına daha kutsal olması ve secdenin buna yapılması daha uygun düşerdi (s. 114 vd).

Inhiraf dönemlerinden kalan yanlış bir anlayış da Kur'an'da açık bir âyet (el-Cum'a, 9) olduğu halde Şîa fikhında imamın gaybetinde cuma namazının farziyetinin kalktığı, kişinin öğle namazı ile cuma namazı kılması arasında muhayyer olduğu şeklindeki anlayıştır. Şu anda her ne kadar İran'da cuma imamları var ve cuma namazı kılınılmaktaysa da diğer şîî beldelerinde halk, yukarıdaki hükmü göz önüne alarak cuma kılmamaktadır.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> bk. Muhammed Mâlullah, *eş-Şîa ve tahrifu'l-Kur'an*, Amman 1985.

<sup>29</sup> Şîî bölgelerde cuma namazlarıyla ilgili tespit ve gözlemler için bk. Musa Cârullah, *el-Veşîa fi nakdi akâidi's-Şîa*, Kahire 1403, s. 9.

Musevî'nin mut'a hakkındaki görüşü de şöyledir: Şîa mut'anın Peygamber zamanında, Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde ve Ömer'in hilâfetinin ilk yarısında mubah görüldüğünü, ancak Ömer'in bilâhare onu kaldırdığını iddia ederken diğer İslâm mezhepleri bunun cahiliye döneminden kalma olduğunu, İslâm'ın ilk yıllarında insanların mut'a yaptığını, fakat Hz. Peygamber'in Hayber'in fethinden sonra bunu nehyettiğini savunurlar. Hangi görüşün doğru olduğu bir tarafa, bütün İslâm mezheplerinde ortak olan daimî nikâhla İmamiyye fıkhında bulunan mut'a nikahı akdin gerçekleşmesi, talak ve fesh şartları, miras ve diğer hukukî durumlar açısından mukayese edildiğinde mut'anın, kadına büyük değer veren İslâm'ın özüyle bağdaşmadığı anlaşılır (s. 107 vd).

### C. Eserlerin Kaynak, Metot ve Üslup Açısından Değerlendirilmesi

Her iki eserin müellifi de kaynakların incelenmesinde titiz davranmamışlardır. İki mezhebi ihtilafli konularda mukayese etmek ve birisinin doğru olduğunu ispat etmeye çalışmak gibi son derece iddialı bir gaye ile eserini yazan Tîcânî Şîlik'le ilgili tespitlerinde Şîa'nın genel kabul gören temel kaynaklarına dayanırken, aynı metodu araştırmasında kullanmamıştır. Tîcânî itikadî ve amelî konularda sünî yaklaşımı ortaya koyarken sadece hadis kaynaklarıyla yetinmiş, üstelik hadisler konusunda da seçmeci davranarak kendi anlayışını destekleyen rivayetleri kullanmıştır.

Öte yandan Tîcânî zaman zaman yazılı kaynakları dikkate almaksızın sünî âlimlerle yaptığı görüşmeleri aktarmış ve onların görüşlerini mezhebin genel görüşü gibi sunmaya çalışmıştır. Bir örnek vermek gerekirse Tîcânî, sünîlerin ulûhiyet anlayışını anlatırken sünî hadis kaynaklarında, hatta âyetlerde yer alan ve Allah'a el, ayak, göz ve dünya semasına inme gibi nispetlerde bulunan müteşâbihatı sıralayıp vaktiyle bir âlimle yaptığı görüşmeyi aktarmış ve onun "Kur'an'da mecaz yoktur, her şey hakikat manasındadır" şeklindeki sözlerinden hareketle "İşte sünî âlimlerin görüşleri ve sünî rivayetler" diyerek sünîlerin teşbihe düştüklerini ileri sürmüştür.<sup>30</sup> Oysa sünîlerin teşbihten uzak oldukları en basit seviyede yazılmış akaid kitaplarında bile görülebilir.<sup>31</sup>

Kaynak kullanımıyla ilgili Tîcânî'nin önemli bir eksikliği de tam ve doğru bilgin gerektiği hassas konularda bile sadece kaynakların adını zikretmekle yetinerek eserlerin bibliyografik künyesini tam olarak vermemesidir. Meselâ Şîa'nın mehdi anlayışını anlatırken, "azımsanamayacak sayıda sünî müellif mehdilik konusunda tıpkı Şîa gibi düşünür; mehdinin Hasan el-Askeri'nin oğlu olduğunu, şu anda hayatta bulunduğunu ve günün birinde yeryüzüne döneceğini söyler" der ve bu konuda Abdülvehhab eş-Şa'ranî'nin *Akâidü'l-ekâbir*'i, Kemaleddin b. Talha'nın *Metâlibü's-seûl*'ü, Sıbt İbn el-Cevzî'nin *Tezkiretü'l-havâss*'i, el-Kandûzî'nin *Yenâbiü'l-mevedde*'si gibi on kadar eser ismi verir. Ancak bu eserlerin ne baskı

30 Tîcânî, a.g.e., s. 20-2.

31 Örnek olarak bk. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-lbâne an usûl'd-diyâne*, Dimaşk 1981, s. 97 vd.; Nüredin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979, s. 71-2.

yerini ve tarihini, ne de sayfa numaralarını verir. Öyle anlaşılıyor ki Ticânî bu kaynakları görmeyip onlardan bahseden şîî kitaplarını<sup>32</sup> kullanarak kendince hükümler çıkarmıştır. Üstelik sünnî kaynak diye bahsettiği kitaplardan bazıları gerçekte şîî kaynağıdır. Meselâ yukarıda adı geçen el-Kandûzî'nin *Yenâbiü'l-mevedde*'sinin şîî kaynağı olduğunu Ağa Büzürg-i Tahrânî açıkça ifade eder.<sup>33</sup>

Musevî'ye gelince, maalesef o da kaynak kullanımı konusunda yeterli itinaı göstermemiş, gerek Şîîlik'le gerekse Sünnîlik'le ilgili tespitlerini tamamıyla kaynaklara dayandırmamıştır. Ancak Musevî, her iki mezhep üzerine verdiği bilgilerde Ticânî'nin yaptığı gibi yanlış tespit ve şâz görüşleri mezhebin geneline teşmil etme gibi bir hataya düşmemiştir. Kaynaklara müracaat ettiği yerlerde ise, okuyucuya gerekli bibliyografik bilgiyi sunmamıştır. Meselâ Şîa'nın Hz. Ali'nin yaşadığı gerçek Şîîlik'ten ayrıldığı noktaları gösterirken en önemli kaynak kabul ettiği *Nehcû'l-belâğa*'dan alıntılar yaparken birçok baskı ve şerhi bulunan eserin hangisini esas aldığını zikretmemiştir.

Eserlerin metot açısından değerlendirilmesine gelince, ilmî araştırmalarda doğru metodu seçmek kadar, o metoda sadık kalmak da esastır. Her iki müellif de Kur'an, sahih sünnet ve akıl prensiplerini esas aldıklarını söyledikleri halde farklı sonuçlara varmışlar, biri bugünkü Şîîliği hidayet çizgisi olarak ifade ederken,<sup>34</sup> diğeri bunun Hz. Ali'nin yaşadığı gerçek İslâm'dan yozlaşma olduğunu belirtmiştir. Bunun sebebi zikrettikleri metodu uygulamada farklı anlayışlar arz etmeleridir. Özellikle Ticânî, sözünü ettiği metoda uymayarak, Kur'an'ın şîîlerce benimsenen yorumunu ve sünnetin şîîlerce sahih sayılanını alarak sonuca varmaya çalışmıştır. Bunun en belirgin örneği imâmet konusundaki görüşleridir. Ticânî, Allah ve Resûl'ün Hz. Ali'yi imam olarak tayin ettiğini temellendirmeye çalışırken doğrudan Kur'an'a başvurmamış (çünkü bu hususta şîî anlayışı destekleyen hiçbir sarâhat yoktur), onun yerine öteden beri şîî müelliflerin belli âyetleri kendi mantık ve geleneklerine göre yorumlayışlarını nakletmiştir. Ayrıca, konuyla ilgili sahih sünnete değil, yine şîîlerce benimsenen ve farklı yorumlanan bazı hadislere müracaat etmiştir.

Musevî ise Kur'an, sahih sünnet ve aklın mizanlarının yanında Hz. Ali'nin *Nehcû'l-belâğa*'sını esas aldığını söylemiş; görüldüğü kadarıyla da bu metodu uygulamada başarı sağlamıştır. Bir örnek vermek gerekirse Musevî'nin üzerinde durduğu temel konulardan birisi olan ve Hz. Ali'nin hulefâ-i râşidin'e, sahabeye ve Hz. Aişe'ye karşı -bugünkü şîîlerin aksine- büyük ihtiram duyduğunu, onları asla kötülemediğini, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı gâsıp olarak görmediğini, kendisinin imam olacağına dair ilahî bir nas olduğu iddiasında bulunmadığını *Nehcû'l-belâğa*'dan yaptığı alıntılarla ortaya koymuştur.

32 Bu kaynakların başında Seyyid Şerafüddîn'in *el-Müracaât* (Kahire 1979) isimli eseri gelmektedir. Müellif eserinde sünnî hadis ve tefsir kaynaklarında Şîî telakkileri desteklediğini düşündüğü yaklaşımları tespit etmiş ve konulara göre bunların listesini vermiştir.

33 Bk. Ağa Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeria ilâ tesânifi'ş-Şîa*, XXV, 290.

34 Ticânî'nin ilk eserini *Sümme'h tedeytü* (Artık Hidayete Erdim) şeklinde isimlendirmesi ilginçtir. Her ne kadar ikinci eserinde bununla Sünnîliği küfür ya da dalalet olarak görmediğini ifade etmekteyse de (bk. *Li ekûne maa's-sâdîkin*, s. 3) böyle bir başlık dikkat çekici görünmektedir.

Eserlerin üslûbu hakkında ise şu değerlendirmeler yapılabilir: Bir eserin üslûbu yazarının yalnızca inanç ve düşüncelerini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onun niyet ve hedefleri hakkında da ipuçları verir. Bu açıdan bakıldığında her iki eserin üslûbu farklılık arz etmektedir. Ticânî, Musevî'ye göre daha katı, sert ve hissidir. Nitekim bu tutum daha eserin adıyla kendini belli etmektedir: "Li ekûne maa's-sâdikîn" (Doğrularla Beraber Olmam İçin). Bu isim, eserdeki ciddi tespit hataları da dikkate alındığında müellifin söylediklerinden emin olmadığını ve saptırmalarını kamufle etme çabası içinde bulunduğunu gösterir. Ticânî sünniler için yazdığı ya da yazmış görüldüğü eserinde sünnileri, zımnen dalâlet içinde görmek yerine daha mutedil ve insafılı bir yol izleyebilirdi.

Musevî ise eserinde Şiilik'ten ayrıldığını dahi söylemez. Bugünkü şiilerin gerçek Şiilik'ten uzaklaştığını ifade ederek günümüz şiilerini gerçek Şiiliğe davet etmiş ve davetçi bir yaklaşım sergilemiştir.

Sonuç olarak her iki eser kaynaklar, metot ve üslûp bakımından değerlendirildiğinde Ticânî'nin eserinin gerekli kaynaklara inmediği, özellikle Şiiliğin daha tutarlı olduğunu ispat etmek uğruna Sünnilik hakkında yanlış tespitlerde bulunduğu, kendisinin arzettiği metoda bağlı kalmadığı, üslûbunun da katı ve hissi olduğu; Musevî'nin eserinin ise kaynaklara yeterince inmemekle beraber, tespit yanlışlığında bulunmadığı, zikrettiği metoda büyük ölçüde bağlı kaldığı, yumuşak, insafılı ve davetçi bir üslûp kullandığı söylenebilir.

## KİTÂBİYAT

### **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**

İlhan Kutluer

İz Yayıncılık, İstanbul 1996, 238 sayfa.

Son yıllarda dünyanın birçok yerinde İslâm felsefe tarihi ile ilgili önemli çalışmalara rastlanmaktadır. Felsefe tarihi açısından oldukça kıymeti hâiz bu çalışmaların daha çok, filozof/filozoflar ya da eserleri üzerinde odaklaşan; onların metafizik, fizik, epistemoloji, ahlâk felsefesi vb. alanlarla ilgili “niçin ve neden söylediği”nin değil, “ne söylediği”nin tesbit ve tahlilini yapan araştırmalar olduğu görölmektedir. Bununla birlikte, en azından Batı'nın kendi felsefi geleneği ile kıyaslandığında, İslâm felsefesinin mezkur bütün bu alanlarıyla ilgili olarak serdedilenlerin nasıl bir siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel vb. kontekstler içerisinde üretildiği ve bu felsefe ya da felsefelerin nasıl bir “zihniyet dünyası” tarafından ortaya çıkarıldığı konusu İslâm dünyasında yeteri kadar ele alınmamıştır. Kutluer'in kitabı işte böyle bir boşluğu doldurmaya katkı olarak önem arz etmektedir.

“İslâm felsefesi tarihi çalışmalarına, bu tarihi yapanların zihniyet dünyasını incelemek suretiyle mütevazı bir katkıda bulunma”yı hedeflediğini (s. 5) beyan eden Kutluer'in kitabı, uzun bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Konuyla ilgili umumî bir çerçeve vermenin amaçlandığı *Giriş* bölümünde, ilk olarak kitabın başlığında yer alan “İslâm'ın klasik çağı” tabiri üzerinde durulmakta, M. G. S. Hodgson'dan ödünç alındığı belirtilen bu tabirin İslâm felsefe tarihi açısından farklı bir dönemi ifade ettiği vurgulanmaktadır. Böylece yazara göre İslâm'ın klasik çağı, felsefi bakımdan fikrî dinamizmin devam ettiği XIII. yüzyılın ikinci yarısına, yani Fahreddîn er-Râzî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Nâsiruddîn et-Tûsî'yi de kapsayacak döneme işaret etmektedir.

Yazar, “İslâm'ın klasik çağında felsefe tasavvurunu incelemenin müslüman filozofların tek tek sistemlerine, yahut onların kaleme aldığı klasıklere hayat veren bir felsefe paradigmasını ortaya koymayı gerektirdiğini ve bu paradigmanın da biri hikmet, öbürü de ilim olmak üzere iki kavramı merkezileştirdiğini varsayım olarak koymakta” (s. 14) ve bu kavramların başlangıçtan itibaren İslâm toplumundaki

mâhiyetlerini ve tasavvur edilişlerini giriş sadedinde gelişim ve değişim sürecini de dikkate alarak serdetmektedir.

İki ana bölüme sahip olduğu zikredilen kitabın birinci ana bölümünün başlığı *Hikmet Olarak Felsefe* şeklindedir. Bu bölüm de kendi içerisinde “Hâlidî Hikmet Tasavvuru”, “Maşrikî Hikmet Tasavvuru” ve “İşrakî Hikmet Tasavvuru” olmak üzere üç alt bölüme ayrılmaktadır.

Hâlidî hikmet tasavvurunun işlendiği birinci alt bölümde, konu ele alınırken edebî eserlerden tabakat kitaplarına, saf felsefî eserlerden bilim ve kültür tarihi kitaplarına kadar pek çok kaynağa dayalı olarak böyle bir tasavvurun vücudiyetinin gerçekliği ortaya konulmakta ve kadîm felsefe ve bilimlere karşı takınılan müsbet tutumun nasıl böyle bir tasavvurla irtibatlı olduğu gösterilmek istenmektedir.

Müellife göre en belirgin iki boyutunun evrensellik ve nebevîlik olduğu “hâlidî hikmet tasavvuru” ya da Batılılar’ın diliyle “philosophia perennis” anlayışı, müslümanların, kendileri dışında üretilmiş olan felsefe ve bilime kucak açmalarının ve onları geliştirip bir “İslâm rönesansı”nı gerçekleştirmelerinin arkasındaki belki de en temel saikti. Çünkü hikmetin evrenselliği fikrinde “çeşitli varlık ve oluş planlarındaki tezahürleri ne kadar farklı olursa olsun tezahür edenin özde aynı hakikat” olduğu anlayışı yatmaktadır. Böylece “bu hakikatin bilgisi de hangi kültürel kalıplar içinde şekillenmiş olursa olsun, özde aynı bilgi”yi (s. 30) taşıdığından, bunları içeriye alıp geliştirmenin mahzurundan öte, gerekliliği söz konusu olacaktır.

Aynı bölümde hâlidî hikmet tasavvurunun evrensellik boyutuyla yakın ilişki içerisinde olan nebevîlik boyutuna da açıklık getiren yazar, böyle bir hikmetin ezelden ya da başlangıçtan beri varolduğu düşüncesinin, doğal olarak onun İlahî kaynağa bağlanmasına yol açtığını söylemektedir. Dolayısıyla bu, felsefe ile dinin birbirleriyle çatışır olduğu anlayışını değil, birbirleriyle uzlaşır olduğu fikrini de beraberinde getirmektedir.

İlk kez İbn Sina tarafından ortaya konulan “el-Hikmetü'l-Maşrikiyye” teriminin bir felsefe tasavvuru olarak İslâm felsefe geleneği içerisinde nasıl bir yere sahip olduğunun tesbitine çalışıldığı ikinci alt bölümde (Maşrikî Hikmet Tasavvuru) müellif, terimin ortaya çıkışı ve mahiyeti üzerine yapılmış açıklama ve tartışmaları, çok çeşitli yorum ve bakış açıları oldukça ihatalı bir biçimde ortaya koyarak neticede İbn Sina'nın bu terimle Grek felsefesi karşısında bir tavır sergilediğini ve onun karşısına “maşrikî” felsefe ile çıkmaya çalıştığını belirtmektedir.

Yazar üçüncü alt bölümde ise, bir diğer felsefe tasavvuru olarak işrakî hikmet anlayışını ele almaktadır. Şihâbüddîn Sühreverdî el-Maktül'ün bu geleneğin İslâm dünyasındaki gerçek temsilcisinin kendisi olduğunu söylediği işrakî hikmet anlayışı, yine onun tarafından ifade edildiği kadarıyla kökleri eski Mısır ve İran bilgeliğine kadar uzanan, Grek felsefesinin Aristo'ya kadarki belirli simalarını ve belli başlı İslâm sûfilerini de kapsayan kadîm bir hikmet geleneğidir (s. 105). “Meşşâfîlik”in

yetersizliği vurgusunu barındıran böyle bir tasavvurun en dikkat çeken hususunun “ışrakî hikmetin, öğretileri, bu öğretileri talim eden ısrakî simaları ve nihayet yöntemiyle bir aydınlanma geleneğini işaret etmesi” olduğunun (s. 106) altını çizen yazar, ısrakîliğin menşei konusu üzerinde durmakta ve konuyla ilgili Sühreverdi ve başkalarının yaklaşımını irdeleyerek bazı sonuçlara varmaktadır. Sühreverdi'deki “nur metafiziği”nin ısrakî hikmet tasavvurundaki “hikmet”in epistemolojik açıdan tanımlanmasını da mümkün kıldığını kaydeden müellif, ısrakî idrak anlayışına nüfuz edebilmenin Sühreverdi'nin insanın benlik bilinci ile ilgili yazdıklarıyla da doğrudan bir ilişkisinin olduğundan (s. 139) hareketle konunun bu yönünü de ele almaktadır.

Sonuç olarak yazar Hikmetü'l-İsrak'ı, “tasavvuf olarak felsefe” şeklinde değerlendirmekte ve Sühreverdi'nin hem “nûr”u hem de “aşk”ı vurgulayarak “hikmet” tasavvuruna tasavvufi bir boyut eklemiş olduğunun altını çizmektedir.

Kitabın ikinci ana bölümü “İlim Olarak Felsefe” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm de kendi içerisinde “Felsefî İlimler Sistemi”, “İlmî Bilginin Kriteri: Burhan” ve “İlmî Te'vîlin İmkân ve Gerekliliği” olmak üzere üç alt bölüme ayrılmaktadır.

Moderniteyle birlikte felsefe ile bilim arasına kalın duvarlar örülmeye başlandığının ve zamanla felsefenin “bilim olmayan” olarak ifade edildiğinin vurgulandığı cümlelerle başlayan birinci alt bölümde (Felsefî İlimler Sistemi) müellif, “İslâm felsefesi”nin kavranışının da bu modern bilim ve felsefe tasavvurunun hükümlerinde olduğunu söylemekte; İslâm'ın klasik çağındaki “felsefi” faaliyeti kendine has bütünlüğü içinde kavramak isteyen tarihçinin önce bu hükümlerden kurtulması gerektiğini belirtmektedir. İslâm'ın klasik çağında modern anlamda mutlak bir bilim ve felsefe ayırımının olmadığını belirten yazar, kendisinin de ifade ettiği gibi bu bölümün konusunu bunun izahına ayırmıştır (s. 148). Konuyu klasik dönemde, “felsefi” bağlamda “ilim” kavramının nasıl kullanıldığı ve süreç içerisinde nasıl bir yol izlediği ile ilgili geniş bir yelpazeden örnekler vererek ortaya koyan yazar, İslâm'ın klasik çağında felsefenin bir “ilimler sistemi” olarak kavrandığının altını çizmektedir (s. 156). Yine o aynı yerde felsefenin, nasıl yalnız mutlak felsefe yahut küllî ilim anlamında bir ilim ve metafiziğe tekabül ettiğini ve bütün ilimlerin ilkelerinin metafiziğin küllî kavramları çerçevesinde bir araya geldiğini belli bir tarzda ele alıp işlemektedir.

Kitabın ikinci alt bölümü (İlmî Bilginin Kriteri: Burhan), yazarın işaret ettiği gibi felsefenin bir “ilim olarak” kavranışında merkezî bir yere sahip olan bir kıyas türünü, yani “burhan” teorisini incelemektedir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sina gibi burhan konusunda “muallim” olan filozofların görüşlerinin ele alındığı bölümde yazar, ilim olarak felsefe tasavvurunun birinci alt bölümde incelenen felsefî ilimler sistemine olduğu kadar “ilmî bilginin kriteri” meselesine de atıfta bulunduğunu ve burhan denilen bu kriterin bir “mi'yar” olmanın ötesinde felsefî ilimler sistemindeki hiyerarşiyi belirleyen metodolojik bir ilke de olduğu görüşüne varmaktadır.



Üçüncü alt bölümde (İlmî Te'vilin İmkan ve Gerekliği) ise, felsefi te'vil anlayışının klasik felsefe tasavvuru içerisinde kazandığı anlam üzerinde durulmakta; filozofların, burhana dayalı bilgiyi aynı zamanda Kur'an'ın "ilmî" te'vilinin imkânı olarak gördüklerinin ve hatta onların felsefe-din ilişkisi bağlamında te'vilin nisbeten zorunluluğuna da kanaat getirdiklerinin çeşitli örneklerle açıklaması yapılmaktadır.

Kitap, daha önceki bölümlerin kısa ve genel bir özetinin verildiği *Sonuç* bölümüyle son bulmaktadır.

Bu yazının başlangıcında da işaret edildiği gibi eser, İslâm felsefesi tarihini ortaya çıkaranların zihniyet dünyalarını incelemeyi hedeflemekte, başka bir ifade ile onların felsefe vâkiasını nasıl (pozitif olarak) tasavvur ettiklerinin bir izahını vermektedir. Aynı zamanda bu çalışma belirli ölçülerde, İslâm felsefesi vâkiasının nasıl bir paradigma içerisinde filizlendiğinin de çerçevesini çıkarmaya çalışmaktadır. İşte kitabın diğer bir kısım felsefi çalışmalardan farkı ve önemi de burada yatmaktadır. Gerçekten de filozofların "felsefe tasavvurları" yeterince anlaşılıp ortaya konulmadan onların ne söyledikleri, niçin söyledikleri ve nasıl söylediklerini kavramak eksik kalacaktır. Bu açıdan bakıldığında kitap kanaatimizce önemli bir boşluğu dolduracak mâhiyette olup okuyucuda filozofların felsefe tasavvurları ile ilgili bir "tasavvur"un oluşmasına ciddi katkılar sağlayacak niteliktedir. Yine kitap, İslâm dünyasında felsefe ile olan ilişkinin ve onun "üretilmesinin" bazı temel dinamiklerini vermesi bakımından da okuyucuyu belirli bir noktaya taşımaktadır.

Eser her ne kadar felsefeyi yapanların felsefe tasavvurlarını belli bir metot ve sistematik içerisinde sadece tasvirî olarak ortaya koyuyor görünse de; yazarın, böyle bir tasavvurun meşruiyeti ve belki de öyle olması gerektiği kabulünü -doğrudan olmasa bile- bir tez olarak eserine yansıttığını da belirtmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında kitap kanaatimizce klasik dönem felsefe tarihi ile ilgili bir bilgilendirmenin yanı sıra bir "bakış açısı" nı da beraberinde getirmektedir.

Kitabı okurken dikkatimizi çeken bir nokta da, klasik dönemdeki felsefe tasavvurları ve bu tasavvur sonucunda "felsefenin icra edilmesi" vâkiası ortaya konulurken daha çok "hikmet" ve "ilim" gibi İslâm'la birlikte gelişen birtakım kavram ve anlayışların merkeze alınmış olmasıdır. Kanaatimizce bu, böyle bir tarihî vâkiayı ortaya koymada bazı eksiklikleri de beraberinde getirecektir. Çünkü bilinen o ki sadece felsefe tasavvurunun oluşmasında değil; kelâm, fıkıh ve tasavvuf ile ilgili tasavvurların oluşmasında da çeşitli değişkenler söz konusu olmaktadır. Yine aynı toplum içerisinde yaşıyor olmalarına rağmen çok farklı felsefe tasavvurlarının da var olduğu bir vâkiadır. Yani bir tarafta felsefi geleneğin nebevî olduğu tasavvur edilirken (ki yazar esasen bu cemahtaki insanların felsefe tasavvurlarını kitabının konusu yapmaktadır), öte tarafta böyle bir geleneğin meselâ ilhâdî ve beşerî olduğu da tasavvur edilebilmektedir. Bizce bu iki taban tabana zıt tasavvurun oluşmasının nedeni sadece "hikmet" ve "ilim" temelinde açıklanamayacak kadar çoktur. Felsefe tasavvurlarının ortaya çıkışında ve hatta felsefenin icrasında farklı kavram ve anlayışların yanı sıra, belirli sosyal, siyasal ve hatta ekonomik şartların da

etkisinin olduğu ve zaman zaman bunların belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Kitap, bu bağlamda böyle bir tasavvurun oluşmasında diğer değişkenleri de hesaba katmış olsaydı daha kuşatıcı olurdu kanaatini taşımaktayız.

Sonuç olarak kitap kendi alanında konusu, zor ve çetrefil problemleri ele alışı, geniş ve kapsamlı literatürü kullanışı ve okuyucuyu sıkıntıya sokmayan dili ve akıcı üslubuyla felsefe tarihi çalışmalarına önemli bir katkı olarak değerlendirilmiştir.

Ömer Mahir Alper

### **Bir Kutsal Bilim İhtiyacı** (The Need for A Sacred Science)

Seyyid Hüseyin Nasr

(çev. Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 231 sayfa.

Seyyid Hüseyin Nasr, Fazlurrahman ve İsmail Raci Farukî, Aydınlanma zihniyetinin ortaya çıkardığı fikrî meselelere cevap vermeye muktedir müslüman düşünürlerin önde gelenlerindedir. Modern düşüncenin, geleneksel kültürlere yönelik tahakkümü karşısında, İslâm'ın alternatif düşünce üretebileceği fikrine inanan her müslümanın entelektüel tekamülünde bu şahsiyetlerin fikirlerini tanımanın önemli bir yeri vardır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm düşüncesindeki yeri daha iyi anlaşılacaktır. Nasr'ın felsefesini bütün derinliğiyle anlayabilmek için, onun geleneksel ekolün bir temsilcisi olduğunu ve ilhamını R. Guénon ve F. Schuon gibi filozoflardan aldığını bilmek yeterlidir.

Nasr, “ezeli hikmet” (*sophia perennis*) düşüncesi etrafında yoğunlaşan tezini bütün boyutlarıyla *Knowledge and the Sacred* (Bilgi ve Kutsal) kitabında ortaya koymuştur. Halbuki burada tanıtımını yaptığımız eser, aslında *Bilgi ve Kutsal*'ın bir özeti veya oradaki fikirlerin farklı bir bağlamda yeniden ifadesi olduğu için, *Knowledge and Sacred*'ın tercümesinden sonra neşredilmesi, Nasr'ın düşüncesinin gelişme seyrini yansıtması açısından çok daha isabetli olurdu.

Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*'nda ele alınan konuların hemen hemen hepsini ya müstakil makale olarak yayımlamış ya da daha önce neşrettiği kitaplarında ele almıştır. Bu kitabın orijinal tarafı ise bu makaleleri yeni bir başlık altında, “gerçek olan her şeyin bilgisi” olarak tarif edilen kutsal bilim çerçevesinde, hem “fizik” hem de metafiziğe bir zemin olarak takdim etmeye çalışmış olmasıdır. Nasr'ın bir ideal olarak ortaya koyduğu kutsal bilimin bütün bir bilimsel zihniyeti tesbit ve tayin etmesi hususu ise ancak bu bilimin şu andaki Batı kültürü gibi hakim bir kültür olmasıyla mümkün olacaktır.

Kitabın II. bölümü iki, I., III. ve IV. bölümleri ise üç makale içermektedir. Nasr I. ve II. bölümde metafiziğinin temel esaslarını tesbit edip, III. ve IV. bölümlerde ise kutsal bilimin bu metafizikle alâkasını ortaya koymaya çalışır. O, İngilizce “the Real” teriminin muhtevasına dayanarak, Allah'ı “Gerçeklik” olarak ifade eder. Bu

tarz bir yaklaşım İbn Arabî'ye kadar uzanan tasavvuf geleneğinde de vardır. Nasr'ın orijinal yönlerinden biri ise bu temayı modern insana anlamlı gelecek şekilde dile getirmesidir.

“Kendinin Farkında Olma ve Nihâî Benlik: Kutsal Ruhbilimin Rolü” şeklinde tercüme edilen ikinci makalenin orijinali “Self-awareness and Ultimate Selfhood” başlığıyla Eylül 1977'de *Religious Studies* dergisinde yayımlanmıştır. Bu makalede Nasr şuurumuzun odak noktası olan *ben*'in (self) içimizden Nihai Ben'e açılan pencere olduğunu ifade etmekle kalmayıp, aslında Allah'a giden yolu kendi içimizde aramamız gerektiğine işaret etmektedir. Nasr burada fikrî temellerini tasavvufta bulan ve Kur'an'da tesbit ettiği *nefsi emmâre*, *levvâme* ve *mutmainne* kavramlarından hareketle bir psikoloji oluşturma çabasıdadır. Bu makalede ve daha sonraki çalışmalarında da görüyoruz ki Nasr tezinin temel iddialarını tasavvufî gelenekten ödünç alıp modern insana anlamlı gelecek şekilde yeniden ifade etmektedir. Halbuki Nasr gibi bir düşünürden beklenen bu temeller üzerine nitelikli bir “tasavvuf felsefesi” bina etmesidir.

“Ebediyetin Hareketli Yönü: Zaman” adlı makalenin orijinali daha önce “Time (*kâla*): The Moving Image of Eternity” başlığıyla 1992 yılında *Avaloka* dergisinde yayımlanmıştır. Bu makalede Nasr insanın ebediyetle gelip geçen zaman arasında asılı ve daha çok ebediliği arzulayan bir varlık olduğuna işaret eder. Modern düşüncenin “değişme”ye aşırı vurgusundan rahatsız olan düşünür, geleneksel düşüncedeki *değişmeyene*, *ebedîye* ve *kemâle* tekrar dikkat çekmeyi hedefler. O, mamafih, zamanın değişik vasıflarını ve onun ebedîlik ve ezelîlikle irtibatını irdeleyerek, Allah, insan ve zaman merkezli bir metafizik kurmaya çalışır. Bu noktada, Nasr'a göre, modern düşünceyle, geleneksel felsefeyi ayıran en temel vasıf, modern düşüncenin niceliksel (quantitative) zamana istinad etmesi ve dolayısıyla kendini niteliksel (qualitative) vasıflardan uzaklaştırmış olmasıdır.

