

Sayı: 32 ◆ Yıl: 2014

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 32 • Yıl 2014

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu	Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Grgn, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Tuncay BaŐođlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Cengiz Tomar, Doç. Dr. Ömer Türker, Dr. Ali Hakan avuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın DanıŐma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Anke von Kgelgen (Universitt Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YaŐar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Őentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Őzerverlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör	Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan
Kitbiyat	Doç. Dr. Semih Ceyhan
Bibliyografya	Abdülkadir Őenel, İsmail Őzbilgin
İml	Nurettin Albayrak
Tashih	İnayet Bebek, Osman Sevim
Sayfa Tasarım	Ender Boztrk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İŐletmesi

İslm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve
Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
skdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 32 • Yıl 2014

Makaleler / Articles

- انتقاداتُ الدارقطنيِّ الحديثيةُ لأبي حنيفة في كتاب السنن
حمزة البكري 1
- Şehristânî'nin Nesh Anlayışı 39
RECEP ARPA
- “Dünya ve Din Siyaseti”: Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin
Siyaset İlmihalinde Hilâfet 63
ÖZGÜR KAVAK
- İslâm Hâkimiyetine (II./VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd
Havzasının İktisadî ve Sosyokültürel Dinamikleri 99
OSMAN AYDINLI
- Eurocentrism in World History Textbooks: The Case of Canada 127
TAHİR NAKİP

Kitâbiyat / Book Reviews

- Francis X. Clooney, S. J., *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*
BETÜL AVCI 155
- Nile Green, *Sufism: A Global History*
CENNET CEREN ÇAVUŞ 159
- Mohammed Rustom, *Sufi Metafiziği*
ABDULLAH TAHA ORHAN 165
- Celâleddîn-i Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî* (nşr. Abdullah Mes'ûdî Ârânî)
KADİR TURGUT 170
- Süleyman Derin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Seyr u Sülûk: Ahmed İbn Acîbe'nin Tefsirinde*
KÜBRA ZÜMRÜT ORHAN 176
- Christina M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion*
KADİR FİLİZ 181
- Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*
HALİL İBRAHİM DELEN 188
- Süleyman Karacelil, *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi*
ÖMER DİNÇ 195
- Emine Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court*
FİKRIYE KARAMAN 199

Sempozyum Tanıtımı / Conference Review

- Mapping Out an Islamic Bioethics: An Intensive Workshop
(1-3 August 2014)
TUBA ERKOÇ 205

انتقاداتُ الدارقطنيِّ الحديثيةُ لأبي حنيفة في كتاب السنن حمزة البكري*

Al-Dāraqutnī's Hadīth Criticism of Abū Hanīfah in *al-Sunan*

The hadīth master Abū al-Hasan al-Dāraqutnī in his work *al-Sunan* criticises a number of hadīths narrated by Abū Hanīfah. He accuses the latter of being a lone narrator (*al-infirād*) in some reports, and of opposing reliable narrators in others. He mentions numerous subtle flaws (*'ilal*) in his critique, such as ascribing a hadīth to a Companion where no Companion was mentioned (*wasl al-mursal*), ascribing a hadīth to the Prophet when in fact it is the statement of a Companion (*raf al-mawqūf*), alterations to the chain of narration and errors in the actual hadīth text. In this paper, the author presents a critical study of these criticisms to show the degree of accuracy in al-Dāraqutnī's accusations, mentioning the type of mistake ascribed to Abū Hanīfah in each instance and the effect of this type of error on Abū Hanīfah's standing as a hadīth narrator. The study concludes that some of these errors cannot be ascribed to Abū Hanīfah, as the mistake was committed by another narrator, that not all of what can be ascribed to him is in fact an error, and that the errors which can be ascribed to him are not sufficient to be taken as a basis for weakening Abū Hanīfah's standing as a hadīth narrator.

Key words: Abū Hanīfah, al-Dāraqutnī, hadīth, subtle hadīth flaws (*'ilal*), narrator errors (*awhām*), lone narration (*tafarrud*), unacceptability (*nakārah*).

انتقد الحافظُ الناقدُ أبو الحسن الدارقطنيُّ (ت 385 هـ) في كتابه «السنن» عدَّة رواياتٍ لأبي حنيفة (ت 150 هـ)، وأنكرها عليه بالانفراد تارةً وبمخالفة الثقات أخرى، وتنوعت العِللُ التي أوردتها لحديثه؛ فذكر وَصَلَ المرسل، ورفع الموقوف، وتغيير سياق الإسناد، والوهَم في المتن.

* دكتور، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، إسطنبول (hmzalbakri@hotmail.com).

وذكر جماعة من أهل العلم أنّ الدارقطنيّ كان مجافياً لأبي حنيفة ناقماً عليه⁽¹⁾، فما مدى إصابته فيما أبداه من علل؟ وهل كان لموقفه هذا من أبي حنيفة من تأثير على انتقاداته لحديثه، أم أنه كان فيها مُنصفاً مُتجرّداً؟

ويُلاحَظ أنّ هذه الانتقادات سبقَ الدارقطنيّ ببعضها وتُوبِعَ على بعضها، ومُنَّ سبقه إلى بعضها ابنُ عَدِيّ (ت 365 هـ)، ومُنَّ تابعه على بعضها البيهقيّ (ت 458 هـ) وابنُ القَطّانِ الفاسيّ (ت 628 هـ)، كما سيأتي بيانه، وهذا مما يزيدُ أهميةَ دراسة هذه الانتقادات دراسةً موضوعيّةً مُتجرّدة.

ولم أطلع على دراسة متخصصة في هذا الباب، إلا ما كتبه الدكتور كيلاني محمد خليفة في رسالته «منهج الإمام الدارقطنيّ في كتابه السنن وأثره في اختلاف الفقهاء»، حيثُ عقد فصلاً سماه «بين الإمامين أبي حنيفة والدارقطنيّ»، وخصّص المبحث الثالث منه لـ «أحاديث خُولفَ فيها أبو حنيفة»، ودرس فيه خمسةَ أحاديث أعلّها الدارقطنيّ في «السنن» بمخالفة أبي حنيفة لغيره، وألحق بها حديثاً لصاحبه أبي يوسف القاضي.

ويُلاحَظ في بحث الدكتور كيلاني عدمُ الاستيفاء، فقد فاته حديثان انتقدتهما الدارقطنيّ أيضاً في «السنن»⁽²⁾، مُعللاً الأولَ منهما بالمخالفة، والثاني بالانفراد. والأولُ لازمٌ للدكتور كيلاني جزماً، أما الثاني فإنه وإن كان غيرَ داخلٍ في شَرطه في عنوان مبحثه، وهو المخالفة، إلا أنّ الدارقطنيّ أوردَه في سياق الإعلال، ولذا كان ينبغي أن يقول: «أحاديث خولف فيها أبو حنيفة أو انفرد بها»، لتكون دراسته وافيةً بالموضوع.

1 منهم ابن عبد الهادي الحنبلي في رسالته «تنوير الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنيفة» - على ما نقله عنه ابنُ عابدين - والعينيّ واللكنويّ والكوثريّ وعبد الفتاح أبو غدة وغيرهم.

انظر: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقيّ، «ردّ المحتار على الدر المختار» المعروف بـ «حاشية ابن عابدين» (دار قهرمان، إسطنبول، بلا تاريخ) 1: 54؛ والعيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، «عمدة القاري» (مصورة بيروت عن الطبعة المصرية، بلا تاريخ) 6: 12؛ واللكنوي، محمد بن عبد الحلي بن محمد عبد الحليم، «الرفع والتكميل» تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت، 1407 / 1987) ص 69-70؛ والكوثري، محمد زاهد بن الحسن، «تأنيب الخطيب» (بيروت، 1410 / 1990) ص 346-347، وتعليقه على «مناقب أبي حنيفة وصاحبيه» للذهبي، تحقيق: الكوثري وأبو الوفا الأفعاني (بيروت، 1408) ص 93، وعبد الفتاح أبو غدة، تعليقه على «الرفع والتكميل» للكنوي ص 70.

2 وهما الحديثان السادس والسابع في بحثي هذا.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

ويلاحظ فيه أيضاً أنه أطال في دراسة الحديث الأول، في حين أوجز دراسة الثاني والرابع إيجازاً أخلّ ببيان بعض الوجوه والتفصيلات، واكتفى بعرض انتقاد الدارقطني في الحديث الثالث والخامس من غير دراسة ولا بيان موافقته له أو مخالفته⁽³⁾. ولذا لزم إفراد هذا الموضوع بدراسة نقدية مستوفية، من غير تطويل ولا إيجاز.

هذا، وقد صرح الدارقطني في الانتقاد الرابع بتضعيف الإمام أبي حنيفة، ولم أخض معه في ذلك، لأنّ مقام أبي حنيفة أجلّ من أن يُبحث فيه ذلك، على ما ارتآه الحافظ الذهبي (ت 748 هـ)⁽⁴⁾، كما أنه بحث في دراسات مفردة⁽⁵⁾، ولأنّ الخوض في ذلك ينحو بالبحث منحنى الدراسات النظرية في الجرح والتعديل، وغرضي من بحثي هذا أن يكون دراسة تطبيقية في علم العلل، بحيث يُستفاد منها في علم الجرح والتعديل، من جهة تمييز أقوال النقاد التي تُطابق حال حديث الراوي عن أقوالهم التي تُخالِف واقع حديثه.

الانتقاد الأول: حديث صفة وضوء النبي ﷺ

روى الدارقطني بإسناده إلى أبي يحيى الحماني وأبي يوسف مرفقاً، قالاً: حدّثنا أبو حنيفة، عن خالد بن علقمة، عن عبد خير، عن علي رضي الله عنه: أنه توضأ فغسل يديه ثلاثاً، ومضمض واستنشق ثلاثاً، وغسل وجهه ثلاثاً، وذراعَيْه ثلاثاً، ومسح برأسه ثلاثاً، وغسل رجليه ثلاثاً، ثم قال: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظَرَ إِلَى وَضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ كَامِلاً فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا»، وقال في رواية: «هكذا رأيت رسول الله يتوضأ»⁽⁶⁾.

3 وترتيب الأحاديث عنده على ترتيب «السنن»، وهو ما اعتمده أيضاً، فالترقيم متوافق.

4 حيثُ قال في مقدمة «ميزان الاعتدال» تحقيق: علي البجاوي (بيروت، 1382 / 1963) 2:1: «لرأى من الرأي أن أحذف اسم أحد من له ذكرٌ بتلحين ما في كتب الأئمة المذكورين، خوفاً من أن يتعقّب علي، لا أني ذكرته لضعف فيه عندي، إلا ما كان في كتاب البخاري وابن عدي وغيرهما من الصحابة، فإني أسقطهم لجلالة الصحابة، ولا أذكرهم في هذا المصنّف، فإنّ الضعف إنما جاء من جهة الرواة إليهم. وكذا لا أذكر في كتابي من الأئمة المتبوعين في الفروع أحداً؛ لجلالتهم في الإسلام وعظمتهم في النفوس، مثل أبي حنيفة والشافعي والبخاري».

5 منها «مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث» للشيخ محمد عبد الرشيد النعماني، و«مكانة الإمام أبي حنيفة عند المُحدّثين» للدكتور محمد قاسم عبده الحارثي.

6 الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، «السنن» تحقيق: جماعة من المُحقّقين بإشراف شعيب الأرنؤوط، (بيروت، 1424 / 2004)، 1: 154 رقم الحديث (298).

وقال الدارقطنيُّ بإثره: «هكذا رواه أبو حنيفة عن خالد بن علقمة، قال فيه: «وَمَسَحَ رَأْسَهُ ثَلَاثًا»، وخالفه جماعةٌ من الحفاظ الثقات، منهم: زائدةُ بنُ قدامة، وسفيانُ الثوريُّ، وشعبة، وأبو عوانة، وشريك، وأبو الأشهب جعفرُ بنُ الحارث، وهارونُ بنُ سعد، وجعفرُ بنُ محمد، وحجاجُ بنُ أرطاة، وأبانُ بنُ تغلب، وعليُّ بنُ صالح بن حبي، وحازمُ بنُ إبراهيم، وحسنُ بنُ صالح، وجعفرُ الأحمر؛ فروَّوه عن خالد بن علقمة، فقالوا فيه: «ومسح رأسه مرّة»...، ولا نعلمُ أحداً منهم قال في حديثه: «إنه مسح رأسه ثلاثاً» غيرُ أبي حنيفة، ومع خلافِ أبي حنيفة فيما روى لسائر مَنْ روى هذا الحديث، فقد خالف في حكم المسح فيما روى عن عليٍّ رضي الله عنه عن النبيِّ فقال: إن السنّة في الوضوء مسح الرأس مرّة واحدة».

وذكر الدارقطنيُّ نحو ذلك في «أطراف الغرائب والأفراد» و«العلل»⁽⁷⁾، وتابعه عليه البيهقي⁽⁸⁾.

قلت: رواه عن أبي حنيفة جماعة، وهم: أبو يوسف⁽⁹⁾، وزُفر، وأبو قرّة⁽¹⁰⁾، والحسنُ بنُ زياد⁽¹¹⁾، وأبو مُطيع⁽¹²⁾، وسعيدُ بنُ مسلمة، وأبو يحيى

7 انظر: الدارقطني، «أطراف الغرائب والأفراد» بترتيب أبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي المعروف بابن القيسراني، تحقيق: جابر السريغ (الرياض، 1428) 103:1 (رقم 374)؛ و«العلل» تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله (الرياض، 1405/1985) 4:49 و51.

8 انظر: البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، «السنن الكبرى» (مصوّرة بيروت عن الطبعة الهندية، بلا تاريخ) 1:63.

9 في كتابه «الأثار»، وعند ابن خسرو والحارثي ومحمد بن المظفر فيما جمعه من «مسند أبي حنيفة». انظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، «الأثار» تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، (مصوّرة بيروت عن الطبعة الهندية، بلا تاريخ) ص 2 رقم (4)؛ وابن خسرو، الحسين بن محمد البلخي، «مسند أبي حنيفة» تحقيق: لطيف الرحمن البهرايجي القاسمي، (مكّة المكرمة، 1431/2010) 1:417 (430)؛ والحارثي، عبد الله بن محمد البخاري، «مسند أبي حنيفة» (بيروت، 2008) ص 241 بإثر الحديث (701)، والخوارزمي، محمد بن محمد، «جامع مسانيد أبي حنيفة» (مصوّرة بيروت عن الطبعة الهندية، بلا تاريخ) 1:238.

10 وروايتها عند أبي نعيم في «مسند أبي حنيفة». انظر: أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، «مسند أبي حنيفة» تحقيق: نظر الفارياي (الرياض، 1415) ص 97 و98.

11 عند ابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 1:413-414 (429) و1:418 (433) و1:420 (437)، والحارثي في «مسند أبي حنيفة» ص 241 بإثر الحديث (701)، وابن المظفر في «مسند أبي حنيفة» كما في «جامع المسانيد» للخوارزمي 1:238.

12 عند أبي نعيم ص 98، والحارثي ص 239 (696)، وأبي بكر ابن عبد الباقي في «مسند أبي حنيفة» كما في «جامع المسانيد» 1:239.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

الحماني (13)، وإبراهيم بن المختار (14)، والقاسم بن الحكم (15)، وشعيب بن إسحاق (16)، وحماد بن أبي حنيفة، وثابت بن مرداس (17)، ومكي بن إبراهيم، والمعافى بن عمران، وعبد الله بن الوليد العدني، وإسحاق الأزرق (18)، والحسن بن الفرات، وسعيد بن أبي الجهم، وأيوب بن هانئ (19)، وعلي بن يزيد الصُدائي (20)؛ قالوا جميعاً عنه: «ومسح برأسه ثلاثاً».

ورواه عنه خارجة بن مصعب، والجارود بن يزيد، وأسد بن عمرو البجلي (21)، فقالوا: «ومسح برأسه مرة». وخارجة والجارود متروكا الحديث (22)، أما أسد بن عمرو فصديق له أو هام (23).

- 13 ورواياتهما عند أبي نعيم ص 98، والحرثي ص 241 بإثر الحديث (701).
- 14 عند ابن خسرو 1: 418 (432) والحرثي ص 240 (697).
- 15 عند أبي نعيم ص 98، وابن خسرو 1: 418-419 (434)، والحرثي ص 241 (701)
- 16 عند ابن خسرو 1: 417 (431)، وابن المظفر في «مسند أبي حنيفة» كما في «جامع المسانيد» 1: 238.
- 17 ورواياتهما عند ابن خسرو 1: 419 (435) و1: 421 (438).
- 18 وروايات هؤلاء الأربعة عند الحرثي ص 239-240 (696) و(697) وص 241 بإثر الحديث (701) على الترتيب.
- 19 ورواية هؤلاء الثلاثة عند الحرثي ص 242 بإثر الحديث (701).
- 20 عند ابن أبي العوام في «فضائل أبي حنيفة». انظر: ابن أبي العوام، أبو القاسم عبد الله بن محمد السعدي، «فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه» تحقيق: لطيف الرحمن البهرايجي القاسمي، (مكة المكرمة، 1431/2010) ص 171.
- 21 ورواياتهم عند الحرثي ص 240-241 (697-700).
- 22 خارجة بن مصعب: قال فيه الذهبي في «الكاشف»: «واه»، وقال ابن حجر في «التقريب»: «متروك». انظر: الذهبي، «الكاشف» تحقيق: محمد عوامة وأحمد نمر الخطيب (جدة، 1413/1992) 1: 362 (1303)؛ وابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، «تقريب التهذيب» تحقيق: محمد عوامة (جدة والمدينة المنورة، 1430) رقم الترجمة (1612).
- وتُنظر ترجمة الجارود بن يزيد في «لسان الميزان» لابن حجر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت، 2002) 2: 410 (1748).
- 23 اختلف علماء الجرح والتعديل في أسد بن عمرو وهذا اختلافاً كثيراً، والقول المذكور هو خلاصة الأقوال فيه. انظر: ابن حجر، «لسان الميزان» 2: 90 (1105).

وبه يظهر أنّ الثابت عن أبي حنيفة هو اللفظ الأول⁽²⁴⁾، خلافاً لابن قُطُوبُغا (ت 879 هـ)⁽²⁵⁾.

أما مخالفةُ أبي حنيفة لسائر الرواة عن خالد بن علقمة فمُسلَّم، وهو دالٌّ على أنّ ذكرَ الثلاث في مَسْحِ الرأس في هذا الحديث خطأ، خلافاً للعينيّ (ت 855 هـ) حيث قال: «الزيادة من الثقة مقبولة، ولا سيّما مثل أبي حنيفة»⁽²⁶⁾، وكونها زيادةً إنّما يصحُّ على ما في بعض الروايات من ذكر مَسْحِ الرأس دون تقييد بعدد⁽²⁷⁾، ولكنها بالنظر إلى الروايات المقيّدة المَسْحِ بـ«مرّة» مخالفةٌ، وسيأتي بيانُ هذه الروايات قريباً، ثم حُكِّمهُ بقبول الزيادة من الثقة مطلقاً غيرٍ شديد، وسيأتي الكلام على مثله⁽²⁸⁾.

هذا، وإنّ المتَّبَع لألفاظ الرواة عن خالد يَلْحَظُ أنهم وإن أطبقوا على عدم التكرار في مَسْحِ الرأس إلا أنّ بعضهم روى الحديث مُجملاً، وبعضهم رواه مُفصّلاً، ففي بعض الروايات: «توضّأ ثلاثاً ثلاثاً» من غير ذكر كلِّ عضو على حدة⁽²⁹⁾، وفي

24 أما ما ذكره الحارثي في «مسند أبي حنيفة» ص 242: أنّ «مَنْ روى هذا الحديث أنه مسح ثلاثاً فمعناه: أنه وضع يديه على يافوخه، ثم مرَّ بهما إلى مؤخر رأسه، ثم مدَّهما إلى مقدّم رأسه، فيُظنُّ أنّ ذلك ثلاث مرّات، وإنما ذلك مرّة واحدة. ألا ترى أنه بيّن ذلك الجارود بن يزيد وخارجة بن مصعب وأسد بن عمرو: أنّ المسح كان مرّة واحدة...، فمَنْ جعل أبا حنيفة غالطاً في روايته المسح ثلاثاً فهو واهم، وكان هو بالغلط أوّلى وأحقّ»، ففيه بُعد وتكلف، ولا عبرة برواية خارجة ومصعب، ومخالفة أسد بن عمرو للجماهير الأصحاب ظاهرة.

25 قال العلامة قاسم ابن قُطُوبُغا في «منية الأملعي» تحقيق: الكوثري، (القاهرة، 1369 / 1950) ص 15: «هذا [يعني: ذكر الثلاث] ممن دون أصحاب أبي حنيفة، فقد رويناه في «مسند الحارثي» من طريق خارجة ابن مصعب عن أبي حنيفة بلفظ: «ومسح رأسه مرّة»، وكذا في رواية أكثر الحفاظ من أصحابه». وتقدّم أنّ خارجة متروك، وما نسبه لأكثر الحفاظ من أصحابه مخالفٌ للواقع.

26 العيني، «البنية شرح الهداية» (بيروت، 1420 / 2000) 1: 242.

27 أعني: الروايات التي ذكرت «الثلاث» في غسل الوجه وفي غسل اليدين إلى المرفقين، ثم ذكرت مَسْحِ الرأس وغَسَلَ القدمين دون ذكرٍ عددٍ فيهما، لا الروايات التي ذكرت «الثلاث» في غسل الوجه واليدين والقدمين، ولم تُقيّد مَسْحِ الرأس بعدد، فإنّ ظاهر هذه الأخيرة هو مَسْحِ الرأس مرّة.

28 في الانتقاد الخامس.

29 كذا رواه زائدة بن قدامة عند الطحاويّ، والثوريّ عند عبد الله بن أحمد في زياداته على «مسند» أبيه، وأبان بن تغلب عند الدارقطني. انظر: الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، «شرح معاني الآثار» تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيّد جاد الحق، (بيروت، 1414 / 1994) 1: 35؛ وأحمد بن حنبل، «المسند» تحقيق: شعيب الأرنؤوط وفريقه (بيروت، 1421 / 2001) 2: 247-248 (928) و2: 257 (945)؛ والدارقطني، «السنن» 1: 157 (300).

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

روايات أخرى: «مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ» من غير ذكر عددٍ فيهما⁽³⁰⁾، وفي رواياتٍ
ثالثة: «مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلَاثًا»⁽³¹⁾، وفي رابعة: «مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً» أو «مَرَّةً
واحدة»⁽³²⁾. وأولى هذه الروايات أشدها إجمالاً، وأخرها أكثرها تفصيلاً.

فالظاهر أن أبا حنيفة إنما سمع من خالد بن علقمة اللفظ الثاني أو الثالث - وهما
ما ورد فيهما مسح الرأس من غير تقييد بعدد - فتوهم كونه ثلاثاً من الروايات المجملة
«توضاً ثلاثاً ثلاثاً»، وهذا وهم يسير لا يستغرب وقوعه من الثقات.

وما ذكره الدارقطني حين عد الرواة عن خالد وقال: «قالوا فيه: ومسح رأسه
مرة» فيه إبهام شديد، والواقع يخالفه كما بيئته أنفاً، أما قوله بعده بقليل: «ولا نعلم أحداً
منهم قال في حديثه: «إنه مسح رأسه ثلاثاً» غير أبي حنيفة» فإنه صواب.

وأما ما ذكره الدارقطني من مخالفة الإمام أبي حنيفة هنا لِمَا رواه فجوابه: أنه
لا تلازم بين رواية الفقيه لحديث وعمله به، وصنيع الإمام مالك (ت 179 هـ) في
«الموطأ» خير شاهد على ذلك، حيث أتبع روايات صحيحة عنده بقوله: «ليس على هذا

30 كذا رواه شعبة عند أحمد، وشريك النخعي عند ابن أبي شيبة، وعنه رواه عبد الله بن أحمد في زوائده على
«المسند». انظر: أحمد، «المسند» 2: 284 (989) و2: 289 (998)؛ وابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله
بن محمد العسبي، «المصنف»، تحقيق: محمد عوامة، (بيروت، 1427 / 2006) 1: 254 (55).

31 كذا رواه شعبة عند أحمد والنسائي والطبراني والبيهقي، وزائدة بن قدامة عند ابن خزيمة وأبي يعلى.
انظر: أحمد، «المسند» 2: 370 (1178)؛ والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، «المجتبى» بعناية
عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت، 1406 / 1986) 1: 68-69 (93) و(94)؛ والطبراني، أبو داود سليمان
ابن داود، «المسند» تحقيق: د. محمد التركي (مصر 1419 / 1999) ص 125-126 (142)؛ والبيهقي،
«السنن الكبرى» 1: 50-51، وابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري، «الصحيح» تحقيق:
د. مصطفى الأعظمي، (بيروت 1390 / 1970) 1: 76 (147)؛ وأبو يعلى، أحمد بن علي بن المنثري
الموصلي، «المسند» تحقيق: حسين أسد (دمشق 1404 / 1980) 1: 246 (286).

32 كذا رواه زائدة بن قدامة عند أحمد وابن حبان والدارقطني والبيهقي، وأبو عوانة عند عبد الله بن أحمد
في زوائد «المسند» وأبي داود والنسائي والبيهقي، وشريك النخعي عند عبد الله بن أحمد أيضاً. انظر:
أحمد، «المسند» 2: 350 (1133)؛ وابن حبان، أبو حاتم البستي، «الصحيح» ترتيب ابن بلبان، تحقيق:
شعيب الأرنؤوط (بيروت 1414 / 1994)، 3: 360 (1079)؛ والدارقطني، «السنن» ص 155
(299) ووص 186 (369)؛ والبيهقي، «السنن الكبرى» 1: 48 و58 و59 و68؛ وعبد الله بن أحمد،
زوائد «المسند» 2: 301 (1027) و2: 442 (1324)؛ وأبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني،
«السنن» 1: 27 (111)؛ والنسائي، «المجتبى» 1: 68 (92).

العملُ عندنا»⁽³³⁾ أو «ليس العملُ على هذا»⁽³⁴⁾ أو «ليس العملُ عليه»⁽³⁵⁾ ونحو ذلك. على أن الإمامَ العينيَّ يرى أن الإمامَ أبا حنيفةَ عمل به، ولذا تعقَّب الدارقطنيُّ فقال: «وأما قوله: «فقد خالف حُكْمَ المَسْحِ...» غيرُ صحيح، لأنَّ تكرارَ المَسْحِ مسنونٌ عند أبي حنيفة أيضاً إذا كان بماء واحد»⁽³⁶⁾.

والحاصل: أنَّ الإمامَ أبا حنيفةَ خالفَ سائرَ الرواةِ في ذكرِ الثلاثِ في مسحِ الرأسِ، وهو وهَمَّ يسيراً يُعِلُّ اللفظةَ التي وقعت فيها المُخالفة، ولا يَسْتَلْزِمُ الحُكْمَ بالضعفِ على راويها.

الانتقاد الثاني: حديثُ عدم انتقاضِ الوضوءِ بالقُبلةِ

روى الدارقطنيُّ من طرقٍ عن سفيان الثوري، عن أبي رَوْق، عن إبراهيم التيميِّ، عن عائشةَ قالت: «كان رسولُ الله يتوضَّأ ثم يُقبِّلُ بعدما يتوضَّأ، ثم يُصلي ولا يتوضَّأ»⁽³⁷⁾.

ورواه من طريق يحيى بن نَصْر بن حاجب، عن أبي حنيفة، عن أبي روق، عن إبراهيم التيميِّ، عن حفصة⁽³⁸⁾.

وقال الدارقطنيُّ: «لم يروِه عن إبراهيم التيميِّ غيرُ أبي رَوْق عطيَّة بن الحارث، ولا نعلمُ حدَّث به عنه غيرُ الثوريِّ وأبي حنيفة، واختلَف فيه؛ فأسنده الثوريُّ عن

33 انظر: مالك بن أنس، «الموطأ» تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (أبو ظبي، 1425 / 2004م) 2: 172 ومواضع أخرى كثيرة.

34 انظر: مالك بن أنس، «الموطأ» 5: 1246.

35 انظر: مالك، «الموطأ» 2: 289 و3: 637 وغيرهما.

36 العيني، «البنية شرح الهداية» 1: 242.

37 الدارقطني، «السنن» 1: 254-257 (500-502)، والحديث عند أبي داود في «سننه» 1: 45 (178)، والنسائي في «المجتبى» 1: 104 (170).