II. Bölümün ilk makalesi, “Ruh ve Tecelliler: Bugünkü Beşeri Durum Üzerine Düşünceler”, daha önce “One is the Spirit and Multiple its Earth Reflections: Thoughts and Human Condition Today” adıyla 1976 yılında *Sophia Prennis*'de yayımlanmıştır. Makale kısaca insanın modern şartların getirdiği problemlerden kurtulabilmesinin ancak Ruh'la yeniden bir irtibat kurması sonucu mümkün olacağı tezini ileri sürmektedir.

“The Philosophia Perennis and the Study of Religion” başlığıyla Frank Whaling'in 1984 yılında derlediği *The World's Religious Traditions* (Edinburgh: T&T Clark) kitabında yayımlanan çalışma, eserdeki en önemli makedir. “Ezelî Hikmet ve din ilmi” başlığıyla çevrilen bu makalede Nasr, F. Schuon'un “dinlerin aşkın birliği” tezinden hareketle dinî çoğulculuk probleminde çözüm bulmaya çalışır. Makalenin temel tezi bu olmakla birlikte, Nasr, Batı'da bugün ciddi bir mesele olan farklı dinleri araştırıp, “objektif” olarak değerlendirebilecek bir metot arayışında, *perennial felsefe*'nin önemli bir yere sahip olduğunu iddia eder. Nasr'a göre, bu anlayış dinlerin kendilerine has kutsal doktrin ve prensiplerini zedelemeyen, her dinde bulunan hakikatı onaylayarak ve dolayısıyla bütün dinlerin özünde bir birlik ve bütünlüğün

olduğunu savunan yegâne anlayıştır. Bu makale, bizce, dinî çoğulculuk meselesiyle ilgilenenlerin göz ardı edemeyeceği bir çalışmadır.

III. Bölümdeki “Batı Bilimi ve Asya Kültürleri”nin daha kısa bir versiyonu “Western Science and Asian Culture” başlığıyla *Indian and Foreign Review*'de 1975 yılında yayımlandı. Nasr bu makalesinde kutsal bilimi yeniden canlandırmanın ancak Doğu kültürüyle Batı bilimi arasındaki ilişkiyi keşfetmekle mümkün olduğunu söylemektedir. Üniversite öğreniminde fizik ve matematik eğitimi gören ve daha sonraları bilim tarihi çalışmış İranlı bir düşünür olarak Nasr, Batı biliminin temellerindeki Doğu kültürünü tesbit edecek konumda olduğundan onun Batı bilimi hususundaki değerlendirmeleri din alimlerinininkinden çok daha isabetli olsa gerektir. Nasr ayrıca kendisinin önemle üzerinde durduğu bilim, teknoloji ve çevre problemini burada geleneksel bakış açısından hareketle yeniden ele alır.

Nasr “Geleneksel Bilimler” başlıklı makalede Budizm, Hinduizm ve İslâm gibi dinlerin hakim olduğu toplumlardaki geleneksel bilimden hareketle “kutsal bilim”in yeniden canlandırılmasının lüzumundan bahseder. Bu bilimi modern bilimden ayıran en önemli özellik, insanı vücudu, ruhu, nefsi ve kalbiyle, yani bir bütün olarak ele alıp değerlendirebilmesidir. Geleneksel bilim insanı ve âlemi yüksek ve ilâhî prensipler, yani vahiy ışığında inceler. Makalede geleneksel ilim dili, aritmetik, simya, tıp, astroloji, farmakoloji, mûsikî ve sembolizm gibi ilimlerin önem ve gerekliliğini Nasr, *perennial felsefe* noktai nazarından değerlendirmektedir.

Bu bölümün “Tabiatın mânevî ehemmiyeti” isimli son makalesinde Nasr bir yandan insanla tabiat arasındaki uyumun lüzumuna işaret ederken, diğer yandan modern bilimin bunu göz ardı ettiği ve dolayısıyla bu yüzyıldaki çevre problemlerine sebep olduğuna işaret eder.

IV. bölümdeki, “İslâmî Bir Perspektiften Kutsal Bilim ve Çevre Bunalımı” başlıklı ilk makalenin en önemli katkısı, çevre meselesine İslâmî noktai nazardan bakarak çözüm üretmeye çalışmış olmasıdır. Hatta Nasr Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer dinlerin, çevre meselesinin çözümünde kendi geleneksel kültürlerini yeniden keşifle daha global bir bakış açısı geliştirmelerinin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Nasr, İslâm dünyasında fundamentalizm, modernizm ve gelenekçilik gibi üç ayrı dünya görüşünün ortaya çıktığına işaret ederek, ancak binlerce yıllık hikmete dayanan geleneksel İslâm'ın gerçek bir çözüm önerebileceğini iddia eder.

“Maddî Tekâmül Yoluyla İlerleme Mefhumu: Geleneksel Bir Tenkid” isimli makalesinde Nasr, Batı düşüncesindeki birçok hatanın kaynağı olarak gördüğü *gelişme* kavramını sadece maddî ilerlemeyi vurgulayıp, ruhî tekâmülün ihmal ettiğini iddia ederek tenkit eder. Bu vesileyle Nasr, Batı'nın *ilerleme* kavramının arka plânında onun tarih anlayışının ve hatta Hıristiyanlığın tenasüh (incarnation) inancının yattığını söyler. Metafizik prensipleri kaybeden Batı kültürü, ilerleme kavramından evrime atlayarak, insanın semavî orijinini inkâr etmiş ve daha çok onu hayvanî ve maddî yönleriyle değerlendirmeye teşebbüs etmiştir.

“Hans Küng’ün Teolojik Modernizmi Üzerine Düşünceler” şeklinde tercüme edilen “A Muslim Reflection on Religion and Theology” başlığındaki makale *Journal of Ecumenical Studies* dergisinde 1980 yılında yayımlanmıştır. Bu yazı Küng’ün “Toward a New Consensus in Catholic (and Ecumenical) Theology” başlığıyla aynı dergide yayımlanan çalışmasına cevap olarak neşredildiğinden Küng’ün çalışmasını okumadan Nasr’ın cevabına tamamıyla vâkif olmak mümkün görünmemektedir. Bu makalenin vurguladığı iki noktayı şu şekilde ifade edebiliriz: *Birincisi*, Hıristiyan teolojisinin bugün seküler kültürün egemenliğini kabul edip kendisini bu kültür çerçevesinde şekillendirmeye çalışması yanlıştır. *İkincisi*, bilim hiçbir zaman teolojiye kaynak olamaz. Nasr kutsal bilimin (*scientia sacra*) bir metafizik olarak algılanması gerektiğini, böylece modern bilimin hikmet çerçevesinde yeniden yorumlanarak geleneğin fikren canlanacağını “Kutsal Bilim İhtiyacı” başlığındaki hâşiyede vurgular.

Bu eser, farklı zamanlarda yazılan makaleleri içerdiği için, bölümlerin birbirlerine tedâhülû kaçınılmaz olmuştur. Fakat çok dikkatli tetkik edildiğinde, Nasr’ın önce bir metafizik (I-II. bölüm), sonra da ona dayanan bir kutsal bilim (III-IV. bölüm) kurma arzusunu görmek mümkündür.

Her tercüme bir yorumdur ve hiçbir zaman eserin orijinalini bütün boyutlarıyla yansıtamaz. Bir kültür havzasına ait bir dilden bir başka kültür havzasının diline tercüme ise çok daha zor olanıdır. Arapça ve Farsça bir eseri Türkçeye tercüme etmek, İngilizce ve Çince bir eseri tercüme etmekle aynı şey değildir. Bütün bu zorluklar göz önünde bulundurulduğunda, eserin Türkçeye tercümesinde belli dereceye kadar başarı sağlandığı kabul edilmelidir. Ancak, kitabın orijinali Batı toplumuna hitaben yazıldığı için, birçok temel kavramın Türkçe karşılığını bulmak zordur. Bu bağlamda işin kolayı tercih edilerek kavramların Türkçe karşılıkları yeterince aranmamıştır.

Kanaatimce Ultimate Reality, Supreme Person, Supra-Being ve Infinite Essence gibi Tanrı anlamında kullanılan İngilizce terimleri Nihaî Gerçeklik, Yüce Zat, Varlık-Üstü ve Sonsuz Öz gibi terimlerle Türkçeye tercüme etmek yerine, Zât-ı Bâri, Vâcibu'l-Vücut, Kâdir-i Mutlak gibi lisanımızda Allah ismi yerine kullanılan terimlerle karşılamak daha isabetli olurdu. Meselâ, İslâm kültüründe kutsal diye Türkçeye tercüme edilen “sacred” kavramı yoktur ve dolayısıyla “kutsal bilim”den ne kastedildiği de pek kolay anlaşılabilir. Üstelik, İngilizce kelimelerin Türkçe mütekâbillerini ararken ısrarla “öz Türkçe” kelimelerin seçilmesi eserin İngilizce aslındaki derinlik ve ağırlığın Türkçeye yansıtılmasına engel olmuştur. Meselâ, “rationalist thought” terimi “ussalcı düşünce” yerine “rasyonalist düşünce” veya “akılcı düşünce” terimleriyle Türkçeye tercüme edilmeliydi. Bu nevi hassasiyetin gösterilmemesi Nasr’ın sanki bizden biri değil, İslâm’ı dışarıdan değerlendiren yabancı bir düşünür olarak görünmesine sebep olmuştur. Mamafih, Şehabettin Yalçın’ı tercümede başarılı sayabiliriz.

Adnan Aslan

**İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)**

Ferhat Koca

Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, İstanbul 1996, XXI+431 sayfa.

Eser, tahsis konusuyla ilgili mevcut kaynakların tamamına yakınının görülmesi ve ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmesi sebebiyle zengin bir muhteva arz etmektedir. Ülkemizde henüz pek az olan fıkıh usûlü alanındaki çalışmalar içerisinde, tahsis gibi karmaşık bir konunun tahlilini yapan eser, tefsir (yorum) metodu konusunda tanıtım ve tesbit anlamında önemli bir çalışmadır.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak hazırlanan eser bir giriş ile dört bölümden meydana gelmektedir. "Giriş"te (s. 3-27), sırasıyla hukukta metot, kanunun uygulama alanları ve anlam bakımından uygulanması demek olan yorum konusu ile fıkıh usûlündeki hüküm çıkarma metotlarına değinilerek tahsisin klasik fıkıh usûlündeki yeri tespit edilmiştir.

"Birinci Bölüm"de (s. 31-96) hâs ve âm lafızlarının nitelikleri, kapsamları, sî-gaları ve hükümleri incelenmiştir. Bu bölümde fıkıh usûlündeki bütün lafzî bahisler taranarak, özellikle tahsise konu olması itibariyle âmın kapsamı ve hangi tür lafız ve kavramların âm olabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. Yazar devamla, hâssı "Tek bir vaz' ile tek bir mânayı ifade etmek üzere konmuş olan ve tek bir ferde veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet eden lafız" şeklinde tarif ederek hâssın delâleti konusunda Hanefîler'le mütekellimîn metodunu benimseyen usulcüler arasında bazı farklılıklar bulunmasına rağmen onların, aksine bir delil bulununcaya kadar hâssın hakiki vaz'ıyla amel edilmesi gerektiği noktasında birleştiklerini söyler. Âm ise yazara göre "Tek bir vaz' ile tek bir mâna için konulan ve belirli bir miktarla sınırlanmaksızın kendisi için uygun olan bu mânanın gerçekleştiği bütün fertleri içine alan bir lafız"dir. Müellif âmın kapsamı konusundaki görüşlerden âmın istiğrak için vazolunduğu görüşünü tercih etmiştir. Ayrıca dilde umûm ifade için özel olarak konulmuş lafızların varlığı konusunda ehl-i umûm, ehl-i husûs ve ehl-i vakf'ın (çekimserler) görüşlerini tartışmış, hukûkî münasebetlerin sağlıklı olarak devam edebilmesi için dilde umum ifade eden birtakım kelimelerin bulunması gerektiği kanaatini benimsemiştir.

"İkinci Bölüm"de (s. 99-152) tahsisin tanımı, şartları, çeşitleri ve sınırı incelemeye onun nesh, istisna, takyid ve hasr kavramları ile benzer veya farklı yönleri ele alınmıştır. Bilhassa burada tahsisin nesh, takyid gibi diğer beyan çeşitlerinden farklılıkları ortaya konulmuştur. Ayrıca bu bölümde, tahsise konu olan lafızlar ve mefhumlar (mâna, anlam) hakkında geniş usûl tartışmalarına girilmiştir. Yazar tahsisi, "âm lafızla ilk baştan itibaren fertlerinin tamamının değil de bir kısmının kastedilmesi" veya "umûmla ilgili hükmün meşrûiyetinin, başından beri bir kısım fertlerine ait olduğunun beyan edilmesi" şeklinde tespit etmiş, tanımı hakkındaki bazı farklı yaklaşımların tahsisin bizzat kendisinden değil, özellikle âmın tanımı, delâleti ve tahsis delilinin zamanı ve delâlet derecesi ile ilgili ihtilâflardan kaynaklandığına dikkat çekmiştir.

Tahsis delillerinin incelendiği “Üçüncü Bölüm”de (s. 155-310) öncelikle umumî bir lafız veya mefhumu tahsis eden delillerde bulunması gereken şartlarla bu delilleri araştırmanın gerekli olup olmadığı tartışılmıştır. Daha sonra tahsis delilleri, tahsise konu olan lafız veya mânaya bitişik veya onlardan müstakil ve ayrı olmaları açısından “muttasil ve munfasil tahsis delilleri” şeklinde genel bir ayırma tâbi tutulmuştur. Muttasil tahsis delilleri içerisinde istisna, şart, sıfat, gaye, bedel, mef’uller, hâl, temyiz ve atf-ı beyan gibi özellikle dilbilimi ilgilendiren konular ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu tartışmalar sırasında, başta şer’î naslar olmak üzere bütün hukukî metin ve ifadelerin anlaşılması ve yorumlanmasında lafzî imkanları değerlendirmenin (literal yorum) ne kadar önemli olduğu ve basit gibi görünen bir gramer kuralının bile ne denli büyük hukukî sonuçlar doğurabileceği ve çeşitli hukukî ihtilafların artmasına ve derinleşmesine yaptığı katkılar görülür. Munfasil tahsis delilleri ise genel olarak duyular, akıl ve şer’î deliller başlığı altında incelenmiştir. Duyuların ve aklın tahsis delili olması konusundaki görüşler ele alınırken tabîi olarak havass-ı selîme ve hüsün-kubuh gibi kelâm ilminin klasik tartışma konularına da girilmiştir. “Şer’î deliller” başlığı altında ise Kur’ân-ı Kerim, sünnet (mütevâtir ve meşhur sünnet, haber-i vâhid, Hz. Peygamber’in fiil ve takrirleri), icma, sahâbe mezhebi, kıyas, mefhumlar, istihsan, örf ve âdet, maslahat-ı mürsele, istishab ve karineler ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Karineler arasında birçok lafzî delil yanında özellikle hususi sebep ve niyet konusu geniş bir şekilde incelenmiş, ayrıca evrensellik ve tarihsellik gibi günümüzün canlı tartışma konularına değinilmiştir.

Son bölüm olan “Dördüncü Bölüm”de ise (s. 313- 374) tahsisin etkileri, tahsis edilmiş âm ile kendisinden husus kastedilmiş olan âm arasındaki farklar ve âm ile hâssin çatışması incelenmiş, daha sonra da modern hukuktaki daraltıcı yorum ile İslâm hukukundaki tahsis kavramları çeşitli açılardan mukayese edilmiştir. Bu karşılaştırma sonunda yazar, “İslâm hukukundaki naslarla beşerî kanunlar arasındaki karakter farkından doğan ayrılıklar bir yana, her iki hukukî anlayışın da bu hukuki nasların nasıl daraltılıp tahsis edilebileceği konusundaki yaklaşımlarının, mahiyet ve gelişim süreçleri itibariyle büyük benzerlikler taşıdığı”na işaret eder. Ne var ki, “Özellikle İslâm hukukunda sınırlı sayıda ve değişmez nitelikteki naslarla, sınırsız ve sürekli değişen hayat olaylarına cevap bulma çabası, bu konunun bütün fıkıh usûlü kitaplarında ayrıntılı bir biçimde incelenmesine sebep olmuştur”.

Klasik kaynaklardaki tahsis kavramıyla ilgili görüşlerin tesbiti, tahlili ve usûl mektepleri arasında çeşitli tercihlerin yapıldığı bu eserde yazar sonuç olarak (s. 375-381) tahsis kavramının, içerdiği “daraltıcı” mânanın aksine, nasların anlaşılması ve uygulanması konusunda İslâm hukukunda geniş bir uygulama alanı bulunduğunu ve hukukî hayata genişlik ve açılım getirdiğini belirtir. Bu itibarla da söz konusu terimin “yalnızca İslâm hukukunun mазisini açıklama ve anlamada değil, aynı zamanda nasları iptale gitmeden bugünün problemlerine çözüm bulmada da önemli katkılar yapabilecek anahtar kavramlardan biri olduğu” neticesine ulaşır.

Ayrıca bu kavram “çerçevesinde yapılan hukukî mesainin yalnızca İslâm hukuku için değil, diğer hukuklar için de kanunların yorumlanması faaliyetlerinde kendisinden yararlanılabilecek derin hukukî tefekkürler” olduğuna işaret eder. Fıkıh usûlü ile modern hukuk metodolojisine dair zengin bir bibliyografyaya sahip olan eser (s. 385-416), fıkıh ve fıkıh usûlüne ilgi duyanlar için önemli bir adım olduğu kadar, ülkemizde İslâmî ilimlerle ilgili ilmi çalışmalarındaki gelişme çizgisini gözlemleme bakımından da sevindirici bir örnek teşkil etmektedir. Ancak eserin teorik tartışmalar üzerinde yoğunlaşmış örneklemeye yeterince yer vermemesi konuya âşina olmayanların çok farklı görüş ve meseleler arasından derli toplu bir netice çıkarmalarını zorlaştırmaktadır.

Hasan Tuncay Başoğlu

**Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr**

Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî

Tahkik Eden: Dr. Tayyar Altıkulaç

Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, I-IV, İstanbul 1995.

*Ma'rifetü'l-kurrâ*, İslâmî ilimlerin muhtelif branşlarında 250'yi aşkın eser veren Zehabî'nin kıraat âlimleriyle ilgili eseridir. Uzun yıllar Diyarbakır Silvan'da yaşayan Türkmen asıllı bir âileye mensup olan Zehabî 673/1274 yılında Şam'da dünyaya geldi. Babası Şihâbuddîn Ahmed altın işleme sanatıyla meşgul olduğu için *Zehabî* nisbesi ile anılmış, bu nisbe daha sonra kendisi tarafından da kullanılmıştır. Zehabî küçük yaşta ilim tahsiline başladı ve ilk eserini 13 yaşlarında verdi. Tahsil hayatının ilk yıllarında ağırlıklı olarak kıraat ilmiyle meşgul olan Zehabî, Şam'ın önde gelen kıraat âlimlerinden ders aldıktan sonra bu ilmi tahsil için seyahatlerde bulundu. Muhtelif hocalardan kıraat-i seb'ayı da okuyarak bu sahada uzmanlaştı ve ilk derslerini Şam Emevî Camii'nde verdi. Kıraat ilmindeki bu yetişmişliğine rağmen kıraat tedrisiyle fazla meşgul olmayıp hadis ve tarih ilimlerine yöneldi. Hadis tahsili için de seyahatlerde bulunan Zehabî, döneminin önde gelen hadis âlimlerinden istifade etti. 703/1303 yılında Şam'a yakın Batna köyü mescidinde hitâbet görevine başladı ve en büyük eseri *Târîhu'l-İslâm*'ı burada telif etti (714/1314). Batna'da geçen 15 yıldan sonra birçok önemli medresede hadis şeyhliği görevinde bulundu ve bu görevlerini ömrünün sonuna kadar sürdürdü. Kıraat, hadis ve tarih dışındaki ilimlerle de ilgilenen Zehabî, bu alanlarda pek çok kıymetli eser telif etti. Ona haklı bir şöhret kazandıran *Târîhu'l-İslâm*, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, *Tezkiretü'l-huffâz* ve *el-İber fi târîhi men ğaber* gibi eserleri bugün İslâmî ilimlerle ilgilenen akademisyenlerin müstağni kalamayacakları kaynaklardandır. Zehabî'nin vefatından birkaç yıl önce görmesinin zayıfladığı ve ömrünün sonunda âmâ olduğu nakledilmektedir. *Ma'rifetü'l-kurrâ* üzerindeki bazı notlardan onun gözlerini kaybedinceye değin ilmi faaliyetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. O verimli bir hayattan sonra 748/1348



tarihinde Şam'daki Ümmü's-Sâlih Medresesi'ndeki ikâmetgâhında vefat etti ve Bâbussağîr mezarlığına defnedildi.

İslâmî ilimlerin telif geleneği içerisinde önemli bir yeri olan “tabakât” türünün ciddi bir ürünü olan *Ma'rifetü'l-kurrâ*, İmam Zehebî'nin yazımını 730 (1330) yılında tamamladığı eserdir. Bu geleneğe göre kıraat âlimlerinin biyografilerini yazan ilk şahsın ondan dört asır kadar önce yaşayan Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-İsfehânî (ö. 381/991) olduğu bilinmektedir. İsfehânî'nin *Tabakâtu'l-kurrâ*'sından sonra meşhur kâri Ebû Amr Osmân ed-Dânî (ö. 444/1052), Ebû Bekir Ahmed b. el-Fadl el-Bâtırkânî (ö. 460/1067), Ebû Ma'ser et-Taberî (ö. 478/1085) ve Ebü'l-'Alâ Hasan el-Hemedânî (ö. 569/1173) de aynı isimle birer tabakât kitabı kaleme almışlardır. Ne yazık ki bu kitapların hiçbirisi günümüze kadar ulaşmamıştır. Bize kadar ulaşan bu nevi tabakât kitapları arasında *Ma'rifetü'l-kurrâ* ilk sırayı alırken meşhur kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Gâyetü'n-nihâye*'si onu takip etmektedir. İbnü'l-Cezerî de eserini büyük oranda Zehebî'nin *Ma'rifetü'l-kurrâ*'sına dayalı olarak hazırlamıştır.

*Ma'rifetü'l-kurrâ*'da Hz. Osman'dan Zehebî'ye kadar yaşamış olan kıraat âlimlerinin önde gelenleri sadece kıraat ilmindeki faaliyetleri, yetiştirdikleri talebeler ve verdikleri eserler dikkate alınarak on sekiz tabaka halinde tanıtılmıştır. Zehebî hem kâriflik hem de müverrih ve muhaddislik vasıflarını üzerinde taşıdığı için biyografilerini verdiği kıraat âlimleri için bir mânada söylenebilecek son sözü söylemiştir. Eserde bazı biyografilerin oldukça kısa geçmesi çoğu kere o âlimle ilgili bilginin azlığından değil, kıraat ilmindeki yerinden ötürüdür. Çünkü muhtemelen Zehebî o şahsı başka kitaplarında daha geniş olarak tanıtmıştır. Prensipten ziyade bazı kıraat âlimlerine bu eserde yer verilmemesi öngörülmüş ise de bu kural yer yer ihlâl edilmiştir. Meselâ kıraat âlimi olarak pek bilinmeyen Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Zeydan ve hiçbir kimseye kıraat okutmamış bulunan Ebû Hafs Ömer b. Yûsuf b. el-Hizâ el-Kaysî'ye kural dışı olarak eserde yer verilmiştir. Yine biyografisi verilen kıraat âlimlerinin kıraat dışındaki faaliyetlerine yer verilmemesi gerekirken bunun nadiren ihlâl edildiği ve bazı ilgisiz hadis ve bilgilerin alındığı görülmüştür. Eserin bütün nüshalarında bazı biyografilerin mükerreren geçtiği gözlenmiş, bu mükerrerlerin meselâ Millet Kütüphanesi nüshasında on kadar olduğu tesbit edilmiştir.

Muhtelif ülkelerdeki kütüphânelerde müteaddit yazma nüshaları bulunan *Ma'rifetü'l-kurrâ*'nın üç ayrı neşri vardır. Bunlardan ilki Ezher âlimlerinden Muhammed Seyyid Câdü'l-Hakk'a ait olup 1969 yılında Kâhire'de neşredilmiştir. Toplam 721 biyografiyi ihtiva eden Dâru'l-kütübü'l-Misriyye ve oldukça eksik olan Berlin Staatsbibliothek (nr. 9943) nüshaları üzerine yapılan bu çalışmada muhakkik, yazma eser neşrinin kurallarına uymadığı, ilmî dürüstlük ve ciddiyet ölçülerini kendisine rehber edinmediği için -Altukulaç'ın da belirttiği gibi- bu kıymetli eseri ziyan etmiştir. Meselâ biyografisi verilen kıraat âlimlerinin başka hangi tabakat kitaplarında tanıtıldığına hemen hiç işâret edilmemiş, okunması özel ihtisas isteyen kelimeler harekelenmemiş, âyet ve hadislerin tahriri yapılmamıştır. Câdü'l-

Hakk'ın bu çalışmasının orjinal metni ne ölçüde yansıttığı hususu bize kapalı olmakla birlikte, böylesi kıymetli bir eserin 1969 yılı gibi erken bir tarihte neşredilmiş olması bütün eksikliklerine rağmen ilim adına sevindiricidir.

*Ma'rifetü'l-kurrâ*'yı ikinci olarak Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnaût ve Sâlih Mehdî Abbâs birlikte tahkik etmiş ve iki cilt halinde yayımlamışlardır (Beirut 1404/1984). Eserin Rabat el-Hizânetü'l-âmm'e'deki (nr. 119) 734 biyografiyi içeren yazma nüshasına dayanan bu ikinci neşrinin hiç lüzumu yokken sürekli birinci neşirdeki hataların tashihine çalışılması gibi bazı küçük noktalar istisna edilirse eser neşri usûlleri açısından başarılı olduğu söylenebilir. Birincisi gibi bunun da en büyük eksikliği müellif tarafından genişletilen ve İstanbul ile Paris'te muhafaza edilen yazma nüshalar görülmeden hazırlanmış olmasıdır.

*Ma'rifetü'l-kurrâ* üzerine üçüncü çalışmayı yapan Tayyar Altıkulaç bu esere olan ilgisinin 1969 yılına kadar gittiğini belirtmektedir. Yukarıda bahsi geçen iki ayrı çalışma genişletilmiş nüshaya dayalı olarak hazırlanmadığı için onun bu eser üzerindeki çalışma azmini kırmamış, aksine bu çalışmalardaki temel eksiklikler eserin ilim dünyasına kazandırılması hususunda onu daha da istekli kılmıştır. Altıkulaç'ın neşrinin en önemli özelliği *Ma'rifetü'l-kurrâ*'nın müellif tarafından genişletilen nüshalarına dayanmış olmasıdır. Zehebî bu eserini yazdıktan sonra, bir taraftan bazı kimseler ortaya konan ilk üründen istinsahta bulunurlarken, diğer taraftan müellif yaşadığı süre içerisinde esere yeni biyografiler ilâve etmiş, bazı eski biyografileri genişletmiş, önemli tashih, takdim ve tehirlerde bulunmuştur. Böylece diğer nüshalardaki toplam biyografi sayısı 734 olarak kalırken ilâveli nüshada bu sayı 1241'i bulmuştur. Hem eski nüsha üzerindeki tasarruflar hem de yüzde yetmiş varan ilâve Altıkulaç'ın neşre esas aldığı nüshanın ilmi değeri için yeterli kriterler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Altıkulaç'ın tahkikinin diğer önemli bir özelliği de beş yazma, bir de matbu nüshaya dayanmış olmasıdır. Muhakkik çalışmasında en geniş nüsha olan Millet Kütüphanesi (Ali Emiri, nr. 2500) nüshasını esas almış ve Paris Bibliotheque Nationale (nr. 2084), Beyazıt Devlet Kütüphanesi (Merzifonlu, nr. 14-18679), Köprülü Kütüphanesi (nr. 1116), Berlin Staatsbibliothek (nr. 3140) ve Rabat (matbu) nüshalarıyla karşılaştırmıştır. Eserin tahkikinde asıl nüshanın metnini aynen alıp diğer nüshalardaki farkları dipnotta göstermek yerine, bütün nüshalardan istifâde ederek en doğru metne ulaşmaya çalışmış, yer yer de kendiliğinden ilâvelerde bulunmuştur. Eserin böyle kapsamlı ve ciddi bir çalışma sonunda eksiksiz olarak ortaya çıkması araştırmacıları diğer yazmalarla uğraşma zahmetinden de kurtarmıştır.

Muhakkik, eserin başına koyduğu ayrıntılı Türkçe (46 s.) ve Arapça (92 s.) girişlerle hem müellif Zehebî'yi hem de diğer eserleriyle birlikte *Ma'rifetü'l-kurrâ*'yı tanıtmış; tahkik bölümünde ise eserde geçen âyet, hadis ve diğer bilgilerin tahririni yaparak şahısların tercüme-i hallerinin geçtiği temel kaynaklara işâret etmiştir. Dört cilt (1920 + 46 s.) olan bu tahkikli çalışmanın ilk üç cildi kitabın aslını, son cilt ise fihrist ve indeksleri içermektedir. Eserde geçen âyet, hadis, şiir ve kitap

isimleri için ayrı ayrı fihrist düzenlenirken tercüme-i halleri verilen kıraat âlimleri için de birisi tabakalara göre, diğeri alfabetik olmak üzere iki fihrist hazırlanmıştır. Cemâat, kabile ve fırka isimleri birinci indeksin konusu olurken ikinci indekste bölge ve şehir adlarına yer verilmiştir. Anadili Arapça olmayan biri tarafından hazırlanmış olduğu izlenimini verecek tarzda bir dil ve üslup probleminin göze çarp-maması, bu neşrin ilim âleminde hüsn-ü kabul görmesini sağlayacak önemli bir unsur olarak görülebilir.

Daha önce Ebû Şâme el-Makdisî'nin *el-Mürşidü'l-vecîz* adlı eserinin tahkikli neşrini ilim dünyasına kazandıran Dr. Tayyar Altıkulaç, ikinci tahkik çalışması olan *Ma'rifetü'l-kurrâ* ile genelde İslâmî ilimler, özelde de kıraat sahasında çalışanları ciddi bir kaynakla buluşturmuştur.

Abdulhamit Binşık

### **Batı'da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nâzım Kıbrısı Örneği**

Tayfun Atay

İletişim Yayınları, İstanbul 1996, 396 sayfa.

Şerif Mardin'in *Din ve İdeoloji*'si 1969 yılında ilk yayımlandığı zaman Türk sosyal bilimleri için bir dönüm noktası olmuştu. Tayfun Atay'ın yeni yayımlanan çalışması *Batı'da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nâzım Kıbrısı Örneği* de yaklaşık yirmi beş, otuz yıl sonra bir başka dönüm noktası olacağa benziyor.

Türkiye'de siyasal ve sosyal bilimler din/İslâm olgusuna uzun yıllar uzak durdu. Türk sosyal bilimcileri dini/İslâm'ı tıpkı aile, kentleşme vb. gibi sosyolojik bir vak'a-Batı sosyal bilimlerinin konularından bir konu- olarak incelemekten kaçındılar. Konuyla ilgilendikleri zaman da "soğukkanlılık"larını koruyamadılar. Tartışmalar hep "laiklik" ve "irticaî akımlar" ekseninde döndü.

İşte Şerif Mardin'in *Din ve İdeoloji*'si bu mânâda önemliydi. Zira aynı yıllarda Türkiye'de diğeri sosyal bilimcilerin "din/İslâm üzerine çalışmaları", "Erzurum Atatürk Üniversitesi Kampüsü'ndeki cami" veya "toplumsal bir sömürü aracı olarak din" üzerine yazılarla sınırlıydı.

Ahmet Yücekök'ün 1971'de yayımlanan *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı* adlı çalışması ise siyaset bilimi/sosyolojisi alanından gelen ikinci önemli katkı olmuştur. Açılan bu kapıdan 80'li yılların başında bir iki çalışma daha ortaya çıktı: Binnaz Toprak'ın *Islam and Political Development in Turkey* (1981) ve Ali Yaşar Sarıbay'ın *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı* (1985). Bunlar da siyaset bilimi/sosyolojisi çizgisinde, bir başka deyişle "din ve siyaset" ekseninde yapılan çalışmalardı. Sosyoloji, sosyal antropoloji, sosyal psikoloji ve bunlar merkezli alan araştırmaları ise henüz sırasını bekliyordu.

Bu alanda öncü bir çalışma Fulya Atacan'ın -Mübeccel Kıray'ın danışmanlığında hazırladığı- *Tarikat ve Sosyal Değişme: Cerrahiler* (1990) adıyla yayınlanan doktora tezidir. Atacan'ın kitabı bir tarikat/tekkede yapılan ilk alan araştırması olması bakımından öncü fakat bazı bakımlardan -İslâmî literatür, alan araştırması vb.- eksik bir çalışma olarak kaldı.

İşte Tayfun Atay'ın elimizdeki kitabı önceki çalışmalarla kıyaslandığında neyi/neleri başardığı hemen öne çıkan bir çalışmadır. Kitap Batı'da etkinlik gösteren bir İslâmî topluluğun, Türkiye'de de tanınan Nakşibendî şeyhi Nâzım Kıbrısî'nin İngiltere'deki sûfi-tarikat çevresinin söylem ve pratiği üzerine yapılmış bir alan araştırmasına dayanan sosyal-antropolojik bir incelemedir.

Birinci bölümde önce sûfizmın doğuşu ve gelişmesini, tarikatların ortaya çıkışını ana hatlarıyla özetleyen yazar, daha sonra kısaca Nakşibendî tarikatının tarihi gelişimi ve temel özellikleri üzerinde durmaktadır. İkinci bölümde Şeyh Nâzım ve cemaatinin tanıtımı yapılmakta, Şeyh Nâzım'ın biyografisi ve Londra'daki topluluğun profili verilmektedir. Üçüncü bölümde zikir ayininin ayrıntılı bir değerlendirilmesi yapılmakta, dördüncü bölümde ise nefis kavramı etrafında topluluğun dîni-ahlâkî söylemi incelenmektedir.

Bunları izleyen beş bölümde yazar alan araştırmasının sonuçlarını birbirini izleyen temalar halinde sunmakta, Şeyh Nâzım ve çevresinin söylem ve pratiğini değerlendirmektedir. Beşinci bölümde Şeyh Nâzım ve çevresinin modern dünya, modernleşme ve moderniteye bakışı; altıncı bölümde bu çevredeki milenaryan (binyılcı) eğilimler, Mehdi ve Deccal üzerine geliştirilen söylem; yedinci bölümde şeyh ve müridlerinin Türkiye odaklı siyasî görüşleri; sekizinci bölümde cemaatin Vahhabîlik söylemi etrafında gerek İslâm dünyası gerek İngiltere'de kendi dışında kalan İslâmî gruplara bakışı; dokuzuncu bölümde ise cemaat içindeki gruplaşmalar, iktidar ve güç ilişkileri incelenmektedir. Yazarın başarısı bu son beş bölümde doruğa çıkmakta, bize hiç bilmediğimiz ilginç bir dünyanın kapılarını açmaktadır.

Son -onuncu- bölüm de ise yazar çalışmaya temel oluşturan alan araştırmasının kendine ait boyutunu, kendi kişisel macerasını, araştırmacıyla konusu arasındaki karşılıklı etkileşimi anlatmaktadır. Çağdaş sosyal antropolojide yeni bir tarzın örneği olarak "antropolojik otobiyografi" yönteminin kullanıldığı bu bölüm kitabın en ilgi çekici bölümlerinden birisidir.

Atay'ın çalışmasının önemi birkaç açıdan vurgulanabilir: 1. Kendinden önceki eksik bir örneği saymazsak bu alanda ilk yetkin çalışma olması, 2. Batı'daki çağdaş sosyal antropoloji araştırmaları çizgisinde birkaç örnekten biri olarak öne çıkması, 3. Gerek İslâm dünyası gerek Batı'da İslâm'ı "özcü" bir şekilde ele alan yani İslâmî söylem ve pratiğin farklı toplumsal ve kültürel bağlamlardaki çokluk ve çeşitliliğini göz ardı eden yaklaşımlara karşı bir cevap niteliği taşıması.

Atay birçok bakımdan "şanslı" bir araştırmacı. Bu çalışmayı yaparken iki "tarikten" geçmiş: Biri, Şeyh Nâzım cemaati gibi bir grupla karşılaşması ve bir Batı

toplumundaki çalışma kolaylıklarından faydalanması, diğeri SOAS gibi Batı'da İslâm araştırmalarında efsaneleşmiş bir kurum içerisinde Richard Tapper ve Nancy Lindisfarne gibi çağdaş antropolojinin ustalarından istifade etmesi. Bu iki unsuru birleştiren yazar, kendi ustalığını da katarak ortaya gerçekten yetkin ve orijinal bir çalışma çıkarmış.

Kanaatimizce, yazarın başarısı İslâmî literatürle birlikte çağdaş sosyal antropolojideki son gelişmeleri iyi takip etmesinden ve alan çalışmasını hakkıyla yerine getirmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Türkiye'de sosyal bilimlerde “su başlarını tutan devler” bu tarz çalışmaların ya hakkını verirler ya da görmezlikten gelirler. Her halükârda Tayfun Atay'ın kitabının bir çığır açtığına ve uzun yıllar örnek bir çalışma olarak kalacağına inanıyoruz.

Gökhan Çetinsaya

**Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908-1918 unter besonderer Berücksichtigung des “Osmanischen Lloyd”**

Irmgard Farah

Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Beyrut 1993, 347 sayfa.

Basın ve yayın faaliyetlerinin kamuoyunu etkilemedeki rolü, özellikle son on yıl içerisinde açık seçik bir şekilde ortaya çıktı. Savaşların televizyondan naklen izlenebildiği bir ortamda her ne kadar her şey açık bir şekilde ortaya konuyormuş izlenimi verilse de, haberciliğin yorumdan ve taraflılıktan âzâde olmayan bir faaliyet alanı olarak (Haber yoktur, olay vardır; hangi olayın haber olacağına muhabir karar verir!) hangi kurumların olayların haber haline getirilmesini etkilediği konusu, günümüzde “bilinen”, ancak kimsenin kesin bir açıklama getirmediği ortaya koyamadığı bir mesele olarak görünmektedir. Körfez savaşı sırasında “üretilen” haberler ve bunların ciddi bir kısmının uydurma olduğu gerçeği ancak yıllar sonra anlaşılabilir. Burada tanıtımını yapacağımız ve ismi Türkçe'ye “*Osmanischer Lloyd* Adlı Gazetenin Işığında 1908-1918 Yılları Arasında Almanlar'ın Basın Politikası ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Propaganda Faaliyetleri” olarak aktarılabilecek kitapta, bu yüzyılın başlarında bir basın organının, bir devlet tarafından nasıl kullanıldığı ele alınmaktadır.

Yazarın kitabın başında XX. yüzyılın başlarına geldiğinde zayıflayan Osmanlı Devleti'nde siyasî, iktisadî, stratejik ve kültürel çıkarlarını korumak için Almanya, İngiltere ve Fransa gibi Batılı devletlerin birbirleriyle nasıl rekabet ettiklerinden bahsetmektedir (s. 11). Osmanlı Devleti bu ülkelerden özellikle Almanya ile XVIII. yüzyıldan beri iyi askerî ilişkiler içerisindeydi. Ancak Almanlar, Osmanlı'daki

kültürel faaliyetlerine Fransa ve İngiltere kadar ağırlık vermemiştir. Yazar, 1908'deki Jöntürk ihtilâlini Fransa ve İngiltere'nin kendileri için yeni bir fırsat olarak gördüklerini, ürken Almanya ve Avusturya'nın ise çıkarlarının zedeleneceğinden korktuklarını vurgulamaktadır (s. 19). Abdülhamit'in basına uyguladığı sansürün büyük ölçüde hafifletilmesinden sonra İngiltere *Levant Herald*, Fransa da *Stanboul* adlı İstanbul'da çıkardıkları gazetelerde Almanya aleyhine bir propagandaya girişirler. Bunun üzerine Almanya hükümeti bu konudaki boşluğu doldurmak üzere İstanbul'da *Osmanischer Lloyd* adlı bir gazete çıkarmayı kararlaştırdı. Alman Kraliyet şansölyesi Bülow, gazetenin kuruluş aşamasında "işlerinin, gerçeğin kamuoyuna duyurulması değil, ülkenin çıkarlarının korunması" olduğunu dile getirerek, gazetenin haber siyasetini de ifade ediyordu (s. 78). İstanbul'daki Alman büyükelçiliğinin vazifelerinden biri de *Osmanischer Lloyd*'un çıkarılması konusunda maddî ve mânevî destek sağlamaktı (s. 80).

Almanca ve Fransızca olarak yayımlanan gazetenin okuyucu kitlesini, yazarın tesbitine göre, çoğunlukla askerler oluşturmaktaydı (s. 119). Bundan dolayı, gazetede dönemden döneme değişen bir üslûp göze çarpmakta, Alman çıkarlarını unutmadan nabza göre şerbet vermek, gazetenin önemli stratejilerinden birisi olarak ön plana çıkmaktaydı. Kitaptan, meselâ Jöntürk ihtilaline kadar Osmanlı sultanıyla arası gayet iyi olan Almanya'nın, bu sefer ihtilalcilere şirin görünebilmek için eski yönetim hakkında "bozuk ve çürümüş rejim" tabirini kullandığını öğreniyoruz (s. 133). Yazara göre I. Dünya Savaşı sırasında Almanya ile Osmanlı İmparatorluğu'nun aynı safta yer alması *Osmanischer Lloyd*'un İngiliz ve Fransız gazetelerine göre daha avantajlı duruma gelmesini sağlar. Gazete yayın politikasını da değiştirerek, habercilikten ziyade kültür sayfalarına ağırlık verir. Gazetenin bu dönemde savunduğu fikir, Osmanlı için artık Fransız kültürü değil, Alman kültürünün bir alternatif teşkil ettiği merkezinde yoğunlaşır. Gazetede yayımlanan birçok yazıda, Almanlar'ın, bütün ilimlerde Fransızlar'ı geride bıraktıkları, bunun için de meselâ Fransızca öğrenmeye artık gerek kalmadığı savunulur (s. 173).

Yukarıda da işaret edildiği gibi yazar, gazetenin nabza göre şerbet vermeyi şiarlarından birisi olarak gördüğünü ortaya koymuş, hatta onun Alman çıkarları söz konusu olduğu takdirde, gerektiğinde Fransız ve İngilizler'e karşı İslâm'ı savunmaktan ve müslümanların birliğini korumaya yönelik yazılar yayımlamaktan kaçınmadığını göstermiştir (s. 248).

Geniş bir arşiv çalışması ürünü olan kitap sekiz bölümden oluşmaktadır.

Girişe ayrılan birinci bölüm (s. 11-40) ve bunu takip eden tarihî arkaplânın verildiği ikinci bölümde (s. 41-58) basının Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkışı ve özellikle Fransa'nın Osmanlı'daki yerli ve yabancı basın üzerindeki etkileri ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde (s. 59-84) Otto Hamman idaresindeki Alman basın dairesinin faaliyetlerine ve bu dairenin makaleleri kısmen İstanbul'da da yayımlanan

Alman gazeteleriyle olan ilişkisine yer verilmiştir. Yazar burada özellikle haberlerin toplanması ve dağıtımını kontrol altında tutmanın basına tesir etmenin en etkili ve akılcı bir tavır olduğunu savunarak, haber alma bürolarıyla Alman hükümeti arasındaki bağlantıları ele almaktadır. Ayrıca İstanbul'daki Alman büyükelçiliğinin Berlin'deki basın dairesinin bir kolu gibi nasıl çalıştığını ortaya koymaktadır.

Dördüncü bölümde (s. 85-102) Jöntürk ihtilâlinin Alman İmparatorluğu'nun basın sektöründeki politikasını değiştirmesinde nasıl bir rol oynadığını ele alarak, *Osmanischer Lloyd* adlı gazetenin neden yayımlanmaya başlandığını ve çıkış şartlarını ele almaktadır.

Beşinci bölümde (s. 103-120) gazete kısaca tanıtılmakta, maddî kaynakları, çalışanları ve gazetenin kendi içinde çıkan bazı skandallara yer verilmektedir. Bölümün sonunda da gazetenin okuyucu çevresi incelenmektedir.

Altıncı bölümde (s. 121-176) Alman İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'na kadar yürüttüğü propaganda faaliyetleri, Osmanlı İmparatorluğu ile özellikle kriz dönemlerindeki ilişkileri ele alınarak sonunda Alman İmparatorluğu'nun kendisini iktisadî, askerî ve kültürel sahalarda nasıl tanıttığı konusuna değinilmiştir.

Yedinci bölümde (s. 177-234) Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'na girinceye kadar yürütülen amaçlı basın faaliyetleri ele alınarak özellikle Almanya'nın hem 1908'deki Bosna hem de 1911-12'deki Trablusgarp krizi sırasında Avusturya-Macaristan ve İtalya'nın müttefiki olarak Osmanlı'ya karşı sıkıntıya sokulmasıyla birlikte basında nasıl bir manevra yaptığı konusu işlenmiştir. Bölümün sonunda Almanya'nın Osmanlı'yı I. Dünya Savaşı'na çekmek için giriştiği çabalara da yer verilmiştir.

Sekizinci ve son bölümde (s. 235-282) Alman İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı sırasındaki propaganda faaliyetleri ve *Osmanischer Lloyd* gazetesinin bu esnadaki haber veriş şekli ele alınmıştır.

Kitapta eksikliği hissedilen en önemli nokta, olay, haber ve siyasî amaçlar arasındaki ilişkiyi kendisine konu edinen bir teoriye ulaşma gayretinin olmayışdır. Hiç değilse, başkaları tarafından ortaya konan bir teoriden de istifadeyle, önce teorik bir çerçeve oluşturularak, bu çerçeve içinde konu daha sistematik ve ilmî olarak ele alınabilirdi. Kitapta eksik olarak hissedilen diğer bir nokta da yazarın ortaya koyduğu bilgi ve bulguları değerlendirmeksizin eserini bitirmesidir. Eser, bol malûmatın bulunduğu ve bu haliyle daha sonraki teorik çalışmalara oldukça malzeme sağlıyor olması noktasından kıymetli bir adım olarak kabul edilebilir. Kitap, özellikle son dönem Türk-Alman ilişkileri, Osmanlı'nın son dönemi ile ilgilenen araştırmacılar ve bu konu ile alâkalı birçok disiplin için okunmaya değer, önemli bir ilmî katkı olarak şâyân-ı tavsiyedir.

Hilal Görgün

**el-Bahs en-Nahvî inde'l-Usûliyyîn**

Mustafa Cemâlüddîn

Daru'r-Reşîd li'n-Neşr, Bağdat 1980, 328 sayfa.

İslâm kültürünün ayırıcı hususiyetlerinden birisi (belki de en önemlisi), lisan temelli oluşudur. Bu durum hiç de tesadüfî bir şey değildir. Çünkü İslâm, insanın yaradılışından bu yana muhtelif şekillerde gerçekleşen ilâhî müdahalenin lisanî şekilde olanının en sonu ve sonuncusudur. Vahyin lisanî olması ile, o vahiyden neş'et etmiş bir kültürün lisana önem vermesi, başından tayin edilmiş gibidir. Bundan dolayı yeryüzünde müslüman olarak yaşamak isteyen insanlar varolduğu müddetçe, lisan ve lisan ile ilgili konular en önemli ilgi alanı olmaya devam edecektir.

Lisan her ne kadar başından beri ilgi odağı olmuşsa da, bazı dönemlerde toplumsal hayatın ve kültürün bütün alanlarında görülen inhitata paralel olarak inkıtaa uğramıştır. Günümüzde yeniden kendini izhar eden hayat alâmeti, daha önce İslâm düşünce geleneğinin kendi hususiyeti içinde anlaşılması yönünde bir dizi gayreti de ortaya çıkarmışa benziyor. Lisan konusundaki çalışmalar işte bu noktadan oldukça önemli bir yer tutmaktadır (Son zamanlarda İslâm düşünce tarihi ile ilgili bazı çalışmalarda da bu nokta kendisini göstermektedir. Meselâ Muhammed Abid el-Cabiri, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1990 [3. baskı]; Hammadî Sammûd, *et-Tefkir el-Belâgî 'inde'l-Arab, Ususuhû ve Tatavvuruhû ile'l-Karn es-Sâdis*, Tunus 1981; Ceyrar Cehami, *el-İşkâliyyetu'l-Lugaviyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1994; Ebu Ya'rab el-Merzûkî, *İslâhu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Min Vâkı'ıyyeti Aristo ve Eflatûn ila İsmiyyeti İbn Teymiyye ve İbn Haldûn*, Beyrut 1994).

Yukarıda zikredilen eser, gelenek içinde önemli bir yer edinen fıkıh usulü ilminde lisan üzerinde yoğunlaşan gayretlerin, doğrudan dilbiliminin konusuna giren sözdizimi (sentaks, nahv) ile ilgili nasıl düşünüldüğünü, bu bakış açısının dilbilimcilerin bakış şekliinden hangi noktalarda ayrıldığını ele alan bir doktora tezinin yayımlanmış halidir.

Ancak, nahiv ile ilgili araştırmaların, bugün Türkiye'de de galat-ı meşhur olan bir sözle, Arap dili ve edebiyatının ilgi alanına girdiği varsayıldığı için, yazar da, böyle bir konunun oldukça garip karşılanacağına işaret ederek (s. 7) mukaddime kısmında (s. 7-20) niçin böyle bir konunun fıkıh usulünü ilgilendirdiği üzerinde durmakta ve konusunu temellendirerek, kısaca tasvir etmektedir. Öncelikle işaret edilmesi gereken hususlardan birisi, Dilbilimi ile tabii bir dilin (Türkçe, Arapça, Fransızca, İngilizce, Çince vs.) dilbilgisini birbirinden ayırmak gerektiğidir. Tabii bir dilin dilbilgisi, o dilin kullanımının tâbi olduğu kuralları "tasvir" etmeyi kendisine konu edinirken, dilbilimi, dilin ne olduğunu, yaklaşım şekline göre ya muhtelif dillerdeki ortak hususiyetleri ortaya çıkararak veya dilin mahiyetini ele alarak ifade etmeye çalışır. Her iki halde de ilim adamı, bir veya birkaç dili kendisine hareket noktası olarak seçer ve ona dayanarak genel geçer kurallara ulaşmaya gayret eder. İşte bizim düşünce geleneğimizde dilbilgisi ve dilbilimi üzerinde yoğunlaşan



araştırmalarda esas alınan dil, vahyin nakledildiği lisan olan Arapça'dır. Ulemâ bir taraftan Arapça'nın dilbilgisi kurallarını tesbit etmeye çalışırken, diğer taraftan Arapça'yı esas alarak dilbilimi ile ilgili konuları da araştırmıştır. Dilbilgisinde tasvirî olan husus, dilbiliminde, birincisinde ortaya çıkarılan neticelerden tecridle ulaşılan -ve bazı modifikasyonlarla bütün dillere tatbik edilebilir- ilkelere ulaşma gayreti şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu durum, bizim geleneğimizde belâgat ilimleri olarak bilinen "Beyân, meânî ve bedî" ile, Batı'da özellikle yirminci yüzyılda gelişen "semantik, pragmatik, semiyotik" gibi muhtelif disiplinleri kabaca mukayese eden herkesin malumudur.

Müellif eserine, bu konuların farkına varamamış olan bir araştırmacının (Temam Hassan, *el-Lugatu'l-Arabiyyetu ma'nâhâ ve mebnâhâ*, Kahire 1973) bir iddiasını ele alarak başlıyor. Bu iddianın sahibi, usulcülerin, mef'hûmu'l-muhâlefe gibi bazı konular dışında, dil ile ilgili herhangi bir katkısının olamayacağı ve usulcülerin mânâ ile değil de, hüküm ile ilgilendiklerini, hükmün de ya örfî veya aklî olabileceğini, örfî olanda önemli olanın farz, vacib, haram vs. gibi hükümlerin; aklî olanda ise doğru ve yanlışın söz konusu olduğunu söylemektedir. Ancak müellifin de işaret ettiği gibi, lafız ile mânâ veya nass ile mânâ arasında ne gibi bir alâka olduğunu tesbit etmeden, ne örfî anlamda ne de aklî anlamda bir hükme ulaşmak ve ulaşılan bir hükmü temellendirmek mümkün değildir. Yani mesele, usûlü ve usulcüler, söz konusu iddia sahibi ve benzerlerinin düşünemedikleri kadar derinden ilgilendirmektedir (s. 8-9). Bundan dolayı usulcüler bu gibi konuları, beyân ve nahiv ilimlerinin ele aldığından biraz daha farklı bir şekilde, usul eserlerinin "el-mebâdi el-lugaviyye" veya "mebâhîsu'l-elfâz" başlıkları altında ele almışlardır (s. 9). Yani lafız-mânâ, veya nass-mânâ ilişkisi, lafzın veya nassın mânâyâ delâleti noktasından üç ayrı disiplinin konusu olmuştur: Bu ilimler belâgat ilimleri (beyân, meânî ve bedî'), nahiv ve fıkıh usûlüdür. Bu ilimlerden nahiv, daha çok kelimelerin bir araya gelmesi ve bir anlam ifade etmesinin formel kısmıyla uğraşarak, bunun kaidelerini ortaya koymaya çalışırken, muhteva üzerinde fazla durmamıştır. Buna göre nahivciler açısından mesele sadece Arapça'nın doğru kullanımının kaidelerini tesbit olmuştur. Buna karşılık belâgat alimleri, mütekellimin ve muhatabın durumunu nazar-ı dikkate alarak, canlı bir iletişim içinde anlaşmanın en mükemmel bir şekilde gerçekleşmesinin şartları üzerinde durarak, ifadeleri ihbarî ve inşaî olarak tasnif ve ilgili konuları derinliğine tahlil etmişlerdir. Usulcüler açısından mesele, daha çok lisanî olanın mânâyâ delâleti ve bu delâletin kısımlarından birisi olan şer'î hükmü tesbit gayreti üzerinde yoğunlaşmıştır. Kısaca lafız-mânâ ilişkisi, bu üç disiplini de ilgilendirmekle birlikte, amaçlar farklı olduğu için onların aynı konu üzerinde yoğunlaşan gayretlerinde, metodlarının farklılığında esasını bulan bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır (s. 13-14). Müellif eserinde bu üç alanı nazar-ı dikkate alarak, özellikle usulcülerin ulaştıkları neticeleri ortaya koymayı hedefleyerek, bu ilimlerde hemen bütün temel mezhep (imamîlik, zeydîlik, zahîrîlik, ve dört sunni mezhep) ve önemli alimlerin eserlerini (bibliyografya kısmında temel fıkıh usulü eserlerinin yanında önemli nahiv ve dilbilimi

hakkında yazılmış eserlerin listesi mevcuttur) inceleyerek, böyle bir çalışmayı yapmıştır.

Müellif araştırmasında söz konusu edeceği disiplinleri zikrettikten sonra (s. 15-17), eserin bölümlerini kısaca tanıtmaktadır (s. 17-19). Yazıda takip ettiği usulü, tasvir edici ve değerlendirci olarak tarif eden yazar, usulcülerin nahve bakış açısını tasvir ederken, onların ulaştıkları neticeleri de, muhtelif disiplinleri ve mezhepleri birbirleriyle mukayese ederek değerlendirmeyi hedeflemektedir (s. 20).

Giriş bölümünde (s. 21-55) müellif, çalışmasında gözettiği amacın, nahiv ile ilgili yeni bilgilere ulaşmak değil, nahiv konusunda dilbilimcilerin dikkatini çekmeyen bir alana işaretle, usulcülerin fikhını, nahvini, belâgatini ve sarfını ortaya koymak olduğunu söylemektedir. Hareket noktası olarak da ilk usulün ortaya çıktığı Kûfe ve Medine ulemâsının, Arapça olan esasların anlaşılması için zorunlu olan dilbilgisi ile ilgili dayanaklarını seçtiğini ve buradan hareketle usul ile nahiv arasında esasında var olan ilgiyi ortaya koyacağını söylüyor (s. 22). Bu ilginin, sahabi dönemine kadar geri gittiğini ve bizzat Hz. Ömer'in lisan ile ilgilenmeyi teşvik ettiğini, Kurtubi'den naklettiği bir rivayetle temellendiriyor (s. 23).

Nahivciler ve usulcülerin nahvi nasıl tarif ettiklerini bir kaç misalle nakleden müellif, nahvin ağırlıklı olarak formel kriterleri kendisine konu edinmekle birlikte, nahivcilerin kendilerini bununla sınırlamadıklarını, hiç değilse bazı nahivcilerin sadece formel kriterlerle uğraşmadığını, lisanın kullanımının kaidelerini de nahvin konusu olarak incelediklerini ve bu haliyle de nahvin usulcülerini doğrudan ilgilendirdiğini vurguluyor (s. 30). Kısaca fıkıh usulü ilmi ile ilgili tarifleri nakleden müellif, fakihlerin içtihadlarının usulcülerin tesbit ettiği genel istinbat kaidelerine bağlı olduğunu ve bu kaidelerin de esaslardan ikisinin, Kur'an ve sünnet, Arapça olarak nakledildiğinden naşi, dille doğrudan alâkalı olduğunu vurgulayarak, usulün de anlama, anlamın da hükme delâlet etmesinden dolayı, nahivcilerle usulcülerin niçin bir noktada buluştuklarına işaret eder (s. 34-37). Ancak ortada önemli bir fark vardır: Nahivciler genellikle fiillerin, masdarların kullanımı, irabda mahalli olup olmadığı gibi formel meselelerle uğraşırken, usulcüler fiil ve masdar sigalarının, cümlelerin ve terkiblerin delâleti gibi konularla uğraşarak, mütekellimin kasdının nasıl anlaşılacağı meselesini kendilerine konu edinmiştir (s. 37).

Tarihî olarak fikhın gelişimine bakılınca, onun temel iki esasının Arapça olarak nakledilen Kur'an ve sünnet olduğu ve bunlarda ne denildiğinin tesbitinin Arapça dilbilgisine bağlı olduğuna işaret eden yazar, başından itibaren nahvin (nahiv kitaplarının değil, dilin kullanımının formel kaideleri anlamında nahvin) fukahanın doğrudan ilgi alanına girdiğini vurgular (s. 38). Sahabi ve tâbiin döneminde bu ilginin devam ettiğini birçok rivayetle delillendiren yazar, dil ile ilgili araştırmaların müçtehid imamlar döneminde daha da ön plâna çıktığını ve bundan sonra fikhın mütemmim cüzü haline geldiğine işaret ederek, bu noktanın İmam Şafii'nin *er-Risale*'sinde açıkça vurgulandığını zikreder (s. 39-46).

Bütün bunlardan sonra yazar asıl sorusunu sorar: Usulcülerin “nahvi” ile nahivcilerin “nahvi” bir ve aynı şey midir, yoksa farklı iki şey midir? Eğer usulcüler dil ile ilgili meselelerde nahivcilerin mukallidi iseler, ayrıca onların nahiv konusunda ne düşündüklerini araştırmak abes olacağına göre, burada bir farklılık olup olmadığını araştırmak için bir neden gerekir. Bu neden de her şeyden önce nahivde içtihad ve taklidin olup olmayacağı sorusuna verilecek cevapla alâkalıdır. Peki nahivde içtihad ve taklid mümkün müdür? Mümkün değilse neden? Mümkünse, bunun ön şartları, sınırları ve neticeleri nedir?

İmam Şafii'ye göre müctehidde olması gereken şartlardan birinin de, dilbilgisi ile ilgili hususlarda içtihad kaabiliyetini haiz olması gerektiğidir. Bu görüşü Şerif Murtaza'nın da açıkça desteklediğini söyleyen (s. 48-50) müellif, nahivcilerin söylediklerinin, mümkün olan formlardan sadece birisi olduğunu, yani her disiplini ilgilendiren dil hakkında daha farklı yaklaşımların da mümkün olduğunun kabul edildiğine işaret eder (s. 50). Ancak bu durum, daha çok Gazzali öncesi için geçerlidir. Sonraki dönemde bazı usulcüler, nahivde nahivcileri taklidin gerektiği tezini savunmuşlardır (s. 51). Ancak bu görüş de genel geçer bir görüş olarak kabul görmemiş, usulcülerin dil alanında da içtihad kudretini haiz olmaları gerektiği, diğerlerinin yanında meselâ Şâtibi (öl. 790) tarafından savunulmuştur (s. 52). Bu konu ile ilgili tezini yazar kısaca şöyle özetliyor: Usulcüler, kendileri dil üzerinde düşünüp, gözlemlerini tümevarımlarla genel kaideler olarak ifade etmişler ve böylece “usulcülerin nahvi” denilebilecek bir dil anlayışı ortaya çıkmıştır (s. 53). Yazar bu yaklaşım şeklinin teferruatını ilerideki altı bölümde ele alarak, bunun ne demek olduğunu göstermek istemektedir.

Birinci bölümde (s. 57-80) yazar, usulcülerin kelimeleri nasıl taksim ettikleri üzerinde duruyor. Nahivcilerin kelimeleri isim, fiil ve harf olarak üç kısma taksim ettiklerine işaret eden müellif, klasik usulcülerin de bu taksimi kabul ettiklerini, ancak meseleye daha çok anlam açısından veya kelimelerin anlamlı bir bütün olan cümle içinde oynadıkları rol açısından tarif edildiğini ifade ederek, yeni usulcüler dediği, kendisinin de tahsilinin bir kısmını aralarında tamamladığı anlaşılın, Necef usulcülerinin bu taksimi kabul etmediklerini, özellikle fiilde vurgulanan zaman unsurunun zorunlu olmadığından hareketle, kelimeleri isim ve harf olarak iki kısma ayırdıklarını söyler (s. 64). Buna göre dildeki anlamlı birimler, ya bir şeye delâlet ediyorlardır veya şeyler arasındaki bir nisbet alâkasına. Birincisini isim oluşturur, ikincisi ise harf ve fiil. Yazar daha sonra bu tefriki tahlil edip, beşli bir taksime (isim, fiil, sıfat, kinaye ve harf) ulaşarak bu bölümü tamamlıyor (s. 80).

İkinci bölümde (s. 81-114), birinci bölümde ulaştığı beşli taksimi ayrı ayrı ele alarak, bunlardan birincisi olan masdar ve iştikakın kaynağı üzerinde durulmaktadır. Usulcülerin isimleri, şahıs isimleri ve cins isimleri olarak iki kısma ayırdıklarına işaret eden yazar, usulcüler nezdinde, aslolanın özel isim olduğunu, cins ismin özel isimlerden tecridle oluşturulduğunu ifade eder. Buradan hareketle, siga fikrinin teşekkül ederek, sigaların da netice itibarıyla vazî olduğunu söyler. Bu bölümün

devam eden sayfalarında, usulcüler ve nahivciler arasında mukayeseli olarak meseleyi ele alıp tasvir ederek, sözü yine yeni usulcüler dediği Necef usulcülerine getirip, onların bakış açılarını ortaya koyar.