38 الدارقطني، «السنن» 1: 257 (503). ومن طريق ابن حاجب رواه أبو نعيم في «مسند أبي حنيفة» ص 206 و275، والحافظ طلحة بن محمد والحافظ محمد بن المظفر والقاضي أبو بكر محمد بن عبد الباقي كما في «جامع مسانيد أبي حنيفة» للخوارزمي 1: 246 و252-253، ومن طريق ابن المظفر رواه ابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 710 (906).

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

عائشة، وأسندَه أبو حنيفة عن حفصة، وكلاهما أرسله، وإبراهيم التيمي لم يسمع من عائشة ولا من حفصة، ولا أدرك زمانها».

وزاد الدارقطني في «العلل» أمراً آخر، فذكر أنه اختلف على الثوري فيه أيضاً:

فرواه يحيى القطان وابن مهدي ووكيع وغندر وغيرهم عنه، عن أبي روق، عن إبراهيم التيمي، عن عائشة.

ورواه إبراهيم بن هراسة ومعاوية بن هشام⁽³⁹⁾ عنه، فقالا: «عن إبراهيم، عن أبيه، عن عائشة»، إلا أنّ معاوية قال: «كان النبي يُقبَّل وهو صائم»، قال الدارقطني: «فأتى بالصواب عن عائشة»، ثم قال في آخر كلامه: «والحديث مُرسل لا يثبت، وقول الثوري أثبت من قول أبي حنيفة»⁽⁴⁰⁾.

قلت: أما الاختلاف على الثوري، فرواية الثقات الحفاظ من أصحابه على قوله: «عن إبراهيم عن عائشة»، وزيادة «عن أبيه» لا تصح في حديثه، فقد انفرد بها إبراهيم بن هراسة ومعاوية بن هشام، والأول متروك الحديث⁽⁴¹⁾، والثاني صدوق له أوهام⁽⁴²⁾.

وأما الاختلاف بينه وبين أبي حنيفة، فكلاهما ثقة حافظ إمام⁽⁴³⁾، وإن كان سفيان الثوري أحفظ وأتقن، والحديث مروى عن عائشة من طرق أخرى أيضاً⁽⁴⁴⁾،

39 رواية معاوية بن هشام أخرجها الدارقطني في «السنن» 1: 257 (504).

40 الدارقطني، «العلل» 15: 146-147 (3905).

41 انظر: ابن حجر، «لسان الميزان» 1: 379 (339).

42 انظر: ابن حجر، «تقريب التهذيب» (6771).

43 وعند الدارقطني: أبو حنيفة ضعيف، وسفيان ثقة، فهي مخالفة ضعيف لثقة. وأياً ما كان الأمر فهي مخالفة يسيرة على ما سيأتي بيانه.

44 منها طريق الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة عن عائشة: «أن النبي قبَّل امرأة من نسائه، ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ»، قال عروة: فقلت لها: من هي، ألا أنت؟ فصحكت. رواه أبو داود 1: 46 (179)، والترمذي 1: 133 (86)، وابن ماجه 1: 168 (502).

ومنها طريق عمرو بن شعيب عن زينب السهمية عن عائشة: «أن رسول الله كان يتوضأ، ثم يقبَّل ويصلي ولا يتوضأ، وربما فعله بي». رواه ابن ماجه 1: 168 (503).

وثمة طرق أخرى تُنظر في «نصب الراية» للزيلعي، تحقيق: الفنجاني والكاملفوري، (القاهرة) 1: 72-75.

فروايةُ الثوريِّ أصحَّ، وهو ما حكم به الدارقطنيُّ⁽⁴⁵⁾.

وأما قولُ الدارقطنيِّ في معاوية بن هشام لما رواه بلفظ «كان النبيُّ يُقبَّلُ وهو صائمٌ»: إنه «أتى بالصواب عن عائشة»، فلا يُريدُ تصويبَ هذا اللفظ عن الثوريِّ أو عن أبي رَوِّقٍ أو عن إبراهيم التيميِّ، وإنما قابلَ الدارقطنيُّ مُرْسَلَ التيميِّ عن عائشة بلفظ: «يُقبَّلُ ثم يُصليُّ ولا يتوضَّأُ» بالرواياتِ المُسنَّدةِ عن عائشة بلفظ: «يُقبَّلُ وهو صائمٌ»⁽⁴⁶⁾، فرجَّح المُسنَدَ على المُرْسَلِ، وحكم بخطأ اللفظ الأول لأنَّ في إسناده إرسالاً.

وهذا لا شأن له بأبي حنيفة ولا بالثوريِّ، فليس من محلِّ البحث، ولذا لن أفصِّلَ فيه، وإنما أُنبِّهُ إلى أنَّ هذا الحكمُ مبنيٌّ على افتراض أنَّ الحديثَ واحدٌ، ولا بُرْهان يدلُّ عليه، ولا قرينة تُرشِدُ إليه، بل الظاهر أنَّ عائشة تروي قصتين، قصَّةَ القُبلة بعد الوضوء، وفي إسنادهما انقطاع، وقصَّةَ القُبلة للصائم، وإسنادهما متصل. وهو ما اعتمده الحافظ الزيلعيُّ (ت 762 هـ) حيثُ قال: صنيعُ الدارقطنيِّ هذا «تضعيفٌ منه للرواية من غير دليل ظاهر، والمعنيان مختلفان، فلا يُعلَّلُ أحدهما بالآخر»⁽⁴⁷⁾.

والحاصل: أنَّ الإمامَ أبا حنيفة روى الحديثَ عن حفصة، وخالفه سفيانُ الثوريُّ فجعله عن عائشة، وهو المحفوظ، والأول وهَمٌّ، ولكنَّه وهَمٌّ يسيرٌ يُعلَّلُ تسميةَ الصحابيِّ، ولا يستلزمُ الحكمَ بالضعف على الراوي.

وبعضها أعلَّ، لكنَّ بعضها سالر من العلة القادحة بلا شك، وأقلُّ أحواله الحسن، فإذا انضمَّ إلَّا المُرْسَلِ محلُّ البحث تأكد أنه حديثٌ آخرٌ غيرُ حديثِ القبلية للصائم.

45 أما إيرادُ احتمال أن يكون الحديثُ مروياً عن عائشة وحفصة كليهما - وهو ما مال إليه شيخنا المُحدِّث محمد عوامة في تعليقه على «المُصنَّف» لابن أبي شيبة 1: 389 (493)، والدكتور كيلاني خليفة في «منهج الدارقطني في كتابه السُّنن» (القاهرة، 1431 / 2010) ص 488 - فيبعده اتحادُ المخرَج، وهو أبو روق عن إبراهيم، إذ الأصلُ أن أبو روق سمعه من إبراهيم مرَّةً، والأصلُ عدمُ التعدُّدِ إلا بقرينة، كأن يقول: «عن عائشة، وقال مرَّةً: عن حفصة» أو العكس أو يقول: «عن عائشة وحفصة» ثم يُفرد عائشة تارةً وحفصةً أخرى.

46 رواه مسلم في «صحيحه» تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (مصوَّرة بيروت عن الطبعة المصرية) 2: 776-778 (1106) من طرق عن عائشة رضي الله عنها.

47 الزيلعي، «نصب الرأية» 1: 73.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

الانتقاد الثالث: حديث انتقاض الوضوء بالهتفه

روى الدارقطني حديث أبي حنيفة، عن منصور بن زاذان، عن الحسن، عن معبد، عن النبي قال: «بينما هو في الصلاة إذ أقبل أعمى يريد الصلاة، فوقع في زبية، فاستضحك القوم حتى قهقهوا، فلما انصرف النبي قال: «من كان منكم قهقهه فليعد الوضوء والصلاة»⁽⁴⁸⁾.

وقال الدارقطني: «روى هذا الحديث أبو حنيفة عن منصور بن زاذان، عن الحسن، عن معبد الجهنني مرسلاً عن النبي. ووهم فيه أبو حنيفة على منصور، وإنما رواه منصور بن زاذان عن محمد بن سيرين، عن معبد. ومعبد هذا لا صحبة له، ويقال: إنه أول من تكلم في القدر من التابعين. حدث به عن منصور عن ابن سيرين: غيلان بن جامع وهشيم بن بشير، وهما أحفظ من أبي حنيفة للإسناد». وتابعه عليه البيهقي⁽⁴⁹⁾.

قلت: واختلف غيلان وهشيم فيه أيضاً، فأرسله هشيم⁽⁵⁰⁾، ووصله غيلان بذكر معبد⁽⁵¹⁾، إلا أن مراد الدارقطني أنها اتفقا على روايته عن منصور عن ابن سيرين، وليس عن منصور عن الحسن، كما رواه أبو حنيفة.

وهشيم بن بشير ثقة حافظ، وهو واسطي، ومنصور بن زاذان واسطي أيضاً، فله به اختصاص وملازمة، وهو أثبت الناس في حديثه، كما قال عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ): «هشيم أعلم الناس بحديث هؤلاء الأربعة؛ أعلم الناس بحديث منصور بن زاذان ويونس [يعني: ابن عبيد] وسيار [يعني: أبا الحكم العنزي]، وأثبت الناس في حصين [يعني: ابن عبد الرحمن السمي]»⁽⁵²⁾، فروايته عنه أرجح من غيره، وقد اعتضدت برواية غيلان في الجملة⁽⁵³⁾، فالظاهر أن أبا حنيفة وهم فيه، ودخل

48 الدارقطني، «السنن» 1: 306 (622)، وروايته من طريق مكّي بن إبراهيم عن أبي حنيفة.

49 انظر: البيهقي، «السنن الكبرى» 1: 146.

50 أي: رواه عن منصور عن ابن سيرين مرسلاً. وروايته أخرجهما الدارقطني 1: 307-308 (624).

51 وروايته أخرجهما الدارقطني 1: 307 (623).

52 المزي، أبو الحجاج يوسف بن الزكي، «تهذيب الكمال» تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، 1400/1980) 30: 282.

53 خلافاً لابن قطلوغا حيث قال في «منية الأملعي» ص 15: «أبو حنيفة أثبت وأحفظ ممن احتج بهم عليه»،

عليه إسناد في إسناد، لأن الحديث معروف من طريق الحسن أيضاً، لكن من غير رواية منصور عنه⁽⁵⁴⁾.

والحديث رواه عن أبي حنيفة جماعة من أصحابه، وقد اتفقوا جميعاً على روايته عنه عن منصور عن الحسن، ثم اختلفوا بعد ذلك:

فأرسله عنه محمد بن الحسن والحسن بن زياد وزفر في رواية عنه؛ لم يذكروا معبداً في إسناده⁽⁵⁵⁾.

ووصله الباقر بن بكر معبد، إلا أنهم اختلفوا في تعيينه:

ففي رواية أبي يوسف وأبي يحيى الحماني ومكي بن إبراهيم - في رواية عنه - وسعد بن الصلت: «معبد»⁽⁵⁶⁾؛ من غير نسب ولا نسبة.

وفي رواية عبد الله بن يزيد المقرئ: «معبد الجهني»⁽⁵⁷⁾.

ثم ذكر الاختلاف على أبي حنيفة فيه، وقال: «فليس لأحد أن يحمل تخليط من دون أبي حنيفة عليه»، وفي كونه تخليطاً نظراً، ثم أصحاب أبي حنيفة - على اختلافهم في وصله وإرساله من جهة وفي تسمية معبد من جهة أخرى - متفقون على موضع الوهم، كما سيأتي بيانه.

54 رواه الدارقطني في «السنن» 1: 303-305 (614-620) عن الحسن مرسلًا. ويبن الدارقطني 1: 302 أن «الحسن إنما سمع هذا الحديث من حفص بن سليمان المنقري، عن حفصة بنت سيرين، عن أبي العالية الرياحي مرسلًا، عن النبي»، على ما بيّن في بعض الروايات عنده 1: 303-304 (614)، فرجع مرسله إلى مرسل أبي العالية.

55 رواية محمد بن الحسن في كتابيه «الآثار» و«الحجة على أهل المدينة». انظر: محمد بن الحسن، «الآثار» تحقيق: خالد العواد، (بيروت، 1432 / 2011) 1: 177 (163)؛ و«الحجة على أهل المدينة» تحقيق: مهدي حسن الكيلاني (بيروت، 1403) 1: 204.

ورواية الحسن بن زياد عند ابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 803-804 (1051).
ورواية زفر ذكرها ابن عدي في «الكامل في الضعفاء» (بيروت، 1985) 3: 1027 دون إسناد، لكن سيأتي عنه ذكر معبد.

56 رواية أبي يوسف في «الآثار» ص 28 (135)، ورواية أبي يحيى الحماني عند ابن عدي في «الكامل» 3: 1027، ورواية مكي بن إبراهيم عند الدارقطني في «السنن» 1: 396-307 (622)، ورواية سعد بن الصلت عند أبي نعيم في «معرفة الصحابة» تحقيق: عادل العزازي (الرياض، 1419 / 1998) 5: 6142.

57 ذكرها ابن عدي في «الكامل» 3: 1027 دون إسناد.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

وفي رواية أسد بن عمرو: «مَعْبَدُ بْنُ صَبِيحٍ»⁽⁵⁸⁾، وأسد له أوهام كما تقدّم⁽⁵⁹⁾.
وفي رواية زَفَرَ ومكيّ بن إبراهيم - في رواية أخرى عنها -: «مَعْبَدُ بْنُ أَبِي
مَعْبَدٍ»⁽⁶⁰⁾، يعني: الخزاعيّ، وهو صحابيّ صغير⁽⁶¹⁾.
ولا أرى البحث في ترجيح كونه معبداً الجهنيّ أو معبداً الخزاعيّ ذا جدوى⁽⁶²⁾،
بعد الحكم بالخطأ على هذا الإسناد، والله أعلم.

والحاصل: أنّ الإمام أبا حنيفة وَهَمَ في ذِكْرِ الحسَن البصريّ في هذا الحديث
بدلاً من محمّد بن سيرين، لكنّ يُلاحَظ أنّها جميعاً من شيوخ منصور بن زاذان، وهما
بصريان، وتُوفي كُلُّ واحد منهما سنة 110 هـ، فإبدالُ أحدهما بالآخر وَهَمَ يَسِيرٌ يَقَعُ
مِثْلُهُ لِلثَّقَاتِ كَثِيراً، بل الحديثُ يرويه الحسَنُ البصريّ من طريق آخر، وهذا يُخَفِّفُ أَمْرَ
الخطأ في تسميته في هذا الإسناد، ويجعله وَهَمًا هَيِّنًا يُعِلُّ التسميةَ نَفْسَهَا، من غير أن يلزم
منه تضعيفُ الراوي، أو يُسْتَدَلَّ به على عَدَمِ ضَبْطِهِ.

الانتقاد الرابع: حديثُ إغناء قراءة الإمام عن قراءة المأموم

روى الدارقطنيّ بإسناده إلى إسحاق الأزرق وأسد بن موسى وأبي يوسف
ويونس بن بكيرٍ مُفْرَقًا، أربعتهم عن أبي حنيفة، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله

58 وروايته عند ابن خسر و في «مسند أبي حنيفة» 2: 803 (1050).

59 في الانتقاد الأول.

60 وروايتهما عند أبي نعيم في «مسند أبي حنيفة» ص 222-223، وتحرّف فيه قوله: «بن أبي معبد» إلى «عن
أبي سعيد»، ويدل على التحريف قول أبي نعيم بإثره: «رواه أسد بن عمرو فقال: سعيد بن صبيح»،
وصوابه هنا: معبد، كما في «أسد الغابة» لابن الأثير (بيروت 1409 / 1989) 4: 443 نقلاً عن أبي
نُعيم، وتقدّمت رواية أسد كذلك، فدلّ على أنّ قوله في الموضع الأول: «عن أبي سعيد» تحرّف، وأنّ
الصواب: «أبي معبد»، ثم أضفت إليه «معبد بن» من «أسد الغابة» لابن الأثير 4: 443 و 5: 211.

61 وروِي أيضاً عن أبي حنيفة، عن منصور، عن الحسن، عن معقل بن يسار، عن معبد. كذا رواه مكيّ
ابن إبراهيم في رواية ثالثة عنه - وهي عند ابن خسر و في «مسند أبي حنيفة» 2: 802-803 (1049) -
وتقدّم عنه ما يُجَالِفُهَا، ولذا قال الحافظ طلحة بن محمد جامع «مسند أبي حنيفة» - كما في «جامع المسانيد»
للخوارزمي 1: 248 - : «هو غلط».

62 خاض في هذا البحث العينيّ في «البنائية» 1: 292، وابنُ الهمام في «فتح القدير» (مصورة بيروت عن
الطبعة المصرية) 1: 51، وغيرهما.

ابن شدّاد، عن جابر قال: قال رسولُ الله: «مَنْ كان له إمامٌ فقراءةُ الإمامِ له قراءة»⁽⁶³⁾. هذا لفظُ إسحاق الأزرق، وألفاظُ الآخرين بنحوه.

وقال الدارقطنيُّ بإثره: «لم يُسندَه عن موسى بن أبي عائشة غيرُ أبي حنيفة والحسن بن عُمارة، وهما ضعيفان». ثم روى الدارقطنيُّ متابعه الحسن بن عُمارة لأبي حنيفة⁽⁶⁴⁾، وقال بإثرها: «الحسنُ بنُ عُمارة متروكُ الحديث».

وقال الدارقطنيُّ أيضاً: «لم يذكُر في هذا الإسناد «جابرًا» غيرُ أبي حنيفة ... وروى هذا الحديثُ سفيانُ الثوريُّ⁽⁶⁵⁾ وشعبة⁽⁶⁶⁾ وإسرائيلُ بنُ يونس⁽⁶⁷⁾ وشريك⁽⁶⁸⁾ وأبو خالد الدالانيُّ وأبو الأحوص وسفيانُ بنُ عيينة⁽⁶⁹⁾ وجريُّ بنُ عبد الحميد⁽⁷⁰⁾ وغيرهم عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شدّاد مرسلًا عن النبيِّ، وهو الصواب»⁽⁷¹⁾.

وذكر الدارقطنيُّ نحو ذلك في «العلل» و«أطراف الغرائب والأفراد»⁽⁷²⁾.

63 الدارقطني، «السنن» 2: 107-111 (1233-1236) على الترتيب.

64 المصدر السابق 2: 111 (1237).

65 عند عبد الرزاق في «المُصنّف» تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت، 1403 / 1983) 2: 136 (2797)؛ والطحاوي في «شرح معاني الآثار» 1: 217.

66 عند ابن عدي في «الكامل» 7: 2477.

67 عند محمد بن الحسن في «الموطأ» تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ص 62-63 (124)؛ وفي «الحجّة على أهل المدينة» 1: 121؛ وعند الطحاوي في «شرح معاني الآثار» 1: 217.

68 عند ابن أبي شيبة في «المُصنّف» 3: 275 (3800).

69 عند ابن عدي في «الكامل» 7: 2477.

70 عند ابن أبي شيبة في «المُصنّف» 3: 275 (3800)، وابن عدي في «الكامل» 7: 2477.

71 وسبق الدارقطنيُّ إلى هذا الانتقاد ابنُ عدي في «الكامل» 2: 706 حيث قال: «هذا لم يُوصله فزاد في إسناده «جابرًا» غيرُ الحسن بن عُمارة وأبي حنيفة، وبأبي حنيفة أشهرُ منه من الحسن بن عُمارة. وقد روى هذا الحديث عن موسى بن أبي عائشة غيرهما فأرسلوه...». وقال ابنُ عدي في موضع آخر 7: 2477: «زاد أبو حنيفة في إسناده جابر بن عبد الله؛ ليحتجَّ به في إسقاط «الحمد» عن المأمومين، وقد ذكرناه عن الأئمة عن موسى مرسلًا. ووافقه الحسن بن عُمارة، وهو أضعفُ منه عن موسى موصولًا».

72 انظر: الدارقطني، «العلل» 13: 371-373 (3261)؛ و«أطراف الغرائب والأفراد» بترتيب ابن القيسراني 300: 1 (1589).

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

قلت: أما رواية أبي حنيفة بذكر جابر في إسناده فثابتة عنه من رواية جمع كثير من أصحابه عنه، منهم أبو يوسف⁽⁷³⁾ ومحمد⁽⁷⁴⁾ والحسن بن زياد⁽⁷⁵⁾ ومكي بن إبراهيم⁽⁷⁶⁾ وأسد بن عمرو⁽⁷⁷⁾ والفضل بن موسى⁽⁷⁸⁾ وأبو يحيى الحماني⁽⁷⁹⁾ وست عشرة آخرون⁽⁸⁰⁾.

وانفرد عبد الله بن المبارك عنهم فرواه في كتابه «الصلاة»⁽⁸¹⁾ قال: «أخبرنا سفيان وشعبة وأبو حنيفة، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد، قال رسول الله...»، فذكره مرسلاً. وقال البيهقي: «هكذا رواه جماعة عن أبي حنيفة موصولاً، ورواه عبد الله بن المبارك عنه مرسلاً دون ذكر جابر، وهو المحفوظ».

قلت: الظاهر أن ابن المبارك يرويه عن أبي حنيفة موصولاً، وعن شعبة وسفيان مرسلاً، فلما جمعهم في إسناده واحد أرسله عنهم جميعاً، ومثل هذا مسلوک عند الرواة في

73 انظر: أبو يوسف، «الآثار» ص 23 (112). ومن طريقه رواه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» 1: 217، وابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 754-755 (969) و2: 757-756 (972) و2: 758 (974)، والحرثي في «مسند أبي حنيفة» ص 114 (276) وص 122 (304)، وطلحة بن محمد في «مسند أبي حنيفة»، كما في «جامع المسانيد» للخوارزمي 1: 336.

74 انظر: محمد بن الحسن، «الآثار» 1: 111 (86)، و«الموطأ» ص 61 (117). ومن طريقه رواه ابن خسرو 2: 753-754 (968) و2: 757 (973)، وطلحة بن محمد كما في «جامع المسانيد» 1: 336.

75 رواه من طريقه ابن خسرو 2: 752 (966) و2: 753 (967)، والحرثي ص 116 (285)، وطلحة بن محمد كما في «جامع المسانيد» 1: 335.

76 رواه من طريقه ابن خسرو 2: 751-752 (965)، والحرثي ص 117 (286) وص 118 (291)، وطلحة بن محمد كما في «جامع المسانيد» 1: 335، والبيهقي في «السنن الكبرى» 1: 160.

77 رواه من طريقه ابن خسرو 2: 755-756 (970)، والحرثي ص 122 (305).

78 رواه من طريقه ابن خسرو 2: 756 (971)، والحرثي ص 119 (292)، وطلحة بن محمد كما في «جامع المسانيد» 1: 335.

79 رواه من طريقه ابن عدي في «الكامل» 7: 2477، والحرثي في «مسند أبي حنيفة» ص 119 (293)، وطلحة بن محمد كما في «جامع المسانيد» 1: 333.

80 انظر رواياتهم عند الحرثي في «مسند أبي حنيفة» ص 114-116 (277-284) وص 117-118 (287-290) وص 121 (300-302).

81 ومن طريقه رواه البيهقي في «السنن الكبرى» 1: 160.

العطف على الشيوخ، وهو نوع من الإدراج⁽⁸²⁾.

ولم ينفرد أبو حنيفة بوصله فقد رواه أحمد بن منيع (ت 244 هـ) في «مسنده» قال: أخبرنا إسحاق الأزرق قال: حدثنا سفيان (الثوري) وشريك، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد، عن جابر قال: قال رسول الله⁽⁸³⁾... فذكره⁽⁸⁴⁾.

قال الحافظ البوصيري (ت 840 هـ): «حديث جابر بن عبد الله هذا إسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات»⁽⁸⁵⁾، وقال في موضع آخر: «إسناده حديث جابر الأول صحيح على شرط الشيخين، والثاني على شرط مسلم»⁽⁸⁶⁾.

فإن قيل: شريك وسفيان الثوري تقدم ذكرهما فيمن رواه مرسلاً.

فالجواب: أما شريك - وهو ابن عبد الله النخعي - فرواه عنه مرسلاً ابن أبي شيبة، ورواه عنه موصولاً إسحاق الأزرق، والأزرق أثبت الناس في حديث شريك، وبه يرجح الوصل عنه، وروايته عنه من كتابه، وبه يندفع احتمال خطأ شريك فيه لسوء حفظه⁽⁸⁷⁾.

82 انظر: ابن حجر، «نزهة النظر شرح نخبة الفكر» تحقيق: نور الدين عتر، (دمشق، 1421 / 2000) ص 93.
83 انظر: البوصيري، أبو العباس أحمد بن أبي بكر، «إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة» تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف ياسر إبراهيم (الرياض، 1420 / 1999) 2: 80 و 168 و (1075) و (1264).
وأتبعه أحمد بن منيع بقوله: «قال الأزرق: وثنا جرير، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد، عن النبي: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»، ولم يذكر: «عن جابر»، وهذا يدل على تثبت الأزرق من روايتي سفيان وشريك.

84 أجاب عن تفرد الإمام أبي حنيفة بمتابعة سفيان وشريك له من هذه الرواية الإمام ابن المهام في «فتح القدير» 1: 338-339، والعلامة قاسم بن قطلوبغا في «التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار» 1: 129، وقال الأخير: «فيصل قول الدارقطني: لم يُسندَه إلا الحسن بن عمار وأبو حنيفة، وهما ضعيفان».

85 البوصيري، «إتحاف الخيرة المهرة» 2: 80 (1075).

86 المصدر السابق 2: 168 (1264).

87 قال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: إسحاق - يعنى الأزرق - وعباد بن العوام يزيد كتبوا عن شريك بواسطة من كتابه، قال: قدم عليهم في حفر نهر، وكان شريك رجلاً له عقل مُحدث بعقله. قال أحمد: سماع هؤلاء أصح عنه. قيل: إسحاق الأزرق ثقة؟ قال: إي والله ثقة. انظر: الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، «تاريخ بغداد» تحقيق: بشار عواد معروف (دار الغرب الإسلامي 2001 / 1422) 7: 327-328.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

وأما سفيان فرواه عنه مُرسلاً عبد الرزاق وأبو أحمد الزُّبيري، ورواه عنه موصولاً إسحاق الأزرق، وثلاثتهم من الثقات الحفاظ، غير أن عبد الرزاق لا يُعدُّ من المتقين في حديث الثوري⁽⁸⁸⁾، وأبا أحمد الزُّبيري «قد يخطئ في حديث الثوري»⁽⁸⁹⁾.

فتلخص من هذا أن الوصل ثابت عن أبي حنيفة والثوري وشريك، ويُضاف إليهم الحسن بن عمار، وروايته ليست بمُهَدَّرة بالكليَّة⁽⁹⁰⁾، فالحكم عليهم جميعاً بالوهم لا يصح، كما أنه لا يمكن الحكم بوجه من أرسله، وهم جمهرة عظيمة من الثقات الحفاظ، فيحمل إذن على أن موسى بن أبي عائشة رواه على الوجهين.

واختلاف الوصل والإرسال قد يكون تعارضاً من الرواة عن الشيخ أو اضطراباً من الشيخ نفسه فيلزم ترجيح أحد الوجهين فيه، وقد يكون اختصاراً من الشيخ نفسه، فلا يلزم منه ردُّ أحد الوجهين ولا توهيم روايه، كما هو مُقرَّر في علوم الحديث⁽⁹¹⁾، ولذا قال ابن الهمام (ت 861 هـ) في هذا الحديث عيَّنه: «والثقة قد يُسند الحديث تارة،

وقال يعقوب بن شيبه: كان معاوية بن هشام وإسحاق الأزرق من أعلمهم بحديث شريك. انظر: المزي، «تهذيب الكمال» 2: 499.

88 قال عثمان بن سعيد الدارمي: «سألت يحيى بن معين عن أصحاب سفيان، قلت: يحيى أحب إليك في سفيان أو عبد الرحمن بن مهدي؟ فقال: يحيى. قلت: فعبد الرحمن أحب إليك أو وكيع؟ فقال: وكيع. قلت: فوكيع أحب إليك أو أبو نعيم؟ فقال: وكيع. قلت: فالأشجعي؟ فقال: صالح. قلت: فمعاوية بن هشام؟ فقال: صالح، وليس بذلك. قلت: والزُّبيري - أعني: أبا أحمد -؟ فقال: ليس به بأس. قلت: فيحیی بن يمان؟ فقال: أرجو أن يكون صدوقاً. قلت: فكيف هو في حديثه؟ فقال: ليس بالقوي. قلت: فعبيد الله بن موسى؟ فقال: ثقة، ما أقربه من ابن البيان. قلت: فقبيصة؟ فقال: مثل عبيد الله. قلت: فالغاريبي؟ قال: مثلهم. قلت: فعبد الرزاق في سفيان؟ فقال: مثلهم...». انظر: ابن معين، «التاريخ» رواية عثمان الدارمي، تحقيق: د. أحمد نور سيف (دمشق، 1400) ص 61-62.