Üçüncü bölümde (s. 115-140) sıfatlar ve müştak olan sıfatların usulcüler tarafından nasıl ele alındığı konu edilmektedir. Müştak konusunda usulcüler arasında muhtelif görüşler olduğunu zikreden yazar, bu konudaki muhtelif tartışmaları ele aldıktan sonra, meselenin sadece dili değil, dilin de ötesinde felsefi bir dizi tartışmayı gerektirdiğine işaret ederek, bölümü bitirir. Bu bölümde yazarın tesbit ettiği, ancak üzerine gitmediği nokta, delâlet meselesinin sadece lisanî bir mesele olmayıp, varlık konusunu da doğrudan ilgilendirdiğidir. Başka bir ifade ile, anlam üzerinde konuşmak, bir şekilde varlık üzerinde konuşmak olduğu için, Gazzali gibi birçok alimde görüldüğü gibi, bir varlık görüşü olmadan temellendirilmesi mümkün değildir. Özellikle geç dönemlerin fakihlerinden Kâfiyeci, muhtelif risalelerinde bu konuyu, gerekli bütün boyutlarıyla ele almış olmakla birlikte, ortaya çıkarılması için yapılacak çalışmaları beklemektedir.

Dördüncü bölüm (s. 141-195) fiili kendisine konu edinmektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, usulcüler, yazarın derlediği malûmata göre, kelimeleri muhtelif şekillerde taksim etmişlerdir. Bunlar arasında zamanı fiilde önemli bir unsur olarak görmeyenlerin, ayrıca fiil üzerinde durmayacakları, bunun yerine daha çok isimler arasındaki nisbetin keyfiyeti üzerinde yoğunlaşacakları tabiidir. Buna göre fiilde önemli olarak kabul edilen “oluş” ve “zaman”dan sonuncusunun sorgulanması, bu bölümün esas mihverini teşkil ediyor. Yazar'a göre fiilin unsurlarından oluş, faile nisbet edilerek, onun bir işi olarak görülmekle birlikte, zamanın fiil için önemli olup olmadığı sorusunu, nahiv açısından müsbet, siga açısından menfi olarak cevaplamışlardır (s. 168).

Beşinci bölümde (s. 197-239) harfler ve harflerin anlamı üzerinde durulmaktadır. Yazarın harflerin anlamının, cümlenin anlamının tesbiti açısından önemli olduğunu vurgulayarak başladığı bu bölümde, harflere ilginin nahivciler ve sarfçılar açısından daha çok formel olduğunu, usulcülerin ilgisinin ise daha çok delâlet üzerine yoğunlaştığına işaret eder. Daha sonra nahivcilerle usulcüler arasındaki farkları inceler. Mütekaddimin nahivcilerin bu konuda fazla bir şey söylemediklerini ifade eden yazar, müteehhirin nahivcilerin, muhtemelen usulcülerin tesiriyle, harflerin anlamı üzerinde de fikir beyan ettiklerini söyler (s. 235). Ancak harflerin anlamı meselesi, nahivcilerin aksine başından beri usulcülerin yoğun olarak ilgilendikleri bir konu olmuş ve bu konuda birçok görüş ortaya çıkmıştır ki, yazar bu görüşleri dört ile sınırlayarak tahlil eder.

Altıncı bölüm (s. 241-291) cümleyi konu edinmektedir. Kitabın her bölümü oldukça önemli malûmatı ve tahlilleri ihtiva etmekle birlikte, belki en önemli kısmı bu bölümdür. Çünkü, bütün kelimeler ancak belirli bir düzen içinde kullanıldığı zaman, yani onlarla bir cümle teşkil edildiğinde bir bütünün mütemmim cüzleri olarak, bir vahdet teşkil eden cümle içinde ve cümle vasıtasıyla anlam kazanabilmektedir.

Bölüm cümle konusunun muhtelif şekillerde (isim cümlesi, fiil cümlesi; tam cümle, eksik cümle; ihbarî cümle, inşaî cümle) tasnifi ve bunların delâletleri geniş bir şekilde tahlil edilerek tamamlanmaktadır.

Kitabın sonuç kısmında (s. 293-309) ulaştığı neticeleri hulâsa ederek, bir değerlendirilmesini yapmaktadır. Bu hulâsadan hemen sonra, kısa bir İngilizce özet verilmiştir (s. 321-322).

Kitabın sonuna, eserin hazırlanmasında istifade edilen kaynaklar verilmiş (s. 311-320), ayrıca "İçindekiler" kısmı eklenmiştir (s. 323-328).

Eserde dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, yazarın meseleyi (daha giriş kısmında bunun böyle olmadığına işaret etmesine rağmen s. 19) sanki bir usulcü, bir nahivci ve bir dilbilimci varmış gibi ele alması, usulcüler, nahivciler, ve dilbilimciler arasında da birbirinden farklı birçok görüşün ve bakış açısının bulunduğu göz ardı ediyor olmasıdır. Halbuki, söz konusu disiplinlerin hem tarihî gelişim süreci içinde hem de muhtelif mezheplerin sahip olduğu bakış açısına göre kendi içlerinde de birçok farklı görüşlerin orta çıktığı bilinmektedir. Bu durum yazarın takip ettiği, Türkiye'de de yaygın olan, ilmî araştırma teknikleri ile doğrudan alâkası vardır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, yazar eseri yazarken, muhtelif alimlerin eserlerinden, nahiv kitaplarından aldığı şablona göre, işine yarayacak olan ifadeleri fişleyerek, bunları bir araya getirmiş ve bunlar arasında alâka kurarak ve bunları bazı yorumlarla da destekleyerek, bir metin ortaya çıkarmışa benziyor. Bu telif şekli ister istemez, anakronik ve konuya yabancı bir tasnif içine sokulmaya zorlanan, birbirleriyle doğrudan alâkalı olmayan, farklı zaman ve farklı müelliflere ait, bir dizi cümleyi, sanki bir zihinden ve bir alimin kaleminden çıkmış gibi göstermekte, bu da ister istemez ele alınan konunun yeniden düşünülerek, usulcünün dil görüşünün gereği gibi ifade edilmesini engellemektedir.

Yazıda dikkat çeken noktalardan birisi de, usulcülerin görüşleri incelenirken, nahivcilerin nahiv kitaplarında kullandıkları şema çerçevesinde, usulcülerin bu konularla ilgili görüşlerinin ele alınmasıdır. Bu noktada ister istemez, nahivcilerin nahvinin, bir anlamda daha farklı bir yorumuyla karşı karşıya gelmek kaçınılmaz hale gelmektedir. Bundan dolayı eser bir nahiv kitabı gibi yazılmış olmakla birlikte, sanki anlam ve delâlet meselelerinin ele alındığı çok özel bir bakış şekli ortaya çıkmakta, ancak kullanılan şema gereği, yaklaşım şeklinin hususiyetleri ortadan kaybolmakta, sanki sadece daha farklı bir yorum söz konusuymuş gibi bir intiba uyandırmaktadır. Yazarın zaman zaman bazı Şii müellifleri ön plâna çıkarması, kendisinin yetişme şartlarıyla alâkalı olmasından dolayı, anlayışla karşılanması gereken bir nokta olduğu gibi, söz konusu müelliflerin de düşüncelerinde genel fıkıh usulü düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahip olduklarını da ihsas ettirmektedir.

Yukarıda zikredilen bazı önemli eksikliklerine rağmen (ki böylesi eksiklikler, sahasında ilk olarak yazılmış eserlerde her zaman ortaya çıkabilir), eser, ele alınması

oldukça zor bir konuyu güzel bir dille ele alan, okuyucuya İslâm Kültürü'nde dil ile ilgili düşüncenin hangi boyutlarda gerçekleştiği konusunda önemli ipuçları veren değerli bir çalışmadır. Özellikle, İslâm düşünce tarihi, fıkıh usulü, dilbilimi, dil felsefesi ve Türkiye'de kullanıldığı şekliyle, Arap dili ve edebiyatı ile ilgilenen herkesin istifade edebileceği oldukça önemli ilmi bir katkıdır.

Tahsin Görgün

### **Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği**

İsmail Hakkı Göksoy

Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, Ankara 1995, XVII+298 sayfa.

İslâm ülkelerinin ilişkilerinde olumlu bir yapının oluşması için birbirlerinin tarihlerini, kültürlerini, coğrafyalarını ve siyasî yapılarını iyi bilmeleri gerekir. Bunun gerçekleşmesi de İslâm ülkelerini inceleyen ve onlar hakkında malûmat veren eserlerle mümkündür. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki müslüman ülkeler üzerine Türkçe yayınlar kısmen yeterli seviyede olmakla birlikte, dünyanın diğer bölgelerindeki İslâm ülkeleri ile ilgili yayınlar yok denecek kadar azdır.

İSAM tarafından yayımlanan İsmail Hakkı Göksoy'un İngilizce, Hollandaca ve Endonezyaca kaynak ve arşiv belgelerinden istifade ederek hazırladığı eser, bu anlamda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies'de (Doğu ve Afrika Araştırmaları Fakültesi) "Dutch Policy Towards Islam in Indonesia 1945-1949" ismiyle doktora çalışması olarak hazırlanan bu kitap İkinci Dünya Savaşı sonrasında Endonezya'yı tekrar sömürge yapmak için Endonezya topraklarının önemli bir bölümünü denetimi altına alan Hollanda'nın bu ülkede İslâm'a ve müslümanlara karşı izlediği politikayı ele almaktadır. Hollanda ve diğer sömürgeci ülkelerin politikalarını ortaya koyması, esere ayrı bir ehemmiyet kazandırmaktadır.

Göksoy'un kitabı "Giriş" dışında dokuz bölümden oluşmaktadır. Ayrıca bağımsızlık dönemi sonrası Endonezya'da İslâmiyet'in durumunu ele alan bir "Ek" bölümü mevcuttur. Yazar, "Giriş" bölümünde bu çalışmayı hazırlama sebebinin Endonezya üzerine yapılan ilmî çalışmalarda Hollanda'nın ve ülkenin önemli bir bölümünü idaresi altında tutan Hollanda Hindistanı Hükümeti'nin Endonezya ile olan siyasî ilişkilerine fazlaca yer vermelerine rağmen, onların İslâm'a ve müslüman liderlere karşı uyguladıkları politikalarından hiç bahsetmediklerini belirtir. Yine "Giriş"te, 1945 yılından sonra Endonezya'da Hollanda Hindistanı Hükümeti'ne İslâm işleri danışmanı olarak görev yapan İslâmî konularda mütehassıs kimşelerin Endonezya'daki İslâm toplumu hakkında ilgili hükümete sundukları rapor, mektup, muhtıra ve notların Hollanda Hindistanı Hükümeti'nin Endonezya'da takip ettiği politikayı belirlediğini ifade etmektedir.

“Sömürgeci Dönemi İslâm Politikasına Bir Bakış” isimli birinci bölümde önce “İslâmiyet'in Endonezya'ya Girişi” alt başlığıyla İslâmiyet'in Endonezya'ya girdiği ilk yıllar üzerinde durularak bunun XII. yüzyılın başlarında gerçekleştiği, XIII. yüzyıldan itibaren de ticaret, evlilik ve tarikatlar yoluyla iç kesimlerdeki yerli halk arasında hızla yayıldığı belirtilmektedir. “Hollanda Doğu Hindistan Şirketi ve İslâmiyet” alt başlığında ise sömürgeci ülkelerin Endonezya'da ticarete başlamaları konusunda bilgi verilmekte, özellikle Portekizliler'le başlayıp Hollandalılar'la devam eden bir dönem incelenmektedir.

Yine bu alt başlıkta sömürgeci ülkelerin ticarî şirketler vasıtasıyla ülke topraklarının büyük bir kesimini ele geçirdikleri, misyonerlik faaliyetini teşvik ettikleri, İslâm'ı potansiyel bir siyasî tehlike olarak gören şirket görevlilerinin İslâm'ın yayılmasını önlemeye çalıştıkları ifade edilmektedir. Burada dikkatimizi çeken bir diğer husus hıristiyan bir okula devam eden her Endonezyalı çocuğa günlük yarım kilo pirinç verilmesi, misyonerlik faaliyetlerinin şirket tarafından desteklenmesi, kölelerin zorla hıristiyanlaştırılması, dinî ibadetlerin ve sünnetin yasaklanması, dinî okulların kapatılması, Hıristiyanlığı kabul etmedikleri için müslüman halkın öldürülmesi ve köylerin yakılmasıdır. Yine dikkati çeken bir diğer konu şirketin Endonezyalı müslümanları, bilhassa hacı, şeyh, hoca gibi toplumda itibar sahibi olan müslüman liderleri kendi varlığı ve ticarî faaliyetleri için daima bir tehdit unsuru olarak görmesidir.

Endonezya'daki misyonerlik faaliyetleri ve Hollanda kraliçesi tarafından yüksek düzeydeki din adamlarının atanması ve maaşlarının ödenmesi gibi hususlar da Göksoy'un bu bölümde yer verdiği konular arasında yer almaktadır. Yazarın birinci bölümde ele aldığı konulardan birisi de Hollandalılar'ın Endonezyalı müslümanların hac farzasını yerine getirme konusunda takındıkları olumsuz tavrıdır. Hollandalılar, XIX. yüzyılın sonlarına kadar toplumda önemli konumu olan hacıların halkı ayaklandırmalarından korkuyorlardı.

Bu bölümde XIX. yüzyılda Hollanda sömürge yönetimine karşı başlayan İslâmî mukavemet incelenmekte ve Hollandalılar'ın, yerli halkın çoğunluğunun hıristiyanlaştırılmasıyla İslâm tesirinin kırılabileceğini ve neticede sömürge rejiminin sadık tebaası olacaklarını düşündükleri ifade edilmektedir. Göksoy'un tesbitlerinden bir diğeri de XX. yüzyılın başlarından itibaren Endonezya'daki İslâmî uyanış hareketleridir. Mısır'da okuyan öğrenciler ve Endonezya'da yerleşik Araplar sayesinde İslâmî modernizm halk içinde yayılmış, modern usullerle eğitim yapan okullar açılmıştır. Bir başka tesbit de Hollanda'nın II. Dünya Savaşı'nda Alman orduları tarafından işgal edilmesinden sonra sömürge rejimin müslümanlar üzerindeki baskıları azalttığı, onlara bazı tavizler verdiği ve bu tavizlerin Japonya'nın Endonezya'yı işgalinden kısa süre önce daha da arttığıdır.

İkinci bölüm, “İkinci Dünya Savaşı Dönemi”ni inceler. II. Dünya Savaşı'nın getirdiği bazı problemler, Hollandalılar'ın Japonları Endonezya'dan çıkarmak için oluşturdukları stratejiler, Endonezyalı yerli casusların yetiştirilmesi, Japonlar'ın

durumunun zayıflatılması için yapılan İslâm ağırlıklı propaganda faaliyetleri, Endonezya'nın ABD ve İngiltere askerî kuvvetleri tarafından Japonlar'dan temizlenerek, tekrar Hollanda Hindistanı'na verilmesi ve tekrar kurulan sömürge idaresi bu bölümde ele alınmaktadır.

Üçüncü bölümde Göksoy, “İslâm ve Endonezya Cumhuriyetinin Doğuşu” konusunu işlemekte; Japon işgali döneminin sonlarına doğru bağımsızlık çalışmaları için yapılan siyasî faaliyetler ve bağımsızlık komiteleri hakkında bilgi vererek ABD'nin Hiroşima ve Nagazaki Japon adalarına atom bombası atması ve Japonlar'ın teslim olmasından birkaç gün sonra, 17 Ağustos 1945'te Endonezya'nın bağımsızlığını ilan ettiğini belirttikten sonra Hollandalılar'a karşı cihat ilan edilmesi, Maşumi adlı bir teşkilatla siyasî teşkilatlanmaya gidilmesi, müstakil bir Din İşleri Başkanlığı'nın kurulması gibi Endonezya'daki İslâmî ve siyasî gelişmeleri ele almaktadır.

“Liberal Bir İslâm Politikasının Oluşmasına Doğru” adını taşıyan dördüncü bölümde Japonya'nın yerleşmesinden sonra Endonezya topraklarının tekrar işgal edilerek Hollanda hükümetine verilmesi konusunda Hollanda ile İngiltere'nin yaptığı anlaşma, bu anlaşma gereği İngiliz ve Hollanda kuvvetlerinin Cakarta'ya gelmeleri ve iç bölgelere ilerlemeleri esnasında Endonezyalılar'ca yapılan mukavemetten bahsedilmekte, Hollanda'nın sömürge idaresini tekrar kurma gayretlerine karşı İslâm'ın ve müslüman liderlerin oynadıkları rol vurgulanmaktadır. Burada göze çarpan husus Hollandalılar'ın İslâm'ı küçük düşürmek ve İslâm'ın bir şiddet dini olduğunu göstermek için “İslâmî terör” ve “dinî fanatizm” gibi terimleri kullanmalarıdır. Ayrıca Hollanda hükümeti tarafından kullanılan birkaç müslüman liderin faaliyetlerinden bahsedilmekte, buna ilaveten Cava ve Sumatra dışındaki diğer tüm Endonezya takımadalarına tekrar hakim olan Hollanda'nın müslüman halkın desteğini kazanabilmek amacıyla daha ılımlı bir politika takip etmeye başladığı zikredilmektedir.

“Doğu Endonezya ve Kalimantan'da Hollanda İslâm Politikası” başlıklı beşinci bölümde, bu bölgelerde Hollanda hükümetinin takip ettiği ılımlı İslâm politikası, adli ve sivil kuruluşlarda müslümanlara yer verilmesi yönündeki faaliyetler ve Endonezya'nın federal bir devlet sistemi doğrultusunda yapılmasından bahsedilmektedir. Ayrıca, 1946 yılı sonlarında kurulan Hollanda destekli Doğu Endonezya Devleti'nin kurulmasından ve kurulması düşünülen ancak gerçekleşmeyen Kalimantan devletinden bahsedilmektedir.

“Cava ve Sumatra'da Hollanda İslâm Politikası” isimli altıncı bölümde, Göksoy, Cava'da Hollanda'nın kontrolü altındaki yerlerdeki din adamlarına Hollanda hükümetinin maddî destek verdiğini, huzur ve sükun için mahallî âlimlere başvurduğunu ifade ederek, din görevlilerinin maaşlarının hükümetçe ödendiğini belirtmektedir. Yine bu bölümde Hollanda hükümeti ile Endonezya Cumhuriyeti arasındaki ilişkilerin düzelmeye başladığını ve karşılıklı görüşmelerin başladığını ve *Linggarcati* adıyla bilinen bir barış antlaşmasının imzalandığını ifade etmektedir.



Bölümün daha sonraki safhalarında Hollanda ekonomisinin krize girmesiyle Endonezya Cumhuriyeti aleyhine alınan deniz ablukalarından kaynaklanan bir takım problemlerden ve Hollanda'nın "böl-yönet" politikası gereği Cumhuriyet hükümetinin denetimi altındaki yerlerde ilan ettirdiği özerk federal devletlerden bahsedilmektedir.

Yedinci bölümde İslâm, Cava ve Sumatra'da kurulan Federal devletler incelenmektedir. Batılı ülkelerin İslâm ülkelerini zayıf düşürmek için genellikle federal bir siyasî yapılanmayı teklif ettikleri gibi Hollanda da Endonezya Cumhuriyeti'ni bölmek ve birkaç federal devlete ayırmak için gerekli ortamı hazırlamıştır. Göksoy bu bölümde yukarıda zikredilen devletlerin kuruluş gayeleri ve kuruluş safhaları hakkında bilgi vermekte, Hollandalılar'ın bu devletlerin kurulmasının ancak ule-mâ ve müslüman liderlerin işbirliği ile gerçekleşebileceğini anladıklarından bu yön-de çalışmalar yaptıklarını ifade etmektedir.

"İslâm ve Renville Sonrası Siyasî Gelişmeler" başlıklı sekizinci bölümde yer alan en önemli tesbitlerden biri Hollanda'nın kendi çıkarlarını korumak için Hollanda destekli federal devletler kurma sürecini hızlandırması ve Endonezya Federasyonu'nun kurulması için bazı plânlar hazırlamasıdır. Bu bölümde müellif, 1948'de vuku bulan komünist ayaklanması ile ülkenin tamamını denetim altına almak ve cumhuriyeti ortadan kaldırmak isteyen Hollanda'nın gerçekleştirdiği ikinci askerî harekâtın sonuçları hakkında bilgi vermektedir. Bu süreç neticesinde Asya ve müslüman ülkelerin destek vermesiyle cumhuriyet uluslararası camiada tanınmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise on dört federal devlet ile bir özerk bölgeden meydana gelen Endonezya Birleşik Devletleri oluşmuştur. Böylece yaklaşık 350 yıl süren Hollanda sömürge idaresi filen sona ermiştir. Ancak Hollandalılar'ın Endonezya'da oluşturduğu federal sistem, 1950 yılı başlarında ortaya çıkan yaygın üniter hareketlerle kısa sürede yıkılmıştır.

Dokuzuncu bölümde ise Hollanda'nın hac politikası incelenmektedir. Buna göre Hollandalılar Endonezya'da hacca gideceklerin sayısında kota uygulamış, İkinci Dünya Savaşı döneminde savaş sebebiyle hacca izin verilmemiştir. Yine bu bölümde kutsal topraklarda bulunan Endonezyalılar'ın bağımsızlık mücadelesine katkıları anlatılmaktadır.

Eserin sonuna, "Modern Endonezya'da İslâm'ın Durumu" başlığı altında bir ek konmuştur. Bu bölüm 1949'da siyasî bağımsızlığın kazanılmasından sonraki dönemde gelişen İslâmî hareketlerden, İslâmî partilerden ve siyasî alanda görülen değişikliklerden bahsetmektedir.

Endonezya'daki Hollanda sömürgeciliğini, bu sömürge yönetiminden kurtulma mücadelesi veren Endonezyalılar'ın faaliyetlerini ve İslâmî gelişmeleri bütün safhalarıyla inceleyen bu eser, umarız diğer İslâm ülkeleri üzerine yapılacak çalışmaları teşvik eder.

Nasuh Günay

**Sünnetin Anayasal Niteliği** (Sünnet ki Âinî Haysiyyet)

Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî

(çev. Dr. N. Ahmet Asrar), Bengisu Yayınları, İstanbul 1997, 319 sayfa.

XIX. yüzyıldan itibaren Sünnet üzerine yapılan münakaşalar, hayli aşırı uçlara ve hassas konulara varan bir seviyeye ulaşmıştır. Batı'da yapılan araştırmalar kadar İslâm ülkelerinde ortaya çıkan tartışmaların da bu hareketlilikte önemli payı bulunmaktadır. Türkiye'de ise 80'li yıllarda yoğun olarak başlayan benzeri tartışmalara, Mevdûdî'nin bu eserindeki tatbikata yönelik mülâhazalar bir başka boyut kazandıracaktır.

*Konusu itibariyle eser*, 1947'de Pakistan'ın kuruluşunu takiben İslâmî bir anayasa hazırlanması sürecinde, 1961 yılına kadar ortaya atılan tezler hakkında Mevdûdî'nin fikirlerini ihtiva etmektedir. Hukukun İslâmîleştirilmesi çalışmaları sırasında, Mevdûdî ve benzeri kimseler, "Anayasanın temeli Kur'an ve Sünnet'tir" ifadesi üzerinde ısrar ederken, Gulam Ahmed Perviz ve Dr. Abdülvedûd'un da içinde yer aldığı diğer taraf, "Kur'ân'dır" veya (Fazlurrahman'ın teklifi ile) "İslâm'dır" denilmesi gerektiğini savunmuştur. Eserdeki yazışmalar önce *Tercümânü'l-Kur'ân* ve *Tulû'-i İslâm* dergilerinde tefrika edilmiş, daha sonra *Sünnet ki âinî Haysiyyet* (Lahore 1963) adıyla kitaplaştırılmıştır. Eserde önce, Sünnet'e karşı sert muhalefeti ile bilinen *Tulû'-i İslâm Cemiyeti* yanlısı Dr. Abdülvedûd ile Mevdûdî arasında, Sünnet'in hukukî bağlayıcılığı konusundaki yazışma ve tartışmalar, daha sonra da *Pakistan Yüksek Mahkemesi* üyesi hâkim Muhammed Şefî'in 21 Temmuz 1960'ta *Râşide Begüm Davası*'nda ulaştığı sonuçların metni ve müellifin her ikisine verdiği cevaplar da yer almaktadır. Tartışmaların, her iki ekolün dergilerinde neşrinin ardından, kitap olarak da yirmi binden fazla satılması, Pakistan anayasasının hazırlanmasına önemli katkılar sağladığını göstermektedir.

Eserde *Mu'tezile* ve *Hâriciler*'e işaret ederek Sünnet'i inkâr hareketinin (kendisi ve Pakistan'daki muhafazakâr ulemâ bu hareket için "fitne" ifadesini kullanıyor) tarihî seyrinden bahseden Mevdûdî, ilk dönem Sünnet inkârcıları ile çağdaş dönemdekilerin tutumu arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir. Buna göre Hâriciler, istedikleri anarşiyi engelleyen ve toplumu belirli kaidelere göre düzenleyen bir güç olduğu için; Mu'tezile de, İran ve Yunan felsefesi ile karşılaşması sonucu, zihinlerde beliren şüphe ve kuşukları tümü ile aklın ürünü sanmış, dolayısıyla bunları İslâm'ın inanç ve ilkelerine uyacak şekilde yorumlamada engel gördükleri için Sünnet'e karşı çıkmışlardı (s. 5).

Mevdûdî'nin genel anlamda Mu'tezile hareketi dediği birinci hareket, muhadislerin olağanüstü ciddiyetteki araştırmaları, Kur'an âyetlerinin açık beyanları, Sünnet inkârcılarının aşırı zorlamalarla ulaştıkları son derece gülünç anlam bozukluklarının ortaya çıkması ve benzeri fikirlerin ma'serî vicdanı Resûlullah'a itaat ve sadâkatten uzaklaştıramaması gibi sebeplerle son bulmuştur. Ancak ilk devirde Irak civarında doğan Sünnet'i inkâr hareketi, Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın önderliğinde yeniden ortaya çıkmıştır. Onun başlattığı eğilime,

aralarındaki bir çok benzerlik dolayısıyla *Yeni-Mu'tezile* hareketi denmesi müel-life göre oldukça anlamlıdır (s. 8-9).

Mevdûdî'ye göre, yabancı felsefeler ve İslâm dışı medeniyetler karşısındaki zihinsel yenilgi neticesi, Sünnet'i inkâr eğiliminin ikinci defa ortaya çıkışının -bu fikirleri tartışmasız akla ve mantığa uygun kabul ederek, İslâm'ı bunların kalıbına dökmeye çalışmak noktasında- hicrî II. ve III. yüzyıllardaki karşılaşma ile büyük benzerlikleri bulunmaktadır. Ne var ki o zaman içinde buldukları askerî, siyasî ve fikrî alandaki üstünlükleri sebebiyle müslümanlar, dış tesirlerden kısa zamanda ve kolay bir şekilde kurtulmalarına rağmen, günümüzde şartların farklılığı dolayısıyla, Yeni-Mu'tezile hareketi yanlıları tamamen "teslimiyetçi bir zihinle" Batı'dan gelen "düşünce, ideoloji, kültür ve medeniyeti" son derece tutarlı ve akıllıca bulmuşlar, tenkit etmek yerine, çağa ayak uydurmak için bunları kabul etmenin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu amaçla çalışmalarını yürütürken geçmişteki gibi, İslâm'ın hayat düzenini ayrıntıları ile şekillendiren ve onu ayakta tutan Resûlullah'ın Sünnet'i ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu bağlamda, Sünnet'i ortaya koyan rivayetlerin doğruluğu konusunda şüphe uyandırmanın ve Sünnet'in dinde delil olduğunu inkâr etmenin yapılması gereken en temel iş olduğunu kabul etmişlerdir.

Yine Mevdûdî'ye göre, ilk dönemdeki inkârcıların Arap dili ve edebiyatı, Kur'an, hadis ve fıkıh kültürüne vukûfiyeti ile günümüzdekiler arasında bir mukayese yapıldığında, çağdaş inkârcıların işaret edilen hususlarda Yeni Mu'tezileciliğin çıkışından itibaren gittikçe azalan bir nisbette bilgisiz oldukları ortaya çıkacaktır (s. 10). Mevdûdî'nin bu noktada dikkat çektiği bir başka husus da klâsik dönem hadis inkârcılarının karşısında kültürlü, saygın ve bilinçli bir ulemânın bulunduğu gerçeğidir. Pek tabii olarak onların, fikrî mücâdele içerisinde oldukları kimselere yönelttikleri tenkitler hususunda oldukça temkinli olmaları gerekli idi. Müellif, günümüz ulemâsının güçsüzlüğü ve hadiselerle uzaklığı nisbetinde Sünnet inkârcılarının da, İslâm kültüründen uzak olduklarını, onların "okumuş veya kültürlü" olma vasfının dinî bilgileri dolayısıyla değil, dünyevî/felsefî bilgilerden kaynaklandığını, Kur'an-ı Kerim bilgilerinin ancak İngilizce tercümelere, hadis ve fıkıh birikimlerinin ise müsteşriklerden duydukları bazı afakî bilgilere dayandığını ifade etmiştir (s. 10).

Mevdûdî'ye göre bilgi yerine bilgisizlikten kaynaklanan cesaretin hâkim olduğu Yeni-Mu'tezile hareketi yanlıları, savundukları fikirleri (müellif, 'inkâr fitnesi' tabirini kullanıyor) yaymak amacıyla, müsteşriklerin uyguladıkları bütün yöntemleri doğru kabul ederek bunlarla hadisler üzerinde şüphe uyandırmak veya şüphelerin haklılığını ortaya koymak, -müsteşriklerin ve hindûların İslâm'ı kötülemek amacıyla Kur'an-ı Kerim'i tarayıp, kötü (!) yanlarını ortaya çıkarmaya çalışmaları gibi- hadis kitaplarını taramak suretiyle içinde son derece yüz kızartıcı, gülünç ve saçma (!) hususların bulunduğunu ispatlamak, Resûlullah'ı bir postacı düzeyine indirmek, İslâm yasalarının kaynağının yalnız Kur'an olduğunu belirterek Sünnet'i hukuk düzeninden çıkarmak, geçmiş ulemâya olan güveni sarsmak ve

kendi iddialarını ispatlayacak tarzda, dinî kavramlara yeni anlamlar yükleyen sözlükler hazırlamak gibi yöntemler kullanmışlardır (s. 10-11).

Müellifin Sünnet karşıtı temayüllere dair bu genel yaklaşımı, ele aldığı konularda da kendisini hissettirmiş, özellikle Abdülvedûd'un kendi düşüncelerinden çıkarmaya çalıştığı bazı yanlış sonuçlara oldukça açık ifadelerle cevap vermiştir. Tartışmaların çoğunlukla soru-cevap şeklinde bir diyalog havasında sürdürülmesi, esere canlılık ve çekicilik katmıştır.

*Eserin Türkçe neşri* ise konusu ve muhtevası ile tamamen çelişki arzedecek şekilde önemli yanlışlıklar içermektedir. Meselâ ifade bozukluğu sebebiyle, "Sünnet ne şekilde bulunmaktadır?" (s. 23), "Sünnet ve Sünneti tatbik etme kavramı" (s. 68) gibi başlıklardan ne kastedildiği anlaşılmamaktadır. Oysa birinci örnekte Sünnet'in derli-toplu halde nerede bulunabileceği, ikinci örnekte Sünnet ve Sünnet'e ittibâ etmenin anlamı üzerinde durulmaktadır. "Resûlullah'ın içtihatla ilgili yanlışlıkları" (s. 78) ifadesi de hem anlaşılır olması hem de nezâkete uyması için, 'Resûlullah'ın içtihadî zelleleri' şeklinde yazılabilirdi.

Kitapta, hadis ilmi istilahlarını yerinde kullanmamaktan kaynaklanan bazı hatalar da mevcuttur. Söz gelimi, "Hadisleri incelerken rivayet ve dirayetin kullanımı" cümlesi hadislerin sıhhatini tesbitte rivayet ve dirayet ilimlerinin kullanımını konu almakta, oysa tercümeden bu tam anlaşılmamaktadır. "Hadis sanatı işte bu eleştirinin [yani tarih eleştirisi] diğer adıdır. Birinci yüzyıldan başlayarak bu güne kadar bu sanat dalında ..." (s. 41) ve "Bu sened veya teknik, bu eleştirinin en güzel örneğidir ve çağımızın en güzel ve en güvenilir tarih eleştirisinin bile bunu düzelteceği veya iyileştireceği söylenemez. Hatta şunu diyebilirim ki, muhaddislerin eleştiri ilkeleri ve ölçüleri öylesine incedir ki çağımızın tarih eleştirmenlerinin zihni henüz buna ulaşamamıştır" (s. 41-42), cümlelerinde ise, cerh ve ta'dil lafızlarını kullanmadaki eksiklik kendisini açıkça göstermektedir.

Yine bilgi eksikliği/ifade bozukluğundan kaynaklanan ve yanlış anlamalara yol açabilecek bazı hatalar da söz konusudur. Sünnet için kullanılan "vahy-i gayri metluv" ifadesini açıklamak amacıyla verilen, "yani, tilavet [okuma] amacını taşımayan vahyî (s. 131) yerine eğer açıklama yapılacaksa, lafzen okunmak suretiyle indirilmeyen vahiy (Sünnet); "Ancak sözlü rivayetleri anlatabilirsiniz" (s. 271) ifadesi yerine, rivayetleri sözlü olarak anlatabilirsiniz; "Hadislerin sağlıklı oluşunun kanıtı" yerine, hadislerin sıhhatinin delilleri; "Sahte hadis" (s. 275) veya "Yalan ve Uyduruk hadis" (s. 274) yerine Uydurma (mevzû) hadis; "Hadislere Güvenmenin Nedenleri" (s. 271) yerine hadislere güvenilmeme sebepleri, "Zayıf hadisin anlamı küçük hadis değildir" (s. 270) yerine zayıf hadis uydurma hadis demek değildir denilmesi daha doğrudur.

Eserin Urduca aslında yer almayan ancak, Türk okuyucusunu bilgilendirmek amacıyla mütercim tarafından verilen bazı bilgilerde de oldukça önemli hatalar yapılmıştır. Sözgelimi Abdülvedûd'un Sünnet karşıtı fikirler savunmasının, *Tulû'î İslâm Derneği* üyesi olmasından kaynaklandığına işaret edilen bir yerde mütercim

dipnot düşerek, “Kâdiyânî veya Ahmedîlere ait topluluk. Bu topluluk aynı adda bir dergi de çıkarıyor” (s. 44) ve “Kendini Peygamber ilan eden Ahmedî veya Kâdiyânî hareketinin lideri Gulam Ahmed Perviz (mütercim)” (s. 117) şeklinde bir not ilave edilmiştir. Oysa mütercim, Pakistanlı olmasına rağmen, Mirza Gulam Ahmed Kâdiyânî'nin kurduğu *Kâdiyânîlik* ile Gulam Ahmed Perviz'in de içinde yer aldığı *Ehl-i Kur'an Cemaatı*'ni bir birine karıştırmış, üstelik aynı hatayı değişik yerlerde tekrarlamıştır (meselâ bk. s. 138).

Burada işaret edilmesi gereken önemli bir yanlışlık da, Kur'an âyetlerinin yazımı ile ilgilidir. Neşir tekniğindeki imkânlarla rağmen eserde âyetlerin latin harfleri ile, hatta genelde İngilizce imlâ esas alınarak meselâ, “la'allahu”, “fatanfa'a”, “fa anta lahu tasadda” şeklinde yazılması, çalışmanın aceleci ve ticarî gayelerle yapıldığı izlenimini vermektedir. Âyetlerdeki yazım hatalarını ise, -eğer mutlaka Lâtin harfleri ile yazmak gerekiyorsa- meselâ, “an ca'ahu'l a'mâ ve ma yudrike la'allahu yezekka” (s. 79) ifadesini “En câehü'l-a'mâ ve mâ yüdrîke le'allahü yezekká” (‘Abese 80/2-3) şeklinde, “Ya ayyahan nebiyyu leme” (s. 79) ifadesini, “Yâ Eyyühe'n-nebiyyü lime” (et-Tahrîm 66/1) şeklinde, “Fankehu mha tâbi lakum min'nisâi misnâ” (s. 122-123) ifadesini, “Fenkihü mâ tâbe leküm mine'n-nisâi mesnâ” (en-Nisâ 4/3) şeklinde daha doğru yazmak mümkündür. Ayrıca Tahrîm Sûresi'nin birinci âyeti, (1:66 biçiminde) 1. sûrenin 66. âyeti gibi gösterilmiştir (s. 79). Yine mütercim bazen, “mücemmil” (mücmel, s. 38), “yezekká” (yezzeckâ), “ayyahan” (eyyühen, s. 79), “zalıke'l kitabı” (zâlike'l-kitâbü, s. 130) gibi kelimeleri yanlış okumuştur.

Mütercimin hadis ricâlini tanımamasından kaynaklandığı izlenimi veren bazı hatalarına da dikkat çekmek gerekir. Bunlar arasında, “Mehran” (Mihrân, s. 89), “İmam Hanbel” (Ahmed b. Hanbel, s. 238), “Zahibi” (Zehebî, s. 270), “El-Kâkim” (el-Kâmil, s. 275), “Münebbe” (Münebbih, s. 293), “Nahtiyanî”, (Sahtiyanî, s. 293), “Naim bin Hammad el-Hiza'î” (Nu'aym b. Hammâd el-Huzâ'î, s. 296), “Rahviyye” (Râhûye veya Râhaveyh, s. 296), “Urube” (‘Arûbe, s. 295), gibi şahıs isimlerini yanlış okuyuşunu saymak mümkündür. Hadis kaynaklarını tanımamasından kaynaklanan hatalara gelince, “İlâmü'l-Muakkîn” (*İ'lâmü'l-muvakkı'in*, s. 92), “Şurût-ül Eymet-ül Hamse” (*Şurûtü'l-eimmeti'l-hamse*, s. 277), “Tabakatü'l-Esbeki” (*Tabakâtü's-Sübkî*, s. 277), “Tevcihü'n-Nazr” (*Tevcihü'n-nazar*, s. 278), “Delâyü'n-Nübüvve” (*Delâillü'n-nübüvve*, s. 285) gibi örnekler ilk akla gelenlerdir. “Mişkât'in el-Hadis'inin” (s. 226) ifadesiyle ise, Fazlülkerîm'in *al-Hadis* ismi ile İngilizce'ye çevirdiği *Miškâtü'l-mesâbih* kastedilmekle birlikte tercümeden bunu anlamak imkânsızdır. Ayrıca bu eseri neşreden yayınevi, “Melik Din Muhammed and Sons” (s. 312) değil, *Malik Sirajuddin and Sons*'dur. Yine Beyhakî'nin *el-Medhal*'inden naklen verilen bir bilgiye işaret ederken müellifin ifadesinin, “el-Beyhakî'nin girişine dayanılarak” (s. 276) şekline dönüştürülmesi de mütercimin hadis kaynaklarına uzaklığını gösteren çarpıcı bir örnektir.

Netice olarak, gerek konusu gerekse muhtevada tartışılan meseleleri itibariyle son derece kıymetli bir eser, öncelikle kitabın yayıncısı, ardından musahhihi, son

olarak da müterciminden kaynaklanan önemli bazı hatalar sebebiyle hak ettiği şekilde Türk okuyucusuna arz edilememiştir. Temennimiz, eserin başlığına “bir Sünnet inkârcısına cevaplar” şeklinde bir tanıtım ifadesi de eklenerek, eserin doğru ve anlaşılır biçimde yeniden tercüme edildikten sonra mütahassısı kimselerce tashih edilmesi ve gerekli teknik imkânlar da esirgenmeden yeniden okuyuculara sunulmasıdır.

İbrahim Hatiboğlu

### **İslâm ve Avrupa: İnanç Ayrılığı-Yaşam Birliği**

(İslâm och Europa: Samlevnad eller Konfrontation?)

Ingmar Karlsson

(çev. Gülseren Ergün), Cem Yayınevi, İstanbul 1996, 248 sayfa.

Eski bir büyükelçi olan ve halen Dışişleri Bakanlığı Fikir Üretme Dairesi Başkanlığı görevini yürüten Ortadoğu uzmanı İsveçli Ingmar Karlsson *İslâm ve Avrupa* adlı bu kitabında Huntington'un geliştirdiği “medeniyetler çatışması teorisi”nin mâkul olmadığını ileri sürüyor. Huntinton'a göre din ve ideolojiler devirlerini doldurduklarından artık bundan sonra bir medeniyetler çatışması söz konusudur. Tabi Batı'nın karşısında yer alacak en potansiyel tehlike İslâm medeniyeti olacaktır. Karlsson ise İslâm dünyasının kendi içindeki çelişkileri ve çatışmalarından dolayı uluslararası bir İslâmî uyanışın olmadığını savunur. Karlsson Batı'ya duyulan tepkiyi barındıran politik İslâm'ın, aslında kendi iç dinamiklerinin olduğunu, yoksa bizâtihi Batı'ya karşı bir hareket şeklinde oluşmadığını ifade etmektedir. Kıscası Karlsson “gelişen fundamentalizm”in Batı'ya saldırmayı amaçlayan bir “kutsal savaş” olmadığını inanmaktadır. Ama ifadelerinden anlaşılan da odur ki, müslümanların Batı ile iyi geçinmek için fundamentalist olmamaları gerekmektedir.

Aslında Karlsson'un da ifadelerinden hareketle bir şeyi tesbit mümkündür. O da Avrupa'nın ya da bütün Batı'nın kendi içinde kırılmayı önlemek ve sağlam bir birlik oluşturmak için dış düşmana ihtiyaç duyduğudur. Zaten (Edward Said'in *Oryantalizm* adlı eserinde de ortaya koyduğu gibi) tarihte hep böyle olmuş, Avrupa uydurma imajlarla düşman oluşturarak kendi kimliğini daha açık bir şekilde tanımlamıştır. En münasip düşmanın İslâm olduğunda ise şüphe yoktur. Bütün bunları sağlamak için Avrupa'da “barbar”, “gayri medenî” ve diğer çağdışı kabul edilen bazı vasıfları mündemiç bir müslüman ve İslâm imajının oluşması şarttır. Onun içindir ki, Karlsson'un kitabında sözlerine yer verdiği yurttaş Erik Hörstadius Körfez Savaşı'nın ardından *Slitz Strax* adlı dergide “Yüz bin Arap öldüğünde hiçbir şey hissetmiyorum, ama müttefiklere ve ailelerine sempitim var, Araplar'dan korkuyorum” diyebilmiştir.

Karlsson Avrupalılar'da görülen İslâm düşmanlığının onların şuur altından ve tarihten kaynaklandığını bilmektedir. Şu cümleleri buna delâlet eder: “Hıristiyanlık,

tek Tanrı'ya inanan bu yeni dinin temsilcilerinin, kendilerini Hıristiyanlığın tamamlayıcısı olarak görmeleri yanı sıra, kısa süre içinde Hıristiyanlığın kutsal topraklarını istilâ etmelerini ve bununla da yetinmeyerek, Avrupa'yı da tehdit etmeye başlamalarının yarattığı ruhsal sarsıntıyı hâlâ üzerinden atabilmiş değildir. Öyle gözüküyor ki, İslâm'ın asırlarca bizden üstün bir medeniyet olduğu düşüncesini hiçbir zaman kabullenemedik" (s. 15). Bugün de İslâm'ın gerçekte olmayan menfi imajının Batı tarafından dünyaya yayılmasının ardında Batı'nın kendi kültüründen emin olmayışı yatar ki, Batı onu dışarıdan gelecek bir tehlikeye karşı koruma ihtiyacı hissetmektedir. Bunu gerçekleştirmek için de kendisine karşı tehdit olarak algılanan belirsiz korkuları besleyerek onları ciddi tehdit şekline dönüştürmesi gerekmektedir. Tabi bütün bunların gerçekleştirilmesi için fundamentalizmi İslâm'ın bir niteliği olarak müslümanlarla özdeşleştirmek çok yerinde olacaktır. Oysa fundamentalizm kavramı gerçekte XX. yüzyılın başlarında modernlikle uzlaşmayı reddeden Amerikan Protestanları'na mahsus bir nitelik olarak ortaya çıkmıştı. Buna göre başkan seçildikten sonra Tanrı'dan yardım dileyen Bill Clinton da Batı Şeria'daki yahudi yerleşimciler de fundamentalist olarak anılmalıdırlar. Karlsson burada bir haksızlık yapıldığını ve bugün İslâm'a göre inancını dile getirmek için "Allahüekber" diyen herkese hemencecik bu damganın vurulduğunu ve de Batılılar'ın kimin fundamentalist olup olmadığını belirleme hakkını kendilerinde gördüklerini belirtmektedir. Şu sözler Karlsson'a aittir: "Sovyetler Birliği'nin Afganistan'daki işgali sürdüğü sürece ona karşı yürütülen cihad, Batı'nın kutsal savaşıydı. Perestroika ve Kızılordu'nun Afganistan'dan çekilmesiyle durum bir gecede değiştirildi" (s. 51).

Yazar, Batı'nın bugün İslâm hakkında sahip olduğu bu olumsuz imajın oluşmasında Araplar'ın da rolünün bulunduğunu, onların demokratik kurumları oluşturamadıklarını, Arap politikacılarının yıllardır olumlu tavırlar sergileyemediklerini belirtmektedir. Tabi ki, Saddam Hüseyin'in bu oluşumdaki rolünün büyük olduğunu, onun artık Hitler'le anıldığını hatırlatmaktadır. Ona göre Batı'nın İslâm imajına konu olan "terör", "kadınlara baskı" ve "insan haklarını çiğneme" gibi unsurlar, İslâm dünyasında vardır; ama nasıl ki Batı ülkelerinde görülen problemlerin kaynağı Hıristiyanlık değilse, bunların gerçek nedeni de İslâm dini değildir. Karlsson her iki tarafın da karşı tarafı daha iyi anlaması gerektiğini söyleyerek, bu konuda Avrupa'nın daha fazla gayret sarfetmesini ve onun kendisini Amerika'dan ayırmasını beklemektedir. Çünkü "Akdeniz, Amerika için birçok denizden sadece birisi olmasına karşın, Avrupa için çok eski bir tarihi paylaştığı bölgeyle sınırını oluşturmaktadır" (s. 34).

Ingmar Karlsson yine çoğu oryantalistin içinde bulunduğu düşünce cenderesini aşarak İslâm'ın cihad anlayışının Batı'ya yanlış aktarıldığını örneklerle ortaya koymaktadır. Batılılar'ın tarihte istilâ ettikleri yerlerde insanlara reva gördükleri muameleyi müslümanların da ele geçirdikleri topraklarda yapacaklarını bir yanıtıma mekanizmasıyla otomatik olarak düşündüklerini belirterek psikolojik bir tahlil de yapmaktadır. (Hz.) Muhammed'in kendisini ve etrafındaki müslüman

topluluğu küçük gören Mekkeliler'in saldırılarına karşı yaptığı ilk devirlerdeki askerî hareketlerle, sonraki yıllarda müslümanların insan haklarını gözettikleri ve "Ehl-i kitap"tan dinî haklarını esirgemedikleri, fetihleri farklı mütalâ etmek gerektiğini; hatta İslâm'ın mesajının fetihçilerce değil, o bölgelerde müslüman olanlarca yayıldığını, uzak bölgelere de tüccarlar vasıtasıyla ulaştırıldığını savunmaktadır. Ama Karlsson'a göre günümüzde cihad bazı müslüman ülkelerde müslüman "militanlar"ın İslâm'dan saptıklarına inandıkları liderlere karşı bir iç savaş özelliğini de kazanmıştır. Kitapta cihadla ilgili bir başka tesbit de bugün artık cihadın ne kadar karmaşık bir kavram haline geldiğidir. Bir yandan Saddam Hüseyin gibi sosyalist bir partinin başkanı olan ve bir hıristiyanı dışişleri bakanı yapan birisi, cihad şemsiyesini kullanırken, diğer taraftan da Saddam'ın Kuveyt operasyonuna karşı çıkan bazı müslüman liderler müttefik kuvvetlerin Irak'a yaptıkları operasyonları cihad olarak yorumlamışlardır.

İslâm dünyasında fundamentalist kabul edilen ve daha çok kendi ülkelerinde Batı'nın kuklası olarak gördükleri iktidarlara karşı mücadele veren hareketler üzerine de fikir yürüten Karlsson'un, bu hareketlerin başarılı olup yönetimi ele geçirmeleri halinde yeni bir kültür geliştiremeyeceklerini öne sürmesi ilginç görünmektedir. Ona göre İslâmî protesto bir gerçek, ama "İslâmî devrim", "İslâmî devlet" ve "İslâm ekonomisi" kavramları birer uydurmacadır. Karlsson, "köktencilik" in yaygınlaşması halinde, önemini kaybedeceğini ve mevcut politik sistemlerle bütünleşeceğini söyleyerek, bu konuda Fransız sosyolog Olivier Roy'un "İslâm sosyal demokrat hale gelerek toplumsal ideal olmaktan çıkıyor" şeklindeki tanımlamasını hatırlatmaktadır.

Karlsson'un cesur addedilebilecek bir diğer itirafı ise Avrupalılar'ın II. Dünya Savaşı'ndan sonra yahudilere karşı olan suçluluk duygusunu Filistinliler'e ödettikleri şeklindedir. Karlsson Filistinliler'in vatanlarından edildikleri kanaatindedir. Karlsson ayrıca, "panarabizm" in Nâsır'dan Saddam Hüseyin'e kadar geçirdiği evreleri ve bugün zihinlerde ve kalplerde artık bir daha dirilmemek üzere nasıl öldüğünü, Filistin davasının bu süreç içinde nasıl eridiğini, İran devrimi ve İran-İrak Savaşı'ndan sonra İslâm'ın nasıl millileştirildiğini yerinde tahlillerle ortaya koymaktadır.

Yazarın ilgi alanlarından birisi de Avrupa'daki müslüman nüfusedir. Ona göre bu potansiyel İslâm varlığı aşırı nüfus artışıyla tehlikeli hale gelebilir. Zaten tahminlere göre önümüzdeki otuz yıl içinde Avrupa'daki göçmen müslümanların sayısı yirmi beş ile altmış beş milyon arasında olacaktır. Batı, gözünü açmalı ve müslümanları kendi kültürüne entegre etmelidir. "Getto İslâm'ı" yerine bir "Avrupa İslâm'ı" oluşturmalıdır. Yoksa müslümanlar dışlanmışlık hissiyle dine dönebilir ve tehlikeli fundamentalistler haline gelebilirler. Yazar, Batılılar'da ender görülen bir itirafı, Batı'nın Endülüs kanalıyla İslâm'dan yararlandığını dile getirmekte, Avrupa'da yeni gibi görünen İslâm varlığının köklerinin Endülüs'e dayandığını belirterek tıpkı Endülüs'te olduğu gibi bugün yine barış içinde yaşanabileceğini savunmaktadır.



İslâm'ın siyasî yönü, Kur'an'ın politik içeriği, İslâm ekonomisi, İslâm ve demokrasi gibi kendi uzmanlık sahası dışına çıkarak zaman zaman yanılıcı olarak yorumlanabilecek tahliller yapsa da, Bosna konusunda Batı'nın savaşa müdahale etmemede haklı olduğunu savunsa da Karlsson'un *İslâm ve Avrupa* adlı kitabı özellikle Avrupa'nın İslâm'a bakışı açısından önemli bir kitap.

Eser, yalın ve anlaşılır bir Türkçe kullanılarak tercüme edildiği için mütercimi kutlamak gerekiyor. Yalnız birtakım hatalar da yok değil. Meselâ dinî literatürde “hadis” anlamına gelen “tradition” kelimesi (s. 18) “gelenek” şeklinde tercüme edilmiştir. Günümüz Türkçe'sinde kullanılan bazı Osmanlıca ve Arapça sözcüklerin İngilizce imlâ ile tercüme edilmesi ise (meselâ vakıf yerine wagf [s. 97]; Umman yerine Oman [s. 88] gibi) bu sözcüklerin tam anlaşılmadan tercüme edildiğini göstermektedir.

Ali Köse

### **La doctrine d'al-Ash'ari**

Daniel Gimaret

Les Éditions du Cerf (Patrimoines-Islam), Paris 1990, 661 sayfa.

Fransa'nın yaşayan İslâm araştırmacılarından Daniel Gimaret daha çok kelâm sahasındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. Gimaret'yi birçok makalesi dışında şu eserleriyle de tanıyoruz: *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (J. Vrin, Paris 1980), *Les noms divins en Islam* (Cerf, Paris 1988) ve Şehristânî'ye ait *el-Milel ve'n-Nihal* çevirisi (*Livre des religions et des sectes*, Guy Mannon ile birlikte, Peeters, Paris 1986). Gimaret ayrıca İbn Fûrek'e ait *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*'sini (Dar el-Machreq, Beyrut 1987) tahkik etmiştir.

Bilindiği gibi Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i sünnet yoluna geçtikten sonra giderek hadis ehlinden farklı bir yola girmiş ve tedricî olarak yeni bir kelâm metodunu yerleştirmeye çalışmıştır. Kendi adını taşıyan kelâm ekolünün temellerini atarken Eş'arî, sıfatlar, halku'l-Kur'ân, rü'yetullah, kebîre ve aslah gibi konularda Mu'tezile'yi reddetmesine rağmen, onların tabiat anlayışı, aklî istidlâl ve te'vil metodunu Ehl-i sünnete aktarmıştır. Kelâm metodunu kararlı bir şekilde savunduğu ve hatalı olarak *İstihşânü'l-havd fi ilmi'l-kelem* diye bilinen *el-Has ale'l-bahs* adlı risâlesinde Selefiyye'nin kendi prensipleri ile çelişkiye düştüğünü, zira “Kur'an mahluktur” sözü gibi “Kur'an mahluk değildir” sözünün de Hz. Peygamber tarafından dile getirilmediğini, dolayısıyla bu konuyu tartışanları tekfir etmenin de aynı mantıkla bidat olacağını savunur. O yüzden bazılarının bir kısım şeyleri konuşmayı mübah görüp, bilmedikleri konuları tartışmayı Hz. Peygamber zamanında vuku bulmadığı gerekçesiyle engellemelerinin keyfi bir tavır olduğunu ifade eder.

Bu yönüyle Mu'tezile ile Selefiyye arasında bir yerde duran Eş'arî, Ehl-i sünnet kelâmının diğer imamı Mâtürîdî ile farklı coğrafyalarda yetişmelerine rağmen,

temel konularda hemen hemen aynı görüşleri paylaşmıştır. Ancak sünnî kelâm tarihinde Eş'arî'nin takipçilerinin eserleriyle bu mezhebin gelişmesinde büyük gayret sarfettikleri ve mezhep görüşünün oluşmasına düşünceleriyle katkıda buldukları bir gerçektir. Bâkîllânî, Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, İcî ve diğerleri gibi her biri başlıbaşına bir ekol sayılan mensupları Eş'arîliğin kökleşmesi ve tanınması yönünde büyük tesir icrâ etmişlerdir. O yüzden Ehl-i sünnet kelâm literatürüne Eş'arî ismi ve Eş'arîlerin eserleri hakim olmuş, Mâtûrîdîlik gölgede kalmıştır.

Gimaret'nin altı yüz sayfalık hacimli çalışmasının özelliği Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini, bütün konularıyla ve teferruatlı bir şekilde incelemesi ve sistemini derli toplu olarak ortaya koymasındır. Daha çok tasvirî bir üslupla yazılan eserin çeşitli tahlillere hazırlık mahiyetinde bir derleme sayılması yanlış olmaz. Bununla birlikte açık ve sade bir dille yazılmış olması, Mu'tezile ve diğer mezheplerle mukayeseleri ihtiva etmesi, sistemli ve plânlı bir tasnife sahip bulunması, söz konusu çalışmadan yararlanmayı kolaylaştıran faktörlerdir. Önemli meselelerde bazı alıntıların transkripsiyon uygulanarak orijinal olarak verilmesi ve birçok cümlenin de aynen tercüme edilerek nakledilmesi, müellifin titizliğini ve metinlere sadık kalma gayretini göstermektedir.

Kaynak olarak Eş'arî'nin üç temel eseri (*Luma*, *İbâne* ve *Secr*) ile diğer iki risâlesini (bk. s. 15) ve kendi neşrettiği İbn Fûrek'in, Eş'arî'nin görüşlerini toplayan *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*'sini (s. 16, İbn Fûrek'in eserinin bu özelliği için bk. *Mücerred*, s. 202) esas alan Gimaret, kitabını bir giriş (s. 9-23) ve dört bölüm halinde telif etmiştir. Girişte, Eş'arî'nin eserlerinin otantikliğini ele alan ve özellikle *el-İbâne*'deki Hanbelî görünümünün sebepleri üzerinde duran müellif, sonuçta bu eserlerin ona aidiyetini kabul etmekte ve en çok tartışılan *el-İbâne*'nin bile Eş'arî'nin genel sistemi ile tezat teşkil etmediği hükmüne varmaktadır. Bilindiği gibi Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ashâbü'l-hadîs'in çizgisini olduğu gibi benimsemek yerine *el-İbâne*'den başlayarak kelâm metodunu selefin itikâdi görüşlerine uygulamak istemiştir. Nitekim İbn Asâkir, Kâdî Ebü'l-Meâlî b. Abdülmelik'ten Eş'arî'nin Mu'tezile ile Haşviyye arasında orta bir yolu seçtiğini naklettikten sonra *el-İbâne*'nin baş tarafını aynen aktarır ve buradaki insafî tutuma rağmen bir kısım Hanbelîler'in tepkilerinden yakınır (*Tebyînü kezîbî'l-müfterî*, s. 149-163). Kaldı ki *el-İbâne*'de doğrudan kelâm ilmini itham eden bir ifadeye rastlanmamaktadır. Ayrıca Mu'tezile'den ayrıldıktan hemen sonra yazdığı *Risâle ilâ ehli's-secr*'de âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, âhiret ve nübüvvetin ispatına yer verip istidlâller yapması, Eş'arî'nin mezhep değiştirdikten sonra da kelâmcılığı bırakmadığını gösterir.

Kitabın birinci bölümünde cevher, araz, ilim, duyu ve delil konuları "Tabiat" başlığı altında (s. 43-208), ikinci bölümde isbât-ı vâcib, sıfatlar ve esmâ-i hüsnâ "Allah" başlığı altında (s. 211-365), üçüncü bölümde, ef'âl-i ibâd, kader, hikmet-i ilâhî, nübüvvet, imân, kebîre ve âhiret meseleleri "Allah-İnsan İlişkisi" başlığı altında (s. 369-514), dördüncü bölümde de usûl-i fıkıh ve imâmet konuları "Hukuk ve Siyaset" başlığı altında (s. 517-566) incelenmiştir.

Gimaret'nin yukarıdaki her bir başlık altında hem Eş'arî'nin kendi eserlerinden hem de ondan nakiller yapan kelâmcılardan önemli bilgileri bir araya getirmek suretiyle Eş'arî'nin görüşlerini öğrenme konusunda büyük kolaylık sağladığı âşikardır. Ancak müellif, Eş'arî'nin itikâdî ve fikrî konularda geçmişte sahip olduğu Mu'tezilî yaklaşım ile sonradan benimsediği Ehl-i sünnet görüşleri arasında kurduğu bağlantılara zaman zaman işaret edip (meselâ bk. s. 190), Ehl-i sünnet dışındaki diğer mezheplere yaklaştığı noktaları göstermekle beraber (bk. s. 474), naklettiği bilgilere oranla bunları bölümler içinde yeterli değerlendirmelere gitmemiş, çalışmanın sonuna genel bir sonuç kısmı da koymamıştır. Bununla beraber özellikle sıfatlar, Allah'ın fiillerinin hikmeti, şerrin yaratılması ve aslah konularında Eş'arî'nin Mu'tezile'den farkını açık bir şekilde verdiği görülmektedir.

Kitapta birinci el kaynaklar ve konuyla doğrudan ilgisi olup birden fazla müracaat edilen araştırmalar bibliyografyaya kaydedilmiş (s. 567-571), ayrıca açıklamalı bir karma indeks kitabın sonuna konulmuştur (s. 573-596). Müellifin metin içinde ya da dipnotlarda gösterdiği referansları, kitapların ilk harfleri ile verme alışkanlığı tasarruf sağlıyorsa da, her seferinde kısaltmalar bölümüne müracaatı gerektirdiği için pratik değildir.

Eş'arî ve onun kelâmcılığı üzerine yapılan bu çalışma bir boşluğu doldurmakla birlikte yeterli değildir. Özellikle kelâmî terminolojinin Eş'arî'ye kadar gelişimi, Eş'arî'nin döneminin felsefe kültüründen etkilenme durumu, onun İbn Küllâb gibi kendinden önceki sünnî kelâmcılara nisbetle orijinalitesi ve sonraki Eş'arîyye'den farkı, bu konuyla ilgili öncelikle araştırılması gereken hususlardır.

M. Sait Özervarlı

### **Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)**

Ömer Özsoy - İlhami Güler

Fecr Yayınevi, Ankara 1996, XXIV+884 sayfa.

Semavî dinlerde kutsal metinlerin merkezî rolü hiçbir şekilde göz ardı edilmez. Peygamberlerin tebliğlerinin aslını teşkil eden söz konusu metinler, yine onlar örnek alınarak insanlara aktarılır, öğretilir, açıklanır ve bir hayat tarzı olarak yaşanır.

Yüce Yaratıcı'nın insanlığa iradesini vahyetmesi sürecinde bu ilâhî çizgiden köklü sapmaların da kutsal metinlerin orijinalitelerini kaybetmelerine bağlı olduğu hususu ortadadır. Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın, kutsal metni olan Kur'ân-ı Kerim'in bugüne kadar aslından hiçbir şey kaybetmemesiyle, diğer semavî dinler arasındaki imtiyazlı yeri belirginleşmektedir.

Kur'ân-ı Kerim, yirmi iki yılı aşkın bir süre zarfında Hz. Muhammed'e vahy olunmuştur. İlk defa 633 yılında, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde, Zeyd b. Sâbit'in başkanlığındaki bir komisyon tarafından mushaf haline getirilmiştir. III.

halife Hz. Osman'ın döneminde yine Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu bir heyet tarafından daha önce oluşturulan mushaf çoğaltılarak biri hilâfet merkezi olan Medine'de bırakılmış, diğerleri müslümanların bulunduğu önemli merkezlere gönderilmiştir.

Kur'an-ı Kerim mushaf haline getirilirken âyetlerin sıralanışında Hz. Peygamber'in istediği tilâvet sırasına uyulmuş, vahyolunuş sıraları takip edilmemiştir. Bu özelliğiyle Kur'an yahudi ve hıristiyanların kutsal metinlerinden farklıdır. Yahudi kutsal metni pek çok kavramsal konular içermesine rağmen kronolojik bir yapıya sahiptir (bu husus gerek Tevrat'ta gerekse Tanah'ın diğer kitaplarının sıralanışında ve muhtevalarında kolayca görülebilir). Eski ve Yeni Ahid'den oluşan hıristiyanların kutsal metninde de bir tür kronolojik yapı görülmektedir. Oysa Kur'an'da baştan sona bir kronoloji takip edilmez. Onun muhtevası konulara göre de ayrılmamıştır. Bir konunun pek çok surede farklı yönleriyle tekrar tekrar ele alındığı görülebilir. Dolayısıyla farklı konuları aynı surede, aynı sayfada görmek mümkündür. Bu noktada bir konunun Kur'an'da nasıl işlendiğini öğrenmek isteyen okuyucunun yapması gereken bir dizi işlem söz konusudur. Öncelikle Kur'an'da konuyla ilgili âyetlerin hepsinin gözden geçirilmesi gerekecek, konunun mahiyetine göre belki bu da yetmeyecek, nüzul sırasına ihtiyaç duyulacaktır.