89 ابن حجر، «تقريب التهذيب» (6017)، وقد أفاد ذلك من قول الإمام أحمد - كما في «تاريخ بغداد» 3: 397 - : «كان كثير الخطأ في حديث سفيان».

90 جمهورُ المُحدِّثين على تضعيف الحسن بن عمار، لكنَّ قوَاه الرامهرمزي في «المُحدِّث الفاصل» تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب (بيروت، 1404) ص 320. وانظر في تقويته التتمة المُلحقة آخر المجلد الثالث من «نصب الراية»، ومُقدِّمة مُصنِّف ابن أبي شيبه» للأستاذ الشيخ محمد عوامة 1: 64-68، أو دراسات «الكاشف» له ص 148-152، فتحسين حديثه هو الصواب، إلا إذا أتى بما يُنكر.

91 ذكر الخطيب البغدادي في «الكفاية» تحقيق: السورقي والمدني (المدينة المنورة) ص 411: أن الحديث قد يُرسله بعض الرواة ويُسنده بعضهم، وأنه قد يكون مُسنداً عند الذين رَوَوْهُ مُرسلاً أو عند بعضهم إلا أنهم أرسلوه لِغرضٍ أو نسيانٍ أو الناسي لا يُقضى له على الذاكر أو كذلك حال راوي الخبر إذا أرسله مرّة

وَيُرْسِلُهُ أُخْرَى» (92).

والحاصل: أَنَّ أبا حنيفة لم ينفرد بوصل هذا الحديث، بل توبع عليه، وَأَنَّ الْحَكَمَ عَلَيْهِ بِالْوَهْمِ فِيهِ غَيْرُ مُسَلِّمٍ.

الانتقاد الخامس: حديثُ تحريم مكة

روى الدارقطني قال: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ يَوْسُفَ الْمَرْزُوقِيِّ قَالَ: وَجَدْتُ فِي كِتَابِ جَدِّي، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيْفَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «مَكَّةٌ حَرَامٌ، وَحَرَامٌ بَيْعُ رِبَاعِهَا، وَحَرَامٌ أَجْرُ بَيْوتِهَا»، وَقَالَ: «مَنْ أَكَلَ مِنْ أَجْرِ بَيْوتِ مَكَّةَ شَيْئاً فَإِنَّمَا يَأْكُلُ نَاراً» (93).

وقال الدارقطني بإثره: «كذا رواه أبو حنيفة مرفوعاً، وَوَهْمٌ أَيْضاً فِي قَوْلِهِ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زَيْدٍ، وَإِنَّمَا هُوَ: ابْنُ أَبِي زِيَادِ الْقَدَّاحِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مَوْقُوفٌ».

ثم رواه الدارقطني من طريق عيسى بن يونس السبعي ومحمد بن ربيعة الرؤاسي - مُفْرَقاً - ، كلاهما عن عبد الله بن أبي زياد، عن أبي نجیح، عن عبد الله بن عمرو موقوفاً بلفظ: «إِن الَّذِي يَأْكُلُ كِرَاءَ بَيْوتِ مَكَّةَ إِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَاراً» (94). قلت:

وَوَصَلَهُ أُخْرَى أَلَا يُضَعَّفُ ذَلِكَ أَيْضاً، لِأَنَّهُ قَدْ نَسِيَ فَيْرْسَلُهُ، ثُمَّ يَذْكُرُ بَعْدَهُ فَيُسْنِدُهُ أَوْ يَفْعَلُ الْأَمْرَيْنِ مَعاً عَنْ قَصْدٍ مِنْهُ لِعَرَضٍ لَهُ فِيهِ».

وقال الإمام مسلم في مُقَدِّمَةِ «صحيحه» 1: 32: «الْأُمَّةُ الَّذِيْنَ نَقَلُوا الْأَخْبَارَ كَانَتْ لَهُمْ تَارَاتٌ يُرْسَلُونَ فِيهَا الْحَدِيثَ إِرسَالاً، وَلَا يَذْكُرُونَ مَنْ سَمِعُوهُ مِنْهُ، وَتَارَاتٌ يَنْشَطُونَ فِيهَا، فَيُسْنِدُونَ الْخَبَرَ عَلَى هَيْئَةِ مَا سَمِعُوا» وكلامه وإن كان في إسقاط شيخ الراوي المباشر أو ذكره، إلا أنه واردٌ في الإرسال عموماً، في أي طبقة كان.

92 ابن الهمام، «فتح القدير» 1: 339.

93 الدارقطني، «السنن» 4: 12 (3015).

94 المصدر السابق 4: 13 (3016) و(3017).

ومن طريق عيسى رواه ابنُ أبي شيبَةَ في «المُصَنَّفِ» 8: 511 (14903)، وابنُ زنجويه في «الأموال» تحقيق: د. شاكر ذيب فياض (الرياض، 1406 / 1986) 1: 204 (245).

ومن طريق محمد بن ربيعة رواه الفاكهي في «أخبار مكة» تحقيق: د. عبد الملك دهيش (بيروت 1414) 3: 216 (2052).

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

وكذا رواه وكيع عن عبيد الله بن أبي زياد⁽⁹⁵⁾.

قلت: البحث فيه من وجهين:

الأول: في توهيم أبي حنيفة في قوله: «عبيد الله بن أبي يزيد».

والثاني: في توهيم أبي حنيفة في رفعه، وقد كرره الدارقطني في «أطراف الغرائب والأفراد» فقال: «تفرّد به أبو حنيفة عن عبيد الله بن أبي زياد القداح مرفوعاً إلى النبي، وغيره لا يرفعه»⁽⁹⁶⁾، وتابعه عليه البيهقي وابن القطان⁽⁹⁷⁾.

أما الأول فالخطأ من هو دون أبي حنيفة من رجال الإسناد، فقد رواه أبو يوسف والقاسم بن الحكم وأسد بن عمرو وعبيد الله بن موسى العبسي⁽⁹⁸⁾، أربعتهم عن أبي حنيفة عن عبيد الله بن أبي زياد؛ على الصواب.

والعجب من الدارقطني فقد أسند رواية القاسم بن الحكم عن أبي حنيفة على الصواب، وأردفها رواية محمد بن الحسن عن أبي حنيفة، وفيها الخطأ، ثم نسب الوهم إلى أبي حنيفة.

وقد تبّه إلى هذا المزلق الذي زلت فيه قدم الدارقطني الحافظ ابن القطان الفاسي حيث قال: «قد رواه القاسم بن الحكم عن أبي حنيفة على الصواب، فقال فيه: «ابن أبي زياد»، فلعل الوهم من صاحبه محمد بن الحسن»⁽⁹⁹⁾.

95 رواه أبو عبيد القاسم بن سلام في «الأموال» تحقيق: خليل هراس (بيروت) ص 84 (163).

96 الدارقطني، «أطراف الغرائب والأفراد» بترتيب ابن القيسراني 1: 622 (3641).

97 انظر: البيهقي، «السنن الكبرى» 6: 35؛ وابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي، «بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام» تحقيق: د. الحسين آيت سعيد (المدينة المنورة، 1418) 3: 519.

98 رواية أبي يوسف في «الآثار» ص 116 (544).

ورواية القاسم بن الحكم عند أبي نعيم في «مسند أبي حنيفة» ص 181، والدارقطني 4: 11-12 (3014)، والبيهقي 6: 35، وطلحة بن محمد في «مسند أبي حنيفة» كما في «جامع المسانيد» للخوارزمي 1: 508. ورواية أسد بن عمرو عند طلحة بن محمد كما في «جامع المسانيد» 1: 508.

ورواية عبيد الله بن موسى العبسي عند حمزة بن يوسف السهمي في «تاريخ جرجان» تحقيق: محمد عبد المعيد خان (بيروت، 1407 / 1987) ص 254.

99 ابن القطان، «بيان الوهم والإيهام» 3: 519.

قلت: ونسبة الوهم إلى محمد بن الحسن خطأً جزمًا، فهو في كتاب «الآثار»⁽¹⁰⁰⁾ له: «عن أبي حنيفة عن عبيد الله بن أبي زياد»؛ على الصواب⁽¹⁰¹⁾. وكذا رواه عن محمد بن الحسن أيضاً جماعة من أصحابه⁽¹⁰²⁾.

ويلاحظ في إسناده الدارقطني إلى محمد بن الحسن أنه وجادة، وهي أضعف طرق التحمل عند المحدثين، وجمهورهم على عدم الاعتداد بها والحكم بانقطاعها⁽¹⁰³⁾، فكيف يُنسبُ بِمِثْلِهَا الوهم إلى محمد بن الحسن! وكتابه ناطقٌ بخلافها، وقد انضم إليه رواية جماعة من أصحابه.

ولذا قال الحافظ ابن قطلوبغا: «الوهم ممن دون أصحاب أبي حنيفة، هذا «مسند الحارثي» وكتاب «الآثار» و«مسند المقرئ» وغيرها على الصواب»⁽¹⁰⁴⁾، وهو ردٌّ موجزٌ مفيد.

وأما الثاني - وهو الرفع - فقد أجاب عنه الحافظ الزيلعي وتابعه ابن حجر (ت 852 هـ)⁽¹⁰⁵⁾ بأن أبا حنيفة لم ينفرد به، فقد رواه أيمن بن نابل، عن عبيد الله بن أبي زياد، عن ابن أبي نجیح - كذا قال -، عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً: «من أكل كراءً

100 انظر: محمد بن الحسن، «الآثار» 1: 358-360 (368) و(369) و2: 660 (775).

101 ذكر هذا الرد الإمام العيني في «البنية» 12: 229، والحافظ ابن حجر في «الدراية في تخریج أحاديث الهداية» تحقيق: عبد الله هاشم المدني (بيروت) 2: 236.

102 وهم: عبد الله بن عبيد الرحمن، رواه من طريقه الحافظ طلحة بن محمد في «مسند أبي حنيفة» كما في «جامع المسانيد» للخوارزمي 1: 504. وإسماعيل بن توبة القزويني، رواه من طريقه ابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 576-577 (685).

وعمرو بن أبي عمرو (جد أبي عروبة الحارثي)، رواه من طريقه ابن خسرو 2: 578 (689). وإسماعيل بن سالم، رواه من طريقه الطحاوي في «مختصر اختلاف العلماء» تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد (بيروت، 1417) 3: 66-67، إلا أن فيه «بن زياد»، والظاهر أن لفظة «أبي» سقطت مطبعياً. انظر: ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، «معرفة أنواع علوم الحديث» تحقيق: نور الدين عتر (بيروت، 1406 / 1986) ص 178.

104 ابن قطلوبغا، «منية الأملعي» ص 57.

105 انظر: الزيلعي، «نصب الراية» 4: 265؛ وابن حجر، «الدراية» 2: 235.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

بيوت مكة أكل ناراً»⁽¹⁰⁶⁾. وأيمن بن نابل قوِّي الحديث⁽¹⁰⁷⁾.

وأجاب عنه العينيُّ بأنَّ «رَفَعَ الثقاتِ صحيح، ولا سيَّما مثل هذا الإمام»⁽¹⁰⁸⁾.

قلت: أما جوابُ الحافظ الزيلعيِّ فيُعكَّر عليه أنَّ في الإسنادِ إلى أيمن بن نابل: محمد بن أبي السَّرِيِّ، وهو محمد بن المتوكِّل العسقلانيِّ، وهو حافظٌ جليلُ الشأنِ إلا أنَّ له أوهاماً كثيرةً⁽¹⁰⁹⁾، وهو يرويه عن مُعتمِر بن سُلَيْمان، عن أيمن بن نابل. وقد خالفه حسين بن حسن المَرْوزِيُّ نزيل مكة، فرواه عن المُعتمِر بن سُلَيْمان، عن أيمن بن نابل، به، موقوفاً على عبد الله بن عمرو⁽¹¹⁰⁾. وحُسَيْن المَرْوزِيُّ هذا صدوقٌ قوِّي الحديث⁽¹¹¹⁾، فروايته أصحَّ.

وأما جوابُ العينيِّ فمُتابعةٌ منه لِمَا شاع بين الأصوليين والفقهاء من قبول زيادة الثقة مطلقاً، وليس بسديد على منهج نقاد المُحدِّثين.

وتحريرُ القول: أنَّ مدار الحديث على عُبيد الله بن أبي زياد، وقد اختلفَ عليه فيه؛ فرواه أبو حنيفة عنه مرفوعاً، ورواه عيسى بن يونسَ ومحمد بن ربيعة الرُّؤاسيُّ عنه موقوفاً، وهو الأصحُّ في رواية أيمن بن نابل عنه.

ومن المعلوم أنَّ الاختلافَ في الرواية قد يكونُ من الشيخ نفسه، وقد يكونُ من الرواة عنه⁽¹¹²⁾، والناظرُ في ترجمة عُبيد الله بن أبي زياد القُداح يرى أنه صدوق

106 الدارقطني، «السنن» 3: 374-373 (2787). وتحرّف «أيمن بن نابل» في المطبوع منه إلى: «ابن إسرائيل»، وجاء على الصواب في «نصب الرأية» للزيلعي 4: 265، ورأيتُه في إحدى مخطوطات «سنن الدارقطني» التي حُقِّقَ عليها كذلك، فالخطأ من سوء المقابلة.

107 انظر أقوال النقاد فيه في «تهذيب الكمال» للمزي 3: 450-477.

108 العيني، «البنية شرح الهداية» 12: 229.

109 انظر: ابن حجر، «تقريب التهذيب» (6263).

110 رواه الفاكهينيُّ في «أخبار مكة» 3: 216 (2051).

111 انظر: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، «الجرح والتعديل» (مصورة بيروت عن الطبعة الهندية، 1371/1952) 3: 49.

112 والشواهدُ على هذا كثيرة، منها قولُ الإمام أحمد في هشام بن عروة: أنَّ «رواية أهل المدينة عنه أحسن» يعني: من رواية أهل العراق عنه. وقال أحمد: «كان يحيى بن سعيد [يعني: الأنصاري المدني] يُرسِلُ الأحاديثَ التي يُسندونها». قال الأثرم: فقلتُ لأحمد: هذا الاختلاف عن هشام، منهم من يُرسِلُ،

صالح الحديث، إلا أنه ليس بالقوي، وفي أحاديثه مناكير⁽¹¹³⁾، وقد لخص ابن حبان (ت 354 هـ) حاله تلخيصاً جيداً فقال: «لم يكن في الإتقان بالحال التي يُقبل ما انفرد به»⁽¹¹⁴⁾.

وعليه، فنسبة الوهم إليه أولى من نسبته إلى أبي حنيفة.

على أن مثل هذا الحديث لا يُدرَك بالرأي، فيكون مرفوعاً حكماً⁽¹¹⁵⁾، وقد جاء ما يؤيده، وهو ما رواه مجاهد عن النبي مرسلًا: «مكة حرام، حرّمها الله، لا يحل بيع رباعها، ولا إجارة بيوتها»⁽¹¹⁶⁾.

والحاصل: أن أبا حنيفة لم يخطئ في تسمية شيخه عبید الله بن أبي زياد، وإنما أخطأ بعض الرواة فرواه عن أبي حنيفة عن عبید الله بن أبي يزيد، وكذا لم يخطئ في رفع الحديث، بل الظاهر أن عبید الله بن أبي زياد كان يرويه مرةً موقوفاً ومرةً مرفوعاً، على أن الحديث له حكم الرفع على كل حال.

الانتقاد السادس: حديث نصاب قطع اليد في السرقة

روى الدارقطني بإسناده إلى إسماعيل بن سعيد قال: حدثنا محمد بن الحسن وأبو مطيع، عن أبي حنيفة، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن ابن مسعود قال: «لا يُقطع السارق في أقل من عشرة دراهم»⁽¹¹⁷⁾.

ومنهم من يُسند عنه، من قبله كان؟ فقال: نعم». انظر: ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد البغدادي، «شرح علل الترمذي» تحقيق: نور الدين عتر (دمشق) 2: 604.

113 انظر أقوال النقّاد فيه في «تهذيب الكمال» للمزي 19: 41-44.

114 انظر: ابن حبان، «كتاب المجروحين» تحقيق: محمود زايد (حلب، 1396) 2: 66.

115 لا يُقال: «إن عبد الله بن عمرو ومَن يروي عن أهل الكتاب، فلا يحكم برفع موقوفاته»، لأن ذلك فيما يُتصوّر أن يكون من أخبارهم، وليس هذا الحديث كذلك.

116 رواه ابن أبي شيبة في «المُصنّف» 8: 510 (14898)، وابن زنجويه في «الأموال» 1: 204 (243)، والفاكهي في «أخبار مكة» 3: 246-247 (2053) من طريق أبي معاوية عن الأعمش عن مجاهد. ووراه الفاكهي أيضاً من طريق شعبة عن الأعمش عن مجاهد موقوفاً.

وأبو معاوية أضبط من شعبة في حديث الأعمش خاصة.

117 الدارقطني، «السنن» 4: 261 (3432).

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

ثم رواه من طريق إسماعيل بن إدريس، عن المسعودي، عن القاسم قال: قال عبد الله، مثله⁽¹¹⁸⁾. قلت: وكذا رواه سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ووكيع وعثمان بن عمرو وموسى بن داود الصبي وأبو يوسف، سبهم عن المسعودي، به⁽¹¹⁹⁾.

وقال الدارقطني بإثره: «أرسله المسعودي. وقال الشعبي عن ابن مسعود: أن النبي قطع في خمسة دراهم».

قلت: البحث فيه من وجهين:

الأول: في توهيم أبي حنيفة في وصل إسناده بذكر عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود. ولم يصرح الدارقطني بهذا التوهيم، إلا أنه ألمح إليه.

والثاني: في معارضة قول ابن مسعود بحديثه المرفوع إلى النبي، وقد أفاده الدارقطني من كلام الإمام الشافعي (ت 204 هـ) في «الأم»: «روى الثوري عن عيسى بن أبي عزة، عن الشعبي، عن عبد الله بن مسعود: «أن رسول الله قطع سارقاً في خمسة دراهم»، وهذا أقرب من أن يكون صحيحاً عن عبد الله من حديث ابن مسعود [يعني: المسعودي] عن القاسم عن عبد الله»⁽¹²⁰⁾.

أما الأول فلم يختلف على أبي حنيفة في ذكر عبد الرحمن بن عبد الله في إسناده،

118 المصدر السابق 4: 262 (3433).

119 رواية سفيان عند عبد الرزاق في «المصنف» 10: 233 (18950)، ومن طريقه رواها الطبراني في «المعجم الكبير» تحقيق: حمدي السلفي (الموصل، 1404) رقم (9742)، وأشار إليها الترمذي في «جامعه» 4: 51 بإثر الحديث (1446).

ورواية عبد الله بن المبارك ووكيع عند ابن أبي شيبة في «المصنف» 14: 371 (28689).

ورواية عثمان بن عمر عند الطحاوي في «شرح معاني الآثار» 3: 167.

ورواية موسى بن داود الصبي عند الطبراني في «المعجم الكبير» (9743).

ورواية أبي يوسف في كتابه «الخراج» تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة، بلا تاريخ) ص 184.

120 الشافعي، محمد بن إدريس، «الأم» (مصورة بيروت عن الطبعة المصرية، 1410 / 1990) 6:

كذا رواه عنه محمد بن الحسن⁽¹²¹⁾، وأبو مُطِيعِ الْبَلْخِيِّ⁽¹²²⁾، وأبو مقاتل⁽¹²³⁾ وخلف بن ياسين الزِّيَاتِ⁽¹²⁴⁾ وسعيد بن أبي الجهم القابوسي⁽¹²⁵⁾، إلا أنه اختلفَ عليه في رَفَعِهِ وَوَقْفِهِ، والمحفوظ عنه الوقف⁽¹²⁶⁾.

وعليه، فقد خالفَ أبا حنيفةَ فيه المسعوديُّ حيثُ رواه عن القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، عن ابن مسعود، لم يذكر أباه. والمسعوديُّ ثقة، إلا أنه

121 انظر: محمد بن الحسن، «الآثار» 2: 541 (625). ومن طريقه رواه الدارقطنيُّ (3432)، وابنُ خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 718-719 (915).

122 عند الطبراني في «المعجم الأوسط» تحقيق: طارق عوض الله (القاهرة، 1415) 7: 155 (7142) - وعنه أبو نعيم في «مسند أبي حنيفة» ص 214، والدارقطنيُّ 4: 261 (3432)، والحرثيُّ في «مسند أبي حنيفة» كما في «جامع المسانيد» للخوارزمي 2: 216. ولم أره في المطبوع من «مسند الحرثي»، وفيه سقطٌ في مواضع.

123 عند الحرثي في «مسند أبي حنيفة» ص 238 (690)، وانظر: الخوارزمي، «جامع المسانيد» 2: 216.

124 عند الحرثي ومحمد بن الْمُظْفَر، كلاهما في «مسند أبي حنيفة»، كما في «جامع المسانيد» 2: 216.

125 عند ابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 535 (615)، إلا أنه انقلب فيه «القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه» إلى «عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه».

126 روى هذا الحديث عن أبي حنيفة خمسة من أصحابه:

1- محمد بن الحسن، واختلفَ عليه، فروايتُه في «الآثار» موقوفة، وكذا رواه عن محمد موقوفاً: إسماعيلُ بن سعيد الكسائيُّ عند الدارقطنيِّ، وإسماعيلُ بن توبة القزوينيُّ عند ابن خسرو. لكن رواه عنه مرفوعاً سَلَّمَ بن المغيرة عند ابن خسرو، وسَلَّمَ ضعيفُ الحديث، كما في «لسان الميزان» لابن حجر 4: 111 (3549). وعليه، فالصحيحُ عن محمد بن الحسن الوقف.

2- سعيد بن أبي الجهم القابوسي، وروايتُه عنه موقوفة عند ابن خسرو.

3- أبو مُطِيعِ الْبَلْخِيِّ، واختلفَ عليه: فرواه عنه مرفوعاً خالد بنُ مهران عند الطبراني وأبي نعيم، ومحمد بن مقاتل عند الحرثيِّ. ورواه عنه موقوفاً إسماعيلُ بنُ سعد عند الدارقطنيِّ، لكن قرنه بمحمد بن الحسن، فكانه حملَ حديثه على حديث محمد بن الحسن، فَوَقَّفَهُ. وعليه، فالصحيحُ عن أبي مُطِيعِ الرِّفْعِ.

4- أبو مقاتل، وروايتُه عند الحرثيِّ، ولفظُه: «عن ابن مسعود قال: كانت تقطع اليد على عهد رسول الله في عشرة دراهم»، وفي الحكم على هذه الصبيغة بالرفع أو الوقف خلافٌ بين أهل العلم.

5- وخلف بن ياسين الزِّيَاتِ، وروايتُهما عنه عند الحرثيِّ ومحمد بن الْمُظْفَر، ونقلهما الخوارزميُّ في «جامع المسانيد» في جملة روايات، ولم يُمَيِّزِ المرفوع من الموقوف منها.

ويَتَلَخَّصُ منه أن محمد بن الحسن والقابوسيَّ وَقَفَا الحديث، وَرَفَعَهُ أبو مُطِيعِ، وفيه كلام، فالوقفُ هو الصحيح.

هذا من حيثُ الصنعةُ الحديثية، أما من جهة المتن فللهديث «حُكْمُ الرِّفْعِ، لأنَّ المُقَدَّرَاتِ الشرعية لا دَخَلَ للعقل فيها، فالموقوفُ فيها محمولٌ على الرِّفْعِ»، كما يقول ابن الهمام في «فتح القدير» 6: 358.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

اختلط، لكن روى هذا الحديث عنه جماعة ممن روى عنه قبل الاختلاط، وهم: وكيع والثوري وعثمان بن عمر⁽¹²⁷⁾، وقد حكم ابن معين بصحة أحاديثه عن القاسم⁽¹²⁸⁾.

والاختلاف على راو في الإسناد: قد يكون من الشيخ نفسه، وقد يكون من الرواة عنه، كما سلف بيانه⁽¹²⁹⁾، وإذا كان من الشيخ نفسه فقد يكون اضطراباً، وقد يكون احتياطاً⁽¹³⁰⁾، وقد يكون اختصاراً وتفصيلاً⁽¹³¹⁾، وهذا الأخير هو المترجح في هذا الإسناد، لأن القاسم بن عبد الرحمن فقيه جليل الشأن، تولى قضاء الكوفة، ولم يكن يأخذ عليه أجراً⁽¹³²⁾، وعادة الفقهاء الثقات أن يرسلوا الحديث تارةً ويُسندوه أخرى،

127 انظر: ابن الكيال، «الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات» تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي (بيروت، 1981) ص 293.

128 ابن معين، «التاريخ» رواية الدورى، تحقيق: د. أحمد نور سيف، (مكة المكرمة، 1399 / 1979) 3: 333 و 429.

129 في الانتقاد الخامس.

130 ومثاله في قول يعقوب بن شيبه: «هشام [يعني: ابن عروة] مع تثبته ربا جاء عنه بعض الاختلاف، وذلك فيما حدث بالعراق خاصة، ولا يكاد يكون الاختلاف عنه فيما يفحش، يُسند الحديث أحياناً ويرسله أحياناً، لأنه يقلب إسناده، كأنه على ما يذكر من حفظه يقول: «عن أبيه عن النبي» ويقول: «عن أبيه عن عائشة عن النبي»، إذا أتقنه أسنده، وإذا هابه أرسله. وهذا فيما نرى أن كتبه لم تكن معه في العراق، فيرجع إليها، والله أعلم». انظر: ابن رجب، «شرح علل الترمذي» 2: 604-605.

131 ومثاله قول الإمام أحمد في هشام بن عروة أيضاً: «ما أحسن حديث الكوفيين عن هشام بن عروة، أسندوا عنه أشياء». قال: «وما أرى ذلك إلا على النشاط»، قال ابن رجب: «يعني: أن هشاماً ينشط تارةً فيُسند، ثم يرسل مرةً أخرى».

وقال يزيد بن الهيثم: سمعت يحيى بن معين سُئل عن أحاديث أيوب، اختلاف ابن علية وحماد بن زيد، فقال: «إن أيوب كان يحفظ، وربما نسي الشيء»، قال ابن رجب: «فنسب الاختلاف إلى أيوب». انظر: ابن رجب، «شرح علل الترمذي» 2: 512.

وقال الخطيب في «الكفاية» ص 411: «إرسال الراوي للحديث ليس بجرح لِمَنْ وَصَلَهُ وَلَا تَكْذِيبٌ لَهُ وَلَعَلَّهُ أَيْضاً مُسْتَدٌّ عِنْدَ الَّذِينَ رَوَوْهُ مُرْسَلاً أَوْ عِنْدَ بَعْضِهِمْ إِلَّا أَنَّهُمْ أَرْسَلُوهُ لِعَرَضٍ أَوْ نِسْيَانًا وَالنَّاسِي لَا يُقْضَى لَهُ عَلَى الذَّاكِرِ وَكَذَلِكَ حَالُ رَاوِي الْخَبَرِ إِذَا أَرْسَلَهُ مَرَّةً وَوَصَلَهُ أُخْرَى لَا يُضَعَّفُ ذَلِكَ أَيْضاً، لِأَنَّهُ قَدْ نَسِيَ فَيُرْسَلُهُ، ثُمَّ يَذْكُرُ بَعْدَهُ فَيُسْنِدُهُ أَوْ يَفْعَلُ الْأَمْرَيْنِ مَعًا عَنْ قَصْدٍ مِنْهُ لِعَرَضٍ لَهُ فِيهِ». ومحل الشاهد منه وجود الاختلاف من الراوي نفسه، أما قول الخطيب بتعميم ذلك، حتى بنى عليه قبول الوصل من الثقة دائماً، فليس بسديد.

132 انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت، 1402 / 1982) 5: 196.

تبعاً لاختلاف مقصدهم منه، فإذا ساقوه للرواية أسندوه، وإذا ساقوه للفتوى أو التفقيه والتعليم أرسلوه غالباً، والمرسل حجة عندهم⁽¹³³⁾ - أعني: الفقهاء الأوائل -، لا سيما عند أهل الكوفة⁽¹³⁴⁾.

والراوي في هذا الإسناد ثقة، وهو القاسم بن عبد الرحمن، والروايان عنه ثقتان، وهما أبو حنيفة والمسعودي، ولا قرينة على توهم أحدهما، والجمع بين روايتهما على الوجه المذكور أنفاً متيسراً، فيكون أرجح من غيره.

ويؤيدُه أن القاسم بن عبد الرحمن هو حفيد ابن مسعود، ولم يسمع منه، بل لم يدرك زمانه⁽¹³⁵⁾، وكان يرسل عن جده، وإذا أسند عنه روى عن أبيه عن جده، فمن الظاهر أن حديثه المرسل عن جده موصول بطريق أبيه غالباً، فلا يُعدُّ ذكر أبيه في رواية وإسقاطه في أخرى اختلافاً وتعارضاً، بل يُعدُّ اختصاراً في رواية وتفصيلاً في أخرى.

وقد سلك الدارقطني نفسه هذا المسلك في بعض الأحاديث⁽¹³⁶⁾.

133 أول من ضعّف المرسل من الفقهاء الإمام الشافعي، كما قال أبو داود في «رسالته إلى أهل مكة» تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت، 1426 / 2005) ص 32: «وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى، مثل سفیان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي، حتى جاء الشافعي فتكلم فيها، وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره»، يعني: من الفقهاء، أما المحدثون فقد كان بعضهم يضعف المرسل قبل الشافعي.

134 قال ابن رجب في «شرح علل الترمذي» 1: 296: «حكى الاحتجاج بالمرسل عن أهل الكوفة، وعن أهل العراق جملة».

135 توفي ابن مسعود سنة 32 أو 33، وولد القاسم في صدر خلافة معاوية، أي: بُعِدَ سنة 40، وتوفي سنة 116، وقيل: 120. انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» 5: 196.

136 ومنها ما هو من رواية أبي حنيفة أيضاً، فقد سُئل الدارقطني في «العلل» 14: 262-263 (3613) عن حديث الأسود عن عائشة: «أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لها: «ناوليني الخمرة...»، فقال الدارقطني: «يرويه حماد بن أبي سليمان، واختلف عنه:

فرواه حماد بن سلمة، عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة. قاله مؤمِّل عنه.

وخالفه أبو حنيفة، فرواه عن حماد، عن إبراهيم، عن عائشة. لم يذكر الأسود.

وحادّ ربا أرسل الحديث وربها أوصله، فليس يُمكن الحكم به».

ويلاحظ هنا أن حماد بن أبي سليمان فقيه، وحماد بن سلمة لم يتفق عليه، فروايته عنه تكون في مجلس تحديث، وحينئذ أقام حماد بن أبي سليمان إسناداً له فوصله، ولكنّه لما حدّث به أبا حنيفة - ومجالسه معه مجالس فقه - أرسله.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

وأما الثاني وهو معارضته بحديث الشَّعْبِيِّ عن ابن مسعود فهو أقرب إلى علم مختلف الحديث منه إلى علم العِلل، ولذا لن أستطرد في المسألة فقهياً ببيان وجوه الجمع أو الترجيح بين الروایتين، وأكتفي بقول ابن التركماني (ت 744 هـ): «حديث ابن أبي عَزَّة فيه ثلاث عِلل: الثوريُّ مُدلسٌ وقد عنعن، وابنُ أبي عَزَّة ضعُفه [يحيى] القَطَّان، وذكره الذهبيُّ في كتاب «الضعفاء»، والشَّعْبِيُّ عن ابن مسعود مُنقطع، ذكره (أي: ذكر الحكم بالانقطاع) البيهقيُّ في باب الزَّنى لا يُجرِّم الحلال، وسكت عنه هنا. وظهر بهذا أنَّ هذا السَّنَد أضعفُ من سَنَدِ روايةِ المَسعوديِّ، خلافاً لقول البيهقيِّ»⁽¹³⁷⁾.

وقد أقرَّ الإمامُ الشافعيُّ لأحد مُناظريه بانقطاع الإسناد بين الشَّعْبِيِّ وابن مسعود، إلا أنه أجاب عنه بقوله: «والذي رَوَيْتَ عنه القطع في عشرة دراهم عن ابن مسعود مقطوعٌ [أي: منقطع] بروايته عن رَجُل أدنى في الثقة عندك من رواية هذا».

قلت: إن كان الإمام الشافعيُّ يعني بـ«رجل أدنى في الثقة...» المَسعوديِّ، فهذا إنما يُسَلِّم في المَسعوديِّ بعد اختلاطه، أما قبل اختلاطه فهو أعلى في الثقة من ابن أبي عَزَّة بلا شك، وقد تابع المَسعوديُّ أبو حنيفة، وسواءً قَبِلْنَا وَصَلَه من أبي حنيفة أو وهَمَّنا فيه، فروايته متابعةٌ للمَسعوديِّ في المتن.

وإن كان يعني: أنَّ الانقطاع بين الشَّعْبِيِّ وابن مسعود أخفُّ من الانقطاع بين القاسم وابن مسعود؛ لتقدُّم الشَّعْبِيِّ على القاسم طبقةً وروايته عن كبار أصحاب ابن مسعود، وقد حكم العجليُّ بصحة مراسيله⁽¹³⁸⁾، فهذا غير مُسَلِّم أيضاً، لأنَّ القاسم أيضاً من أهل بيتِ ابن مسعود رضي الله عنه ومن مدرسته، وقد ورثَ علمه وفقهه، حتى كان فقيه الكوفة وقاضيها، وليس ذلك للشَّعْبِيِّ⁽¹³⁹⁾، فأرسالهما عن ابن مسعود متقارب.

137 ابن التركماني، أحمد بن عثمان المارديني، «الجواهر النقي في الرد على البيهقي» 8: 262 بحاشية «السنن الكبرى» للبيهقي.

138 انظر: العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله، «الثقات» (مكَّة المكرمة، 1405 / 1985) ص 244.

139 قال ابنُ المديني في «العلل» تحقيق: د. مصطفى الأعظمي (بيروت، 1980) ص 46: «كان أعلم أهل الكوفة بأصحاب عبد الله وطريقتهم ومذهبهم: إبراهيم والشَّعْبِيُّ، إلا أنَّ الشَّعْبِيَّ كان يذهبُ مذهبَ مسروق، يأخذ عن عليٍّ وأهل المدينة وغيرهم، وكان إبراهيم يذهبُ مذهبَ أصحابه أصحابِ عبد الله هؤلاء».

والحاصل: أنّ توهيمَ أبي حنيفة في ذكرِ عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود في هذا الإسناد غيرُ مُسلم.

تنبيهات تتصلُّ بهذا الحديث

الأول: دعوى تفرُّد أبي مطيع عن أبي حنيفة به

قال الطبراني (ت 360 هـ) في «معجمه الأوسط» بإثر روايته الحديث من طريق أبي مطيع عن أبي حنيفة مرفوعاً: «لم يرَ هذا الحديث عن أبي حنيفة إلا أبو مطيع الحكم بن عبد الله»⁽¹⁴⁰⁾.

وتعقبه جماعة من أهل العلم، منهم الحافظ العلامة قاسم ابن قطلوبغا حيث قال: «بل قد رواه عنه أيضاً أبو مقاتل وخلف بن ياسين الزيات؛ أخرج حديثيهما الحارثي (ت 340 هـ) في «مسنده»، ومحمد بن الحسن؛ أخرجه ابن خسرو (ت 526 هـ) في «مسنده»⁽¹⁴¹⁾، ومنهم المحدث شمس الحق العظيم آبادي (ت 1326 هـ) مستنداً برواية الدارقطني المتقدمة⁽¹⁴²⁾، ففيها عطفُ أبي مطيع على محمد بن الحسن، ومنهم العلامة الكوثري (ت 1371 هـ) حيث قال: «وقول الطبراني ذهولٌ منه عن رواية محمد في (الآثار)»⁽¹⁴³⁾.

الثاني: دعوى الدارقطني تفرُّد أبي حنيفة به

قال الدارقطني في «أطراف الغرائب»: «تفرُّد به أبو حنيفة، عن القاسم، عن أبيه، عن جدِّه عبد الله»⁽¹⁴⁴⁾.

140 الطبراني، «المعجم الأوسط» 7: 155 بإثر الحديث (7142).

141 ابن قطلوبغا، «منية الأملعي» ص 44.

142 انظر: شمس الحق العظيم آبادي، «التعليق المغني على سنن الدارقطني» 4: 261 بحاشية «سنن الدارقطني».

143 الكوثري، «النكت الطريفة في التحدُّث عن ردود ابن أبي شيبه على أبي حنيفة» (القاهرة، 1365) ص 116.

144 الدارقطني، «أطراف الغرائب والأفراد» 2: 14 (3722).

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

قلت: إن قصد التفرد به موصولاً فمُسلّم، وإلا فينقض هذه الدعوى رواية المسعودي، ويُرجح الاحتمال الأول أن الدارقطني مُطلع على رواية كما سلف، والله أعلم.

الثالث: رواية أبي حنيفة له عن المسعودي

رواه الحافظ طلحة بن محمد (ت 380 هـ) في «مسند أبي حنيفة» من طريق جعفر بن محمد بن مروان، عن أبيه، عن عبيد الله بن موسى، عن أبي حنيفة، عن عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة المسعودي، عن القاسم عن أبيه عن عبد الله ... فذكره موقوفاً. وقال طلحة: «ورواه عن الإمام أبي حنيفة: حمزة بن حبيب، وأبو يوسف، وعبد الله بن الزبير، والحسن بن زياد، وأسد بن عمرو، وأيوب بن موسى»⁽¹⁴⁵⁾.

قلت: قال الدارقطني في جعفر بن محمد: «لا يُحتج بحديثه»⁽¹⁴⁶⁾، وقال في أبيه: «شيخ من الشيعة، حاطب ليل، متروك، لا يكاد يحدث عن ثقة»⁽¹⁴⁷⁾، ولم تذكر الأسانيد إلى الآخرين، فلا عبرة بهذه الرواية، والمُعتمد في هذا الحديث ما تقدّم من رواية أبي حنيفة عن القاسم دون ذكر المسعودي.

الانتقاد السابع: حديث ارتداد المرأة

روى الدارقطني بإسناده إلى أبي عاصم، عن سفيان الثوري وأبي حنيفة، عن عاصم، عن أبي رزين، عن ابن عباس في المرأة تَرْتَدُّ، قال: «تُسْتَحْيَا»⁽¹⁴⁸⁾.

وبيّن الدارقطني أن سفيان الثوري إنما يرويه عن أبي حنيفة، فقد رواه من طريق عبد الرزاق، عن سفيان، عن أبي حنيفة، عن عاصم، عن أبي رزين، عن ابن عباس في

145 انظر: الخوارزمي، «جامع مسانيد أبي حنيفة» 2: 220.

146 انظر: ابن حجر، «لسان الميزان» 2: 471 (1909).

147 انظر: البرقاني، أبو بكر أحمد بن محمد، «سؤالاته للدارقطني» تحقيق: عبد الرحيم القشقرى (باكستان، 1404) ص 62 (458).

148 الدارقطني، «السنن» 4: 275 (3455).

المرأة تَرْتَدُّ، قال: «تُحْبَسُ وَلَا تُقْتَلُ»⁽¹⁴⁹⁾، وقال أبو عاصم - وهو راويه عن سفيان الثوري وأبي حنيفة - : «نرى أنّ سفيانَ الثوريَّ إنما دلَّسه عن أبي حنيفة»⁽¹⁵⁰⁾.

وذكر الدارقطني قولَ ابنِ معين (ت 233 هـ): «كان الثوريُّ يَعِيبُ عليَّ أبي حنيفة حديثاً كان يرويه، ولم يروِه غيرُ أبي حنيفةَ عن عاصم عن أبي رَزين»⁽¹⁵¹⁾.

قلت: لم يُصرِّح الدارقطني هنا بتوهيم أبي حنيفة، إلا أنه قد يلمح من كلامه إعلالُ الحديث بتفرد أبي حنيفة به، وسيأتي الكلام فيه.

وقد رويَ الحديث عن سفيان الثوريِّ على أربعة وجوه:

الأول: روايته عن أبي حنيفة مُدلساً اسمَه تدليسَ الشيوخ. كذا رواه عن سفيان وكيعُ بنُ الجراح، وقال: «كان سفيانُ الثوريُّ يُحدِّثُ بهذا الحديث عن أبي حنيفة إذا كان لا يُعرفُ يقول: حدَّثنا أبو حنيفة، وإذا كان في مكانٍ يُعرفُ يقول: حدَّثنا النُّعمان»⁽¹⁵²⁾، وفي رواية عنه: «كان سفيانُ يُسألُ عن هذا الحديث بالشام، فربما قال: حدَّثنا النُّعمانُ عن عاصم، وربما قال: حدَّثنا بعضُ أصحابنا»⁽¹⁵³⁾.

الثاني: روايته عن أبي حنيفة مُبهمًا اسمَه. كذا رواه عن سفيان: عبدُ الله بنُ الوليد العَدَنِي؛ قال: «عن سفيان، عن رجل، عن عاصم، عن أبي رَزين، عن ابنِ عباس»⁽¹⁵⁴⁾، ويزيدُ بنُ أبي حكيم العَدَنِي؛ قال: «قال سفيان: حدَّثني بعضُ أصحابنا عن أبي رَزين عن ابنِ عباس»⁽¹⁵⁵⁾، ويُلاحَظُ أنه لم يذكر فيه عاصمًا أيضًا.

الثالث: روايته عن عاصم مُدلساً إسنادَه بإسقاط أبي حنيفة منه. كذا رواه عن سفيان عبدُ الرزاق (ت 211 هـ) في «مُصنَّفه»⁽¹⁵⁶⁾.

149 المصدر السابق 4: 275 (3457)، وسبق أن رواه في «سننه» أيضاً 4: 127 (3212).

150 المصدر السابق 4: 275 (3458)، والقصة أيضاً عند ابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 639 (774) و(775).

151 المصدر السابق 4: 275 (3456).

152 ابن خسرو، «مسند أبي حنيفة» 2: 643 (786).

153 ابن عدي، «الكامل في الضعفاء» 7: 2472.

154 ابن عدي، «الكامل في الضعفاء» 7: 2472-2473؛ وابن أبي العوام، «فضائل أبي حنيفة» ص 147.

155 ابن خسرو، «مسند أبي حنيفة» 2: 640 (777).

156 انظر: عبد الرزاق، «المصنف» 10: 177 (18731).

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

الرابع: روايته عن أبي حنيفة مُصَرِّحاً باسمه. كذا رواه عن سفيان عبد الرزاق، في رواية عنه⁽¹⁵⁷⁾.

وليس بين هذه الوجوه تعارض كما هو ظاهر.

ورواه عن أبي حنيفة جماعة غير سفيان، وهم: محمد بن الحسن، ووكيع، وعبد الرحمن بن سليمان، والحسن بن زياد، وأبو قطن عمرو بن الهيثم، وأبو يحيى عبد الحميد الحماني، وخارجة بن مُصعب السرخسي⁽¹⁵⁸⁾.

أما تفرد أبي حنيفة به فالتفرد نفسه ليس بعلة، ولكنّه من مظانّ العلل، كما قال ابن الصلاح (ت 643 هـ): «ويستعان على إدراكها [يعني: العلة] بتفرد الراوي وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنضم إلى ذلك»⁽¹⁵⁹⁾، وفرّق بعض النقاد بين تفرد الحفاظ الثقات فسّموا أحاديثهم: أفراداً وغرائب، وبين تفرد الشيوخ - والشيوخ في اصطلاحهم: عبارة عمّن دون الأئمة والحفاظ، وقد يكون فيهم الثقة وغيره - فسّموا أحاديثهم: مناكير، كما بيّنه الحفاظ ابن رجب (ت 795 هـ) في بحث طويل، وختّمه بقوله: «فتلخص من هذا أنّ النكارة لا تزول عند يحيى القطن (ت 198 هـ) والإمام أحمد (ت 241 هـ)

157 رواه من طريقه أبو نعيم في «مسند أبي حنيفة» ص 190، وابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 639-640 (776) و2: 644 (787)، وابن أبي العوام في «فضائل أبي حنيفة» ص 147. وروايه عن عبد الرزاق عند ابن خسرو وابن أبي العوام وأبي نعيم في أحد إسناديه: محمد بن بكر العطار، ولا يُعرف، كما في «لسان الميزان» لابن حجر 7: 16 (6552)، لكن رواه عن عبد الرزاق أيضاً مُهنأً بن يحيى عند أبي نعيم في إسناده الآخر، ومُهنأً هذا من أصحاب الإمام أحمد، وله رواية عن عبد الرزاق، كما في «تاريخ بغداد» للخطيب 15: 358.

158 رواية محمد في «الآثار» 2: 514-515 (588)، وعند ابن خسرو في «مسند أبي حنيفة» 2: 637-638 (771) و2: 638 (773).

ورواية وكيع عند ابن أبي شيبه في «المصنف» 14: 597 (29599) وابن خسرو 2: 643 (786).

ورواية عبد الرحمن بن سليمان عند ابن أبي شيبه 14: 597 (29599).

ورواية الحسن بن زياد عند ابن خسرو 2: 641 (782).

ورواية أبي قطن عند الدارقطني في «السنن» 4: 275 (3458) وابن خسرو 2: 640 (778).

ورواية الحماني عند البيهقي في «السنن الكبرى» 8: 203.

ورواية خارجة بن مُصعب السرخسي عند أبي نعيم في «مسند أبي حنيفة» ص 190، وخارجة متروك الحديث.

159 ابن الصلاح، «معرفة أنواع علوم الحديث» ص 90.

والبرِّدِجِيِّ (ت 301 هـ) وغيرهم من المتقدمين إلا بالمتابعة، وكذلك الشذوذ كما حكاه الحاكم (ت 405 هـ). وأما الشافعي وغيره فيرون أن ما تفرَّد به ثقة مقبول الرواية ولم يُخالِفْه غيره فليس بشاذ، وتصرَّفُ الشيخين يدلُّ على مثل هذا المعنى. وفرَّق الخليلي (ت 446 هـ) بين ما ينفرد به شيخ من الشيوخ الثقات، وما ينفرد به إمام أو حافظ، فما انفرد به إمام أو حافظ قُبِلَ واحتجَّ به، بخلاف ما تفرَّد به شيخ من الشيوخ، وحكى ذلك عن حفاظ الحديث» (160).

وقول يحيى القطان وأحمد فيه تضييق شديد، ويلزم منه الحكم على عدة أحاديث في «الصحيحين» بالنكارة، على أن النكارة عندهم قد تجتمع مع الصِّحة، فيرتفع الإشكال حينئذ (161).

وعليه، فتفرَّد أبي حنيفة بهذا الحديث ليس بعلة، وذلك لأمرين:
الأول: أن أبا حنيفة ثقة⁽¹⁶²⁾ حافظ⁽¹⁶³⁾، وتفرَّد الحفاظ من الثقات ليس بمُنكر (164).

الثاني: أن أبا حنيفة كوفي، وعاصم كوفي، وليس بمُنكر أن ينفرد الراوي الثقة الحافظ عن بعض أهل بلده.

الثالث: أن عاصماً توفي سنة 128، وكانت سنُّ أبي حنيفة حينئذ ثمانين وأربعين سنة⁽¹⁶⁵⁾، فهو من كبار أصحابه، وتفرَّد كبار أصحاب الراوي عنه ليس بمُنكر أيضاً.

160 ابن رجب، «شرح علل الترمذي» 2: 461-462.

161 ذكر ابن رجب في «شرح علل الترمذي» 2: 454-456 أقوالاً للإمام أحمد فيها الحكم بالنكارة على أحاديث مخرَّجة في «الصحيحين»، وفي بعضها تصريحه بتحسينها مع الحكم بنكارتها، وأتبعها ابن رجب بقوله: «وأما تصرَّفُ الشيخين والأكثرين فيدلُّ على خلاف هذا، وأن ما رواه الثقة عن الثقة إلى منتهاه وليس له علة، فليس بمُنكر».

162 وفي إثبات ذلك دراسات مُفردة ذكرت بعضها في مقدمة البحث، أما عند الدارقطني فأبو حنيفة ضعيف، وكنت ذكرت في المقدمة أيضاً أنني لن أخوض معه في هذه القضية لأمرين بيَّنتها هناك.

163 ذكره الذهبي في «تذكرة الحفاظ» تحقيق: عبد الرحمن المُعلمي (الهند، 1376 / 1957) 1: 127.

164 أما الدارقطني فيرى صَعَفَ أبي حنيفة، فيحكم على تفرُّده بحديث بالنكارة. وهذا محلُّ نزاع بينه وبين مخالفه، فنغضُّ النظر عنه جانباً، وننظر في القرائن الأخرى، فنرى أنها تُسوِّغُ انفرد أبي حنيفة عن عاصم بهذا الحديث.

165 على أشهر الأقوال في مولده، وهو سنة 80، فإن قلنا بأنه ولد سنة 70 كما في بعض الروايات فتكون سنُّه حينئذ 58.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

الرابع: أن عاصماً لم يكن مُتصدِّياً للرواية والتحديث، بل كان مُشتغلاً بالتلاوة والإقراء، وتصدَّر لذلك مدَّة بالكوفة، وانتهت إليه رئاسة الإقراء بعد شيخه أبي عبد الرحمن السُّلَمي⁽¹⁶⁶⁾. ومثله قد ينفرد أحد الرواة عنه بما لا يرويه غيره، لأنه قد يروي حديثاً لأحد تلامذته مرَّة في حياته لمناسبة تعرَّض في ذلك، ثم لا يُعيده لعدَم تفرُّغه للرواية.

وقد رُوِيَ الحديث من غير طريق أبي حنيفة، فقد رواه أبو مالك النَّخعي، عن عاصم، به⁽¹⁶⁷⁾. إلا أن أبا مالك النَّخعي متروك⁽¹⁶⁸⁾، ولذا قال الكوثري: «إننا في غُنية عن مُتابع مثله لأبي حنيفة»⁽¹⁶⁹⁾.

أما قول ابن معين الذي نقله الدارقطني: «كان الثوريُّ يعيبُ على أبي حنيفة حديثاً...» إلخ، فقد كان بين الثوريِّ وأبي حنيفة شيءٌ مما يكونُ بين الأقران، وكان الثوريُّ يتكلم في أبي حنيفة أحياناً لذلك، كما قال عبد الصَّمد بن حسان: «كان بين سفيان الثوريِّ وأبي حنيفة شيء، فكان أبو حنيفة أكفَّهما لساناً»⁽¹⁷⁰⁾، والعيبُ قد يكونُ تعريضاً كأن يقول: انفرد به أبو حنيفة، أو: لا يرويه غيره، أو: لا يُعرَف عند غيره، ونحو ذلك، وقد يكونُ تجريحاً - ولو جزئياً⁽¹⁷¹⁾ - كأن يقول: وهَم فيه أبو حنيفة أو أخطأ فيه. والأول هو المتعيَّن هنا؛ إذ لو كان مرادُ سفيان هو الثاني لكان تدليسُه لإسناده بإسقاط أبي حنيفة منه قادحاً فيه؛ إذ فيه إخفاء علة الحديث في نظره نفسه، وهو مما يُنزِّه سفيان الثوريُّ عن الوقوع فيه؛ لجلالته وورعه وتقواه. يُضَافُ إليه أن مذهبَ سفيان الثوريِّ أن المرتدة لا تُقتل⁽¹⁷²⁾، فلو كان الحديث معلولاً في نظره لَمَا قال به.

166 انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء» 5: 256 و257.

167 رواه الدارقطني في «السنن» 4: 127 (3213).

168 ابن حجر، «تقريب التهذيب» (8337).

169 الكوثري، «النكت الطريفة» ص 227.

170 ابن عدي، «الكامل في الضعفاء» 7: 2473.

171 أعني: الحكم على الراوي بالخطأ أو الوهم في بعض أحاديثه، دون الحكم عليه جملةً بذلك.

172 نقله عنه الترمذي في «جامعه» 4: 59 بإثر الحديث (1458).

فإن قيل: يُرَجِّحُ الاحتمال الثاني - وهو التجريح - ما جاء عن عبد الرحمن بن مَهْدِيٍّ أنه قال: «سألتُ سفيان عن حديث عاصم في المرتدة؟ فقال: أما من ثقة فلا، كان يرويه أبو حنيفة»⁽¹⁷³⁾. فالجواب: أن ابن مَهْدِيٍّ كان منحرفاً عن أبي حنيفة، فكأن سفيان الثوري أجابه جواباً خاصاً به، أي: إذا أردته عن ثقة عندك فلن تجده. وبهذا يحصل الجمع بين كلمته هذه وما تقدم أنفاً من روايته له عن أبي حنيفة وتدليسه لإسناده وعمّله به. والله أعلم.

والحاصل: أن أبا حنيفة تفرّد برواية هذا الحديث عن عاصم، وليس في هذا التفرّد نكارة.

خلاصة

وفي نهاية هذه الدراسة نخلص إلى أن انتقادات الدارقطني لأحاديث أبي حنيفة لو سلّمت جميعاً ما هي إلا أوهامٌ يسيرةٌ تقع لكبار الثقات من الرواة ممن يوصف بأعلى مراتب الحفظ والضبط والإتقان، كشعبة بن الحجاج وسفيان الثوري ومالك بن أنس، فأمثال هؤلاء لم تخل أحاديثهم من مخالفةٍ في لفظةٍ أو في تسمية راوي الحديث ولا من وصلٌ مُرسَلٌ ولا من تفرّد برواية حديث عن شيخ، وأعلت بعض أحاديثهم بمثل ذلك، ولم يؤثر ذلك في وصفهم بالحفظ والضبط والإتقان.

وهذا الذي انتقده الدارقطني على أبي حنيفة شيءٌ من هذا النوع، ونسبته إلى أحاديث أبي حنيفة نسبةٌ قليلة، مقارنةً بكثرة أحاديثه⁽¹⁷⁴⁾، فلا أثر لها على وصف أبي حنيفة بحفظ الحديث وضبطه.

173 انظر: الفسوي، يعقوب بن سفيان، «المعرفة والتاريخ» تحقيق: د. أكرم العمري (بيروت، 1401 / 1981) 3: 14؛ والخطيب، «تاريخ بغداد» 13: 446؛ والبيهقي، «السنن الكبرى» 8: 203.

174 في كتاب «الآثار» لأبي يوسف 1067 حديثاً مرفوعاً وموقوفاً، وفي «الآثار» لمحمد بن الحسن 912 حديثاً مرفوعاً وموقوفاً، وغالب ما في هذين الكتابين هو من رواية أبي حنيفة، وزيادات أبي يوسف أو محمد فيها قليلة، بل نادرة، وفي «مسند أبي حنيفة» من رواية أبي نعيم أزيد من 300 حديث، جلّها مرفوعة.

حمزة البكري: انتقادات الدارقطني الحديثية لأبي حنيفة في كتاب السنن

وقد يُقال: إن ما ساقه الدارقطني هنا هو نماذج من أوام أبي حنيفة في الروايات، وهناك غيرها.

والجواب: أننا نسلّم هذا، فالدارقطني لم يستوعب في كتابه «السنن» ما ينتقده من أحاديث أبي حنيفة، لكنّ غيرها من الانتقادات شبيهة بها في نوعيّة الخطأ والوهم، وهو النوع الذي يعرض للثقات ولا يسقطهم عن رتبة الضبط والإتقان، على أنها قليلة أيضاً، فقد تتبعت في بحث آخر ما صرح فيه الدارقطني بتوهيم أبي حنيفة وتخطئه في كتابه «العلل»، فلم يجاوز عشرَ روايات، ثلاث منها مكرّرة مع انتقادات «السنن».

وبهذا يظهر أنّ تضعيف الدارقطني لأبي حنيفة كلام نظري لم يشهد له واقع انتقادات الدارقطني لأحاديث أبي حنيفة، بل شهد لضده، وهو ترجيح قول جمهرة التّقاد الذين وثّقوا الإمام أبا حنيفة، ووصفوه بالحفظ والضبط والإتقان.

أما قول الدكتور كيلاني خليفة: إن «هذا الحكم الذي انتهى الدارقطني إليه»⁽¹⁷⁵⁾ إما أن يكون نقلاً عن غيره، وإما أن يكون نتيجة لسببه مروياته ومقارنتها برواية الثقات، وقد يكون مزيجاً بين الأمرين. ولعلّ هذا هو الراجح، فقد ذكر الدارقطني في مواضع متفرقة من «السنن» أحاديث خولف فيها أبو حنيفة، وفي جميع هذه الأحاديث كان الصواب مع مَنْ خالفه⁽¹⁷⁶⁾، مما يدلّ على أنّ حكم الدارقطني كان ناشئاً عن دراسة لمرويات الإمام أبي حنيفة⁽¹⁷⁷⁾، وقوله: «ويظهر لي من خلال صنيعه في «السنن» وتتبّعه للأحاديث التي وهم فيها أبو حنيفة: أنّ هذا الموقف صادرٌ عن قناعة علمية له، ولا يخلو الأمر من تأثره بمن سبقه من المحدثين، وبالالتجاه للسائد آنذاك بين أهل العلم»⁽¹⁷⁸⁾، فلا أخالفه في أنّ موقف الدارقطني صدر عن السببَيْن جميعاً، لكنني أخالفه في جعله دراسة الدارقطني لمرويات أبي حنيفة في السبب الرئيس في تضعيفه، وتأثره بمن سبقه من المحدثين هو السبب الفرعيّ.