Kur'an'ı açıklayıcı bir fonksiyona sahip olan tefsir ilmi, ana malzemesini Peygamberimizin izah getirici ifadelerinden gelişen hadis literatüründe bulmuştur. Zamanla tefsir sahasında rivayetlerin ağırlıklı olarak kullanıldığı "rivayet tefsiri" veya re'yin ağırlıklı olduğu, ancak yine de birtakım rivayetlerin kullanıldığı "dirâyet tefsiri" olarak isimlendirilen eserler kaleme alınmıştır. Ancak söz konusu literatürde, Kur'an başından sonuna tefsir edildiği için konu veya nüzul sırasını esas alan çalışmaların da gerekliliğine dikkat çekilerek bu yönde bazı tefsirler yazılmış, Batı'da ve Doğu'da birtakım fihrist çalışmaları yapılmıştır. Türkçe'de de Jules La Beaume'un *Le Coran Analyse* isimli eserinin iki cilt halinde *Mevzularına Göre Ayet-i Kerimeler ve Mealleri* adı altında tercümesi ve Nevzat Yüksel'in hazırladığı *Kur'an Fihristi*'nden başka, konuları esas alan Kur'an fihristi yoktu. Bu zamana kadar hazırlanan fihristlerin Kur'an'ın tamamını kapsamadıkları ve muhteva bakımından yetersiz oldukları tesbitinden hareketle hazırlanmış (s. XX) bir "*Konularına Göre Kur'an*" fihristi tanıtılmaya çalışılacaktır.

Konularına göre sistematik olarak hazırlanan söz konusu Kur'an fihristi yaratılış ve varlıklar, bilgi, din, itikad, ibadet, ahlâk, toplumsal düzen ve hukuk, Hz. Muhammed (Sıret), tarih, kıssalar ve meseller şeklindeki ana başlıklar altında on bölümden meydana gelmiştir. Her bir ana başlığın altında birinci, ikinci ve üçüncü derecede alt başlıklara kadar gidilmiş ve oluşturulan şablona göre Kur'an'ın tümü tasnif edilmiştir. Fihristin bütün bölümlerini konu ve alt başlıklarıyla burada aktarmak mümkün olmadığından bir genel kanaate varabilmek için bir bölüm ele alınabilir. Meselâ "İtikad" ana başlığı altında dördüncü bölümde iman esasları, Allah, peygamberlik (nübüvvet), ahiret ve batıl inançlar şeklindeki alt başlıklar sıralanmıştır. İman esasları alt başlığının hemen altında müellifler tarafından

yapılan açıklamada Kur'an'da iman edilmesi gereken hususların Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik ve peygamberler, kitaplar, melekler ve ahiret hayatı olmak üzere beş bölümden oluştuğu, meleklerle ve kitaplara imanın, peygamberlik müessesesine imanın zorunlu unsurları olması sebebiyle, iman esaslarının tevhid (Allah'ın birliği), nübüvvet (peygamberlik) ve me'âd (yeniden dirilme ve hesap) şeklinde üçe de indirgenemediği, burada da bu üçünün esas alındığı belirtilmiştir (s. 175). Bu hususta tamamen farklı bir çerçeve çizilemez belki, ama bir başka şahıs da kadere imanı iman esaslarına ekleyip ilgili pek çok âyeti de sıralayabilir. Dolayısıyla Kur'an'a yönelik bu tür tasniflemelerin, tasnifi yapanların bakış açıları, birikimleri ve daha farklı âmillere bağlı olarak farklılık arzedeceği muhakkaktır. Kaldı ki fihristin müellifleri de bölüm başlıklarını ve alt başlıkları oluştururken Kur'an'ın dünyasını esas almaya çalıştıklarını, popülizmin cazibesine kapılarak Kur'an'ı konuşmadığı konularda konuşmadıklarını, ancak yine de sunmuş oldukları konu tasnifinin kendilerine ait ve öznel olduğunu çalışmalarının giriş kısmında ifade etmişlerdir (s. XXI). Dolayısıyla konulu fihristler, tasnifi oluşturuların ortaya koyduğu çerçeve içerisinde Kur'an'daki belli konular hakkında okuyucuyu bilgilendirir, onların derli toplu bir kanaate sahip olmasını sağlar, ancak ilmî olarak herhangi bir konunun Kur'an'dan araştırılmasında sadece bu nevi fihristlerle yetinmek, incelenen konunun ve çalışmanın mahiyetine göre uygun olmayabilir. Çünkü kanaatimizce Kur'an'da konular, fihristlerde tam anlamıyla yakalanmaya müsait olmayabilecek bir iç örgüye sahiptir. Bu örgüyü, konuyu dağıtmadan, genişletebilmek de araştırmacının birikimi ve Kur'an'a vukûfiyetiyle doğru orantılıdır.

Bölmelerin hazırlanışında takip edilen metoda gelince: Öncelikle ana başlıkların altında Kur'an'daki şekliyle konuyu tasvir edici özet mahiyetinde birtakım bilgiler verilmiş, bazan da gelenekte Kur'an'a rağmen oluşan yanlış anlayışlara dikkat çekilmiştir (s. 2). Gerekli görüldüğünde alt başlıklardan hemen sonra bazı izahlara girişildiği de olmuştur. Âyetlerin Arapça metinleri ve mealleri aynı sayfada yan yana iki sütun halinde verilmiş ve sadece konuyla ilgisi gözetilerek âyet metinleri bölünmemiştir. Bir başlık altında zikredilen âyetler, tasnif dışı bırakılmamış, ilgili oldukları başka yerlerde yine tekrar edilmişlerdir. Meselâ el-Bakara suresinin 3. âyeti "Din" bölümünün "İnananlar ve (Mü'minler) ve Nitelikleri" kısmında verilmişken (s. 121) "İbadet" bölümünün "Namaz" kısmında da zikredilmiştir (s. 359). Başlıklar altında tasnif edilen âyetler kompoze edilmemiş, kendi aralarında Hz. Osman mushafının nüzul sıralaması esas alınarak kronolojik bir sıralamaya tâbi tutulmuştur (s. XXII). Böylece okuyucu belli bir konu hakkında vahyolunan âyetleri kronolojik olarak takip etme imkânını bulacak ve bir yönlendirme söz konusu olmadan araştırdığı konu hakkında kanaatini kendisi oluşturabilecektir.

Gerekli görüldüğü takdirde dipnotlarda âyetlerin anlaşılmasında muhtemel zorlukları aşmak ve bazı hususlarla ilgili izah getirmek için ek bilgi verilmiş, bazen âyetlerde geçen kelimelerin anlamları üzerinde durulmuş ve ilgili âyetin başka

âyetlerle bağlantılarına da dikkat çekilmiştir. Fihristin müellifleri, açıklama ve dipnotların hazırlanmasında kendi birikimlerinin yanında klâsik, muasır birtakım kaynaklardan yararlandıklarını ifade etmişler (s. XXIII) ancak, muhtemelen ilk etapta tefsîrî bir bilgilendirme amaçlanmadığı veya verilen bilgiler kısa tutulduğu için olmalı ki, kullanılan kaynaklar metinlerde ayrıca zikredilmemiştir.

Fihristin sonunda okuyucuya kolaylık sağlamak için mushaf tertibine göre nüzul sıraları, alfabetik sıraya göre mushaf ve nüzul sıraları, Mekkî surelerdeki Medenî âyetler, Hz. Osman mushafına göre bilinen nüzul tarihleri, Theodor Nöldeke'ye göre surelerin kronolojik sırası, Bazergan'a göre Kur'an pasajlarının nüzul sıralaması ve sure isimlerinin Türkçe karşılıkları yedi ayrı tablo halinde sunulmuştur. Âyetlerden dipnotla açıklananların da kolayca bulunabilmesi için ilgili âyetlerin numaralarıyla açıklandıkları dipnot ve sayfa numaralarını belirten bir dizin de verilmiştir. Fihristin ön kısmında mufassal bir "İçindekiler" kısmı bulunmasına rağmen eserin sonunda alfabetik konu dizini de sunulmuştur.

Yoğun bir emek ve ilmî gayretin mahsulu olan bu çalışmanın Kur'an araştırmalarında bir katkı olduğunda, Kur'an'la ilgilenen herkese ve İslâm'ı tahsil ve tedris konumunda olan insanlara Kur'an'ı tanımakta yardımcı olacağına şüphe yoktur. Bu eserin müelliflerin konulu tefsir çalışmalarına bir başlangıç teşkil etmesini temennî ederiz.

Mustafa Sinanoğlu

### **Din Dili**

Turan Koç

Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, 299 sayfa.

İngiltere'de G. E. Moore, B. Russell, A. J. Ayer ve L. Wittgenstein'in çalışmaları bu yüzyılın başlarında felsefeye yeni bir anlayış kazandırmış, felsefenin problemlerini ve yöntemini yeniden belirlemiştir. İdealizm cazibesini kaybetmiş, dış dünya hakkındaki bilgi konusunda duyular ve tabii bilimler esas alınmaya başlanmış, "açıklık" ve "tamlik" doğru düşüncenin düsturları olarak kabul edilmiş ve dilin gramer yapısıyla birlikte mantıksal çözümlemesine büyük önem verilerek analitik gelenek başlatılmıştır. Belirsiz ve gizemli görülen dil, tahlil edilerek içerdiği karışıklıklara dikkat çekilmiştir. Bu süreçten din dili de nasibini almış, Tanrı kavramıyla birlikte, teistik önermeler ve ahlâkî değerler tahlile tâbi tutulmuş, dikkatlice incelenmiş ve sorgulanmıştır. Bütün bunlar din dilinin mahiyetinin ve mantıksal durumunun günümüzde din felsefesinin önemli problemlerinden birisi olmasıyla sonuçlanmıştır. Turan Koç da kaleme almış olduğu *Din Dili* adlı kitabında konuyla ilgili, özellikle çağdaş İngiliz felsefesinde var olan çeşitli tartışmalara yer vermiş, farklı düşünceleri sergilemiş ve bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.

*Din Dili* adlı çalışma iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde dinî ifadelerin sentaktik (cümle ile ilgili) ve semantik (anlam bilimi) özellikleri işlenmekte, ayrıca Tanrı hakkında konuşurken kullanılan teşbihî, tenzihî ve temsili dil (dolaysız anlatım) ile, Tanrı inancıyla ilgili olarak sembolik, mecazî, mitolojik ve model dil (dolaylı anlatım) konuları yer almaktadır. İkinci bölümde ise, din dili hakkında yapılan doğrulamacı, fonksiyonel ve lengüistik (dilbilimsel) tahliller ele alınmakta ve ilgili tartışmalara değinilmektedir.

Yazar, Tanrı hakkında tutarlı bir şekilde konuşmanın mümkün olup olmadığını sormakta ve din dilini bu problem çerçevesinde açmaya çalışmaktadır. Din dilinin mantıksal durumuyla harfi harfineliği (literal olması), dinî bilginin kognitifliği (bilgisel olması) ile imkânı, din dilinin “tasdik”, “doğrulama” ve “yanışlama” ilkeleri açısından değeri, sembolik ve antropomorfik (insan biçimsel) dilin tutarlılığı, din dilinin kullanım ve fonksiyonu, yazara göre konuyla ilgili tartışmaların odak noktasını teşkil etmektedir.

Yazara göre dinî söylemdeki her türlü konuşma şu veya bu şekilde, Tanrı hakkında konuşmadır ve Tanrı hakkında konuşmanın da pek çok güçlüğü bulunmaktadır. Ancak bu, “O'nun hakkında hiçbir şey bilemeyiz veya konuşamayız” anlamına gelmemektedir. Her şeye rağmen Tanrı hakkında çeşitli biçimlerde konuşulmakta, gerek ad gerekse tanım olarak hakkında sözler söylenmektedir. *Tann* terimiyle kastedilenin ne veya kim olduğu sorusunu soran Koç, tahlillere girmekte, karşılaşılan güçlüklerle değinmektedir. Bu güçlüklerin de günlük dilden ödünç alınan kelimelerin kullanılmasından ve konuşan kişinin epistemolojik (bilgi kuramı) donanımından kaynaklandığını belirtmektedir.

Yazara göre din dilinin mantıkî statüsü, din dilinin doğru veya yanlış olma imkânıyla doğrudan ilişkilidir. Aksi takdirde dinî önermelerin gerçeklik iddiası, ya da kognitif (bilgisel) yönü temelsiz kalacaktır. Bu da dinin kendi mantığıyla çelişecektir. Çünkü teist açısından dinî önermeler olgusal ve gerçeği dile getiren önermelerdir. Ancak yazara göre din dili kendine has özellikleri de bünyesinde taşımakta ve günlük dilden ayrılmaktadır.

Yazar yine ilk bölümde, Tanrı hakkında kullanılan ve kendi deyişle dolaysız anlatım biçimleri olan, teşbihî (anthropomorphic), tenzihî ve temsili (analogy) dilden de bahsetmektedir. Teşbihî dil teorisine göre insanî nitelikleri dile getiren bir dil kullanmaksızın Tanrı hakkında konuşmak imkânsızdır. Ancak, bir yere kadar kaçınılmaz olan bu zorunluluk, antropomorfizmle sonuçlanmamalıdır. Tanrı'nın aşkın olduğunu, hiçbir şeye benzemediğini ileri süren ve tenzihî dil kullanımını savunanlar ise O'nun hakkında günlük dilden almış olduğumuz kelimelerle olumlu bir cümle kuramayacağımızı iddia etmişlerdir. Bu kişilere göre Tanrı'nın günlük dile tanımlanması mümkün değildir. Dolayısıyla olsa olsa O'nun “ne olmadığı” söylenebilir. Ancak bazı kişilere göre bu tutum da “Tanrı'nın bilinmeyeceği” tehlikesiyle sonuçlanacaktır. Bu noktada ikilemden kurtulmak için üçüncü bir yol arayışına gidilmiş, hem Tanrı'nın aşkının hakkını veren ve hem de aynı zamanda bizim tecrübemize dayanan bir dilin imkânı araştırılmıştır. Temsil (analogy)

olarak adlandırılan bu üçüncü yola göre teoloji, aşkın olan varlığı anlatmak için bildiğimiz kelimeleri özel bir anlamda kullanmaktadır.

Yazar din dilinin mahiyeti ile ilgili olarak sembolik dil, mecaz ve mitolojik anlatımdan da bahsetmektedir. Sembolik dil, dinî önermelerin anlamı ve nesnel karşılığı açısından ortaya güvenilir bir dayanak koyamadığından, Tanrı hakkında konuşma konusunda çok ciddi sıkıntıları içermektedir. Mecazî dil ise teoloji için yararlı olmakla birlikte, günlük dilden bütünüyle ayrı bir dil olarak görülmemelidir. Yine tüm din dilinin de mecazî olduğu kabul edilmemelidir. Dinî hikâyeleri de mitolojik söylem çerçevesinde kognitif değerden yoksun olarak, sadece fonksiyonları açısından değerlendirmek, yazara göre teistik dinin bütünlüğünü ve evrenselliğini bozmaktadır.

Eserin ikinci bölümünde doğrulamacı tahliller ele alınırken mantıkçı pozitivism ve mantıkçı pozitivismın ileri sürmüş olduğu doğrulama ilkesi (teistik önermelerin tecrübî olarak doğrulanamadığı için anlamsız sayılması) işlenmiştir. Ayrıca, bazı düşünürlerce doğrulama ilkesinin değerlendirilmesi, bu ilke göz önünde bulundurulurken dinin ve Tanrı inancının tekrar yorumlanması ele alınmıştır. Bu görüşler, dinî önermelerin doğrulanıp doğrulanamayacağı, diğer bir deyişle, teistik iddiaların olgusal ve bilgisel olup olmadıkları tartışmasıyla devam etmiştir. Bu noktada dinî önermelerin olgusal olduğunu ve doğrulanabileceğini iddia eden filozofların pozitivistlere cevap niteliği taşıyan fikirleri, özellikle eskatolojik (uhrevî) doğrulama tezi de yazar tarafından işlenmiştir.

Turan Koç'a göre doğrulama ilkesi, teolojik, ahlâkî ve estetik ifade şekillerini (tecrübî olarak doğrulanmadığı için anlamsızlıkla) yargılayacak konumda değildir. Çünkü bu ilkenin kabul ettiği dil, insan tecrübesini bütünüyle kuşatmaktan aciz kalmakta, anlamlı olan pek çok şeyi de dışarıda bırakmaktadır. Mistik tecrübeler ve bu tecrübelerin dile getirilişinden de bahseden yazar, dinî tecrübeye dayalı dili, mecazî ve sembolik olarak görmekte, dinin temel iddialarına yeni bir boyut kazandırmasına rağmen onları teistik olarak nitelememektedir.

Yazar ikinci bölümde Tanrı inancıyla ilgili olarak konativist (tutum ve davranışa dayalı) ve lengüistik (dilsel) tahlillere de yer vermektedir. Bu tahliller çerçevesinde dinî önermeler, olgusal değil de, tutum ve davranışa dayalı olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Aslında bu girişimler pozitivism karşı verilmiş bir cevap niteliği de taşımaktadır. Ancak görünen o ki, bu tahliller Tanrı inancını açıklarken takındıkları indirgemeci tutum nedeniyle teistik yaklaşımı da tatmin etmemektedirler.

Son kısımda Koç, din dilini kendi içine kapalı bir özel durum dili olarak anlayan ve yorumlayan tezleri ele almıştır. Genel olarak bu tezler dilin kullanım ve işlevini esas alan lengüistik çözümler olarak adlandırılmakta, bir anlamda da doğrulamacı çözümlerinin yanlışlığını veya en azından darlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak Turan Koç'a göre din dilini kendi alanı dışına taşıyarak değerlendirmeye çalışan indirgemeci yaklaşımlar ne ölçüde yanlış ve tutarsızsa, onu başka dil alanlarından soyutlayarak, kendi içine kapalı, bir özel durum dili olarak anlamak ve yorumlamak da o ölçüde kusurlu ve tutarsızdır.



*Din Dili* adlı eser konu itibariyle din felsefesinde gereksinimi duyulan önemli bir çalışmadır. Emek sarfedildiği ve ciddi araştırmalar sonucunda ortaya çıktığı görülmektedir. İçeriğinden de anlaşıldığı gibi eser, din diliyle (religious language) ilgili konuları din felsefesi bağlamında ele almakta, konuyla ilgili teolojik tartışmaları da kendi sınır ve imkânları içerisinde ortaya koymaktadır. Bunda da birtakım sıkıntılara rağmen büyük çapta başarılı olduğu gözükmektedir. Bu eserin okuyucuya yararlı olacağı ve kendi alanı içerisinde, özellikle din felsefesine ilgi duyanlar açısından, bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Ancak böylesine önemli bir konuda kaleme alınan bu eserde, bazı eksiklikler de görülmektedir. Özellikle dil ve üslûpla ilgili problemler hemen göze çarpacak niteliktedir. Eserin içeriğini genelde tatmin edici bulmakla birlikte yöntemi hakkında bazı düşüncelerimiz olacaktır. Şöyle ki: Eserde konuların yoğun bir biçimde ele alındığı görülmektedir. Öyle ki okuyucu bir anda kendini, belki de henüz yabancı olduğu bir konuda, ciddi ve detaylı tartışmalar içerisinde bulmaktadır. Böyle bir çalışmada, problemlerle ilgili bilgilerin ardı ardına sıralanması, değişik fikirlerin aynı anda açıklanması belki okuyucunun bilgi boşluğunu fazlasıyla doldurmaktadır. Ancak bu tarz eserlerin okuyucuyu bunalttığı da bilinmektedir.

Ülkemizde, Batı felsefesindeki anlamıyla, din dilinin bir problem olarak görülmesi çok eskiye gitmemektedir. Hatta bu konuların felsefi bir problem olarak düşünüldüğü bile henüz kesinlik kazanmış değildir. Dolayısıyla daha başlangıçta eserin yazarı, “başkalarının problemleriyle niçin uğraşyoruz?” gibi bir soruyla muhatap olabilecektir. Kanaatimizce yazar, gerek yanlış anlamaları önlemek, gerekse yukarıdaki sorularla karşılaşmamak için kültürümüzde böyle bir konunun ne şekilde ele alındığı veya alınabileceği hakkında birtakım açıklamalarda bulunmalıydı. Bir an için böyle bir çalışmanın, sadece sınırlı bir kitle için yazılmadığını düşünürsek, okuyucunun bu tür felsefi tartışmaların kendisiyle ilgisinin ne olduğunu sormakta gecikmeyeceği kanaatindeyiz. Bu yaklaşımımız, felsefi problemlerin belli bir kültüre mal edilmesi veya kendi kültürümüzde bu problemlerin bulunmadığı iddiası biçiminde anlaşılmalıdır. Genelde yabancı düşünürler temel alınarak yapılan bu araştırmanın ve konusunun kendi problemlerimizle daha güzel bir biçimde ilişkilendirilmesi gerekirdi. Ya da çalışmanın başlığında en azından Batı unsuruna değinilmeli, mutlaka verilecekse, çağdaş İngiliz felsefesi teması vurgulanmalıydı.

Eserin anlatım üslûbu akıcı olmakla birlikte, kullanılan dilin bazen anlaşılır olmadığını gözükmektedir. Dolayısıyla eserle ilgili en ciddi eleştirimiz dili hakkında olacaktır. Şöyleki, eserde aşağıda örneklerini vereceğimiz, anlaşılması güç olan terimlere, deyimlere ve yabancı kelimelere fazlasıyla yer verilmiştir. Bunun çeşitli gerekçeleri olabilir; ancak doğası itibariyle anlaşılması güç olan felsefi konuları, kullanılan karmaşık kelimelerle iyice anlaşılmaz kılmak yerine, çalışmanın bazı kısımlarında görüldüğü gibi, onları daha rahat bir biçimde dile getirerek basit kılmanın mümkün ve daha yararlı olabileceğine inanmaktayız.

Eserin içeriğine gelince, yukarıda ifade ettiğimiz noktaların ötesinde, konuların seçiminde, problemlerin ortaya konmasında ve okuyucuyu bilgilendirme konusunda

eserin başarılı olduğunu düşünmekteyiz. Ancak dikkatimizi çeken birkaç hususu belirtmekte de yarar görüyoruz: Eserin 29. sayfasında yazarın şu ifadesi yer almaktadır. "...Tanrı kavramının nesnel karşılığına ilişkin empirik bir dayanağın bulunması gerekir". Bu ifadelerin geçtiği bölümün sonunda da yazar, Tanrı'nın (dinî tecrübe yoluyla) özel bir ad olarak bilinmesi konusunda "baba"lık kavramını örnek göstermektedir (s. 38). Yanlış anlamıyorsak yazara göre "babalık" kavramı bir çocuk için, çocukluğu esnasında bir tanım olmaktadır. İleride büyüüp evlendiğinde ve çocuk sahibi olduğunda ise "babalık", o kişi için özel bir isim olmaktadır. Doğrusu yazarın bu konuda, eğer teistik Tanrı kavramından söz ediyorsa, bu kavramın (empirik olan) nesnel karşılığında veya tecrübî bir dayanaktan söz etmesini, hatta konuyla ilgili olarak zaten ateist (ve materyalist) olan Kai Nielsen'in ısrarını haklı görmesini tuhaf buluyoruz. Yazar şayet tecrübî dayanaktan (kendi ifadesiyle empirik bir dayanaktan), duyumlarla ilgili bir tecrübeyi değil de psikolojik-dinî tecrübeyi kastediyor ve bunu da yani kişisel ve sübjektif olan dinî tecrübeyi de, Tanrı tanımı için empirik bir dayanak olarak kabul ediyorsa, kanaatimizce, tecrübeden ne anladığını tekrar açıklamalıdır. Kaldı ki eserin 191 ve 215. sayfaları arasında *dinî tecrübe* detaylı bir biçimde açıklanmakta, tecrübenin dolaylı veya dolaysız da olsa empirik bir dayanak olması konusuyula ilgili eleştiriler verilmektedir. Ayrıca yazarın, çocukla 'babalık' olgusu arasında kurmuş olduğu ilişkiyi, "dinî tecrübe"yle "Tanrı" kavramı arasında kurmuş olması da doğrusu pek tutarlı gözükmemektedir.

Yazarın yabancı dilden aldığı metinleri güzel bir biçimde aktardığı ve dilimize uyarladığı görülüyorsa da bazı terimlerin anlamı üzerinde durmadığı görülmektedir. Meselâ, eserin 218. sayfasında "Donlular" diye bir terim kullanılmaktadır. "Don" kelimesi, İngiltere üniversitelerinde (özellikle Cambridge ve Oxford'da) hocalar için kullanılan bir terimdir. Zaten R. M. Hare de makalesinde bu terimi Oxford'la ilgili olarak kullanmaktadır. Yine 153. sayfada "dindeki aklileştirme bulutu altında" gibi anlaşılmasız bir ifadeye rastlanmaktadır. İngilizce'deki "... *under a cloud of rationalizing*" ifadesini Türkçe'ye basitçe "*aklileştirmenin gölgesinde*" şeklinde çevirmek daha uygundur.

Eserde ne yazık ki dil ve üslûp bütünlüğü görülmemektedir. Meselâ, bir yandan bağlamsal, uylasımsal, öğretisel, olgusal, salt, deneysel, alıntılama vb. kelimeler kullanılırken, diğer yandan, infîâl, telkin, telâkki, mütereddit, bizâtihi, akîde, mebnî, intac, tersim, zımnî, mahrem, sulta, vecheler, mütemadiyen, istihdam, vukûf gibi kelimelere de yer verilmektedir. Bu durum belki de sadece bu çalışmaya özgü olmayan, genelde pek çok eserde gördüğümüz ve dilimizdeki karmaşıklıktan kaynaklanan bir problemin göstergesidir. Ancak bu gerçek, araştırmacılara, ne tamamen eski (Arapça ya da Farsça kökenli olanlar), ne de tamamen yeni (eski dile tepki olarak ortaya çıkan ve yenilik iddiasında bulunan) bir dil kullanma ya da her ikisini beraberce kullanarak "anlaşılmasız" hakkını vermez. Bu karmaşıklığa Batı dillerinden alınan kelimelerin gereksiz kullanımı da eklenirse kanaatimizce iş çıkırından iyice çıkacaktır.

Eserde çok sayıda yabancı kelimeye yer verilmektedir. Bunun yanında dilimizde karşılığı bulunan pek çok yabancı terimin de Türkçe söylenişleriyle birlikte yazıldığı görülmektedir. Her alanın olduğu gibi, felsefe ve ilâhiyatın da kendine özgü terimlerinin bulunduğu muhakkaktır. Bu noktadan bakıldığında eserde sık sık geçen kognitif, konatif, fideist, antropomorfik, analogik, totolojik, analitik, agnostik, teist, ateist vb. terimlerin olduğu gibi kullanımını bir yere kadar normal saymaktayız. Ancak bunların yanında dilimize girmiş olan deskriptif (tasviri-tavsifi), paradoks (tenakuz-mantukî çelişki), semantik (anlambilim), sentak (sözdizim-nahiv), kategori (bölüm-sınıf), kozalite (illiyet-nedensellik), semiotik (göstergebilim), dedüktif (tümden gelimli), endüktif (tümevarımlı) vb. terimlerin eserde kullanılmasında ise hiçbir zorunluluk görmemekteyiz. Kaldı ki bu terimler için dilimizde uygun karşılıklar da pekâlâ bulunmaktadır. Yukarıdaki kelimelere ilave olarak eserde, vokabüler, nosyon, prosedür, illüzyon, fiksiyon, allegori, natüralist, spesifik, empirik, septisizm, skeptisizm, sterelize, egzistansiyel vb. terimlerin de olduğu gibi geçtiği müşahede edilmektedir. Doğrusu bu ve benzeri kelimelerin aynen kullanılmasındaki gerekçenin ne olduğunu merak etmekteyiz.

Eserde yukarıdaki problemlerin yanı sıra ilk bakışta anlaşılması güç olan ifadeler de bulunmaktadır. Meselâ, “zihnî bir tatminsizlik” (s. 31), “sonlu yayılmalar” (s. 32), “sübjektif bir tasarruf” (s. 33), “empirik bir bağlantı noktası” (s. 37), “epistemolojik donanım” (s. 38), “hakikat iddiaları” (s. 39), “öğretisel önermeler” (s. 41), “Milat yılları” (s. 52), “zihinlerimizin işleyiş biçimindeki saçmalık” (s. 53), “nisbet ilintisinin birleşmesi” (s. 56), “olumsuz bir teoloji” (acaba bundan “atheology” mi, ya da “tenzih” kavramı mı kastedilmektedir? s. 62), “antroposentrik bir çarpıtma” (s. 65), “anlamlar anlamak” (s. 68), “sündürülme veya esnetilme” (s. 83), “konvansiyonel ilişki” (s. 92), “konvansiyonel bir etiket, Tanrı'nın sırrını tüketmek” (s. 99), “su katılmamış seküler yorum” (s. 108), “katı olgusal muhteva” (s. 211), “kozmetik bağımlılık” (s. 111), “yorum kategorileri” (s. 116), “kategori tecavüzü” (s. 31), “çağrışımçı duygusal ifadeler” (s. 117), “dini dilsiz bırakmak” (s. 122), “mitik bilinç” (s. 124), “kognitif gariplik” (s. 135), “Tanrı'nın farkında olmak” (s. 183), “kavramsal kavranabilirlik” (s. 117), “ontolojik iddialar” (s. 207), “ontik bir imkân” (s. 208), “teizmin objektif referansı” (s. 117), “asimtotik olarak yaklaşmak” (s. 234), “anlam haritaları” (s. 215) vb. Bu ifadelerin üzerinde uzun uzadıya düşünüldüğünde elbette ki bazılarının ne anlama geldiği tahmin edilebilecektir. Ancak doğrudan anlaşılabilir bir biçimde ifade edilmeleri daha iyi olurdu.

Kanaatimizce gerek Doğu'dan ve gerekse Batı'dan gelen kelimelerin, şöyle ya da böyle dilimizde bir karşılığı bulunmaktadır. Açık olmayı ve dolayısıyla başkaları tarafından anlaşılması istiyorsak, Türkçemiz de felsefe ve ilâhiyat alanı başta olmak üzere, bütün sahalarda herkesçe anlaşılır bir bilim diline sahip olmasını sağlamak gerekmektedir. Değişik çalışmalarında Türkçe'yi oldukça güzel kullanan ve bunun örneklerini veren Turan Koç'un *Din Dili* çalışmasında da bu titizliğini daha iyi bir biçimde görmek isterdik.

Son olarak böylesine önemli bir çalışmanın sayfa düzeninin ve yazımının daha iyi yapılmasını, basımının da daha kaliteli olmasını dilerdik. Her şeye rağmen böyle bir çalışmanın okuyucuya sunulması takdire değer bir başarıdır.

Aydın Topaloğlu

### **Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)**

Şaban Sitembölükbaşı

Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, Ankara 1995, 206 sayfa.

Cumhuriyet tarihinin dönüm noktalarından birini teşkil eden 1950 seçimlerinin neticesinde Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi yaklaşık çeyrek yüzyıllık tek parti yönetimini sona erdirmenin yanı sıra İslâmî dönüşüm sürecinin başlamasına zemin hazırlamıştır. “Demokrat Parti dönemi” ya da “Menderes dönemi” şeklinde anılan 1950-60 arası hakkında özellikle o dönemi yaşamamış olan nesiller yeterli ve sağlıklı bir bilgilenme imkanı bulamadılar.

Bu yazıda tanıtımına yer verdiğimiz eser 14 Mayıs 1950 seçimleriyle iktidara gelen ve 27 Mayıs 1960 askerî darbesiyle son bulan Demokrat Parti yönetimleri dönemindeki dinî inkişafı konu edinerek, yakın tarihimizin bu karanlık bölümünü aydınlatmayı amaç edinmiştir. Eser yazarın 1990 yılında Manchester Üniversitesi'nde (İngiltere) hazırladığı *Aspects of Islamic Revival in Turkey 1950-1960* başlıklı doktora tezinin yeniden gözden geçirilerek yapılan tercümesidir. Aynı zamanda Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) araştırmacılarının hazırladığı doktora tezleri serisinin ikinci yayını olan kitap, giriş ve sonuç kısımlarının yanı sıra altı bölümden oluşmaktadır.

Eserin giriş bölümünde (s. 1-10) konunun alanı ve kaynakları, Osmanlı Devleti'nde İslâm'ın rolü ve laikliğin gelişme süreci incelenmiştir. Yazar çalışmanın ihtiva ettiği bazı güçlüklerin incelenen olayın yorumunu yaparken ihtiyatlı davranmaya zorlandığını ifade etmektedir. Bu güçlüklerden ilki Türkçe'de “dinî inkişaf” olarak ifade edilen “religious revival” kavramının tanımıyla ilgilidir. Dinî inkişafı ilgili olarak “halk arasında dine gösterilen ilginin artışı”, “dinin yeniden söz sahibi olması” ve “yeniden doğuş” olmak üzere üç tanım veren yazar dinî inkişafın gerçekliğini ortaya koymak için bu üç tanımın unsurlarının dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir (s. 5).

Diğer taraftan yazar araştırmanın kaynaklarıyla ilgili olarak da bazı güçlüklerin bulunduğunu ifade ederek 1950-60 döneminin arşivlerinin kapalı olması, siyasi parti kayıtlarıyla politikacıların özel notlarına ulaşamaması ve o dönemde halkın düşüncelerini yansıtan anket çalışmalarının bulunmamasını eksiklik olarak kabul etmektedir (s. 5-6). Öncelikli olarak günlük gazeteler, haftalık ya da aylık dergiler gibi süreli yayınların kaynak olarak kullanıldığı araştırmada parti programları,

TBMM tutanakları ve dönemin tanınmış simalarının hatıralarından istifade edilmiştir. Ayrıca ikinci el kaynak olarak konuyla ilgili Türkçe ve İngilizce literatüre başvurulmuştur.

Eserin birinci bölümü (s. 11-44) “1950-60 Döneminde Din ve Parti Politikası” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde tek parti döneminde din, Cumhuriyet Halk Partisi ve din, Demokrat Parti ve din, DP liderlerinin dine yaklaşımı, DP'nin belli başlı İslâmcı milletvekilleri, Hürriyet Partisi, Millet Partisi, Cumhuriyetçi Millet Partisi, Türkiye Köylü Partisi ve İslâm Demokrat Partisi hakkında bilgiler verilmektedir. Yazar bu bölümde dinî kesimin ne kadar oya sahip olduğunu ve DP'nin seçim başarıları ya da CHP'nin seçim yenilgilerine dinî politikaların mı yoksa ekonomik politikaların mı sebep olduğunu tam olarak tespit etmenin imkansızlığına işaret etmektedir (s. 43).

“Siyasi Alanda Laiklik Tartışmaları (1949-1960)” başlığını taşıyan ikinci bölümde (s. 45-74) laikliğin muhtevası hakkındaki tartışmalar, Türk Ceza Kanununun 163. maddesi, Arapça ezan yasağının kaldırılması, radyoda Kur'an yayınları ve din eğitimi üzerinde durulmuştur. Yazar tek parti döneminde uygulanan şekliyle laikliğin dini ahlâkî sahayla sınırlayan ve bu saha dışındaki bütün dinî talepleri “batıl inançlar” ya da “hurafeler” isnadıyla reddeden dinî modernizm de dahil olmak üzere çeşitli tarz ve şekillerde dine düşmanlık nosyonunu da kendi içinde barındırdığını ve pratikte bunların birçok kanun ve idari talimatnamelerle tezahür ettiğini belirtmektedir (s. 73).

1950-60 döneminde İslâmî kurumların yayılmasının ele alındığı üçüncü bölümde (s. 75-107) ortaöğretimde din dersleri, imam-hatip okulları, Kur'an kursları, İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitülerinin açılmasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı birimleri bütçesi ve etkinliğinin artırılması incelenmiştir. Yazar din eğitiminin yaygınlaştırılması ve özellikle dinî eğitim veren yüksek öğrenim kurumlarının açılmasının nüfuzu 1960'lardan sonra gittikçe hissedilecek olan yeni bir müslüman aydın sınıfının doğmasına zemin hazırladığını, buna paralel olarak dinî amaçlı vakıflara ve halkın desteğiyle kurulan imam-hatip okulları ve Kur'an kurslarına tanınan yeni hürriyetlerin devletin denetimi altında bile olsa dinî meselelerde halkın kendi hareket ve teşebbüs imkanını kullanabileceği bir alan yarattığını ifade etmektedir (s. 107).

Dördüncü bölüm (s. 109-133), 1950-1960 döneminde dinî hareketlerin inkişafı ile ilgili olup Nurculuk ve Süleymancılık hareketleriyle Ticanilik tarikatı üzerinde durulmuştur. Yazar Süleymancılığı geleneksel tarikat kategorisine dahil etmenin mümkün olmadığını ifade ederek bu gurubun asıl faaliyet vasıtası olarak Kur'an kurslarını seçmiş olmalarını orjinal bir gelişme olarak görmekte ve gerek Süleymancılık gerekse Nurculuk hareketlerinin bariz özelliklerinin yazılı malzemeleri kullanmaları olduğunu ifade ederek her iki hareketin de başarılarını Cumhuriyet'in kurulmasından sonra okur-yazar oranının önemli ölçüde artmasına borçlu olduklarını iddia etmektedir (s. 132).

Beşinci bölüm (s. 135-163) “1950-1960 döneminin İslâmcı düşüncesinde Batı etkilerine karşı gelişen tepkicilik” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Batı'dan ithal edilen ideolojilerden masonluk, feminizm, misyonerlik, siyonizm ve komünizm, Batı kaynaklı eklektik ideolojilerden dinde reformculuk düşüncesi ve Atatürkçülük, Batı'nın kültürel etkilerinden yılbaşı eğlenceleri, güzellik müsabakaları ve gayri ahlâkî kurumlarla Batı müziği konuları ele alınmıştır. Yazar Cumhuriyet öncesi İslâmcılarını oldukça meşgul eden İslâm'da kadın hakları ve feminizm tartışmalarının bu dönemde büyük ölçüde kaybolduğuna dikkat çekerek 1950'lerin İslâmcılarının 1920'lerden beri kadının sosyal rolü konusunda yapılan değişiklikleri ya kabul etmeye meylettikleri ya da bu meseleyi artık birinci derecede önemli görmediklerinin anlaşıldığını ifade etmektedir. Diğer taraftan Türk hayat tarzına hakim olan ve onu İslâmî kılan unsurun İslâm kültürü olduğunu düşünen 1950'lerin İslâmcıları geleneksel Türk kültürü ve âdetlerinin müdafasını İslâm'ın müdafasıyla eşit görmekteydiler (s. 163).

Altıncı bölümde (s. 165-186) 1950-1960 döneminde İslâmî basın ele alınmıştır. Bu bölümde *Sebilürreşad*, *Büyük Doğu*, *Hür Adam*, *Din Yolu*, *İslâm*, *Müslüman Sesi*, *Ehl-i Sünnet*, *Serdengeçti* ve *Allah Yolu* ile İslâmî basına muhalif olarak Kemalist prensipleri bünyesinde barındıracak şekilde İslâm dinini reform etme amacını taşıyan *Dinimizde Reform* *Kemalizm* isimli dergi ve gazeteler incelenmiştir. Menderes döneminde aktif bir İslâmî basının ortaya çıkmasını Türkiye'nin dinî hayatı bakımından çok önemli bir gelişme olarak gören yazar Menderes'in Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'suna gizli olarak mâlî yardımda bulunması ve belirli müsamaha sınırlarını aştıkları gerekçesiyle bazı İslâmî yayınlar hakkında soruşturma açtırarak yasaklatmasını hükümetin İslâmî yayınların halk üzerinde belli oranda etkiye sahip olduğunu kabul ettiğini gösterdiğini ifade etmektedir (s. 185). Bu dönemdeki İslâmî yayınlarla II. Meşrutiyet döneminin İslâmî yayınları arasında bir karşılaştırma yapan yazar 1950'lerin yayınlarını bilgilendirmekten çok demogojik ve duygulara yönelik yazıların oluşturduğunu, II. Meşrutiyet döneminde ise İslâmî ilimlerde derin bilgiye sahip ve bu bilgilerle zamanın meseleleri arasında ilgi kurmaya çalışan din alimlerinin tahlile dayalı makalelerinin ağırlıkta olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte yazar 1950'lerin şartlarının farklı olması sebebiyle bu dönemdeki İslâmcı gazetecilerin karşılaştığı problemlerin özellikle siyasi olduğu ve yazılardaki kavgacı ve demogojik üslubun kısmen tabii karşılanabileceği görüşündedir (s. 185-186).

Yazar sonuç bölümünde (s. 187-121) 1945'den sonra gerek iktidar partisi CHP gerekse diğer partilerin 1924'den beri takip edilen laiklik politikalarından kısmen ayrılmak ihtiyacını kabul ettiklerini; CHP ve DP'nin prensip olarak İslâm'ın Türk toplumunda meşru bir yeri olduğunu kabul etmeye başladığını ancak her iki partinin de dinin siyasette yeri olmayıp, ibadet ve kültürel hayatla sınırlı olduğu görüşünden taviz vermediğini ifade etmektedir. Yine yazara göre DP laikliğin tanımını yeniden yapmaya kendisini zorunlu hissetmemiş ve bu kavram kaypaklığını korumaya devam etmiştir. Ayrıca devlet din işlerinde daha aktif bir rol üstlenmeye başlayarak “resmî İslâm” anlayışı doğmuştur.

Sitembölükbaşı'nın eseri pek çok kimse için kapalı bir dönem olan 1950-60 arasındaki dinî uyanış hakkında istifade edilebilecek akademik bir çalışma niteliğindedir. Bununla birlikte eserde temas edilen bazı konular hakkında daha fazla bilgi verilerek okuyucunun bilgilenmesi sağlanabilirdi. Sözgelimi Arapça ezan yasağın-  
dan bahsedilirken ezanın Türkçeleştirilmesi ve Kur'ân-ı Kerim'in Türkçesi ile ibadet denemelerinden de bahsedilebilirdi. Ayrıca müstakil bir başlık altında incelenen Türk Ceza Kanununun 163. maddesinin 1991 yılında yürürlükten kaldırıldığına dair bilgi verilmesi yararlı olurdu. Diğer taraftan doktora tezi olarak hazırlandıktan yaklaşık beş yıl sonra Türkçe'ye çevrilerek yayınlanan eserin bibliyografya bölümünün özellikle Türkçe literatür bakımından zenginleştirilmesi konuyla ilgilenenlerin istifade alanını genişletebilirdi.

M. Kâmil Yaşaroğlu

### **Conversion to Islam: A Study of Native British Converts**

Ali Köse

Kegan Paul, Londra 1996; xi+216 sayfa.

İslâmî bir terim olan ve hidayet kökünden “gerçeğe ulaşmak - doğru yol üzere bulunmak” anlamlarına gelen “ihtida” kavramı, Batı dillerinde genelde *conversion* (din değiştirme) kelimesiyle ifade edilir. İhtida kelimesi sadece diğer dinlerden İslâm'a girişe işaret ederken, *conversion* daha geniş anlamda tüm din değiştirmeler için kullanılır.

Din değiştirme oldukça karmaşık bir olgu olup üç çeşit tecrübeyi kapsar: Bunlardan *birincisi*, aynı din içerisinde kişinin daha da dindarlaşması; *ikincisi*, bir şahsın mensubu olduğu dinin vecibelerini önceleri yerine getirmezken daha sonra dindar bir hayata geçişi ve *üçüncüsü* de, ferdin o güne kadar mensubu olduğu dini terk ederek bir başka dine inanmaya başlamasıdır.

Sosyal bilimlerde bu tecrübelerin analizleri bunların hiç birinin sebepsiz olmayacağı hipoteziyle başlar. Burada tanıtımına yer verdiğimiz *Conversion to Islam* başlıklı inceleme de 70 İngiliz mühtedi üzerinde din değiştirme tecrübelerinin temel sebeplerini incelemek amacıyla İngiltere'de gerçekleştirilen bir alan araştırmasının sonuçlarını ortaya koymaktadır. Alan araştırmasında takip edilen metot, mülakat metodu olarak bilinen, söz konusu mühtedilerin her birisiyle yapılan konuşmaların değerlendirilmesinden ibarettir. Ancak, yazar mühtedilerle görüşmeden önce onlarla hangi konuları konuşacağı konusunda hem şahsî tecrübesiyle ulaştığı, hem de daha önce yapılan benzer çalışmalarla varılan neticelerden istifade etmiştir. Kitap, “Giriş” ve “Sonuç” dışında, beş bölümden oluşmaktadır: 1. “İngiltere'deki Müslümanlar” (5-30), 2. “İhtidaya Doğru” (31-66), 3. “İhtida Süreci” (67-124), 4. “İhtida Sonrası” (125-141) ve 5. “Tasavvuf Yoluyla İhtida” (142-188).

Pakistanlı, Hindistanlı, Bangladeşli, Afrikalı ve Araplar'dan oluşan bir milyon civarında müslümanın bulunduğu İngiltere'de İslâm'ın durumunu ve müslümanların İngiliz toplumuyla ilişkisini inceleyen birinci bölümde, tebliğ açısından müslümanların İslâm'ı Batı toplumuna sunma hususunda pek başarılı olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Gerçi yazar bunda İslâm'ın Batılılar'ın zihninde Orta Çağ'dan bu yana oluşan negatif imajını hâlâ korumasının önemli bir rolünün olduğunu belirtmektedir.

“İhtidaya Doğru” (*On the Way to Conversion*) başlıklı ikinci bölümde, şu ana kadar din değiştirme üzerine ortaya konulan bilimsel teori ve görüşlerin ışığında kendileri üzerinde araştırma yapılan yetmiş mühtedinin çocukluk ve ergenlik devreleri incelenerek bu teorilerin onlar için ne kadar geçerli olduğu ve bu devrede, daha sonra gerçekleşecek olan din değiştirmeyi etkileyen tecrübelerin yaşanıp yaşanmadığı araştırılmıştır.

Üçüncü bölüm (*Conversion Process*), ergenlik döneminden ihtida anına kadarki devreyi, mühtedilerin sosyal ve psikolojik durumlarını, ihtida belirtilerini ve din değiştirme sürecinde etken olan motifleri ortaya koymaktadır. Bu bölümde ortaya çıkan en önemli bulgu, insanların genellikle doğrudan dinî konuları araştırarak değil, kendi hayatlarında yaşadıkları ferdi-psikolojik problemlerin ya da toplumla ilişkilerinde meydana gelen tatminsizliklerin neticesinde dinî konuları sorgulamaya başladıkları ve bir arayış içerisine girdikleridir. Boşanmaların getirdiği sıkıntılar, ya da iyi bir aile ortamının olmaması, bu süreçte yaşanan en önemli psikolojik rahatsızlık olarak ortaya çıkmıştır. Toplumun kendilerine homojen bir yapı ve kişiyi toplumla özdeşleştirecek bir ortam sunamaması da ferdin yaşadığı psikolojik sıkıntının çarelerini o toplumun dışında aramasına yol açmaktadır.

İhtida sonrası süreci kapsayan dördüncü bölümde (*Postconversion*) ise, mühtedilerin kültürel anlamda bir değişim yaşayıp yaşamadıkları, dinî inanç ve ibadetlerin gereklerini ne kadar yerine getirdikleri, kendi toplumlarını nasıl değerlendirdikleri ile ailelerinin ve İngiliz toplumunun müslüman oluşlarını nasıl karşıladıkları ele alınmıştır. Mühtediler kültürel anlamda toplum içerisinde kendi konumlarına uygun olarak sınırlı bir değişim yaşamaktadırlar. Dolayısıyla, her mühtedi kendi anlayışına göre bir “İslâmlaşma” gerçekleştirmektedir. Belki de bunun sebebi onların toplumdaki ve ailelerinden alacakları tepkinin derecesidir. Bu bölümde ortaya konulan bir diğer önemli bulgu da geçmişten kaynaklanan psikolojik ve sosyolojik sebepler, her ne kadar kişiyi duygusal motivasyonlarla bir din arayışına yöneltmiş olsa bile, mühtedinin nihai noktada “entellektüel” bir kararla İslâm'ı kabul etmesidir. Bu bulgunun dayandığı temel nokta, Batı'da yaygın olan diğer dinî akımlara geçenlerin yirmili yaşların ilk devrelerinde olmalarına rağmen, İslâm'a girenlerin ortalama ihtida yaşlarının otuz olmasıdır. Yukarıda zikredilen bulguyu destekleyen bir diğer veri de, müslüman olanların yaklaşık yüzde otuzunun Hint kökenli Doğu dinlerini denedikten sonra İslâm'ı bulmalarındadır (s. 69). Bu da mühtedilerin ifadesiyle, “bir hayat tarzı ve net ahlâkî prensipler sunduğu için” İslâm'ın tasvip edildiğini göstermektedir.



Tasavvuf kanalıyla müslüman olanların incelendiği son bölümde (*Conversion through Sufism*) Şeyh Nazım ve Abdülkadir es-Sûfi grupları üzerindeki gözlemler ve yirmi üç sûfi İngilizle yapılan röportajlardan çıkan veriler değerlendirilmekte ve tasavvufun, Batı'daki mânevî boşluğu doldurma anlamında mühtedilere daha cazip geldiği vurgulanmaktadır. Burada, Batı toplumunun ferdiyetçi yapısına gösterilen tepkinin derecesi ile tasavvufu tercih arasında bir doğru orantı söz konusudur. Tasavvufla elde edilen "günlük hayatta mânevî unsurlara daha fazla yer verme" olgusu, kişiye bu mânevî vurgunun hem kendisinin hem de toplumun sosyal problemlerine cevap vereceği kanaatine taşımaktadır. Sûfi mühtedilerle diğerlerini ihtida motifleri bakımından ayıran en önemli özellik, sûfilerin daha çok duygusal içerikli bir süreçle İslâm'ı kabul etmeleridir.

Araştırmanın en önemli bulgularından birisi, dinin giderek toplum hayatından çekildiği Batı'da mühtedilerin, yazarın deyimiyle bir nevi "mânevî alan" arayışına girmeleridir. Mühtedilerin çoğu, mensubu oldukları veya en azından kültürünü aldıkları Hıristiyanlığın ve onun kurumlarının çağın getirdiği bazı meselelerde aşırı müsamahakâr bir hale gelmesine isyan etmişlerdir. Özellikle 1960'larda Batı'da ortaya çıkan Yeni Dinî Hareketler'in (*New Religious Movements*) yayılmasında bu isyanın izleri gözlenmektedir.

Bir dinden diğerine geçiş, şüphesiz büyük bir şahsiyet değişikliğini de beraberrinde getirir. Kendisine yeni bir hayat nizamı seçen ferdin, dinini değiştirdikten sonra gerek psikolojik gerekse sosyal bir takım problemlerle karşılaşması kaçınılmazdır. Zaten daha önceki arkadaş-aile çevresini ve kültürel hayatını belirli ölçüde kaybetmiş olan mühtedi, yeni dinini de çok iyi bilmediği için yeni hayat tarzına uyum sağlamada zorluk çekecektir. Özellikle geleneksel İslâmî hayat modeliyle modern Batı hayat tarzına adaptasyon süreci bizce ihtida hakkında yapılan bir çalışmada üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan birisidir. Yeni bir cemaate girmek ve kültürel arkaplânı çok farklı kişilerle sosyal ilişki kurabilmek hemen hemen herkes için zor bir hadisedir. İster küçük bir kasabada isterse Londra gibi büyük bir metropolde yaşasın her fert toplumsal bir çevreye belirli ölçüde muhtaçtır. Eğer bu fert yeni dini ile alâkalı bir eğitim sürecine de ihtiyaç duyuyorsa ve bu ihtiyaç, yeni dinî grup tarafından göz ardı ediliyorsa, fert toplumsal olarak "kabul edilebilirlik"ten "kabul edilmeme" durumuna düşer ve bu psikoloji ile ihtidasını tekrar gözden geçirebilir. Müslüman grup ve cemaatlerin özellikle bu hususlarda yeni mühtedilere daha hoşgörölü yaklaşmaları ve onların rehabilitasyonlarıyla yakından ilgelenmeleri beklenir.

Yazar böyle bir yaklaşımın daha çok sûfi gruplarda mevcut olduğunu ve bu sebeple ihtida hareketlerinin bu tür gruplarla ilişkisi olan fertlerde daha çok gerçekeştiğini belirtmektedir. Ayrıca yazar, ihtida sürecinin nisbeten uzun bir araştırma ve müslümanlarla yakın bir ilişkiyi ihtiva etmesinden dolayı mühtedilerin İslâmî hayat tarzına aşına olduklarını, dolayısıyla ihtida sonrası dönemde ferdi travmalara pek rastlanılmadığını da ifade etmektedir.

Kitabın sonuç bölümünde din psikolojisi sahasında şimdiye kadar ihtida ile alâkalı çalışmalarda ortaya çıkan iki temel yaklaşım söz konusu edilmektedir. Bunlardan ilki, yazarın deyimiyle, “pasifist” yaklaşımdır ki, bu görüş, yaşadığı bazı olaylarla istikrarı kaybolan ferdin önce dış etmenlerden etkilendiğini, daha sonra da kendilerine üye kazandırmak isteyen birtakım dinî gruplarla temas kurarak sonunda din değiştirdiğini savunur. Bu görüşün karşısında “aktivist” yaklaşım vardır ki bu da din değiştirme hadisesini kişiyi etkileyen sosyal, psikolojik ve benzeri şartlardan ziyade, ferdin şahsî bir başarısı olarak görür. Aktivist yaklaşıma göre kişi, gerek felsefî seviyede bir “anlam” arayışı gerekse kendisine sıkıntı veren sosyal ve psikolojik problemlerine çözüm arayışı içerisinde olsun, her halükârda kendisini tatmin edecek bir hayat standardı bulma çabasındadır. Araştırma, birbirine zıt gibi görünen bu iki görüşün aslında birbirlerini tamamlayıcı nitelikte oldukları neticesine varmıştır. Ulaşılan bir diğer sonuç da şöyledir: Kendileriyle mülâkat yapılan mühtediler toplumun giderek sekülerleşmesinden şikayet etmişler ve bu durum onları alternatif bir hayat tarzı arayışına sürüklemiştir. Önceki dinlerinin net prensiplerinin olmamasına karşılık İslâm'ın güçlü değerlere sahip bulunması onları İslâm'la ilgilenmeye itmıştır. Bu bulgulardan yola çıkan yazar, modern Batı toplumunun artık post-hıristiyan bir toplum haline geldiğini ima etmektedir. Ama Batı'da görmeye alıştığımız ezotik mezhepleri ve yeni dinî akımları sadece endüstrileşme sürecinin, modernite ve teknoloji çağının bir ürünü olan sekülerleşmenin neticesi olarak görmek, ancak indirgemeci bir yaklaşım olabilir.

Yazar, hıristiyanlardan oluşan bir kontrol grubu üzerinde çalışarak da çeşitli mukayeselerde bulunabilirdi. Ama, ferdiyetçiliğin ön plana çıktığı, toplumdan nisbeten ayrı olarak özel bir şahsî dokunulmazlık alanının (*personal domain*) olduğu İngiltere gibi bir toplumda din de bu alana indirgenmiştir. Dolayısıyla, insanlara dinleri hakkında soru sormanın bile “ayıp” sayıldığı bir ortamda hele hele birçok noktalardan negatif olarak algılanan bir dini (İslâm) seçen fertlerden ihtida süreçlerini anlatmalarını istemenin yanı sıra, bir de kontrol grubu oluşturmanın getireceği zorluk gayet açıktır. Fakat yine de ele alınan yetmiş kişinin belki de yarısı kontrol grubu olarak kullanılabilirdi. Bunun üzerinde durmamızın sebeplerinden birisi böyle ortamlarda, yani araştırmacının bizzat denekle yüzyüze ilişkisinde denegün kendisine sorulan sorulara araştırmacının beklediğini zannettiği türden cevaplar verme eğiliminde olmasıdır. Eğer konu bir de din gibi oldukça şahsî bir alansa, denegün vereceği cevapların ne kadar sıkıntılı olacağı aşıkardır. Bu tür problemlerin üstesinden deneklerle uzun süren beraberlikler tesis ederek gelinebileceği kanaatindeyiz. Gerçi bütün bunları bir araştırmadan istemek iyi bir yemekten sonra oburluk yapmak gibi de görülebilir.

Köse'nin bu kitabı, gerek popüler bir konuyu incelemesi gerekse Batı'da İslâm'a girenler üzerine akademik bir araştırmacının neticelerini ortaya koyması açısından önemlidir. Tabi, tahlillerdeki insicam ve tutarlılık da bu öneme katkıda bulunmaktadır.



---

## SEMPOZYUM

---

### **İslâm ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi** Sempozyumu

22-23 Şubat 1997, İstanbul

Müslümanların bugün karşı karşıya buldukları sosyal, siyasal, ekonomik ve hukukî problemler karşısında alacakları tavır özellikle son iki asırdır birçok müslüman aydını meşgul etmiştir. Bu aydınlardan birisi de 1919-1988 yılları arasında yaşamış olan Pakistanlı ilim ve fikir adamı Fazlurrahman'dır. Onun modern hayatın problemleri karşısında müslümanların alacağı tavırla ilgili geliştirdiği proje ve getirdiği öneriler İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı tarafından 22-23 Şubat 1997 tarihinde Lütfü Kırdar Uluslararası Kongre Merkezi'nde gerçekleştirilen "İslâm ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi" adlı sempozyumda geniş bir şekilde tartışıldı.

Sempozyumda iki açış bildirisini ve sekiz oturumda toplam otuz iki tebliğ sunuldu. Biz burada adı geçen tebliğlerden bazılarını kısaca özetlemek istiyoruz: Açış tebliğlerinden ilkinin Prof. Dr. Mehmet Aydın sundu. Prof. Aydın, İslâm dünyası özellikle de Osmanlı Devleti modernizm ile yaklaşık üç asır önce karşılaştıktan sonra, ilerleme fikrinin çeşitli değerlerle yüklü olan yönlerinin bulunduğunun, modernleşmenin mevziî bir hadise olmadığını ve İslâm dünyası için büyük bir tehlike teşkil ettiğinin görülmeye başlandığını söyledi. M. Aydın bu durum karşısında, bazı müslüman aydınların olaya kısaca "Batlı ol kurtul" şeklinde yaklaştığını, millî kültüre vâkıf olan aydınların ise buradaki "ol kurtul"un "öl kurtul" anlamına geldiğini gördüklerini ve bu sebeple bir ihya hareketinin gerektiğine inandıklarını belirtti. Prof. Aydın "İşte biz Fazlurrahman'ı da bu hareket içerisinde buluruz. Ona göre 'İslâm ile çağdaşlaşma' bir ölüm kalım savaşıdır. O, bunun için yeni bir bilince, düşünceye ve anlayışa ihtiyaç olduğunu anlamıştı" dedi.

İkinci açış bildirisini sunan Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü'nün (Malezya) kurucu başkanı Prof. Dr. Nakib el-Attas, Fazlurrahman'ın görüşlerini eleştirerek "Fazlurrahman'ın modernizmle ilgili fikirleri orijinal değildir. Onun bu fikirleri Emilio Betti ve Gadamer'den aldığı görülür. Burada orijinal düşünce Kur'an'a dönmektir. Batı insanının elinde hakikate ulaşmak için belirli yöntemler bulunmaktadır. Sekülerleşme bu metotlardan biridir" dedi. İslâm modernistlerinin yeniden yapılanma fikrine ulaşma süreçleri hakkında ise Attas: "Onlar önce Gazzâlî gibi bilginlerin yaklaşımlarını örnek alarak eleştiriye başladılar. Fazlurrahman haşir fikrini ve atom teorisini tenkit etmeye çalışır. Bütün bunların geri kalmamızla ne alakası vardır? Daha sonra bunu kaderle ilişkilendiriyorlar. Halbuki dünyanın gidışatını değiştirenler Allah'a ve kadere inanan insanlardır. Evet, vicdan konusunda Batı'nın 700 yıllık yaklaşımlarına bakılınca onların bir çatışma içinde oldukları görülür. Yine, meselâ bu tartışmadan hareketle determinizmin kötü olan yönü nedir?" Attas, Aristo'nun tanrısının daima oturup düşünen bir tanrı iken, gerçekte Allah'ın hem düşünen hem de hareket eden bir varlık olduğunu söyleyerek, bütün bu durumlardan sonra "Fazlurrahman'ın zannettiği gibi teolojinin yenilenmesine ihtiyaç var mıdır?" sorusunu sordu. Attas'a göre burada aslında bir "düşünce özgürlüğü" problemi söz konusudur. O, Fazlurrahman'ın Kur'an'ın yorumlanması sırasında âyetlerin tek tek alınmasını uygun olmadığı hakkındaki görüşleri için de "bununla o, geçmişte bütün müfessirlerin Kur'an'ın bütünlüğünü görmediklerini mi söylemek istiyor? Kadı Beyzâvî'nin Kur'an'ı literal (lafzî), İbn Arabî'nin ise tasavvufî olarak yorumladığı söylenebilir. Ancak bütün müfessirler genel olarak Kur'an'a bir bütün olarak bakmışlardır. Bu durumda, on dört asırdır anlaşılamayan Kur'an, Fazlurrahman'a göre XX. asırda anlaşılmaya (!) başlanmıştı" dedi. Fazlurrahman'ın değişimle ilgili fikirlerini de tenkit eden Attas: "Biz müslümanlar, hakikatin kesinlikle var olduğunu kabul ederiz. Sekülerleşmede ise sürekli değişim vardır. 'Din' baştan beri vardı ve olgundu. Din, tarihî süreç içinde gelişmemiştir. Halbuki Batı'da her şey değişim ve gelişim içindedir" diyerek bu konuda Fazlurrahman'ın çelişkiler sergilediğini belirtti ve "İslâm ile modernizmin çelişkinin nasıl giderileceği" sorusunu sorarak buna kendisi cevap verdi: "Biz modernizm ile mücadele edebiliriz. Niçin bu kadar korkak olalım?"

Açılış tebliğlerinden sonra, başkanlığını Doç. Dr. Davut Dursun'un yaptığı "Modernizm Tartışmasında Fazlurrahman" adlı ilk oturum gerçekleşti. Bu oturumun konuşmacılarından Colorado Üniversitesi'nden Prof. Dr. Frederich M. Denny "Bir Dava Adamı Olarak Fazlurrahman" adlı bildirisinde Amerika'da "halk aydınları" adı verilen birtakım insanlar bulunduğunu, bunların kendi görüşlerini geniş bir yelpaze içerisinde sunduklarını ve açık bir toplum için mücadele ettiklerini, Fazlurrahman'ın da müslümanların "halk aydını" olduğunu söyledi. Denny, "Fazlurrahman'ın tavrı tamamen bir müslüman tavidir. O, bildiğim herkesten daha aydındır. Onun amacı felsefî bir araştırma yapmaktı. Müslüman bir düşünür olarak hayatını buna adadı. Ona göre felsefenin gerçeği ebedî gerçek, ortodoksinin gerçeği ise 'emreden' bir gerçektir" dedi.