175 يعني: تليين أبي حنيفة في الرواية.

176 يعني: من وجهة نظر الدارقطني، وإلا فالدكتور كيلاني نفسه خالف الدارقطني في بعض هذه الانتقادات.

177 د. كيلاني خليفة، «منهج الدارقطني في السنن» ص 465.

178 المصدر السابق، ص 468.

والذي أراه: أنّ مجافاة الدارقطنيّ لأبي حنيفة وأصحابه هي السبب الرئيس في تضعيفه له، وأنّ انتقاداته لأحاديثه انتقادات عابرة، وليست صالحة لإصدار حكم على الراوي بناءً عليها.

* * *

خاتمة

- استقصى هذا البحث ما انتقده الدارقطنيّ في «السنن» من حديث أبي حنيفة، وانتهى بعد دراستها إلى ما يلي:
- 1- انتقد الدارقطنيّ سبع روايات لأبي حنيفة، أعلّ ستّة منها بالمخالفة، وواحدة بالانفراد.
 - 2- ليست جميع العلل التي ذكرها الدارقطنيّ لروايات أبي حنيفة بقادحة في صحّة الرواية.
 - 3- وافق الباحث الدارقطنيّ في ثلاثة انتقادات، هي الثلاثة الأولى، وخالفه في أربعة، وهي الأربعة الأواخر.
 - 4- بحث الدكتور كيلاني خليفة خمسة من هذه الانتقادات، ووافق الدارقطنيّ في انتقاد واحد منها، وهو الأول، وخالفه في اثنين، وهما الثاني والرابع، واكتفى في اثنين آخرين بعرضيهما فحسب، وهما الثالث والخامس.
 - 5- لم يظهر في هذه الانتقادات تحامل من الدارقطنيّ تجاه الإمام أبي حنيفة إلا في الانتقاد الخامس منها، حيث نسب الوهم إلى أبي حنيفة، مع أنه رواه هو نفسه من طريقه على الصواب.
 - 6- لا تصلح هذه الانتقادات لتكون مستنداً في تضعيف الإمام أبي حنيفة في رواية الحديث بوجه عام.
 - 7- سبق الدارقطنيّ ببعض هذه الانتقادات، وتوبع في أخرى، واكتفى من تابعه غالباً بنقل كلامه من غير بحث فيه أو تحرير له.
 - 8- أجاب بعض المحدثين من الحنفية عن بعض هذه الانتقادات، وتفاوتت أجوبتهم من حيث جريانها على قواعد المحدثين أو بُعدها عنها، وكانت أجوبة العلامة قاسم ابن قطلوبغا أقربها، في حين كانت أجوبة الإمام العينيّ أبعدّها.

Dârekutnî'nin *Kitâbü's-Sünen*'de Ebû Hanîfe'ye Yönelik Hadis Tenkitleri

Hâfız Ebû'l-Hasan ed-Dârekutnî, *es-Sünen* adlı kitabında Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği çok sayıda hadisi tenkit etmiştir. Bunları bazen infirâd, bazen sika râvilere muhalefet sebebiyle reddederken, Ebû Hanîfe'nin hadisleri için zikrettiği illetler çeşitlilik arz etmiştir. Mürsel hadisi vasletmek, mevkuf hadisi ref' etmek, isnadın bağlamını değiştirmek ve metinde yanlışlık, bunların başlıcalarındandır. Bu makale, Dârekutnî'nin tenkitlerini eleştirel bir şekilde ele almakta, Ebû Hanîfe'ye yöneltilecek tenkitlerin esasını oluşturan hataların (galat) çeşidini zikrederek bu tarz hataların İmam Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki konumu ile hadis "hıfz" ve "zabt"ındaki mertebesine genel olarak yapacağı etkiye değinmektedir. Makalenin sonunda mevzubahis illetlerin bazılarının, rivayetteki hataların başkalarından kaynaklanması dolayısıyla, Ebû Hanîfe'ye nispetinin aslında doğru olmadığı, Ebû Hanîfe'ye nispeti sabit olanlar söz konusu olduğunda ise, bunların bir kısmının galat addedilemeyeceği, galat addedilenlerin de Ebû Hanîfe'nin hadis rivayeti konusunda zayıf olarak değerlendirilmesine dayanak oluşturmayacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Ebû Hanîfe, Dârekutnî, hadis, ilel, evham, infirâd, nekâret.

Şehristânî'nin Nesh Anlayışı

Recep Arpa*

The *Naskh* Understanding of Shahrastānī

The question of *naskh* is a matter of tafsir method on which there is still much debate in Quranic studies. One of the tafsir scholars who is important in this matter is the author of the famous *al-Milal wa al-nihāl*, Shahrastānī (d. 548/1153). In the tafsir work by Shahrastānī, *Mafātih al-asrār wa masābih al-abrār*, which is not well known in academic circles, the question of *naskh* is given a great deal of space. The concept of *naskh* is used in the meaning of *takmil* rather than *ibtāl* which is the common understanding of the word. Thus it is not perceived as the cancellation or annulment of an existing law by a law that came later, thus removing it from practice, but rather as a gradual process which leads to improvement or perfection by amending or completing an existing law in a better or more useful manner. This paper aims to present the concept of *naskh* in the framework of *Mafātih al-asrār* by Shahrastānī, who, as a historian of religion, approached the concept of *naskh* from the perspective of the continuity of religion, thus presenting a different and unique view in this matter.

Key words: *Naskh*, Shahrastānī, *Mafātih al-asrār*, *takmil*, *al-Milal wa al-nihāl*.

Kur'an ilimlerinde, üzerinde en fazla tartışmanın yapıldığı bir tefsir usulü meselesi olarak güncelliğini koruyan nesh konusu, tefsir usulü eserlerinin yanı sıra hadis, fıkıh usulü ve kelâm eserlerinde de çeşitli vesilelerle ve kimi zaman müstakil bölümler halinde incelenmektedir. Nâsîh ve mensuh konusu müfessirlerin bilmesi gereken konuların başında sayılmış, nâsîh ve mensuhu bilmedikçe Kur'anı tefsir etmenin câiz olmadığı söylenmiş;¹ dolayısıyla çoğu müfessir, tefsirlerinde bu konuya geniş yer ayırmıştır. Mu'tezilî âlim Ebû

* Doktora öğrencisi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (receparpa@hotmail.com).

1 Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, haz. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr, 2000), II, 700.

Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) Kur'an'ın kendi bünyesinde var olduğu iddia edilen neshe karşı çıkmasının ardından konu daha da tartışılır hale gelmiştir. Tefsir usulünün kadim problemlerinden biri olan nesh meselesinin günümüzde de tartışma konusu olmaya devam etmesi, konunun önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Nesh lügatte izâle etme, tebdil, tahvil, hükümsüz kılma, ilga ve bir yerden başka bir yere nakil gibi mânalara gelmektedir.² Terim olarak “şer’î bir hükümün yine şer’î bir delille yürürlükten kaldırılması” veya “mukaddem tarihli bir nassın hükmünü muahhar tarihli bir nasla değiştirmek” şeklinde tarif edilmiştir.³ İslâm’ın kendinden önceki şeriatları tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığında hemfikir olan İslâm âlimleri, yukarıda tarif edildiği şekliyle neshin Kur’an’da mevcut olduğunu da ekseriyetle kabul etmişlerdir.⁴ Kur’an’da neshin varlığını kabul eden büyük çoğunluğa karşı, sayıca az da olsa, Kur’an’da neshin mevcudiyetini kabul etmeyenler de vardır. Bunların başında Ebû Müslim el-İsfahânî gelmektedir. İsfahânî neshin bizzat Kur’an’da vâki olmadığını; ancak Kur’an’ın kendinden önceki dinleri nesh etmiş olduğunu söylemiştir.⁵ İsfahânî dışında Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ile, çağdaş âlimlerden Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Eslem Ciracpûri, *Tanrı Buyruğu* adlı mealin yazarı Ömer Rıza Doğrul ve Muhammed Tefvik es-Sıdkî de Kur’an’da neshin varlığını kabul etmeyenler arasında sayılmıştır.⁶ Son zamanlarda Kur’an’da neshin olmadığı yönünde görüş bildirenlerin sayısında artış görülmektedir. Bu görüşte olanlar, nâsîh ve mensuh olduğu belirtilen âyetlerde gerçekte neshin bulunmadığını ortaya koyabilmek için tahsis vb. yollarla âyetleri uzlaştırma yoluna gitmişler; ancak birçok yerde mâkul yaklaşımlar ortaya koysalar da, zorlama tevillere başvurdukları da olmuştur.⁷

2 İbn Hazm, *Fi Ma’rifeti’n-nâsîh ve’l-mensûh*, *Tefsîrül-Celâleyn* hâmişinde (İstanbul: Çağrı Yayınları, t.y.), s. 221; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’an*, haz. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetü dâri’t-türâs, 1404/1983), II, 29; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’an*, haz. Fevâz Ahmed Zemerli (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1415/1995), II, 137.

3 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1327/1909), s. 163; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, II, 176.

4 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 124.

5 Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, II, 207; Mustafa Öztürk, *Kur’an’ın Mu’tezili Yorumu: Ebu Müslim el-İsfahani Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), s. 150-66. İsfahânî'nin aslında Kur’an’da neshi reddetmediğini, başkalarının nesh dediği şeyi onun tahsisle ifade ettiğini, dolayısıyla ortada adlandırmadan başka bir farklılığın bulunmadığını öne sürenlerin olduğu da ifade edilmiştir. Bk. Lütfullah Cebeci, “İsfahânî, Ebû Müslim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, 509.

6 Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), s. 161.

7 Bk. Abdurrahman Çetin, “Nesh”, *DİA*, XXXII, 580.

Nesh ile ilgili birçok konuda olduğu gibi, Kur'an'daki mensuh âyetlerin sayısı da âlimler arasında ihtilâflıdır. Kur'an'da neshin varlığını kabul edenlere göre mensuh âyetlerin sayısı beş ilâ beş yüz arasında değişmektedir.⁸ İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi âlimlerin öncülüğünde neshin tahsis, takyid, mübhemi beyan, mücmeli tafsil gibi terimlerden farkı ortaya konulmaya ve nesh alanına girmeyen diğer nesh iddiaları ayıklanmaya başlandıktan sonra mensuh kabul edilen âyetlerin sayısı azalmıştır.⁹ Süyûtî (ö. 911/1505) bazı ulemânın mensuh âyetlerin sayısını çoğalttığını; ancak hakikatte bunların çok az olduğunu, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi muhakkik âlimlerin bu konuları vuzuha kavuşturduğunu söylemektedir.¹⁰ Süyûtî, Kur'an'daki mensuh âyetlerin sayısını bazı ihtilâflarla birlikte yirmiye kadar indirmekte ve bundan başka mensuh âyetin bulunduğunu iddia etmenin doğru olmadığını söylemektedir.¹¹ Subhî es-Sâlih (ö. 1986) mensuh âyetlerin sayısının ondan fazla olamayacağını söylerken¹² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de (ö. 1176/1762) bu sayıyı beşe kadar indirmektedir.¹³

Kaynaklarda önceki âlimler arasında, genellikle İsfahânî dışında, Kur'an'da neshin varlığını kabul etmeyen başka bir isme yer verilmemektedir. Bununla birlikte Muhsin Demirci, Hasan Ahmad'ın "Nesh Teorisi" adlı makalesine atıfta bulunarak Kur'an'da neshin varlığını kabul etmeyenler arasında Şehristânî'nin ismini de zikretmektedir.¹⁴ Ancak Demirci'nin atıfta bulunduğu Hasan Ahmad, mezkûr makalesinde Şehristânî'nin Kur'an'da neshin varlığını kabul etmediğine dair bir iddiada bulunmamakta, Şehristânî'nin Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatın kendinden önceki şeriatları neshedip yürürlükten kaldırdığına inandığını ve Kur'an'da neshin varlığını kabul etme eğiliminde olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Bu durumda konunun orijinal kaynaklar çerçevesinde ele alınmasının meseleyi vuzuha kavuşturacağı kanaatindeyiz.

8 Mensuh âyetlerin sayılarıyla ilgili bk. Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, çev. Mehmet Sofuoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), s. 35.

9 Çetin, "Nesh", s. 580.

10 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 706.

11 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 712.

12 Subhî es-Sâlih, *Kur'an İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Hibaş Yayınları, t.y.), s. 216.

13 Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-kebir*, s. 49.

14 Demirci, *Tefsîr Usûlü*, s. 161.

15 Hasan Ahmad, "Nesh Teorisi", çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar*, 3 (1987): 109.

Mefâtihu'l-esrâr ve Şehristânî'nin Nesh Anlayışı

Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin,¹⁶ *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*¹⁷ adlı tefsiri, Kur'an ilimlerine dair kısa bir "Önsöz", on iki bölümlük bir mukaddime ve ilk iki sûrenin (Fâtiha ve Bakara) tefsirinden oluşan bir eserdir. Münderecatında çok ilginç ve bir o kadar da tartışmalı bilgi, görüş ve değerlendirmenin yer aldığı, tefsire giriş mahiyetindeki on iki fasıldan oluşan bu önemli "Mukaddime"de, tefsir usulü, Kur'an tarihi ve Kur'an ilimlerine dair birçok konuya yer verilmektedir.¹⁸ Muhtemelen 540/1145 yılında kaleme alınan eserin bilinen tek yazma nüshası Tahran'daki

16 Hayatı hakkında bk. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-kebir* (Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1395/1975), s. 227-28; *el-Müntehab min Mu'cemi şüyûhi'l-imâm el-hâfîz Ebi Sa'd Abdilkerîm İbn Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî et-Temîmî*, haz. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyad: Câmîiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1417/1996), I, 1503; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemi'l-büldân*, haz. Ferid Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990), III, 427-28; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, haz. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1383-96/1964-76), VI, 128; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, haz. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), IV, 273-75.

17 Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Recep Arpa, "Şehristânî'nin Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr Adlı Tefsirinde Kişisel Mushaflar ve Sûre Tertipleri", *Tarihten Günümüze Mushaf-ı Şerif Sempozyumu* (İstanbul: Kur'an ve Tefsir Akademisi, 20-22 Aralık 2013) (tebliğ kitapçığı), s. 130-35; Mustafa Öztürk, "Mefâtihu'l-esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2012): 15-20.

18 Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren kaynaklarda Şehristânî'ye ait *Mefâtihu'l-esrâr* adlı bu tefsirden söz edilmemiş olması, eserin Şehristânî'ye aidiyeti noktasında bazı kuşkulara yol açmıştır. Zira genel kabule göre fıkhîta Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine mensup olan ve bu yönü eserlerine de yansıyan Şehristânî'nin, diğer eserlerinin aksine bu eserinde Şii/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdetmesi ve Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını olumlayan bazı ifadeler yer vermesi bu kuşkuyu daha da arttırmıştır. Bununla beraber Ali b. Zeyd el-Beyhâkî gibi muasırlarının Şehristânî'nin bir tefsir yazdığını söylemesi (bk. *Tetimmetü sıvânî'l-hikme*, thk. Refik el-Acem [Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1994, s. 120]), *Mefâtihu'l-esrâr*'da *el-Milel ve'n-nihal*, *Târîhu'l-hukemâ* ve *el-Uyûn ve'l-enhâr* gibi diğer eserlerine atıfta bulunulması, bu tefsir ile *el-Milel ve'n-nihal* ve diğer eserleri arasında yöntem ve üslup benzerliğinin olması, diğer eserlerinde de zikredilen bazı görüş ve meselelerin birbiriyle uyumlu yönlerinin bulunması gibi sebeplerden dolayı eserin Şehristânî'ye aidiyeti (ihtiyai payıyla birlikte) kesin gibidir. Eser öteden beri Şehristânî'nin itikadî kimliği üzerinde var olan şüphelerin yeniden gündeme gelmesine sebep olmuş ve hakkındaki Şii ve İsmâilî olduğu yönündeki iddiaların sebepsiz yere ortaya atılmadığını âdeta bu eseriyle ispatlamıştır. Şehristânî'nin mezhebi kimliği etrafında oluşan bazı şüphelerle ilgili olarak bk. Muhammed b. Nâsır b. Sâlih es-Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî fî kitâbihi'l-Milel ve'n-nihal* (Riyad: Dârü'l-vatan, t.y.), s. 90-91; Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği üzerine Bir İnceleme", s. 7-12; Arpa, "Şehristânî'nin Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr Adlı Tefsirinde Kişisel Mushaflar", s. 130-35.

Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'ndedir (nr. 8086/B78, 434 vr.).¹⁹ Eser Muhammed Ali Âzerşeb tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008).

Şehristânî nesh ile ilgili görüşlerine tefsirinin on iki bölümden oluşan “Mukaddime”sinin neshe dair olan dokuzuncu bölümünde ve Bakara sûresi 106. âyetin tefsirinde geniş yer vermekte, yeri geldikçe mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin tefsirinde de nesh ile ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Bununla birlikte *el-Milel ve'n-nihal*,²⁰ *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *el-Halk ve'l-emr*²¹ adlı eserlerinde de tefsirindekine benzer cümlelerle muhtasar bir şekilde nesh konusuna değinmektedir.

Şehristânî konuya neshin üç farklı tanımına yer vererek başlamaktadır. Buna göre nesh, “sabit bir hükmün kaldırılması” (ref‘u'l-hükmi's-sâbit),

19 Bu yazma ilk olarak Abdülhüseyin Hâirî'nin önsözü ve Perviz Ezkâî'nin indeksiyle faksimile olarak neşredilmiş (Tahran: Merkez-i İntişâr-ı Nüsah-ı Hattî, 1989), daha sonra “Mukaddime” ve Fâtiha sûresini muhtevî bölüm Muhammed Ali Âzerşeb tarafından tahkik edilerek tek cilt halinde yayımlanmış (Tahran: İhyâ-i Kitâb, 1997) ve bu baskı Toby Mayer tarafından *Keys to the Arcana: Shahrastânî's Esoteric Commentary on the Qur'an* ismiyle İngilizce'ye çevrilmiş ve orijinal Arapça metniyle birlikte Londra'daki İsmâilî Araştırmalar Enstitüsü'nün (The Institute of Ismaili Studies) katkılarıyla neşredilmiştir (Oxford / New York: Oxford University Press, 2009).

20 *el-Milel*'de şöyle demektedir: “İşin ilginç tarafı kendi inancını tasdik eden, hatta onu ikmal ve terakki ettiren birini yalanlamak nasıl olabilir? Nesh, asıl itibarıyla geçersiz kılma değil, ikmal etme anlamındadır. Tevrat'ta hem genel, hem de özel hükümler mevcuttur. Bunların birçoğu şahıslar ve zamanlarla kayıtlıdır. Söz konusu zamanlar geçtiğinde o hükümler de kalmayacaktır. Bunu fikir değiştirme (bedâ) ve geçersiz kılma olarak görmek nasıl mümkün değilse, burada da aynı durum geçerlidir. Sebt (cumartesi) gününe gelince, Yahudiler eğer Sebt günüyle ilgili emirler niçin gelmiştir, hangi şahıslara bağlı olarak gelmiştir, hangi hallerin karşılığı olarak vazedilmiştir, hangi zamanla sınırlıdır, bunların cevaplarını anlamış olsalardı son şeriatın hak olduğunu ve Sebt gününün kutsallığını geçersiz kılmayıp ikrar ettiğini bilirlerdi. Sebt yasaklarını çiğneyenler kendileridir. Bu sebeple de maymunlara çevrilmişlerdir.” Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, haz. Emîr Ali Mühennâ – Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1414/1993), I, 254; *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, haz. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), s. 499-503.

21 “Tabiatta halden hale ve kademe kademe bir değişim ve dönüşüm vardır. Her değişim ve dönüşümde de mükemmelleşme vardır. Şeriatı da bir devirden bir devire ve bir hükümden bir hükme nesh vardır. Ve her neshte de kemal/mükemmelleşme/olgunlaşma vardır. Sakın ha ahkâmın neshini 'ibdal' olarak tâbir etme! Onu 'kemal' olarak tâbir et. Şayet nutfе ilga/ibdal edilseydi alaka nereye yerleşirdi. Şayet isim iptal olsaydı mâna nereye yerleşirdi. Bütün şeriatlar (şerâi') için bir başlangıç (mebde) ve bir de kemal vardır. Mebde (başlangıç şeriatı) sahibinin bir sınırı, kemal (son şeriat) sahibinin bir sınırı vardır. Hatta her şeriatın içinde de mebde ve kemal sınırı vardır. Bu şeriatı da (İslâm) 'Lâ ilâhe illallah' dinin özü/menşei (sülâletün), ibadet ve muâmelât dinin bedeni, ilimler ve hakikatler ise dinin ruhudur.” Bk. Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr, Mefâtihu'l-esrâr*'ın ekinde, çev. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsât li't-türâsi'l-mahtût-Mîrâs-ı Mektûb, 2008), II, 1069.

“hükmün müddetinin sona ermesi” (intihâü müddeti'l-hükm) ve “hükümlerin maksatları sona erdiğinde ve amacına ulaştığında, maksatları ilkinden daha kâmil ve daha şerefli diğer hükümlerle mükemmelleşme, olgunlaşma/kemalere ve tamamlanma süreci”dir (tekmil).²² Şehristânî, neshin klasik anlayışta en çok kabul gören ilk iki tanımını devre dışı bırakıp nesh tartışmalarında fazla yer verilmeyen üçüncü tanımını üzerinde yoğunlaşmakta ve aşağıda görüldüğü üzere kendi nesh anlayışını bu tanım üzerine oturtmaktadır:

Şeriatlar Hz. Âdem'le başlamıştır ve bir başka başlangıç (en-neş'etü'l-uhârâ) olan kıyametle sona erecektir. Her şeriat kendinden öncekini neshedici-dir, yani kendinden sonra gelip onu tamamlayacak yeni bir şeriat gelinceye kadar her şeriat bir öncekini tamamlayıcı ve mükemmelleştiricidir (mükemmile). Zira Allah Teâlâ “Herhangi bir âyetin hükmünü nesheder veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz”²³ buyurmuştur. Buradaki inceliği iyi anla! Sakın ha herhangi bir şeriatın başka bir şeriat tarafından iptal edildiğini, ya da hükümlerinin kaldırıldığını ve onun yerine başka bir şeriat konulduğunu zannetme!²⁴

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Şehristânî'ye göre nesh, var olan bir şeriatın yürürlükten kaldırılması, iptal veya ilga edilmesi değil, aksine var olan bir şeriatın daha iyisi ve faydalısıyla tebdil ve tekmil edilmesidir. Bu şekilde Şehristânî, Bakara 106. âyette geçen “âyet” lafzını, “Kur'an âyetleri” mânasını değil, diğer muhtemel mânalarından biri olan “önceki kitaplar/şeriatlar” mânasını göz önüne alarak değerlendirmektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Şehristânî şeriatların bazısının bazısını neshetmesini sonradan gelen şeriatın (nâsîh) önceki şeriatı (mensuh) daha mükemmele, tadrîcî olarak zayıftan güçlüye ve alçaktan yükseğe doğru çıkarması olarak anlamaktadır. Ona göre şeriatlar tadrîcî olarak bir mükemmelleşmeye gitmeyip başlangıçta olduğu gibi tek bir hal üzere kalmış olsalardı bu durumda ruhlar/nefisler ve akıllar da gelişme göstermez, tek bir hal üzere kalırlardı. Nitekim Bakara 106. âyette de bu husus dile getirilmiştir. Şehristânî'nin nazarında tekmil etme/daha mükemmele ulaştırma anlamında neshedilen hiçbir şeriat yoktur ki kendisinden sonra gelen şeriat dünyada fayda ve uygulanabilirlik açısından daha iyi, âhirette de sevap ve mükâfat açısından daha fazla olmasın. Şehristânî bu şekilde ilgili âyetin ilk kısmını

22 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*, haz. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezül-buhûs ve'd-dirâsât li't-türâsi'l-mahtût-Mîrâs-ı Mektûb, 2008), I, 52.

23 el-Bakara 2/106.

24 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 52.

(“Onun yerine daha hayırlısını [getiririz]”) öne çıkarmakta, ikinci kısmını ise (“veya onun benzerini getiririz”) göz ardı etmektedir.

Şehristânî bu tarz neshi insanın yaratılışındaki ceninin geçirdiği yedi aşamalı sürece benzetmektedir. Bu tıpkı “nutfe”nin kendi işlevini tamamlayıp “alaka” olması, “alaka”nın da kendi işlevini tamamlayıp “mudga”ya dönüşmesi gibidir ki bu süreç başka bir yaratma (halk âhar) olan cenin haline –yedinci aşamaya– kadar böylece devam etmektedir. Şayet bu yaratılış hadisesinde ilk aşama olan “nutfe” ilga edilir ve kaldırılırsa ikinci ve üçüncü mertebe olan “alaka” ve “mudga” mertebesine ulaşamaz ve o aşamada son bulur. O aşama kendi zâtını tamamlamakla birlikte (ma‘a istifâi zâtihâ), kendinden sonra gelecek olan aşamaya bir zemin oluşturamadığı ve bir başka mükemmellik formuna ulaşamadığı için bir bütün olan bu süreç tamamlanmadan ve mükemmelliğe kavuşmadan sona erecektir. Bu süreç, ancak yedi aşamanın da başarılı bir şekilde tamamlanması durumunda kemale erecek, tamam olacaktır.²⁵

Şehristânî'ye göre yaratılış hadisesindeki bu durum, şeriatlar için de geçerlidir. Şeriatlar Hz. Âdem'le başlamış ve Hz. Muhammed'le sona ermiştir. Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed'le sona eren şeriatların hepsini bir bütün olarak düşündüğümüzde her peygamberin şeriatı bu bütünün birer parçası olmaktadır. Dolayısıyla bu şeriatların her biri diğerini ilga etmemekte, bilakis tamamlamaktadır. Bütünün parçaları ancak bu şekilde tamamlanmaktadır. Nitekim Şehristânî'ye göre “İşte bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım”²⁶ âyetiyle ifade edilmek istenen de budur. Ceninin yaratılışında olduğu gibi sonradan gelen şeriat, önceki şeriatı neshedip hükümlerini kaldırdığında Hz. Âdem'den beri devam edegelen şeriat ikinci ve üçüncü aşamaya ulaşamaz. Bu durumda her şeriat kendi görevini tamamlayıp kendi mükemmellik sınırına ulaşmakla birlikte, kendinden sonra gelecek olan şeriata bir zemin oluşturmadan ve bütünü tamamlamadan sona erecektir.²⁷

Şehristânî, Tevrat'ta “Allah Teâlâ Tûrisînâ'dan geldi, Sâ'îr'de zuhur etti ve Fârân'da alenî olarak bilindi” şeklinde bir haberin vârid olduğunu,²⁸ buradaki Sâ'îr'in (Seir), Hz. İsrâ'nın zuhur ettiği Kudüs dağları, Fârân'ın ise Allah Resûlü'nün zuhur ettiği Mekke dağları olduğunu, vahyin ilâhî sırlarının üç mertebe üzere olduğu ve bunların da başlangıç (mebde), orta (vasat) ve son (kemal) olduğunu söylemektedir. Tûrisînâ'dan gelme fiilinin başlangıca,

25 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 52.

26 el-Mâide 5/3.

27 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 52-53.

28 Bk. Tesniye 33:2.

Sâ'ir'de zuhur etme fiilinin vasata ve Fârân'da alenî olarak bilinmenin de kemal haline benzetildiğini ifade eden Şehristânî, Tevrat'ın şeriat güneşinin doğuşunu temsil ettiğini; çünkü Tûrisinâ'dan gelişte kendini gösterdiğini, güneşin yükselişinin Sâ'ir'de zuhuru temsil ettiğini, kemal halinin ise Fârân dağı üzerinde alenî olarak bilinme şeklinde kendini gösterdiğini söylemektedir. Ona göre Tevrat'ta geçen yukarıdaki ifadelerde İsa Mesih ve Allah Resûlü'nün nübüvvetlerinin tasdiki söz konusudur. Üç kutsal kitap da tek bir şeriatın üç farklı zamanda ortaya çıkan değişik veçhelerinin tezahürüdür. Tevrat, şeriat güneşinin doğuşunu (tulûf/mebde), İncil yükselişini (zuhur/vasat), Kur'an ise batışını (gurûb/kemal) yani şeriatın tamam oluşunu temsil etmektedir.²⁹

Şehristânî sonradan gelen şeriatın önceki şeriatı iptal ve ilga etmediğini, aksine tasdik ettiğini teyit maksadıyla Hz. İsa'nın İncil'de yer alan "Ben, Tevrat'ı geçersiz kılmak için değil, onu ikmal etmek için geldim. Tevrat sahibi cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş; yaralarda da kisası emretmiştir. Ben ise şöyle derim: Bir kardeşin sağ yanağına vurduğunda solunu çevir"³⁰ şeklindeki ifadelerine yer vermiştir. Son şeriatın (Kur'an) her iki hükmü de ihtiva ettiğini, nitekim kısasla ilgili olarak "Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı",³¹ affedip bağışlama hakkında ise "Bağışlamanız takvâya daha yakındır" buyrulduğunu³² ifade eden Şehristânî, Tevrat zâhir ve genel hükümler içerirken İncil'in bâtinî ve özel hükümler içerdiğini, Kur'an'da ise her iki türden de hükümlerin mevcut olduğunu belirtmektedir. Nitekim "Kısasta sizin için hayat vardır"³³ âyeti zâhiri temsil ederken, "Bağışlamanız takvâya daha yakındır"³⁴ ve "Bağışlamayı seç ve mârufu emret, câhillerden yüz çevir"³⁵ âyetleri ise bâtinî temsil etmektedir.³⁶

Şehristânî, Kur'an'ın önceki şeriatları iptal değil, tasdik ettiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

Kendi inancını tasdik eden, hatta onu ikmal ve terakki ettiren birini yalanlamak nasıl mümkün olabilir? Nesh, asıl itibarıyla iptal değil ikmal (tekmil) anlamındadır. Tevrat'ta hem genel, hem de özel hükümler mevcuttur. Bunların bir çoğu şahıslar ve zamanlarla kayıtlıdır. Söz konusu

29 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 254.

30 Krş. Matta 5:17, 38-39.

31 el-Bakara 2/178.

32 el-Bakara 2/237.

33 el-Bakara 2/179.

34 el-Bakara 2/237.

35 el-A'râf 7/199.

36 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 254.

zamanlar geçtiğinde o hükümler de kalmayacaktır. Bunu bedâ ve iptal olarak görmek nasıl mümkün değilse, aynı durum burada da geçerlidir. Örneğin Yahudiler eğer Sebt (cumartesi) günüyle ilgili emirlerin niçin geldiğinin, hangi şahıslara bağlı olarak geldiğinin, hangi hallerin karşılığı olarak vazedildiğinin, hangi zamanla sınırlı olduğunun cevaplarını anlamış olsalardı son şeriatın hak olduğunu ve Sebt gününün kutsallığını geçersiz kılmayıp ikrar ettiğini bilirlerdi.³⁷

Toby Mayer tarafından vurgulandığı üzere, Şehristânî bu anlayışla hiçbir şekilde İslâm'ın önceki şeriatlara olan üstünlüğünü tartışma konusu yapmamaktadır, aksine "İslâm'ın son ve en şerefli şeriat olduğuna inandığını belirtmektedir. Ancak bu iddia aynı zamanda önceki şeriatların ve onlara ait hukukların özlerinde değersiz olduğu değil, bilakis onların etkisinin bir düzeyde İslâm içinde devam ettiği anlamına gelmektedir."³⁸

Şehristânî'ye göre İslâm, şeriatların sonuncusu ve en şerefli, Hz. Muhammed nebilerin sonuncusu ve peygamberlerin efendisi ve zamanı da âhir zamandır. "Bugün dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm'a razı oldum"³⁹ âyetinde açıklandığı üzere, dinler ve şeriatlar onun dini ve şeriatıyla, Allah'ın nimeti ise onun nübüvveti ve risâletiyle tamamlanmıştır.⁴⁰

Şehristânî'nin üzerinde durduğu ve ısrarla vurguladığı husus, neshin bir iptal ve ilga olmayıp gelişerek değişimin yaşandığı, hep daha ileriye ve daha mükemmele giden tederîcî bir süreç olduğudur. O vahyi/dini Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar kesintisiz bir şekilde devam eden, hep daha iyiye ve daha mükemmele doğru ilerleyen bir süreç olarak görmektedir. Kitaplar ve şeriatlar ise sonra gelenin (nâsîh) öncekini (mensuh) yok saymadığı ve hükümsüz bırakmadığı, sonradan gelenin öncekinden her yönüyle daha ileride olduğu, kendinden öncekini tasdik eden hatta onu ikmal ve terakki ettiren bu sürecin birer parçasıdır. Bu süreç, sonra gelenin önce gelenden daha dayanıklı ve işlev bakımından daha faydalı olduğu halkalardan müteşekkil bir zincir gibidir. Her bir şeriat da bu şeriatlar zincirinin birbirinden ayrılmayan birer halkasıdır. Nasıl ki ilk halkayı ortadan kaldırıp yok saydığımızda ikinci halkayı ve sonraki halkaları geçirebileceğimiz bir yer bulamazsak, aynı şekilde kendinden önceki şeriatların (kitapların) hükümlerini geçersiz sayan bir şeriat

37 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 255.

38 Bk. Toby Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", *Milel ve Nihal*, 5/1 (2008): 118.

39 el-Mâide 5/3.

40 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 508.

da mükemmellik formuna ulaşacağı bir zemin bulamayacaktır. Öncesini yok sayan böyle bir anlayış âdeti bindiği dalı kesmek demektir.

Şehristânî'nin buraya kadar olan açıklamalarının ardından konunun daha da vuzuha kavuşması için şu soruları sormak mümkündür: Şehristânî'nin Kur'an'ın önceki şeriatları/kitapları neshedip hükümsüz kılması noktasındaki ve Kur'an'ın bizzat kendi bünyesinde gerçekleştiği iddia edilen nesh türü hakkındaki düşüncesi nedir? Önceki kitaplarda var olan bir hükümle veya Kur'an'da mensuh olduğu iddia edilen âyetlerle amel edilebilir mi? Şüphesiz Şehristânî'nin nesh ile ilgili ifadeleri bu sorulara "evet" veya "hayır" noktasında kesin hüküm vermeye yetecek kadar açık değildir ve bunda Şehristânî'nin nesh konusunu teorik bir düzlemde tartışıyor olmasının payı büyüktür. Bu suallere verilecek cevap Şehristânî'nin neshi kabul edip etmemesinden ziyade nesh kavramına yüklenen anlama göre değişiklik arz edecektir. Şöyle ki: Yukarıda da ifade edildiği üzere, Şehristânî'nin nazarında nesh bir hükmün daha iyisi ve daha faydalısıyla değiştirilip ikmal edilmesi, istikrara kavuşturulması ve kemale erdirilmesi demektir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Şehristânî'nin açıklamalarından tekâmül ve mükemmelleşme anlamında bir tebdile ve neshe taraftar olduğu kabul edilebilirse de, usulcülerin anladığı mânada önceki şeriatların ve hükümlerin yürürlükten kaldırılması (ref') şeklindeki iptal ve ilga anlamında bir neshi kabul etmediği gayet açıktır. O, Kur'an'ın önceki şeriatları nesh etmediğini, aksine ikmal ettiğini⁴¹ söylerken bu ikmalin hangi konularda olduğuna dair net bir ayırım yapmamakta, "nesh" lafzını ref'/ilga mânasında değil, neshin diğer anlamlarından biri olan değişimi (tebdil) de bünyesinde barındıran ikmal mânasında kullanmaktadır.

41 Kur'an'ın geçmiş kitaplardaki imanla ilgili meseleleri nesh değil, ikmal ettiğine dair benzer görüşler Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Bediüzzaman Said Nursi'nin eserlerinde de görülmektedir. Yazır'a göre Kur'an "Tevrat ve diğer geçmiş kitapları tasdik eder, bununla birlikte Kur'an onlardaki bazı ahkâmı da neshederek her zaman tatbik edilecek mükemmel bir şeriat-i semhâ getirmiştir. İmanî konularda ise nesh yoktur. Bu sebeple Kur'an imanî meselelerde tamamlayıcı rol oynamaktadır. Yazır'ın ifadesiyle, Kur'an geçmiş kitaplardaki imanla ilgili meseleleri nesh değil, ikmal eder. Bu da İslâm'ın bir taraftan umumiliğini, diğer taraftan diğer dinlere saygısını göstermekte ve farklı din mensuplarının Müslümanlar arasında rahat bir şekilde barınabileceklerine işaret etmektedir." Said Nursi ise bu hususu "iki anahtar tabir" kullanılarak izah etmektedir ki bu tabirler "meylül-istikmal" ve "meylüt-terakki"dir. "Ona göre, âlemin yaratılışı tekâmül kanununa tabidir. Bu âlemin en güzide meyvesi insan olduğu için, aynı kanunlara insan da tabidir... insanda mükemmelliği yakalamayı hedefleyen bir meylüt-terakki vardır. İnsanlığın ortak mirası olan bilgi birikimi, her fikrin başka bir fikir arkasından gelerek birbirine katılması, bu katılmanın sonucu olarak da giderek zenginleşmesi sayesinde bu meylil büyür ve gelişir. Tedricî tecrübelerin katkısıyla giderek mükemmelliğe doğru yükselen bu meylil hareketi, zamanın değişmesiyle ahvalin de değişeceğini göstermektedir." Bk. İsmail Albayrak, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Bediüzzaman Said Nursi'nin Nesh Konusuna Yaklaşımı", *Yeni Ümit*, 16/64 (2004): 38, 40.

Gerçi âyetleri “kavlî âyetler” ve “fiilî âyetler” şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tuttuğu yerde “kavlî âyetler”in, bir hükmün kaldırılıp yerine başka bir hükmün konulması şeklinde neshin cereyan ettiği âyetler olduğunu söylemekte⁴² ve klasik nesh anlayışını olumlar görünen ifadeler serdetmekteyse de onun bu ifadelerinden kesin bir neticeye varmak mümkün görünmemektedir.

Nitekim bu sebeple olsa gerek, araştırmacılar Şehristânî'nin neshi kabul edip etmediği hususunda farklı görüşlere sahiptir. Örneğin Hasan Ahmad “Nesh Teorisi” başlıklı makalesinde Şehristânî'nin nesh meselesi üzerinde uzunca durduğunu ve onu akılcı ilkeler üzerine oturttuğunu ifade ettikten sonra Şehristânî'nin *Nihâyetül-ikdâm*⁴³ adlı eserinden, onun nesh ile ilgili görüşünü ele alan bir pasaja yer vermektedir. Şehristânî'nin nesh teorisini daha geniş anlamda ele aldığını ve önceki şeriatların İslâm tarafından nesh edildiği gerçeğini vurguladığını, Şehristânî'nin neshin yeni bir şey olmadığını ve İslâm'la zirveye çıkan hukuk gelişiminin devamlı bir süreci olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Ahmad, Şehristânî'nin Kur'an'da neshin varlığı konusunda açık olmadığını, bununla birlikte “Onun önceki hukukların İslâm tarafından nesh edilmesini Kur'an'da neshin bulunduğunu ispat için bir örnek olarak getirmiş olabileceğini tahmin ediyoruz” diyerek Şehristânî'nin Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatın kendinden önceki şeriatları neshedip yürürlükten kaldırdığına inandığını ve Kur'an'da neshin varlığını kabul etme eğiliminde olduğunu ifade ederken,⁴⁴ Toby Mayer, Şehristânî'nin aslında neshi –diğer şeriatların neshi de dahil olmak üzere– geleneksel anlamıyla olumlamadığını iddia etmekte,⁴⁵ Mustafa Öztürk ise Şehristânî'nin klasik nesh teorisini reddettiğini kabul etmektedir.⁴⁶

Öncelikle ifade edelim ki Şehristânî neshin yeni bir şey olmadığını ve İslâm'la zirveye çıkan hukuk gelişiminin devam edegelen bir süreci olduğunu kabul etmekle birlikte, Hasan Ahmad'in iddia ettiği gibi Kur'an'ın önceki kitapları neshedip onları hükümsüz bıraktığı görüşüne katılmamaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ona göre Kur'an kendinden önceki semavî kitapları ve şeriatları ilga ve iptal edip hükümlerini ortadan kaldırmak için değil, aksine kendinden önceki kitapları tasdik ederek onların hükümlerini

42 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 508.

43 Kanaatimizce Hasan Ahmad'i Şehristânî'nin neshi kabul etme eğiliminde olduğu düşüncesine götüren başlıca sebep Şehristânî'nin, *Nihâyetül-ikdâm*'da nesh ile ilgili muğlak ifadeler kullanmış olmasıdır. Tefsirinde ise aksine nesh ile ilgili düşüncelerini daha sarıh bir şekilde ifade etmektedir. Dolayısıyla Hasan Ahmad, tefsiri görmediği için *Nihâyetül-ikdâm*'da geçen ifadelerle göre bu yargıda bulunmuştur.

44 Ahmad, “Nesh Teorisi”, s. 109.

45 Mayer, “Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları”, s. 119.

46 Öztürk, “Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme”, s. 24.

yerleştirmek ve daha mükemmel bir şekle ulaştırmak için gönderilmiştir. Nitekim “Biz sana onların ellerindeki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu bu kitabı indirdik”⁴⁷ ve “...Sana vahyettiğimiz bu kitap daha önceki kitapları tasdik eden ve gerçeğin ta kendisi olan bir kitaptır”⁴⁸ mealindeki âyetler de bu gerçeği ifade etmektedir. Şehristânî’ye göre şeriatlar birbirini nesh ettiği/ikmal ettiği gibi, bir şeriatın içinde de bazı hükümler bazılarını nesh eder, yani ikmal eder. Zira bu durum sadece Kur’an ve Hz. Muhammed’in şeriatı için geçerli olmayıp ilk şeriat sahibi olan Hz. Âdem’den beri cereyan etmiş olan bir durumdur. Zira her peygamber kendisinden önceki peygamberi tasdik etmiş ve kendisinden sonra gelecek olanı da müjdelemiştir.⁴⁹

Bildiğimiz kadarıyla nesh ile ilgili görüş ortaya koyan âlimlerin tümü Kur’an’ın kendisinden önceki semavî kitapları ve şeriatları tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığı konusunda hemfikirdirler. Belki de bunun tek istisnası Şehristânî’dir.⁵⁰ O, bu yönüyle neshi kabul etmemekle meşhur olan İsfahânî’den de ileri bir noktadadır. Zira İsfahânî, her ne kadar neshin Kur’an’da vuku bulduğunu kabul etmese de, neshin aklen câiz olduğunu ve Kur’an’ın eski semavî kitapları neshedip hükümsüz bıraktığını kabul etmiştir.⁵¹

47 el-Mâide 5/48.

48 Fâtır 35/31.

49 Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, I, 508.

50 Günümüz çağdaş müfessir ve araştırmacılarından bazıları da Kur’an’ın kendinden önceki şeriatları neshettiği görüşüne katılmazlar. Meselâ Süleyman Ateş, Kur’an’ın kendinden önceki şeriatları nesh değil, tasdik edici olarak indirildiği noktasında Şehristânî’nin görüşüne benzer görüşler ileri sürmekte ve şöyle demektedir: “...Büyük âlim Ebû Müslim İsfahânî de Kur’an’da nesh olmadığını söylemiş, daha sonra zamanımız alimlerinden Ahmed Emin de bu görüşü ispatlamağa çalışmıştır. Onlara göre bu âyette kastedilen nesh, Kur’an’ın kendi kendisini neshi değil, daha önceki Kitâbları neshedip hükümsüz bırakması demektir. Tabii bu görüşü de Kur’an’ın ruhuna terstir. Çünkü Kur’an, kendisinin: ‘kendinden öncekini tasdik edici olarak’ geldiğini bildirmektedir. O kitâblarının hükümlerini kaldırmak için değil, yerleştirmek için gelmiş olan Kur’an, onları hükümsüz bırakmaz. İlâhî Kitapların hepsi insanları aynı prensiplerde birleştirmek, dost yapmak için gelmiştir. Ama insanların egoizmi, onları yanlış yorumlayarak toplulukları birbirine düşman etmiştir...” (Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* [İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988], I, 217-18). Talip Özdeş de İsfahânî’nin Kur’an’ın kendi bünyesinde nesh olmadığını söylediği halde, Kur’an’ın geçmiş şeriatları neshetmiş olduğunu kabul etmesinin vahiy hadisesini Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar gelen süreç içerisinde bölünmez bir bütün olarak kabul edildiğinde mantık olarak tutarlı bir zemine oturmamakla tenkit etmektedir. O da Kur’an’ın kendinden önceki kitapları tasdik etmesini söz konusu kitapların kaynağının ilâhî vahiy olmasıyla ve Hz. Âdem’den beri gelen dinin değişmeyen aslı ve özyle ilgili olduğunu düşünmektedir (Talip Özdeş, “Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh’e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar*, 14/1 [2001]: 42).

51 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 125.

Aslında Şehristânî'nin Kur'an'ın önceki kitapları neshedip onları hükümsüz bıraktığı şeklindeki bir nesh anlayışını reddederken ortaya koyduğu gerekçeler ile neshin aklen câiz olduğunu ve Kur'an'ın önceki kitapları nesh ettiğini söyleyenlerin ortaya koyduğu gerekçeler özü itibarıyla aynı olmakla birlikte, sonuçları açısından farklılık arz etmektedir. Şöyle ki: Şehristânî vahyi/dini Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar kesintisiz bir şekilde devam eden, hep daha iyiye ve daha mükemmele doğru ilerleyen, sonra gelen şeriatın önce gelen şeriatı her yönüyle daha ileride olduğu, şeriatların, tedricî olarak bir ilerleme olmaksızın ilk baştaki şekliyle kalmaları durumunda, akıllarda bir donuklaşma meydana geleceği kanaatindedir.⁵² Neshin mevcudiyetini kabul edenler ise şeriatların maksadının insanların maslahatlarını gözetmek olduğunu, maslahatların ise zamana ve mekâna göre farklılık arz ettiğini; Allah, kullarının maslahatını en iyi bilen olduğu için, hükümlerin de zamana göre değişmesinin normal olduğunu söylemektedir.⁵³ Dolayısıyla her iki taraf da bir değişimin (tebdil) varlığını kabul etmekle birlikte, Şehristânî bunun "ikmal" anlamında bir değişim olduğunu ifade etmekte, neshin mevcudiyetini kabul edenler ise bunun ref' ve ilga anlamında bir değişim olduğunu söylemektedir. Tekrar ifade edecek olursak, Kur'an'da neshin varlığını kabul edenler "nesh" kelimesine "ref', ilga ve iptal" anlamları verirken, Şehristânî "ikmal" anlamı vermektedir.

Kanaatimizce Şehristânî'nin, "Nesh, ilga ve iptal değil, ikmaldır" şeklinde özetlenebilecek olan nesh anlayışında adına ister nesh ister ikmal denilsin, gerçek olan, kendisinin de kabul ettiği gibi, bir "tebdil" in söz konusu olduğudur. Diğer bir ifadeyle, adına ister nesh, ister ikmal veya başka bir şey denilsin, arada bazı anlam farklılıkları bulunmakla birlikte, sonuç aynı olmaktadır. Zira Kur'an'ın önceki şeriatları neshettiğini söyleyenler de vahyin Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar devam eden bir süreç olduğunu inkâr etmemektedirler. Nitekim Şehristânî'nin aşağıdaki ifadeleri de ikmal anlamında "tebdil" i destekler mahiyettedir:

Kur'an'da nesh, tebdil, mahv, isbat, nakil ve tahvil kabul eden âyetler olduğu gibi –ki bunlar müste'nef hükümlerendir–, bunları kabul etmeyen âyetler de vardır ki bunlar da mefruğ hükümlerendir. İnsan, değiştirildiği takdirde fonksiyonlarını yitireceği aslı uzuvlara ve organlara sahip olduğu gibi değiştirildiği takdirde fonksiyonlarından bir şey kaybetmeyeceği bazı aza ve organlara da sahiptir. Aynı şekilde Kur'an'da da asla

52 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 506.

53 Özdeş, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 42.

değişim ve dönüşüme uğramayan, değiştiğinde hayatî fonksiyonlarını yitireceği Kitab'ın aslı ve anası olan kemale ermiş/tamamlanmış muhkem/mefruğ âyetler olduğu gibi, fûrûa ait, değişim ve dönüşüme açık, henüz tamamlanmamış ve kemal yolunda olan müste'nef/müteşâbih âyetler de bulunmaktadır.⁵⁴

Şehristânî'ye göre şeriatların en şerefli ve sonuncusu olan İslâm, bina için temel, şekil için cevher mesabesindeki dinin asılları olan değişmez hükümler içerdiği gibi –ki bunlar kitabın anası (ümmü'l-kitâb) olan muhkem âyetlerdir– ağaç için dal, cevher için ise şekil mesabesindeki dinin fûrûu olan ve değişime açık hükümleri de içermektedir ki bunlar da Allah'ın dilediğini imha ettiği, dilediğini sabit kıldığı müteşâbih âyetlerdir.

Şehristânî'nin yukarıda zikri geçen mefruğ-müste'nef ayırımına göre Allah'ın genel olarak varlık âlemine ve insanların fiillerine ilişkin iki ayrı âlem ve iki ayrı ilâhî hüküm söz konusudur. Buna göre mefruğ tamamlanmış, özünde noksanı olmayan, ayıp ve kusurdan münezze, kemal noktasına ulaşmış âlem ve bu âlemlle ilgili kesinleşmiş dinin asılları olan sabit ve değişmez nitelikli ilâhî hükümleri ifade etmektedir. Mefruğ âlemde ve hükümde değişme söz konusu değildir. Müste'nef âlem ve hüküm ise henüz kemale ermemiş, kemal derecesine nispetle özünde nâkisa olan, kesinleşmemiş ve son şeklini almamış hükümlerdir. Bu yüzden müste'nef âleme ilişkin ilâhî hükümler müste'nef kapsamında olup değişebilir niteliktedir.⁵⁵ Şehristânî'nin sözünü ettiği tekmil (olgunlaşma/mükemmelleşme) anlamındaki nesh/tebdil de bu türden âyetlerde câri olmaktadır.

54 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 508.

55 Şehristânî mefruğ ve müste'nef kavramlarının Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında geçen şu muhavereyi alındığını nakleder: “Bir defasında Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer kader hakkında hararetli bir tartışmaya tutuşmuşlardı. Sesleri o derece yükselmişti ki o esnada hücre-i saadetlerinde bulunan Hz. Peygamber'e kadar ulaştı. Hücre-i saadetlerinden çıkan Hz. Peygamber onlara ne hakkında tartıştıklarını sordu. Hz. Peygamber kader hakkında konuştuklarını söyleyen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e 'Siz Allah'ın yarısını ateşten yarısını buzdan yarattığı, ateşin buzu eritmediği, buzun ise ateşi söndürmediği, ateş ve buzu bir arada cem eden Allah'ın şanı ne yücedir' diye tesbih edip duran bir melek hakkında mı konuşuyorsunuz?' demesi üzerine Hz. Ömer kalktı, Rasûlullâh'ın yanına oturdu ve şöyle dedi: 'Biz yeni başlanan (emrun mübtede, diğer bir rivayette el-emru unuf) bir iş mi yapıyoruz, yoksa bu âlemlle ilgili kararı verilip kesinleşmiş (emrun mefruğ) bir iş mi yapıyoruz?' Hz. Peygamber: 'Biz bu âlemlle ilgili kararı verilip kesinleşmiş (emrun mefruğ) bir iş yapıyoruz' deyince Hz. Ömer, 'Eğer kararı verilip kesinleşmiş, hakkında hükmü verilmiş bir işi yapıyorsak o zaman amel niye var ki?' demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Ey Ömer! Amel edin! Zira her şey ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır'” buyurmuştur. Bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 54.

Şehristânî'nin Ehl-i beyt'in bilgisine sahip olan bir şahıstan öğrendiğini söylediği mefruğ ve müste'nef şeklindeki bu ayrımı, nesh tartışmaları bağlamında ismi sıkça zikredilen İmâmîyye Şiası'nın bedâ⁵⁶ nazariyesinde ele alınan Allah'ın iki tür ilmi bulunduğu ve Allah katında bütün işlerin "umûr-ı mahtûme" ve "umûr-ı mevkûfe" olmak üzere ikiye ayrıldığı şeklindeki düşünceyle yakından alakalıdır. Temelde imâmet konusuyla ilgili olan ve Şii-İmâmî âlimler arasında da birçok ihtilâfa yol açan bedâ nazariyesiyle ilgili olarak Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir rivayette Allah katında bütün işlerin "umûr-ı mahtûme" ve "umûr-ı mevkûfe" olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Bu ayrıma göre "umûr-ı mahtûme", kesinleşmiş olan ve değişime kapalı bulunan işlerle, "umûr-ı mevkûfe" ise ilâhî irade ve meşietin muktezâsınca değişime açık olan işlerle ilgilidir. Bu nitelime Allah'ın iki tür ilmi bulunduğu düşüncesiyle de yakından alakalıdır. Şia'nın temel hadis ve tefsir kaynaklarındaki bir dizi rivayete göre Allah'ın iki tür ilmi vardır. Bunlardan ilki, kendi zâtına mahsus olan "ilm-i meknûn" ve/veya "ilm-i mahzûn"dur. Bedâ Kur'an'da "ümmül-kitâb" diye ifade edilen bu ilmin kapsamında gerçekleşmektedir. İlâhî ilmin ikinci türüne gelince: Melekler, peygamberler ve vasilerin/velilerin de muttali olduğu ilim (ilm-i mahtûm) bedâya, diğer bir ifadeyle değişime kapalıdır. Bu ikili ayrıma paralel olarak Şii âlimler Allah katında iki kader/takdir levhası bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki Levh-i mahfûz'dur. Bu levhada yazılı olanlar kesin ve değişmez niteliktedir. İkincisi ise mahv ve isbat levhasıdır. Aslında bedâ Allah'ın mahv ve isbat levhalarında kayıtlı olan bir sırrı izhar etmesidir. "Allah dilediğini silip yok eder, dilediğini sabit kılar. Ana kitap (kayıt) O'nun katındadır"⁵⁷ mealindeki âyette anlatılan husus da budur.⁵⁸

56 "Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" mânalarına gelen bedâ, terim olarak "Allah'ın belirli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilmiştir. Özetle Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişimin meydana gelebileceğini ifade eden bedâ telakkisi ilk olarak Şii çevrelerde ortaya çıkmıştır. Bk. Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, V, 290.

57 er-Ra'd 13/39.

58 Bk. Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 32-33. Allah'ın iki tür ilmi bulunduğu düşüncesiyle ilgili benzer görüşlere Said Nursi de dikkat çekmektedir. Her ne kadar âyetin metnini vermese de onun açıklamalarının Ra'd sûresinin 39. âyetinin (Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır. Kitapların anası O'nun yanındadır) mealî tefsirini çağırıştırdığı görülmektedir. Said Nursi burada zamanın hakikatini oluşturan ve Allah'ın imkânlar dünyasındaki icraatını gösteren Levh-i Mahv ve İsbat'a dikkat çekmektedir. "Levh-i Mahv u İsbat, sabit ve daim olan Levh-i Mahfûz-u Azam'ın daire-i mümkinatta, yani mevt ve hayata, vücut ve fenaya daima mazhar olan eşyada mütebeddil bir defteri ve yazar-bozar bir tahtasıdır ki hakikat-ı zaman odur. Evet, her şeyin bir hakikati olduğu gibi, zaman dediğimiz, kâinatta cereyan eden bir nehr-i azimin hakikati dahi Levh-i Mahv u İsbat'taki kitabet-i Kudret'in sahifesi ve mürekkebi hükmündedir." Bk. Albayrak, "Elmalı Muhammed Hamdi Yazır ve Bediüzzaman Said Nursi'nin Nesh Konusuna Yaklaşımı", s. 38.