Bu oturumun bir diğeri tebliğcisi Prof. Dr. İlber Ortaylı ise “Fazlurrahman ve Tarih” adlı bildirisinde, 1974 yılında Fazlurrahman’ı tanıdığına, onu aslen şarklı olan Batılılaşmış talebelerin sevdiği bir kişi olarak gördüğünü, onlara göre Fazlurrahman’ın yeni bir filozof ve yeni bir müçtehid olduğunu belirterek şöyle dedi: “Fazlurrahman’a göre İslâm’ın tarih yapmak açısından getirdiği şudur: Yahudilik bir şeriatdır. Ancak orada eksik olan beynelmileciliktir ve ayrıca onun kavmiyetçi oluşudur. Ancak idealizm beynelmileleşmedikçe ve ahlâkî bir hedefi olmadıkça herhangi bir anlam ifade edemez. Budizm ve Hıristiyanlıkta ise insanları bir şeriat üzerinde örgütleyen herhangi bir yapı yoktur. Onlarda, sadece feridin ruhunu yüceltmeye çalışan bir yapı vardır. Bu sebeple rönesansta dünya başka bir saptantıya gitmiştir. İslâm ise tarihte cemiyeti dikkate alan ilk dindir. Tarih yapma görevini doğrudan doğruya inanan insana vermiştir. Fazlurrahman’a göre bir cemiyet kendi zamanında değil de tarihte yaşamaya başlarsa farklılaşır, bir cemiyet de zamanın gerçeğini farketmediği zaman Allah ona zulmetmez ve kendi hayatını yaşar.”

Ayrıca bu oturumda Adil Çiftçi “Bir Sosyolog Olarak Fazlurrahman” adlı bildirisinde “Fazlurrahman’a göre din bir ümmet meydana getirir ve tarihin akışı içinde bilinçli bir şekilde kendisini meydana getiren iradeye bir mukabelede bulunur. Burada vahiy ile toplum arasında canlı bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki ilk muhataplardan sonra da devam eder. Ona göre insanlar Kitab’ı yeniden okurlar ve kendi durumlarını ona intibak ettirmeye çalışırlar. Toplumsal ihtiyaçların olduğu her dönemde yeni okumalar olur. Fazlurrahman birtakım teolojik ve ahlâkî çıkarımlar için sosyoloji yapmış, bunu yaparken de tam bağımsız olmayıp ahlâkî değerlere ağırlık vermiştir. Bu itibarla amelî tarafa yönelmiştir ve Fazlurrahman ancak bu kadar sosyologtur” dedi. Abdullah Şahin ise “Fazlurrahman’ın Projesinin Aktüel Değeri”nden bahsetti.

Başkanlığını Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç’in yaptığı “İslâm, Modernizm ve Gelenek” adlı ikinci oturumun konuşmacılarından Arizona Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Charles J. Adams “Fazlurrahman ve Klasik Modernizm” adlı tebliğinde Fazlurrahman’ın XIX. yüzyıl modernistleriyle ilişkisine, benzerlik ve farklılıklarına değinerek modernistlerin müslümanları geriye dönüşü mümkün olmayan yıkılışa karşı uyarıya çalıştıklarını belirtti ve bu realitenin bilinmesi için bazı sorunların cevaplandırılmasına ihtiyaç olduğunu söyledi. Bu sorular şunlardır: Bu durum İslâm kültürünün bizatihi kendi iç zaaflarından mı çıkmıştır yoksa konjonktürel midir? Prof. Adams, bu dönemde müslüman toplumların kendi entellektüel tarihlerini yeniden bulmak zorunda kaldıklarını ve bütün bu durumların içtihatla taklit arasında çeşitli çatışmaları doğurduğunu belirterek şöyle devam etti: “İslâm, dünyada akıl ve bilime en fazla önem veren dindir. Ancak müslümanlar, kendilerinden Batılılar’ın aldıkları bilimi onlardan geri alamamışlardır. Bu sebeple, Fazlurrahman’a göre felsefe ve sosyal bilimlere önem verilmeli, daha sonra müspet bilimlere gelmelidir. Ancak böylece Batı ile İslâm dünyası arasındaki açık kapatılabilir.” Prof. Adams, modernizmi en çok etkileyen unsurlardan birinin de

onun doğuşunun Batı'nın İslâm ülkelerini sömürdüğü bir döneme rastlaması olduğunu ve bu rastlantının modernizmin yayılmasını engellediğini belirterek, ancak burada modernizmin bizatihi İslâm'a aykırı bir felsefe yapısına sahip bulunduğu da dikkatleri çektir.

Bu oturumun konuşmacılarından Doç. Dr. Ömer Özsoy "Vahiy-Tarih İlişkisi" adlı tebliğinde "Fazlurrahman'a göre Hz. Muhammed'in sünneti ile yaşayan sünnetin İslâm'ın başarılı olmasındaki en önemli unsur olduğunu belirterek yaşayan sünnetin 'bir ucu açık tarihsellik' olarak yorumlanabileceğini" söyledi. Prof. Dr. Bahattin Akşit ise "İslâm, Çağdaşlık ve Eğitim: Fazlurrahman'ın Katkıları" adlı bildirisinde kendisinin Fazlurrahman'dan İslâm ve çağdaşlık dersi aldığını, onun en önemli yanının içtihadı yeniden keşfetmek olduğunu belirterek, bilimin yanlışlanabilirlik ilkesine dayandığını, dinin ise böyle olmadığını ve bu sebeple dini bilimselleştirmeye kalkışmamak gerektiğini söyledi.

İlk günkü üçüncü oturumun başkanlığını Prof. Dr. Nazif Gürdoğan yaptı. "Modern Dünyada Tasavvuf ve Metafizik" adlı oturumun konuşmacılarından Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman'ın Tasavvufu Değerlendirmesi" başlıklı tebliğinde özetle şöyle dedi: "Fazlurrahman tarikatlerdeki çile çekmeyi insanın kendi nefesine yaptığı bir zulüm olarak kabul eder. Fazlurrahman üçüncü hicrî asırda disiplinler donuklaşınca tasavvufun da donuklaştığını, ancak onun 'din' olarak donuklaştığını vurgular. O, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışını panteizm olarak niteler. Ona göre tasavvuf dışardan aldığı yabancı unsurları Kur'an'a yüklemekle yanlış bir Kur'an mânâlandırmasına gitmiştir. Fazlurrahman'ın bu yaklaşımlarından, onun tasavvufun müslüman toplumları geri bıraktığı kanaatinde olduğu anlaşılmalıdır. Fazlurrahman'ın tasavvufa yönelttiği en önemli tenkitlerden birisi ise tasavvufun ferdî bir tecrübe veya marifet bilgisini küllî bir bilgi haline getirmesidir."

İngiltere'den *Islamic World Report* dergisi editörü Dr. Rıza Şahkâzımî ise, "Ayrı Kutuplar: Marifetin Gereklileri ve Modernliğin Tuzakları" adlı bildirisinde, marifet ile modernizmi birbirine zıt on iki ana başlık altında kıyaslayarak modernizmin yaklaşım tarzını tenkit etti. Bu on iki nokta şunlardır: 1. Tevhid ve bölünme, 2. Kesinlik ve şüphe, 3. Metafizik derinlik ve modern bakış, 4. Kutsallık duygusu ve gayri ahlâkî materyalist yaklaşım, 5. Eskatolojik (uhrevî) gerçeklik ve dünyevî zâfiyet, 6. Manevi fazilet ve ahlâkî görecelik, 7. Özgürleştirici objektiflik ve kaçınılması mümkün olmayan subjektiflik, 8. Allah merkezlilik ve insan merkezlilik, 9. Bilge otorite ve pedagojik anarşi, 10. Ruhî tahkik (manevi keşif) ve epistemolojik rasyonalizasyon (bilgi nazariyesi yoluyla akifleşme), 11. Özümseyici silinme (fena bulmak) ve kavramsal ferdiyetçilik, 12. Orijinal değişmezlik ve evrimsel ilerlemecilik. Şahkâzımî, bu açılardan marifet yönünü tercih ederek, Batı'da müslüman olanların çoğunun tasavvuf yoluyla müslüman olmasını, Batı'nın ve modernizmin marifet yönünün eksik olmasına bağladı ve marifeti marjinal olarak görmenin yaratılış nedenimizi bir kenara bırakmak mânâsına geleceğini belirtti.

Yine bu oturumda Doç. Dr. Mevlüt Uyanık “Modernizm ve İslâm Tasavvufu”, Yrd. Doç. Dr. Adnan Bülent Baloğlu da “Fazlurrahman’ın Modernizmi ve İslâm Kelâmı” adlı tebliğlerinde Fazlurrahman’ın tasavvuf ve kelâmıla ilgili görüş ve değerlendirmelerini anlattılar.

Sempozyumun ilk gününün son oturumu “Hukuk, Felsefe ve İctihad”, başkanı ise Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez idi. Bu oturumun tebliğcilerinden Prof. Dr. Mehmet Aydın “Fazlurrahman’ın İslâm Felsefesine Bakışı” adlı bildirisinde Fazlurrahman’ın asıl kariyerini felsefenin oluşturduğunu, ancak onun felsefeden ziyade pratik konularla ilgilenmek zorunda kaldığını belirterek şöyle dedi: “Fazlurrahman’a göre felsefe ilmî, ahlâkî ve dinî hayatımızın verilerini tahlil ederek bir bütünlüğe varmaya çalışır. Ona göre, ruhaniyete gönül verenleri anlamaya çalıştığınız zaman, subjektif olmak zorunda kalırsınız ve onu ancak hür fikrinizi bir tarafa koyarak anlayabilirsiniz. Fazlurrahman’a göre, İslâm felsefecilerinin başarısı da acıklı sonu da din ile felsefe arasındaki ilişkilerde yatmaktadır. Dinin dili sembolik, felsefenin dili ise teoriktir. Felsefenin dili daha evrensel, dinin dili ise daha kültürelidir”. Fazlurrahman’a göre İslâm filozoflarınca kurulan sistemin malzemesi ya Yunan filozoflarının fikirleri veya onlardan istifade edilen şeyler olduğunu belirten Prof. Aydın, kendisinin bu görüşe katılmadığını söyledi. Aydın, Fazlurrahman’ın görüşlerindeki isabetsizliğin en önemli sebebini, onun pratik ve dinamik hayatla çok içiçe olmasına bağladı ve bu sebeple onun felsefecileri “niçin dinamik bir felsefe ortaya koymadınız?” diye sorguladığını belirtti.

Bu oturumun konuşmacılarından Prof. Dr. Hayreddin Karaman ise, “Modernist Proje ve İctihad” adlı tebliğinde tarihteki çeşitli mağlubiyetlerin İslâm dünyasında gittikçe canlanan ve derinleşen bir uyanışa ve hareketliliğe sebep olduğunu belirterek, bu hareketlerin klasik ve çağdaş modernizmin ilham kaynağı olduğunu, Efgânî ve Abduh’un üstadlık ettikleri klasik modernizmin ise dört farklı yönelişe kaynaklık ettiğini söyledi. Bunlar: Taha Hüseyin ve benzerlerinin ‘laik-batıcılığı’, Ferid Vecdi tipi ‘sentezci muhafazakârlık’, Reşid Rıza’nın adıyla birlikte anılan ‘selefiyecilik’, İhvan ve Cemâ’at-ı İslâmî’nin gerçekleştirdiği *yeni ihyacılık*tır. Prof. Karaman daha sonra çağdaş İslâmî modernizm öncesi ve sonrasındaki içtihad faaliyeti arasındaki farklılıkları deliller (hüküm kaynakları), anlama ve çözüm getirme metotları bakımından karşılaştırarak Fazlurrahman’ın laik-köktenci çağdaşçılık karşısındaki kişilikli duruş ve tutumunu, İslâm’ı yeni bir anlayış ve yorum ile çağın müslümanlarının, hatta insanlığın hayatına yeniden ve kâmil bir şekilde sokmak için gösterdiği gayreti takdir ile karşıladığını belirttikten sonra Fazlurrahman’ın tenkit ettiği yönlerini şöyle sıraladı: “1. Gerek onun ileri sürdüğü metot ile anlama ve yorumlama ve gerekse çağın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretme aşamalarında öznelliğe (sübjektifliğe) düşme, İslâm’a ve Kur’an’a kendi kafamızda ve hevamızdaki söyletme, etkin tarihin etkisiyle İslâm’ın özünü kaybetme/değiştirme tehlikesi bulunmaktadır. 2. Tesbit edilecek ilkeler, sosyal ve ahlâkî amaçlar ile bunlara uygun yeni çözümlerin henüz açık, seçik ve sağlam bir usule oturtulmamış olduğu görünüyor. 3. Yeni usule göre yaptığı çözüm örnekleri (faiz, miras,



örtünme, kadının şahitliği, bazı cezalar vb.) usulün başansı bakımından güçlü ve yeterli görünmüyor. 4. Klasik içtihad usulü, günümüzde ehil âlimler tarafından uygulandığı takdirde meselelerin çözümsüz kalacağına inanmıyorum. 5. Yaşayan sünnet ve hadislerin mahiyeti konusundaki değerlendirme ve tesbitlerinin objektif, yeterli ve ikna edici delillere dayandığı konusunda şüphe var. 6. Metodolojideki iki hareketten birincisinin klasik usul içine girdiği ve burada kısmen uygulandığı, ikinci hareketin ise problemlili olduğu söylenebilir. 7. Fıkıh tarihinde Hicazlı-İraklı, eserci-reyci, kelâmcı-hadisçi, felsefeci-kelâmcı-tasavvufçu şeklindeki zıt yaklaşımlar ve okulların zaman içinde birbirinden etkilenerek orta ve uygun yolun bulunmasına hizmet ettikleri gibi bu çağdaş çıkış da karşılıklı etkileşim ile “doğru, uygun, orta” yolun bulunmasına hizmet edebilir.”

Bu oturumda “İslâm ve Modernizm Bağlamında Fazlurrahman” adlı tebliğini sunan Prof. Dr. Mehmet Bayraktar ise, herhangi bir düşünür için öncelikle ne söyleyip söylemediğinden ziyade, onun zihin yapısı, okuyucuyu nereye yönlendirdiği ve hangi metotlarla neleri söylemek istediğinin önemli olduğunu belirterek şöyle dedi: “Bu açılardan bakıldığında, Fazlurrahman’ı tutarsız, zihni karışık ve istikrarsız bir kişi olarak buldum. Bunun birinci sebebi onun metodolojisi, ikincisi ise seçtiği tiplerin kendisine uygun olmasıdır. Netice itibarıyla o, son aşamada kendisini *neo-modernist* olarak nitelemektedir. Halbuki Fazlurrahman’ın bütün söylemleri Türkiye’de cumhuriyet döneminde yerine getirildi. Bana göre o modernist değil, sadece zihni karışık bir kişidir. Ayrıca onun söyledikleri içerisinde hiçbir orijinal nokta yoktur. Yine o, modernizmden neyi kastettiğini de söylememiştir. Fazlurrahman’a göre güncel olan modernidir. Ona göre sekülerizm İslâm’la bağdaşır. Fazlurrahman’ın mantığı gerçekten İslâmî bir mantık değildir. Hukukî âyetlerin bugün geçerli olmadığı iddiasının felsefi bakımdan ispatlanması gerekir. Kur’ân-ı Kerîm’de bütünsellik bulunduğu bahsediyor. Bu bütünlükten maksat nedir? Hatta bizzat buna kendisi uymuyor.” Prof. Bayraktar eleştirilerine şöyle devam etti: “Fazlurrahman Kur’an’la oynayabilmek için hukuk âyetlerinin ezeli olmadığını söylüyor. Onun hem bir standardı hem de bir sistemi yok. O, bu yaklaşımları ile İslâm düşüncesinin problemlerini çözecek nitelikte değildir. Onun söylediği kavramlar ve kelimeler şifa vermiyor. Gadamer ile Betti’nin metodunu karşılaştırıyor ve Betti’nin metodunu benimsiyor. Bunu da Kur’an’ı anlama metodu olarak bize sunuyor. Fazlurrahman Batı’yla karşılaştığı hiçbir konuda çatışmaya girmez ve hep onunla uzlaşır.”

Bu oturumun son konuşmacısı olan Dr. İbrahim Özdemir ise “Fazlurrahman’a Göre Kur’an’ın Önerdiği Toplum Modelinin Temeli Olarak Birey ve Ahlâk” adlı tebliğinde Fazlurrahman’ın hedeflediği “birey”in niteliklerini anlattı.

Sempozyumun ikinci günü yapılan oturumlardan ilki “Modernizm, Fundamentalizm ve Hermenötik” başlığını taşıyordu. Başkanlığını Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz’un yaptığı bu oturumun tebliğcilerinden Georgetown Üniversitesi öğretim üyelerinden ve Türkiye’de *İslâm: Süreklilik ve Değişim* (I-II, İstanbul 1991, 1995)

adlı eseriyle meşhur olan John O. Voll “Modernizm ve Fundamentalizm” adlı tebliğinde özetle şöyle dedi: “Fazlurrahman’ın modernizm konusundaki görüşlerine baktığımızda ahlâkî yenileşmeyi görüyoruz. Onda kapsamlı bir tecdid geleneği bulunmaktadır. Çeşitli dönemlerde bazı insanlar toplumlarının durağanlaştığını, bazıları ise filozofların kendilerini ibadete verdiklerini görebiliriz. İşte Fazlurrahman bunlardan biridir ve o İslâm dünyasında yeni değişimlere ihtiyaç bulunduğunu dile getirmiştir. Bugün çeşitli ülkelerdeki modernizm hareketlerine bakılınca, Fazlurrahman’ın modernist anlayışlarının benimsendiğini söyleyebiliriz. Ancak, Fazlurrahman’ın ıslah ve tecdid hakkında söylediklerini kabul etmek, ileride yeni tecdid ihtiyaçlarının da ortaya çıkacağını kabul etmek anlamına gelir.”

Sempozyuma İsveç’ten katılan araştırmacı yazar Dr. Perviz Manzur ise “Modernizm ve Gelenek” adlı tebliğinde Fazlurrahman’ın görüşleri çerçevesinde modernizm ve gelenek arasındaki çelişkiler hakkında “Fazlurrahman’ın kötü şöhretinin sebebi ‘Kitap yok, yorum var’ demesidir. Halbuki İslâm’da Kitap ve metin vardır. Aslında modernizm en katı bir şekilde İslâm’a gölge düşürmüştür, İslâm’ın yüreğine modernizm yoluyla bir şüphe tohumu atılmıştır” dedi. Devamla, “Modernizm yaşadığımız yüzyıla hakim olmuştur. Modernizm içerisinde laiklik kutsanmış ve neredeyse ahiret yasaklanmıştır. Bu durumda yanıltıcı bir teoloji ortaya çıkmıştır. Teknoloji ise bu üstünlüğün aracı olmuştur” diyen Dr. Manzur, Fazlurrahman’ın Kur’an’a yaklaşımında “gerçek tanrı ve gerçek insan” gibi ikili bir anlayışın sezildiğine işaret etti.

Bu oturumun bir diğer tebliğcisi olan İtalya’daki *Papalık Arap ve İslâm Araştırmaları Enstitüsü* Öğretim üyesi Prof. Dr. Arif Ali Nayed “İslâm Modernizmi ve Hermenötik: Fazlurrahman Örneği” adlı konuşmasında Fazlurrahman’ın iki hareketli yorum metodunu özetleyerek şöyle dedi: “Kur’an’ın temel değerlerini tespit ediyorsunuz ve bu değerlerin günümüzle çeliştiğini görüyorsunuz. Bu durumda ya değerlerinizi ya da gerçeklerinizi değiştireceksiniz. Felsefi açıdan bu teoride pek çok problem vardır. Birinci problem değerlerin tespiti hakkındadır. Zira ‘değer’in tanımı hakkında tartışma vardır ve değerlerin ne olduğu asla tespit edilememiştir. İkincisi bu değerlerin nasıl uygulanacağı noktasındadır. Zira burada bir öznellik sıkıntısı ve hakimiyet problemi var. Bu noktalarda disiplinsizlik sorunu var. Biz, Kur’an’ın istismarını önleyecek hangi disipline sarılacağız. Kendi maksadımız yerine Allah’ın maksadını nasıl tayin edeceğiz. Fazlurrahman’ın ‘Kur’an’ı anlamak, safi kavrayışla ilgili bir süreçtir’ sözü yanlıştır. Her ne kadar o, Kur’an’ı kavramak için imanı şart koşuyor ise de bunun ölçüsü nedir? Burada tam açıklık yoktur. Hermenötik, bir protestan çabasıdır ve bizim geleneğimizde yoktur. Onların metodunu Kur’an tefsirine taşımaya çalışıyoruz. Halbuki Kur’an’ı anlamak için onu kalp ile okumak ve bütün vücutla anlamak gerekir. Bu konuda yalnız Fazlurrahman değil, Hasan Hanefi ve Nasr Ebû Zeyd de hata içindedir”

Doç. Dr. Mehmet Paçacı ise “Fazlurrahman ve Oryantalizm” adlı tebliğinde Fazlurrahman’ın özellikle yorum metodunu bazı oryantalistlerle karşılaştırdı.

Doç. Dr. Hayri Kırbasoğlu'nun başkanlığını yaptığı "Modern Bir Tartışma: Akıl ve Bilginin İslâmîleştirilmesi" adlı oturumun tebliğcilerinden Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo "Fazlurrahman ve Aydınlanma" adlı konuşmasında şöyle dedi: "Fazlurrahman'ın yaklaşımı bir bakıma bâtinî, bir bakıma da zâhirî olarak görülebilir. Ben zâhirî olan yaklaşımına katkıda bulunmak istiyorum. Fazlurrahman'ın sorunu İslâm'ın modern hayat için yorumlanmasıdır. Bu dil her zaman aydınlanma dilidir. Bu hususta herhangi bir müslümanın yapacağı eleştiri konuya katkıda bulunacaktır. Ancak bu aşamadan önce Batılı aydınlarla bir temel üzerinde anlaşmak gerekir. Aksi halde araya CNN giriyor ve işin içine o girince de hiç anlaşmak mümkün olmuyor. Bu sebeple konunun tartışılması sırasında 'müslüman ve Batılı' şeklinde bir ayırımı gidilmesini uygun bulmuyorum."

Bu oturumun diğer bir konuşmacısı olan Prof. Dr. Abdülkerim Suruş ise "Bilginin İslâmîleştirilmesi Mümkün mü?" adlı tebliğinde "Bilginin İslâmîleştirilmesi" teriminin yaklaşık otuz yıllık bir tarihi olmasına rağmen onun daha eski tarihlere götürülebileceğini belirterek şunları söyledi: "Bilimlerin İslâmîleştirilmesi mümkün mü? sorusuna ben 'Gerçeklik gerçekliktir ve onun İslâmî ya da gayri İslâmîsi yoktur' derim. Gerçeklik dinlerden ayrı olarak vardır. Tabii şeyler için İslâm uygulanamaz. Eylemler onaylanabilir veya onaylanmayabilir. Bu ayrı bir şeydir. Ancak 'eylem' eylemdir. Gerçek ne İslâmî ne de gayri İslâmî olabilir. Burada İslâmîleştirilemeyen bir durumla karşı karşıyayız. Din eğer gerçekle karşılaşmazsa, gerçeği kabul etmezse, o zaman din ihtimaliyetle karşı karşıya kalır."

Bu bölümde, Ömer Çelik "İslâm ve Modern Aklın Kullanımı" adlı tebliğinde Fazlurrahman'ın çeşitli görüşlerini değerlendirirken, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü (Malezya) Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Muhammed Davud ise "Çağdaş Bilginin İslâmîleştirilmesi" konusunda özellikle Attas'ın görüşlerini anlattı.

Başkanlığını Prof. Dr. Salih Tuğ'un yaptığı "Sünnet ve İslâm Kaynaklarının Modern Anlamı" adlı üçüncü oturumun konuşmacılarından Kum İlimler Havzası'ndan Hüccetullah Sadık Larjanî "İslâm'ın Kaynaklarının Modernist Bakış Açısıyla Okunmasına Eleştiri" başlıklı tebliğinde İslâmî metinlerin anlaşılmasında mutlaklık ve görecelik konusunu inceledi. Göreceliğin temel iddialarını eleştiren Larjanî, Kitap ve Sünnet'te yer alan konuların çağdaş bilgiler ışığında yeniden yorumlanması gerektiğine dair görüşleri değerlendirerek buna karşı çıktı ve şöyle dedi: "Bize göre yeni bilgiler edinilmesi, Kur'an ve Sünnet hakkındaki bilgilerimizin değişmesini gerektirmez. Meselâ, bugünkü güneş, ay ve su hakkındaki yeni bilgilerimiz, Kur'an'daki 'güneş', 'ay' ve 'su' kavramları hakkındaki tanımların değişmesini gerektirmez. Vahiyi kabul etmekle vahiyi anlama ayrı ayrı şeylerdir; vahiyi anlamak isteyen kişi vahiyile ilgili ön kabullerini terk etmez. İslâm dünyasında bazı yazarlar kuvvetli bir şekilde göreceliği savunmuşlardır. Bu görecelik müslüman toplum için bir tehdittir. Çünkü bu bir sekülerleşmedir."

Bu oturumda ayrıca, Doç. Dr. İlhami Güler "Şâfiî'nin Sünnet'e (Hadise) Yaklaşımının Teolojik Anlamı ya da Dinin Lâhûtiliği (İlâhiliği) - Nâsûtiliği (Beşeriliği)

Sorunu” adlı tebliğinde Sünnî dünyada fıkıh usûlünün kurucusu olarak İmam Şâfiî'nin kabul edildiğini belirterek, “Şâfiî, peygamberin tebyin ve tefsir görevi yanında teşriî görevinin de bulunduğunu ileri sürdü ve bununla da kalmayarak sünnetin kaynağını Peygamber'in aklı yeteneğinden ve insanlığından alarak onu Allah'a verdi. Bunun sonucu olarak insanî ve tarihsel olan sünnet 'hadis' olarak ilâhîleştirildi” dedi.

Doç. Dr. Hayri Kırbasoğlu ise “Fazlurrahman'ın Sünnet/Hadis Anlayışına Bir Katkı” adlı tebliğinde Fazlurrahman'ın sünnet konusundaki esas katkısının sünnetin hadisten ayrışması konusundaki görüşleri olduğunu belirterek “yaşayan sünnet” kavramının, üzerinde daha rahat hareket edilebilen bir kavram iken Şâfiî'nin onu sabit hale getirdiğini söyledi.

Bu oturumun son konuşmacısı olan Yasin Aktay da “Modernist Kur'an Yorumunun Tekno-lojik Çıkarları” adlı tebliğinde Batı'da modernizme karşı yapılan tenkit ve değerlendirmelerin Fazlurrahman tarafından yapılmadığını, onun İslâm hukukuyla ilgili söylediklerinin konjonktürel duruma uygun düştüğünü, Fazlurrahman'ın Kur'an'da bütünlük isteğinin Kur'an'ın anlamını tüketmeye yönelik tekno-lojik bir çıkar ve ideoloji olduğunu belirtti.

Başkanlığını Hikmet Zeyveli'nin yaptığı sempozyumun son oturumu “Kur'ân'ı Anlama ve Okuma Biçimleri” hakkında idi. Bu oturumun konuşmacılarından Ali Bulaç “İslâmî Vahyin Tarihe Taşınması” adındaki bildirisine “İslâmî vahyi tarihe kim taşıdı, Allah mı peygamber mi ya da vahyi tarihe taşıyan kimdir? Tarihsel durumlar mı vahye müdahale etti yoksa vahiy mi tarihe müdahale etti? Vahiy ebedî ve evrensel mi yoksa tarihsel ve dönemsel mi?” sorularıyla başladı. Bulaç, Fazlurrahman'ın vahiy konusunda problemi bulunduğunu, bunun da Cebrail tanımında ortaya çıktığını, Fazlurrahman'ın Cebrail'i “ruh, genişleyen ben, vahiy muhtevası, faal ruh” gibi farklı şekillerde tarif ettiğini söyledi ve bu tanımlara çeşitli tenkitler yönelterek şöyle dedi: “Fazlurrahman'a göre Kur'an'ın sorunları ve çözümleri münferit ve tarihîdir. Bu, Kur'an'ın makro çözümleri yoktur demektir. Vahiy bir ruh, bir vahiy muhtevası olarak algılanırsa, o zaman peygamber metnin aktif düzenleyicisi konumuna gelir ve bu fikirler Kur'an'ın kendisinin de tarihsel ve dönemsel olduğu sonucuna götürür. Ancak bu fikirlerine rağmen, Fazlurrahman mü'min bir insandır. Ne var ki o, İslâm içinde modernizme imkân verecek bir model üretmeye çalışırken, bugün genel anlamda modernizmin birçok problemi bulunmaktadır ve bu itibarla modernizm tarihsel hale gelmiştir. Dolayısıyla, bu saatten sonra Fazlurrahman kullanışlı olmaktan çıkmıştır.”

South Florida Üniversitesi'nden Prof. Dr. Tamara Sonn ise, “Fazlurrahman'ın Varoluşsal Hermenötiği” adlı tebliğinde Fazlurrahman'a göre entellüktel algının bir varoluşsal algı ve yorumun da tamamen bilinçsel değil, aynı zamanda ahlâkî bir tavır olduğunu söyledi. Kur'ân tefsirinde muhkem ve müteşâbih kavramlarının yeri üzerinde geniş bir şekilde duran Prof. Sonn, tarihteki müfessirlerin aksine Fazlurrahman'ın bu ayırımla fazla ilgilenmediğini belirterek “Fazlurrahman,

müfessirlerin Kur'an'ın temel anlayışlarını tam olarak kavrayabileceklerine, yani sosyal adalet için tam bir çözüm getirebileceklerine inanmıyordu. O, her sosyal konuda tarihe gidilmesini öngörüyor, bunun için de gelenekçilik hapisanesinden çıkmak gerektiğini savunuyordu" dedi.

Öte yandan bu oturumun tebliğcilerinden olan Hidayet Tuksal "Kur'an'ın Tarihselliği Bağlamında Kadın Sorunu", Fatma Ünsal ise "İslâm Siyaset Teorisinde Fazlurrahman'ın Getirdiği Yenilik" adlı tebliğlerinde Fazlurrahman'ın bu konular-daki yaklaşımlarını anlattılar.

Bu tebliğlerden sonra sempozyumun kapanış konuşmasını Prof. Dr. Mehmet Aydın yaptı. Sözlerine "Bu tartışmaları Fazlurrahman görseydi, en çok mutlu olan o olurdu" cümleleriyle başlayan Aydın, burada önemli olanın, problemlerin farkına varmak ve bu konuda derinlik kazanmak olduğunu, bu toplantıda Fazlurrahman bahanesiyle İslâm'ın ve müslümanların problemlerinin tartışıldığını söyleyerek, Fazlurrahman'la ilgili bazı anekdotlarını anlattı.

İslâm ve modernizm tartışmaları içerisinde önemli bir yer tutan Fazlurrahman'ın görüş ve düşüncelerinin tartışıldığı bu sempozyumun oturum konuları ile sunulan tebliğler içerisinde bazı tedâhül ve tekrarlar olduğu söylenebilir. Ayrıca Fazlurrahman'ın hayatı, yetiştiği ortam, fikrî mücadelesi ve gelişme süreciyle ilgili çeşitli bildirilere yer verilseydi, onun görüşleri arasındaki bağlantılar daha kolay kurulabilirdi. Sempozyumda eksikliği hissedilen en önemli husus ise, tebliğlerin müzakere edilmemesiydi.

Bu toplantıda yapılan konuşmalardan da anlaşılacağı gibi, İslâm ve modernizm bağlamında Fazlurrahman'ın çeşitli görüşleriyle ilgili birtakım soru ve tereddütler ilim dünyasında daha uzun süre tartışılacağına benzetilmektedir. Bize öyle geliyor ki, bu alanda yapılan tartışmaların büyük bir kısmının -en azından İslâm hukukuna yansıyan bölümleri itibariyle- adını koymak gerekirse, onların içtihat ve taklitle ilgili tartışmalar olduğu görülür. Fazlurrahman'ın -isabetli bulunsun veya bulunmasın- bütün arayışları, başta İslâm hukuku olmak üzere İslâmî ilimlerin içine düştüğü taklit ve taassuptan çıkış gayretleri olarak değerlendirilebilir.

Son olarak, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin böylesine seviyeli bir toplantı düzenlemesinin, ülkemizdeki kültürel faaliyetler açısından önemli bir gelişme olduğunu belirtmeliyiz.

Ferhat Koca