Şehristânî'nin diğer bir ayrımına göre ise âyetler “kavlî emrî” ve “fiilî halkî” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır:

Kavlî âyetler bir hükmün kaldırılması ve yerine başa bir hükmün vaz edilmesi veya neshin tarifinde zikredildiği üzere “hükmün müddetinin sona erdiğini açıklamak” şeklinde ruhların ve akılların ilim ve amelde en mükemmel seviyeye ulaşmaları için kendisinde neshin câri olduğu âyetlerdir. Böylece sevap ve güzel karşılık bakımından ulaşabileceği en son dereceye ulaşır. Şeriatların bazısı bazısını nesheder ve sonradan gelen şeriat önceki şeriatı daha mükemmele, tadrîcî olarak zayıftan güçlüye ve alçaktan yükseğe çıkarır. Şayet o şeriatlar (tedrîcî olarak bir mükemmelleşmeye gitmeyip) tek bir hal ve tek bir usul üzere kalmış olsalardı bu durumda ruhlar/ nefisler ve akıllar da bir gelişme göstermez ve tek bir hal üzere kalırlardı. Neshedilen hiçbir şeriat yoktur ki kendisinden sonra gelen şeriat dünyada fayda ve uygulanabilirlik açısından daha iyi, âhirette de sevap ve mükâfat açısından daha fazla olmasın. Bir şeriatın içinde de bazı hükümler bazıları neshetmektedir. Aynı şekilde burada da nesh bir hükmün başka bir hükümle mükemmelleştirilmesi ve tadrîcî olarak bir mertebeden diğer bir mertebeye geçiş demektir.⁵⁹

İkinci gruptaki “fiilî halkî” âyetler ise risâlet kaynağı olan peygamberlerdir. Şehristânî'ye göre peygamberlerden her biri birer “fiilî halkî” âyettir. Şehristânî, şeriatların ve Kur'an âyetlerinin birbirini neshettiği/kemale erdirdiği gibi peygamberlerin de birbirlerini nesh ettiğini iddia etmektedir.⁶⁰ Ona göre “fiilî halkî” âyetin neshedilmesi demek, peygamber olan şahıslardan her birinin kendinden daha mükemmel ve ileride olan bir topluma kendinden daha mükemmel başka bir kişiyi⁶¹ (peygamber) bırakarak Allah'ın izniyle ölmesi demektir:

59 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 508.

60 Benzer bir anlayış Şii müfessirlerden Tabâtabâî'de de mevcuttur: “Allah'ın peygamberleri ve velileri de söz ve fiil olarak Allah'a davet ettikleri için âyettirler. Örneğin, bir peygamber vefat edip yerine bir başka peygamber gönderildiğinde –ki onlar Allah'ın birer âyeti konumundadır– biri diğerini neshetmiş olur. Bu durum tabiat kanununun hayat, ölüm, rızık ve ecel gibi ilkelerinin bir gereğidir. Aynı şekilde kullar açısından faydalı olan unsurların çağların değişmesiyle değişim göstermesi ve fertlerin tekâmülü de bunu kaçınılmaz kılar. Bir dinî hüküm, diğer bir dinî hükmü neshetse, yürürlükten kaldırsa, her ikisi de din için fayda sayılacak unsurları kapsıyordu. Bu, hükümlerden her birinin yürürlükte olduğu döneme nispetle daha elverişli, daha uygundur ve müminlerin durumlarına daha yatkındır” (Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân* [Beyrut: Müessesetü'l-âlemî li'l-matbûât, 1417/1997], I, 249).

61 İsmâîlî müelliflerden Ca'fer b. Mansûr el-Yemen de “Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman...” (en-Nahl 16/101) âyetini “yani bir imamın yerine diğer

Bu risâlet madenlerin en hayırlısı ve en mükemmeline ulaşınca son bulur ve bütün şeriatlar kendisinden daha mükemmel ve faziletlisiyle neshedilir. Bu, insanın yaratılışında izlenen yönteme benzemektedir. İnsan önce “sülâle”den başladı sonra “nutfe”, sonra “alaka”, sonra “mudga”, sonra “ızâm” oldu, sonra da kemiklere etleri giydirildi. Onlardan her bir mertebe bir öncekini nesh etti. Ancak bu iptal ve imha anlamında bir nesh değil aksine mükemmelleştirme (tekmil) ve tamama erdirme anlamında bir nesh-tir.⁶² Aynı şekilde şeriatlar da insanlığın babası Âdem ile başladı. Onun hükmü yaratılıştaki “sülâle” hükmü gibidir. Nebilerin şeyhi Nuh ikinci mertebedir ki onun hükmü “nutfe” hükmüdür. Allah'ın dostu İbrâhim'in hükmü ise “alaka” hükmüdür. Kelîmullah Mûsâ dördüncü tabakadır ki o “mudga” hükmündedir. Allah'ın kelimesi İsâ ise “ızâm” (kemik) hükmündedir. Habîbullah Mustafa altıncı ve son tabakadır ki onun hükmü de kemiğe et giydirme hükmüdür.⁶³

Şehristânî'nin Bazı Âyetler Üzerindeki Nesh İddialarına Pratik Yaklaşımı

Şehristânî yukarıda teorik düzlemde tartıştığı nesh meselesine yeri geldikçe mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin tefsirinde de yer vermektedir. Kur'an âyetlerinde asıl olanın muhkemlik olduğunu, âyetlerin mensuh olmadığına dair en ufak bir ipucu olması halinde kesinlikle neshe meyledilmemesi ve her bir âyetin muhkem kabul edilerek aralarının cemedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şehristânî çoğu zaman neshin vâki olduğu iddia edilen âyetlerde neshten söz etmeyi gerektirecek gerçek bir teâruzun bulunmadığını, müfessirlerin çoğunun ihtilâflı gibi görünen iki âyetin arasını cemetme noktasında ortaya çıkan kendi kusurlu anlayışlarını örtbas etmek için kolay yola başvurup âyetin mensuh olduğunu ifade edip o konuda nüzûl sebepleri zikrettiklerini iddia etmektedir.⁶⁴ Ona göre birbiriyle çelişir gibi görünen âyetlerin tefsirinde neshe başvurmak, akıl için konuyu nesh ile izahtan başka bir yol kalmadığında ve âyetlerin arasının cemedilmesi mümkün olmadığında başvurulması gereken son çare olmalıdır. Nitekim “İçinizden hanımlarını geride bırakarak ölüme yaklaşanlar, karılarının senesine kadar evden çıka-

bir imamı getirdiğimizde” şeklinde tevîl etmektedir (*Kitâbü'l-Keşf*, haz. Mustafa Gâlib [Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1404/1984], s. 121).

62 Toby Mayer bu nesh tasavvurunun izlerinin ve onun Mü'minûn sûresi 14. âyette bahsi geçen ceninin gelişim modelinde oynadığı rolün, Şehristânî öncesi Fâtımî-İsmâîlî öğretide bulunduğunu iddia etmektedir. Bk. Mayer, “Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları”, s. 121.

63 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 508.

64 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 929.

rılmaksızın bakılması için bir mal vasiyet ederler. Bunun üzerine kendileri çıkarlarsa, kendi haklarında yaptıkları meşru bir hareketten dolayı size bir sorumluluk yoktur. Allah, çok güçlüdür, hikmet sahibidir”⁶⁵ âyetinin tefsirinde bu görüşünü açıkça ortaya koymuştur. Kaynaklarda Hz. Osman, İbn Abbas ve İkrime’den gelen rivayetlerde bu âyetin yine aynı sûredeki “İçinizden ölüp de geride kadın bırakanların eşleri, dört ay on gün beklemelidir. Bu süreyi bitirdikten sonra artık kendi haklarında meşru olarak tercih edecekleri hareketten size bir sorumluluk yoktur. Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır”⁶⁶ âyetiyle neshedildiği ifade edilmiştir. Mücâhid ise iddet müddetini dört ay on gün kabul ederek geri kalan günleri ruhsat olarak değerlendirmekte ve âyette nesih olmadığını ifade etmektedir.⁶⁷

Şehristânî’ye göre bu âyet muhkemdir. İsfahânî’nin de âyetin mensuh olmadığını kabul ettiğini düşünen Şehristânî, âyetin mânasının “Ölen eşler hanımlarının bir seneye kadar evden çıkamaları durumunda geçinmelerini sağlamayı vasiyet ederler” şeklinde anlaşılması gerektiğini, şayet hanımlar âyette belirtilen dört ay on gün olan iddet süresini doldurduktan sonra bir sene dolmadan kendi istekleriyle ölen kocalarının evinden çıkarlarsa onlara bir mal bırakma zorunluluğunun olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre ölen kişilerin geride kalan eşlerine mal vasiyet etmesi (mut’a) bir yıla kadar sözlerinde durma karşılığındadır. Şayet sözlerinde dururlarsa vasiyet edilen mal kendilerininidir. Sözlerinde durmazlar ve evden ayrılırlarsa kendilerine bir mal verilmez. Farz olan dört ay on gün iddet süresinden sonra kendi ihtiyaçlarını kendileri karşılarlar. Âyetteki “vasiyet” Allah Teâlâ tarafından kadına bir emir değil, bilakis erkekten bir istektir.⁶⁸ İddet âyetinde bir mal vasiyet edilmemesi, vasiyet âyetinde de iddet süresinin zikredilmemesi sebebiyle iki âyeti de olduğu şekliyle muhkem kabul edip ikisinin arasını cemetmeyi mümkün kılmaktadır.⁶⁹

Nesh kavramıyla yakından alakalı diğer bir kavram “âm bir lafızla, kapsadığı fertlerden bir kısmının kastedildiğinin bir delille açıklanması” şeklinde tarif edilen⁷⁰ tahsis kavramıdır. Gerek sahâbe gerekse tâbiîn dönemlerinde mutlakın takyidi, âmmın tahsisi, müphem ve mücmelin beyanı gibi hususlar nesh kapsamında değerlendirilmiş; bu kavramların farklı içerikte kullanıl-

65 el-Bakara 2/240.

66 el-Bakara 2/234.

67 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, haz. Ahmed Abdülalim Berdûnî (Kahire: Dârü’l-kitâbi’l-Arabi, 1967), III, 226.

68 Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, II, 926.

69 Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, II, 929.

70 Ferhat Koca, “Tahsis”, *DİA*, XXXIX, 432.

ması sebebiyle muhtelif âlimlere göre neshedilmiş âyetlerin sayısı da farklılık göstermiş, bazı âyetlerde nesh değil, tahsisin söz konusu olduğunu ileri sürenler mensuhların sayısını azaltırken, karşı görüş sahipleri tahsis şekillerini neshe dahil ederek bu sayıyı arttırmıştır.⁷¹ İmam Şâfiî neshi tahsis, takyid ve istisnadan ayırarak usuldeki klasik anlamına çekmeye çalışmıştır.

Şehristânî de nesh ile tahsisi net bir şekilde birbirinden ayırmakta, mensuh olduğu iddia edilen birçok âyette aslında nesh değil tahsis olduğunu, çünkü nesh ve tahsisin yakın anlamlı iki kelime (mütেকâribeyn) olup nesh lafzına ıtlak olduğunu ifade etmektedir. Örneğin: “Şüphe yok ki, iman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiiler; bunlardan her kim Allah’a ve âhiret gününe gerçekten iman eder ve iyi bir amel işlerse, elbette bunların Rab’leri yanında mükâfatları vardır. Onlara bir korku yoktur ve onlar mahzun da olmayacaklardır”⁷² âyetinin, “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, ondan asla kabul edilmeyecek ve o, âhirette de hüsrâna uğrayacaktır”⁷³ âyetiyle nesh edildiği görüşünü hatalı bulan ve neshin haberlerde değil hükümlerde câri olacağını belirten Şehristânî, ancak mânanın bu âyetle tahsis edildiğini söylemenin câiz olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁴ Yine bazı müfessirlerin “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’ındır. Siz içinizdekileri açığa vursanız da gizli tutsanız da Allah onunla sizi hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine de azab eder. Allah her şeye kâdirdir”⁷⁵ âyetinin mensuh olduğuna hükmettiklerini, oysa bunun tahsise daha yakın olduğunu vurgulayan Şehristânî, neshin hükümlerde câri olduğunu, bunun ise ahbâr âyetlerinden olduğunu ve burada neshin vuku bulmadığını belirtmektedir.⁷⁶

Öte yandan birçok kaynakta “Doğu da, batı da Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah’(ın rahmeti ve nimeti) boldur. O (her şeyi) bilendir”⁷⁷ âyetinin, “Gerçekten yüzünün gökyüzünde aranıp durduğunu görüyoruz. Artık gönlünü ferah tut, seni hoşnut olacağın bir kibleye yönelteceğiz. Haydi, yüzünü Mescid-i Harâm’a doğru çevir! Siz de ey insanlar, nerede bulunursanız, yüzünüzü o yana doğru çeviriniz”⁷⁸ âyetiyle nesh edildiği ifade edilmiştir. Şehristânî de bu âyetin daha mükemmeliyle

71 Mensuh âyetlerin sayısı ile ilgili olarak bk. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur’âni'l-Kerim* (Kahire: Dârü'l-vefâ, 1308/1987), I, 402-5; Ali Bakkal, “Kur’an’da Mensûh Âyetlerin Sayısı”, *Harran Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1996): 33-74.

72 el-Bakara 2/62.

73 Âl-i İmrân 3/85.

74 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 388.

75 el-Bakara 2/284.

76 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 452.

77 el-Bakara 2/115.

78 el-Bakara 2/144.

neshedilen ve daha faziletlisiyle değiştirilen ilk hüküm olduğunu, neshin, bir hükmün diğer bir hükümlle tebdili ve bir âyetin diğer bir âyetle tekmili olduğunu ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber, peygamberlerin en faziletlisi olduğundan, onun kıblesi kiblelerin en faziletlisi ve dini de dinlerin en tamamı ve en mükemmelidir.⁷⁹

Yine Şehristânî müfessirlerden bazılarının “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür)”⁸⁰ mealindeki âyetin, “...nefse mukabil nefis...”⁸¹ âyetiyle nesh edildiğini ifade ettiklerini; ancak bunun sahih olmayan bir görüş olduğunu ve âyetin muhkem olduğunu belirtmektedir.⁸²

“Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır (mal) bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek, korunanlar üzerine bir borçtur”⁸³ âyeti Nisâ sûresindeki “Allah sizlere, miras taksiminde çocuklarınız hakkında, erkeğe iki dişi payı verilmesini emrediyor”⁸⁴ miras âyetiyle nesh edildiği ifade edilirken,⁸⁵ Şehristânî bu âyetin mensuh olduğunu iddia etmenin Allah’ın koyduğu bir hükmü değiştirmek anlamına geleceğini söyleyerek şöyle demektedir:

Hükümlerin ve neshin yerlerini bilenler dediler ki: Şayet âyet mensuh olsaydı varis olmayan akrabaya vasiyet kesinlikle câiz olmazdı. Mensuh âyetin bazı hükümlerde muhkem olması câiz değildir. Aksine bu âyetin yolu mücmellerin yoludur... Câhiliye’de ve İslâm’ın bidayetinde veraset malın tamamı evlâtlara miras yoluyla, anne-babaya da vasiyet yoluyla gerçekleşiyordu. Miras âyeti nâzil olunca vasiyet “anne-babadan her birine altıda bir...” âyetinde takdir edilene hamlolundu. Bu, İslâm’ın bidayetindeki namaz ve zekât gibidir. Çünkü İslâm’ın bidayetinde namaz ve zekât takdir edilmemişti, sonradan takdir edildi/miktarı belirlendi. Bu nesh değildir. Önceleri anne babaya ve akrabaya vasiyet meşru, yahut bir yükümlülük ve görevdi. Allah Teâlâ anne-baba ve akrabanın paylarını belirleyince takdir yetkisi vasîden Allah Teâlâ’ya geçti. Çünkü bunu kitabında bizâtihi kendisi üstlendi ve âyet muhkem kaldı. Allah Teâlâ âyette “Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse günahı değiştirenedir”⁸⁶ buyurmuşken

79 Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, II, 658.

80 el-Bakara 2/178.

81 el-Mâide 5/45.

82 Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, II, 741.

83 el-Bakara 2/180.

84 en-Nisâ 4/11.

85 Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, II, 746.

86 el-Bakara 2/181.

âyet nasıl mensuh olur. Âyetin mensuh olduğuna hükmetmek Allah'ın âyette buyurduğunu tebdildir/değiştirmedir, günahı da değiştirenedir.⁸⁷

Şehristânî'ye göre Kur'an'da miras âyetinden önce miras hükümlerini belirleyen Kur'ânî bir emir olmadığı için, burada neshten söz etmek imkânsızdır. Zira miras âyeti vasiyetle ilgili âyeti nesh için değil, mirasla alakalı ilk hükmü ortaya koymak için nâzil olmuştur. Şehristânî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre o, vasiyeti ilâhî bir emirle vazedilmiş bir hüküm olarak görmemekte, aksine Câhiliye döneminden kalma “şer'ü men kablenâ” nevinden bir Arap âdeti şeklinde kabul etmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, daha önce Kur'an'da var olan bir hükmü kaldırıp yerine yeni bir hüküm koyma, yani nesh değil, Kur'an'ın nüzûlünden önce uygulanmakta olan bir Arap âdetinin yerine Kur'ânî bir hüküm ihdas etmektir.

Nesh hususunda en tartışmalı âyetlerden biri de seyf/kıtal âyetleri olarak da bilinen Tevbe sûresinin 5. ve 14. âyetleridir. Birçok müfessir müşriklere karşı yumuşak davranmayı emreden kırk kadar âyetin bu âyetlerle mensuh olduğunu iddia etmiştir; hatta bazı rivayetlere göre bu âyetlerin sayısı 114'e ulaşmaktadır.⁸⁸ Şehristânî ise kıtal âyetleriyle mensuh olduğu iddia edilen söz konusu âyetlerin tamamının muhkem olduğunu ve onlarda bulunan bazı şartların onları muhkemlikten çıkarmayacağını savunmaktadır. Ona göre bu âyetlerde neshin mevcudiyetinden bahsetmek imkânsızdır. O kıtal âyetlerinin hicretin 6. yılında, Hudeybiye Antlaşması'ndan önce nâzil olduğunu, Hz. Peygamber'in hicretten önce savaşmaktan men edildiğini, hicretten sonra da Hudeybiye'ye kadar geçen senelerde genel olarak savunma ve karşılık verme şeklinde savaştığını; ancak kıtal âyetleri nâzil olunca insanlarla “Lâ ilâhe illallah” deyinceye kadar savaşmasının emredildiğini söylemektedir. Müslümanlar'ın Mekke'de az ve zayıf olmasalar da peygamberliğin ilk yıllarında İslâm'a davetle birlikte savaşın da vâcip olacağını; ancak Müslümanlar'ın Mekke döneminde savaşmaya güçlerinin yetmediğini ve Allah'ın kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmeyeceği için Mekke döneminde savaşmakla emrolunmadıklarını iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in Mekke'de 13 sene boyunca dinini diğer bütün dinlere üstün kılmak için hüccetlerle kavli olarak, savaşla da fiili olarak insanları tevhide davet ettiğini ve Allah'a ortaklar koştuktan nehyettiğini, Hz. Peygamber'in tevhide çağrısının fitrata çağrı olduğunu; çünkü bütün fitnelerin fitratı inkâr etmekten kaynaklandığını, bu sebeple de Allah Teâlâ'nın “Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın

87 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II, 749.

88 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 706; Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, II, 504-8.

oluncaya kadar onlarla savaşın”⁸⁹ buyurduğunu söyleyen Şehristânî şöyle devam etmektedir:

Küfür yeryüzünden iki şekilden biriyle kalkar. Birincisi Allah’ın birliğine dille davet, hüccet ve burhanı ikamedir ki bu, kavli davettir. İkincisi ise kâfirleri kılıçla helâk etmektir ki bu da fiilî davettir. Bu sebeple Hz. Peygamber tevhide çağrıya kavli olarak başladı ve on üç sene bu şekilde devam etti. Sonra şahsen kâfirlerden uzak olmak için Medine’ye hicret etti; kıtal âyeti nâzil oldu ve Allah yolunda cihad meşru kılındı. Başlangıçta hüküm, Bedir ve Uhud’da olduğu gibi müşriklerden savaşanlarla savaşmaya tahsis edilmişken sonunda Berâe sûresindeki âyette nâzil olduğu gibi onlarla olan anlaşmaların sona ermesinden sonra onlarla savaşmaya genellenmiştir. Bu, nesh değildir. Aksine hükmün tahsisinden sonra genelleştirilmiştir. Başlangıçta şartsız ve rükünsüz, vakitsiz ve zamansız olan diğer ibadet ve muâmelât gibi kolaydan zora doğru bir gidiştir.⁹⁰

Şehristânî, bazılarının “Sizin dininiz size, benim dinim bana”⁹¹ mealindeki âyetin, “Onlarla savaşın. Allah sizin ellerinizle onlara azap etsin”⁹² mealindeki seyf âyetiyle nesh edildiğini zannettiklerini, ancak onların “Sizin dininiz size, benim dinim bana” âyetinin kâfirlerden sözle uzaklaşmada (teberrî) nihai nokta, “Onlarla savaşın” âyetinin ise fiilî olarak kâfirlerden uzaklaşmanın başlangıç noktası olduğu gerçeğini kavrayamadıklarını; zira savaşmayı emreden âyetlerin kâfirlere karşı yumuşak davranmayı emreden âyetleri nesh etmediğini, aksine o âyetleri tadrîcî olarak istikrara kavuşturduğunu ve tamamına erdirdiğini ifade etmektedir. Çünkü bir şeyin yapılması önce kavli olarak istenmekte, şayet yerine getirilmezse bu sefer fiilî süreç başlamaktadır.⁹³

Sonuç Yerine

Netice olarak Şehristânî, neshi usulcülerin anladığı klasik anlamından farklı bir şekilde değerlendirmiş, nesh kavramına “tekmil” mânası yükleyerek “şer’î bir hükmün veya şeriatın sonradan gelen şer’î bir hükümlerle veya şeriatla ortadan kaldırılması şeklindeki” yaygın anlayışın aksine, neshi var olan bir şeriatın ve hükmün yürürlükten kaldırılması, yani iptal veya ilga edilmesi değil, aksine var olan bir şeriatın ve hükmün daha iyisi ve faydalısıyla tebdil ve tekmil

89 el-Enfâl 8/39.

90 Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, II, 790.

91 el-Kâfirûn 109/6.

92 et-Tevbe 9/14.

93 Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, II, 790.

edilerek daima daha ileriye ve daha mükemmele giden tadrîcî bir süreç olarak görmüştür. Ebû Müslim el-İsfahânî de dahil olmak üzere, nesh ile ilgili görüş bildiren âlimlerin tamamı Kur'an'ın kendinden önceki semavî kitapları ve şeriatları tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığı konusunda hemfikir iken, Şehristânî İslâm'ın önceki şeriatları ilga değil tasdik ettiğini ifade ederek neshi kabul etmemekle meşhur olan İsfahânî'den de daha uç bir noktada yer almıştır.

Şehristânî, Kur'an âyetlerinde asıl olanın muhkemlik olduğunu, âyetlerin mensuh olmadığına dair herhangi bir karine bulunması durumunda hiçbir şekilde neshe meyledilmemesi ve her bir âyetin muhkem kabul edilerek aralarının cemedilmesi gerektiğini ifade etmiş; çoğu zaman neshin vâki olduğu iddia edilen âyetlerde neshten söz etmeyi gerektirecek gerçek bir teâruzun bulunmadığını, müfessirlerin çoğunun ihtilâflı gibi görünen iki âyetin arasını cemetme noktasında ortaya çıkan kendi kusurlu anlayışlarını örtbas etmek için kestirmeden âyetin mensuh olduğunu ifade edip o konuda nüzûl sebepleri zikrettiklerini iddia etmiştir. Birbiriyle çelişik gibi görünen âyetlerin tefsirinde neshe başvurmayı, akıl için konuyu nesh ile izahtan başka bir yol kalmadığında ve âyetlerin arasının cemedilmesi mümkün olmayan durumlarda başvurulması gereken son çare olarak gören Şehristânî, nesh ile tahsisi açıkça birbirinden ayırmış ve mensuh olduğu iddia edilen birçok âyette aslında nesh değil, tahsis olduğunu ifade etmiştir. Bakara sûresindeki yaklaşık on kadar âyet üzerinde yaptığı değerlendirmelerde mensuh olduğu iddia edilen âyetlerde nesh olduğu görüşüne katılmamış, sadece kıblenin değiştirilmesiyle ilgili âyette daha mükemmeli ve daha faziletlisiyle tekmil anlamında bir nesh olduğu kanaatine varmıştır.

Şehristânî'nin Nesh Anlayışı

Nesh konusu Kur'an ilimlerinde üzerinde en fazla tartışmanın yapıldığı bir tefsir usulü meselesidir. Bu konuya önem atfeden müfessirlerden biri de meşhur *el-Milel ve'n-nihal* yazarı Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'dir (ö. 548/1153). Şehristânî ilim çevrelerinde pek tanınmayan *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbilu'l-ibrâr* adlı tefsirinde nesh konusuna geniş yer vermiş, "nesh" kavramına "tekmil" mânası yükleyerek, yaygın anlayışın aksine, neshi var olan bir şeriatın ve hükmün sonradan gelen şer'î bir hükümlerle yürürlükten kaldırılması, iptal veya ilga edilmesi şeklinde değil, var olan bir şeriatın ve hükmün daha iyisi ve faydalısıyla tebdil ve tekmil edilmesi şeklinde tadrîcî bir süreç olarak görmüştür. Bu makale nesh meselesini, bir dinler tarihi müellifi olarak, dinlerin devamlılığı zâviyesinden ele alan, bu şekilde farklı ve özgün bir bakış açısı sunan Şehristânî'nin nesh anlayışını *Mefâtihu'l-esrâr* isimli tefsiri çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Nesh, Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, tekmil, *el-Milel ve'n-nihal*.

“Dünya ve Din Siyaseti”: Saîd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet*

Özgür Kavak**

“Politics of the World and Religion”: The Caliphate in Saîd ibn İsmail al-Aksarâyî's İlmihâl of politics

Islamic political thought has recently become an important topic of discussion. For this reason, it is important to examine the classical *fiqh* tradition in terms of political thought, thus opening a new space for inquiry. Based on this assumption, the present paper examines the question of the caliphate within the context of the *Siyâsa al-dunyâ wa al-dîn* of Saîd ibn İsmail al-Aksarâyî; Aksarâyî was a Hanafi jurist of Sufi-origins and a madrasa professor. Because the book treats matters of faith, worship and state administration within the same conceptual framework and discusses them collectively, I prefer to call it a kind of “political catechism” or *ilmihâl* of politics. This is an important work which reflects the overall interest of the *ulamâ* in the Turkish region in the relationship between *fiqh* and politics. As a Hanafi scholar, the author investigates various politico-juridical topics in the book from a somewhat unique perspective. The paper discusses topics related to the caliphate, including the necessity, conditions and functions of the caliphate, as well as the concepts of *ul al-amr* (ruler) and *bay'ah* (consent) in a comparative fashion, locating these terms in the relevant literature on “politico-juridical *ahkâm*.”

Key words: Politico-juridical *ahkâm*, Islamic political thought, *İlmihâl* of politics, khilafa.

* Bu makalenin giriş kısmında yer verilen Aksarâyî ve *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı esere dair tanıtıcı mâlûmat daha önce yayımlanan şu çalışmamıza dayanmaktadır: Özgür Kavak, “İtikaddan Amele Siyaset İlmihali: Saîd b. İsmail Aksarâyî ve *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* Adlı Eseri”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/33 (2012): 193-213. Elinizdeki makale bu çalışma ile “Devlet: Gelenek ve Gelecek Arasında” başlıklı İSAR Uluslararası Sempozyumu'nda (Aralık 2013, İstanbul) aynı başlıkla sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi (ozgurkavak@sehir.edu.tr).

Tüm insanların siyasîlere (*ümerâ*) itaat etmeleri farzdır. Ümerânın ise ulemânın kavillerinin dışına çıkmamaları gerekmektedir. Mülk ve ilim kardeş, âdetâ ikizdirler ve varlıklarının idâmesi birbirlerine bağlıdır. Ümerâ, şeriatın emirlerine uymak durumundadırlar. Dolayısıyla şeriatın dışına çıkan her emîr aslında emîr olmasının anlamını kaybetmiştir, sûreten emîr olsa bile. Ulemâ, şeriatın emirlerinin muhafızları, peygamberlerin vârisleridirler. Peygamberlere itaat farz olduğuna göre, onların elçisi olanlara ve onlar adına konuşan kişilere de itaat farzdır.

Saïd b. İsmail el-Aksarâyî, *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn****

İslâm düşünce ve ilim geleneğindeki muhtelif disiplinleri ilgilendiren bir alan olan İslâm siyaset düşüncesinin önemli kaynaklarından birini, fıkıh ilmi teşkil etmektedir. Özellikle “siyasî-fikhî hükümlere” hususi yer ayıran el-ahkâmü's-sultâniyye eserleri İslâm siyaset düşüncesinin, diğer disiplinlere nazaran, en özgün boyutlarından birini oluşturmaktadır. Ahkâm-ı sultâniyyeden başka, siyer, siyâset-i şer'îyye, harâc ve emvâl, hisbe, edebü'l-kâdî vb. fıkıh ilmi içerisinde varlık bulan alt disiplinler siyasî düşünceye kaynaklık etme açısından incelenmeye elverişli alanlar olarak değerlendirilebilir.¹

Mamafih fıkıh disiplini çerçevesinde kaleme alınan “siyasî-fikhî hükümler”e dair müstakil eserlerin, diğer fıkıh eserlerine nazaran, sayı bakımından daha az olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserler içerisinde Hanefî âlimler tarafından telif edilenlerinin de sayıca çok fazla olmadığı ve

*** Müellifin ismi ve *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in bulunduğu kütüphane kayıtları için bk. Saïd b. İsmail b. Ömer er-Rûmî el-Aksarâyî, *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Akşehir, nr. 228 (bundan sonraki atıflarda AK. Eser, Ahmed b. Ali b. Nakîb el-Hanefî'ye ait tekmlisiyle birlikte toplam 197 varaktır); *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2885mü., zahriye (bundan sonraki atıflarda AY. 124 varak olan eser Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarında müellifi meçhul olarak kaydedilmiştir); *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Bibliothèque Nationale de Tunisie, nr. A-Mss-13311 (bundan sonraki atıflarda TN. 89 varaktır); *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*, The American University of Beirut Libraries, NBMVA Mic-A:382:Positive: c.1 (bundan sonraki atıflarda BY. Eser AK nüshasında da yer alan tekmlisiyle birlikte 211 varaktır). Bu çalışmada AK ve AY nüshaları kaynak olarak kullanılmıştır. Diğer nüshalara ise gerek görüldükçe atıfta bulunmakla yetinilmiştir. Yukarıdaki alıntı için bk. AK, vr. 9^b.

1 Siyaset ve siyasî düşüncenin nasıl tanımlanacağına bağlı olarak fûrû-ı fıkıh ve usûl-i fıkıh metinleri de siyasî düşünceye kaynaklık edecek birçok malzemeye sahiptir. Konuyla ilgili bu yönde bir tespit için bk. Nasr Muhammed Ârif, *Fi Mesâdirî't-türâsî's-siyâsiyyi'l-İslâmî: Dirâse fi işkâliyyetî't-ta'mim kable'l-istikrâ ve't-ta'sil* (Virginia: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî [The International Institute of Islamic Thought], 1994), s. 100. Bu metinlere ilâve olarak muhtelif konulara dair kaleme alınan “müstakil risâleler” ile “fetâvâ” literatürünün de benzer açılımlara imkân verecek mahiyette olduğu ifade edilebilir.

Hanefîler'in bu konuyu daha çok fûrû fıkıh kitaplarının siyer/cihat bahislerinde inceledikleri söylenebilir.²

Bu çalışmada Hanefî mezhebine müntesip bir müderris ve fakih olan Saïd b. İsmail b. Ömer el-Aksarâyî'nin *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* başlıklı kitabı çerçevesinde hilâfet meselesi ele alınacaktır. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşamadığımız müellif, XIII. yüzyılda Aksaray'da doğmuş ve XIV. yüzyılda vefat etmiştir. Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâ edilmesi sebebiyle oluşan istikrarsız ortamda, muhtemelen Memlûk hâkimiyetindeki topraklara gitmeyi tercih etmiş, Şam'da ve Hısnü'l-Ekrâd'da bulunmuştur.³

Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn, itikat, ibadet ve devlet idaresiyle ilgili konuları aynı kavramsal çerçevede ve bir arada ele almaktadır. Bu konular için, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *es-Siyerü'l-kebîr* adlı kitabını temel kaynak olarak almakla birlikte,⁴ ilmî dirayetinin yüksek olduğu anlaşılan müellif diğer başka kaynaklara ve kendi değerlendirmelerine de dayanarak özgün bir eser ortaya koymaktadır.⁵

2 Bu iddia şüphesiz, elinizdeki çalışmanın kapsamını aşan, müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte siyer bahislerinin dışında, özellikle cuma namazı başta olmak üzere, fûrû-ı fıkıh metinlerinin farklı bablarında da bolca malzeme bulmanın mümkün olduğu söylenebilir. Dolayısıyla “siyasî-fikhî hükümlere has” müstakil eserlerin azlığı ulemânın siyasete olan ilgisizliğinden yahut bu konuları ihmal etmesinden ziyade, ulemâyâ has/farklı bir bakış açısıyla ve aslında İslâm medeniyetine özgü “farklı” bir dünya tasavvurunun tabii sonucu olarak da görülebilir. Şu halde bu meseleye “Modern öncesi dönemde ve aslında İslâm toplumlarında siyasetin rolü neydi?; “Modern siyasal ve düşünsel kalıplar bizi ne oranda nasıl yanılsamalara maruz bırakıyor?” kabilinden soruları cevaplamayı da hedefleyen “yeni bir bakış”la yaklaşmak ufuk açıcı sonuçlara ulaştırabilir. Burada bir tespit olarak, istisnalar bulunmakla birlikte, genelde bütün fukahânın, özelde ise Hanefîler'in fıkıh ilmi içerisinde gördükleri tüm bu meseleler için bütüncül bir bakışı tercih ettikleri ve bu türden hükümleri fûrû-ı fıkıh konularının dışına çıkartarak ayrı bir literatür türü içinde ele almaya gerek bırakmayacak bir yazım tarzını benimsedikleri bir iddia olarak dile getirilebilir. Bilinçli bir tercihle toplumsal işleyişin sahil bir minval üzere devam etmesi görevini ulemâyâ tevdi etmeyi hedefleyen bir tutumun da söz konusu olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durum da aslında modern literatürde sıklıkla dile getirilen ve “kamu hukuku alanının fıkıh literatüründe güdük bırakıldığı” iddiasıyla formüle edilen problemi yeniden ele almayı gerektirmektedir. Şüphesiz bu da ayrı bir çalışmanın konusudur.

3 Doğum ve ölüm tarihlerine dair bir kayda ulaşamadığımız müellifin hayatı, eserleri ve yaşadığı döneme dair diğer bazı tespitler için bk. Kavak, “İtikaddan Amele Siyaset İlmihali”, s. 193-213.

4 Müellifin konuyla ilgili ifadesi şöyledir: “Kitabın meselelerinin büyük çoğunluğu *Kitâbü's-Siyer*'den alınmıştır (أكثر مسائله من كتاب السير)”. AK, vr. 2^a; TN, vr. 2^a. Diğer birçok yerde ise doğrudan *es-Siyerü'l-kebîr* adı zikredilerek kitaba atıfta bulunulmaktadır. Bk. AK, vr. 15^b, 18^b, 19^b, 28^a, 44^a, 104^b vd.

5 Eserin kaynaklarına dair değerlendirmeler için bk. Kavak, “İtikaddan Amele Siyaset İlmihali”, s. 202-206.

Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn, yukarıda bahsi geçen fikhî geleneklerin hususiyetlerini taşıyan ve müstakil bir bölüme itikadî konulara temas ederek, kısmen de olsa, bu geleneklerden farklılaşan nevi şahsına münhasır bir eserdir. Eserin bir diğer ayırt edici özelliği olarak Türk kökenli ulemânın fıkıh-siyaset ilişkisine ilgilerini yansıtan mühim bir çalışma olması zikredilebilir.

Modern fıkıh tarihi yazarlarından birçoğunun Aksarâyî'nin yaşadığı dönemle ilgili yaygın kanaatlerinin aksine, "taklid" kavramına mesafeli durduğu anlaşılan müellif, hem ele aldığı meseleye dair doğrudan kendi hükmünü elde ederken hem de farklı fukahadan aktardığı kavillerde delil kullanımına özel bir önem atfetmektedir. Dolayısıyla eserin en belirgin özelliği olarak "ana kaynaklardan doğrudan istinbât" zikredilebilir. Bilhassa hemen her bir bab ve fasıl başında konuyla ilgili âyet ve hadislerle referansta bulunulması müellifin bu hassasiyetinin göstergelerindedir.⁶ Müellifin usulünü belirleyen ifadelelerinden biri şu şekildedir: "Sadık haberlerle sabit olan bir hüküm, hakikat ifade eder. Hakikat ise birden çok olamaz. Hakikat kimin tarafında ise ona muhalif olan görüş bâtıldır."⁷

Aksarâyî'nin eserine Hanefî literatüründe sınırlı da olsa bazı atıflar yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz en erken atıf Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin (ö. 1100/1690 civarı),⁸ Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine yazdığı *Gamzü uyûni'l-besâir* adlı şerhtir. Bu eserinde Hamevî, Aksarâyî'nin *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* başlıklı eserinden "seferî kişinin namazı" ile ilgili bir hükmü aktarmakta,⁹ ayrıca "hilâfetin şartları" ile

6 Nitekim Aksarâyî'nin temel kaynağı olan "İmam Muhammed de *es-Siyerü'l-kebir*'de naklî delillere diğer kitaplarına nazaran daha fazla yer vermektedir". Konuyla ilgili olarak bk. Ahmet Yaman, "es-Siyerü'l-kebir", *DİA*, XXXVII, 327.

7 AK, vr. 7^a.

8 Hamevî'nin vefat yılı *DİA*'da 1098 (1687) olarak verilmektedir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XV, 456. Mamafih Hamevî'nin bahsi geçen eserinin -ki Veliyyüddin Cârullah bu eseri *Hâşiyetü'l-Eşbâh* diye andlandırır- varak kenarlarına yazdığı notlara göre Osmanlı âlimlerinden Veliyyüddin Cârullah Efendi (ö. 1151/1738) 1099 yılında üstadı Hamevî'den bazı risâle ve telifatını okumuştur. Belirttiğine göre Hamevî 1100 yılında Mekke'de vefat etmiştir. O esnada kendisi de orada bulunan müellif tavaf esnasında Hamevî'nin vefat haberini müezzinden duymuş ve cenaze namazını cemaatle Şâfiî mezhebine ittibaen kılmıştır". Not için bk. *Hâşiyetü'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 652, zahriye, vr. 1^a.

9 Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzü uyûni'l-besâir: Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985), II, 38; Krş. AK, vr. 59^b.

وفي سياسة الدنيا والدين لسعيد بن إسماعيل الأقسراني [الأقسراني] أن المسافر لو افتتح صلاة ظهر أو عصر فصلي ركعتين وتشهد ثم لم يسلم حتى قام الثالثة وقرأ وركع فلما رفع رأسه عن ركوعه نوى الإقامة انقلبت صلاته صلاة المقيم غير أنه يجب عليه إعادة القيام والقراءة والركوع لأن ذلك كان تطوعاً فيكون ناقصاً فلا ينوب عن الكامل ولو أنه قيد الثالثة بسجدة انقلبت صلاته إلى الأربع وفرضه قد تم لكن يضم إليها ركعة أخرى حتى تكون الركعتان نافذة. هذا كله إذا قعد على رأس الركعتين أما إذا لم يقعد إن لم يقعد الثالثة بسجدة رفض ذلك وعاد وقعد وتشهد

ilgili olarak da bu esere atıfta bulunarak meseleyi Aksarâyi'nin değerlendirmeleri çerçevesinde ele almaktadır.¹⁰ Mevcut Akşehir nüshasının sonunda eserin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî tarafından 1088 yılı Receb ayında (Ağustos/Eylül 1677) mütalaayı bitirdiğine dair notlar bulunduğu göz önüne alındığında,¹¹ Hamevî'nin bizim de görme şansını bulduğumuz bu nüshayı okuduktan sonra, kendi kitabına bu bilgileri almış olduğu sonucuna ulaşılabilir.¹²

Aksarâyi'nin eserine yapılan bir diğer atıf Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî (ö. 1231/1816) tarafından Şürûnbülâli'nin (ö. 1069/1659) *Meraki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh* adlı eserine yazdığı şerhte yapılmaktadır. "Oturarak nafilâ namaz kılmak" meselesiyle ilgili olan bu alıntıdan hareketle¹³ *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in en azından XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar tedavülde olduğu ve fukaha tarafından dikkate alındığı sonucuna ulaşmak mümkündür. İslâm siyaset düşüncesinin içinde bulunduğumuz dönemde giderek daha esaslı bir tartışma alanı haline geldiği göz önüne alındığında, kendine özgü yaklaşımları olan sûfî meşrep bir fakih bakış açısıyla siyasî konuları değerlendiren bir "siyaset ilmihali" olarak görülmesi mümkün olan bu eserin daha farklı müstakil çalışmalara da elverişli olduğuna işaret etmekle yetinecek ve ahkâm-ı sultâniyye eserleriyle benzerlik ve farklılıklarına temas ederek eseri yalnızca hilâfetle ilgili meseleleri açısından inceleyeceğiz. Bu makalenin temel amacı, fıkıh dili kullanılarak kaleme alınmış, fakat günümüze kadar müstakil bir çalışmaya konu olmamış olan Hanefî mezhebine ait bir yazma eserin özgün boyutlarını diğer mezheplerin konuyla ilgili literatüründen seçme eserlerle mukayese ederek belirlemektir. Bu şekilde İslâm siyaset

وقد تم فرضه؛ وإن قيد الثالثة بسجدة فسدت فرضيته ويضم إليها ركعة أخرى وتكون هذه الأربعة نفلا ثم يستأنف الفرض دليله ما أشار إليه أصحابنا قالوا لأنه خلط المكتوبة بالنافلة قبل إتمامها.

10 Hamevî, *Gamzû uyûni'l-besâir*, IV, 147-48. Krş. AK, vr. 7^a.

وفي سياسة الدنيا والدين لسعيد بن عمر الأضرابي [الأضرابي] الشروط التي تقتضي الصلاحية للإمامة نوعان: فنوع يشترط للجواز ونوع يشترط للاستحباب والفضيلة. فشرط للجواز ما يشترط للشهادة مع التدبير والشجاعة والشهامة ثم الكلام فيه متنوع إلى نوعين: نوع يرجع إلى نفسه ونوع يرجع إلى نسبه. فنبدأ بالكلام في النسب فنقول أجمع أهل السنة والجماعة على ذلك فروى الإمام أنه قال الأصل أن يكون من قريش وبه قال جميع أهل الحديث والشافعي وقال الروافض يجب الاقتصار على بني هاشم وعينوا عليا وأولاده وهذا القول باطل بإجماع الصحابة على خلافة أبي بكر وعمر وعثمان. وقال ضرار بن عمر العطفاني لا فرق بين ما إذا كان قريشياً أو عبداً حبشياً ولا مزية ولا فضيلة لأحدهما على الآخر وهو باطل إذ لا شبهة في فضل القريشي ومزته على غيره انتهى.

11 Hamevî'nin notu için bk.

أنها مطالعة الشريف أحمد بن محمد الحنفى الحموي عفي عنه في رجب الحرام سنة ١٠٨٨ AK, vr. 106^b.

12 Yazma nüshanın muhtelif sayfa kenarlarında da ayrıca aynı el yazısıyla alınmış notlar ve yer yer Hamevî'nin ismi de yer almaktadır. Meselâ bk. AK, vr. 34^a, 35^b, 38^b, 49^a, 63^a, 68^a, 95^b.

13 Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiye alâ Meraki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh* (Bulak: el-Matbaati'l-kübrâ, 1318), I, 266.

قوله (ويقعد كالمشهد) فيه إشارة إلى أنه لا يضع بمناء على يساره تحت سترته لكن صرح في كتاب سياسة الدنيا والدين بأنه يضع واليه يشير قولهم إن القعود كالقيام اه.

düşüncesinin farklı açılımlara imkân tanıyan çok boyutluluğuna da işaret edilmek hedeflenmektedir.

İtikattan Amele Dünya ve Din Siyaseti: *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in İçeriği

Aksarâyî'nin eserine başlık olarak seçtiği *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Dünya ve Din Siyaseti) tabiri klasik literatür içerisinde sıklıkla kullanılan bir tabir değildir.¹⁴ Onun kitabına bu başlığı vermesi eserin nevi şahsına münhasır oluşuyla yakından alakalıdır.¹⁵ Gerçekten de eser, itikattan hilâfetin şartlarına, cihattan ibadetlere ve hatta avlanma bahislerine kadar geniş bir yelpazedeki konuları ele alması ve bu konuları “siyasîlerin ihtiyaçlarını görecektir şekilde” incelemesi bakımından nevi şahsına münhasırdır.

Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn kırk yedi bölümden (bab) oluşmaktadır. Gerçi mevcut dört yazmadan ikisinde Ahmed b. Ali b. en-Nakîb el-Hanefî adlı bir âlim Aksarâyî'nin bu eserine on üç bölümlük ilâve yapmıştır. Ona göre Aksarâyî, “Sultanlar, ümerâ ve vülâtü'l-emr için gerekli hususları kaleme almıştır; ancak onun kitabında yer vermediği zina, şarap içme, kazf, hırsızlık hadleri ile katil suçu, diyetler, kasâme, âkile gibi hususlar da sıklıkla vuku bulmaktadır ve bahsi geçen idareciler bunlarla karşılaşmakta, bu hususlarda karar almak durumunda kalmaktadırlar.” (AK, vr. 107^b; BY, vr. 111^a). Bu sebeple Ahmed b. Ali “bu konularla ilgili meselelerin bilgisini vermek, bu konularda ittifaklı ve ihtilâflı hususları aktarmak” üzere kaleme aldığı on üç bölümü kitaba ilhak etmek istemiştir. Burada İslâm dünyasındaki kitap telif geleneği bakımından dikkat çekici bir durum söz konusudur. Zira müellif yeni bir kitap

14 “Siyâsetü'd-dünyâ” tabiri ise literatürde yer almaktadır. Meselâ bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Hâmid Ahmed et-Tâhir (Kahire: Dârü'l-fecr li't-türâs, 2010), s. 244 (Hıfzû'd-dîn ve siyâsetü'd-dünyâ). Hasîrî ise “es-siyâsetü'd-dîniyye” ve “es-siyâsetü'l-hissiyye” ayrımına atıfta bulunur. Bu hususa dikkatimizi çeken Sayın Mürteza Bedir'e teşekkür ederim. Hasîrî'nin bu tasnifine dair bir inceleme için bk. Mürteza Bedir, “As-Siyasa ad-diniyya vs. as-siyasa al-hissiyya: al-Hasiri's (5th/11th Century, Central Asia) Conception of the Relationship between Temporal Power and Religious Power”, Seventh Islamic Legal Studies Conference “Islamic Law and the State: Doctrine and History” [“İslam Hukuku ve Devlet: Doktrin ve Tarih”, ISILS ve Türk Tarihi Kurumu İşbirliğiyle, 30 Mayıs-1 Haziran 2002, Ankara]. Eserin başlığı belirlenirken, Mâverdi'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* başlıklı kitabının adlandırmasından da etkilenilmiş olabilir. Kitapta doğrudan bir bağlantı olmamakla birlikte Mâverdi'nin İslâm coğrafyasında en fazla tanınan eserlerinden olan *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserinin de Aksarâyî'nin kitabı için tercih ettiği başlığa ilham kaynağı olma ihtimali vardır.

15 Aksarâyî eserini “kitap” olarak nitelemektedir. Meselâ bk. AY, vr. 90^b, 94^b; AK, vr. 38^b, 55^b, 106^a. Akşehir, Tunus ve Beyrut nüshalarında kitabın tam adı *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn el-mensûb ile'l-Emîr Seyfiddîn* şeklindedir. Bk. AK, vr. 2^a; TN, vr. 2^a; BY, vr. 2^b.

başlığı koymaksızın, Aksarâyi'nin bıraktığı yerden konulara onun üslûbuna benzer bir şekilde devam etmekte ve böylece kitabı altmış bölüme ulaştırarak sonlandırmaktadır. Bu ilâve bölüm başlıkları, sayı bakımından kitabın genelini yaklaşık dörtte birine denk gelse de, Ahmed b. Ali konuları biraz geniş tuttuğundan, onun eklediği kısım hacim bakımından neredeyse Aksarâyi'nin kitabına denk düşmektedir.¹⁶

Klasik eserlerin mukaddimelerinde kullanılan kelimelerin özenle seçildiği göz önüne alındığında, Aksarâyi'nin eserinin “Mukaddime”sinde “dünyanın ve âhiretin Rabbi” ifadesine yer vermesi ve “tevhit” inancını vurgulaması oldukça anlamlıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in ve getirdiği şeriatın diğer tüm nebîler ve şeriatlar içerisinde ayrıcalıklı konumu vurgulanarak diğer şeriatların neshedildiği ifade edilmektedir.¹⁷ Nitekim İslâm siyaset düşüncesi metinlerinin büyük kısmının ortak vurgusu olan tevhit ilkesi, Müslümanca yaşamanın olduğu kadar Müslümanlar'a ait siyasî amellerin de belirleyici ilkesidir. Müslüman idareci bir yandan raiyyenin sahih itikat sahibi olmasını sağlamak, öte yandan özellikle Dârü'l-İslâm dışı dünyayla ilişkilerinde tevhit ilkesine bağlı kalarak tasarrufta bulunmak durumundadır.¹⁸

İtikatta aklın ehemmiyetine ve aklın kulların Allah'ın varlığı başta olmak üzere O'nun sıfatlarını ve ahkâmını idrak etmelerinin anahtarı olduğuna dair ifadelerin ardından, kitabın ithaf edildiği kişiyle ilgili değerlendirmelere geçilmektedir. Klasik dönem müelliflerinin ve özellikle siyasetle ilgili metin kaleme alanların ekseriyeti eserlerini siyasîlere ithafen yazmayı tercih etmişlerdir. Aksarâyi'nin eserinin de doğrudan bir muhatabı bulunmaktadır. Gerek “Mukaddime” kısmındaki değerlendirmeler gerekse metnin ilerleyen satırlarında yer alan “Allah seni desteklesin (eyyedekellah)”¹⁹ şeklindeki tabir, kitabın doğrudan muhatabının siyasî iktidar sahibi biri olduğuna delâlet etmektedir. Kuşkusuz müellifin kitaptaki bilgilere ihtiyacı olduğunu düşündüğü tüm siyasîleri muhatap alarak bu kabil ifadeler/ibareler seçmiş olması da imkân dahilindedir. Mamafih görme şansı bulduğumuz yazmaların bazılarında bir ithaf cümlesi yer almaktadır. “Emîr Seyfeddin” diye andığı bir şahsın övgüsünü yapmaktadır.²⁰

16 İlâve kısım Akşehir ve Beyrut nüshalarında yer almakta olup Ayasofya ve Tunus nüshalarında bulunmamaktadır. Bk. AK, vr. 107^b-197^a; BY, III^a-211^b.

17 AY, vr. 1^b-2^a; AK, vr. 1^b.

18 Tevhidin İslâm siyaset düşüncesi açısından merkezi konumuna dair bk. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham: University Press of America, 1994), s. 47 vd.; Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *DİA*, XXXVII, 294 vd.

19 AY, vr. 108^b; AK, vr. 49^a, 94^b.

20 AK, vr. 1^b-3^a; TN, vr. 1^b-2^a; BY, vr. 1^b-2^a.

Kitabın ithaf edildiği Emîr Seyfeddin'in taltifiyle ilgili olarak İslâm siyaset düşüncesinde ayrıcalıklı yere sahip bir dizi matlup kavrama atıfta bulunulmaktadır:

Allah Teâlâ, efendi, emîr, yüce, ulu, âlim, [ilmiyle] âmil, kifayetli, kâmil, mücâhid, murâbit, gâzî, zulüm ve azgınlığı yok eden, iman sahiplerinin sığınağı,²¹ kırk yılda bir gelen Melikü'l-ümerâ Seyfü'd-dîn'e temiz bir libas, açık vasıflar ve birbirinden değerli güzellikler bahşetmiştir.²²

Kitabın doğrudan muhatabı olan Emir Seyfeddin'in evsafına dair zikredilen bu ifadeler "Mukaddime" kısmının sonunda kitaba verilen adın zikredildiği kısımda yinelenmektedir.²³ Emîr Seyfeddin'in siyaseti sayesinde ortaya çıkan durumların resmedildiği satırlar ise âdeta ideal bir devlet idaresinin tasviri gibidir:

Onun siyaseti sayesinde İslâm memleketinin (el-memleketü'l-Muhammediyeye) en iyisi ortaya çıkmış, İslâm devleti (ed-devletü'l-İslâmiyye) benzersiz bir hal almıştır. İçinde bulunulan zaman tam bir aydınlık ve saadet çağına dönüşmüştür.²⁴

Sahip olunan sıfatların amele dönüşmesiyle ortaya çıkan durumun tasvirine yönelik taltif edici bu ifadelerin ardından Emîr Seyfeddin'in hâkimiyetinin daim olması ve adaletinin yeryüzünü kaplaması temennisinde bulunan Aksarâyî,²⁵ dönemini böylesi erdemli bir duruma getirmesinin karşılığı olarak Seyfeddin'in insanların hayır dualarına nail olduğunu ifade etmektedir. Bu tarz klasik siyaset metinlerindeki "raiyyenin memnuniyetinin adaletle sağlanacağı" ilkesi ve yöneticilerin bir anlamda toplumsal meşruiyete de ihtiyaç duyduklarına dair kabuller, kitabın muhatabının icraatlarının raiyye nezdinde kabul görüp memnuniyetle karşılandığı ifade edilmek suretiyle tekrarlanmaktadır.²⁶

Kitabın telif sebebi, anlamını, resmedilen bu tabloda kazanacaktır. Buna göre bahsi geçen emîrin "makamına lâıyk olan, siyasetinde muktezasınca amel etmesi ve değerli nazarını üzerinde tutması, hem mukim olduğunda

21 AY'de ifade şu şekilde devam etmektedir: "Kâfir ve müşriklerle savaşılan (kâtilü'l-kefere ve'l-müşrikîn), azgınlığın ve dinde aşırılıklara sapanların kökünü kurutan (mübîdü't-ıtuğati ve'l-mütemerridin anîd-dîn)." Bk. vr. 2^a-3^b.

22 AK, vr. 1^b. Müellifin diğer eseri *Râhatü'l-kulûb*'un ithaf cümleleri de kısmî farklılıklarla buradaki ifadelere çok benzemektedir. Bk. vr. 2^{a-b}.

23 AK, vr. 3^a. Daha önce de ifade edildiği üzere bu ifade AY nüshasında yer almamaktadır.

24 AK, vr. 2^{a-b}.

25 AK, vr. 2^b.

26 AK, vr. 2^b.

hem de sefere çıktığında daima yanında bulundurması, kendisine din hususunda yardımcı olup evlâdın ve malın hiçbir fayda sağlamadığı kıyamet günü faydalı olması için kitabı telif etmeye” karar veren Aksarâyî, yazım öncesinde önemli bir tarama faaliyetinde bulunduğunu, kaynakları incelediğini ve daha önce de belirtildiği üzere, “her bahçeden çiçekler derleyerek” kitabını kaleme aldığını ifade etmektedir.²⁷ Bu ifadeler, kitabın sırf bir “nasihat/tavsiye” mahiyetinde olmadığına ve muhatabına dinî-amelî bir sorumluluk yüklediğine delâlet etmektedir.²⁸

Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn'de Hilâfet

Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn'in itikatla ilgili değerlendirmelerinin ardından hilâfet/imâmet bahsi ele alınmaktadır. Aksarâyî, Müslümanlar'ın en üst düzey siyasî idarecisini anmak için “halife” ve daha ziyade “imam” kavramlarını kullanmaktadır.

Kitapta konu dört farklı bab dahilinde incelenmektedir. İlk olarak ele alınan husus bir devlet başkanının gerekliliğidir. Devlet başkanında aranan vasıflar, ülü'l-emre itaat meseleleri bu konuyu takip etmekte, son olarak devlet başkanı seçiminin keyfiyeti ele alınmaktadır.²⁹

1. Devlet Başkanlığının Gerekliliği³⁰

Konuyla ilgili yer verilen ilk hüküm devlet başkanının varlığıyla ilgilidir. Daha üst bir çerçevede devlet çapında bir siyasî otoritenin gerekli olup

27 AK, vr. 2^b-3^a.

28 Benzer bir husus kitabın “tekmilesi” için de geçerlidir. Ahmed b. Ali “Mukaddime” kısmında “Aksarâyî'nin sultan, ümerâ ve vülâtü'l-emrin ihtiyaç duydukları imam ve emîrin şartları, bunlarla bey'atlaşmanın keyfiyeti ile zekât, öşür, haraç, ganimet, humus ve cihat gibi ihtiyaç duydukları hususları, yine av, hayvan boğazlama, helâl kazanç ve geçim yolları gibi karşılaştıkları hususlara dair hükümleri aktaran ve beyan eden *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i bahsi geçen kişiler için bir başucu kitabı olarak telif ettiğini” belirtmekte, kendisi ise bütün bunların bilgisinin gerekli olduğunu kabul ederek, “zina, şarap içme, kazf ve hırsızlık hadleri ile katil ve diyetlerle ilgili hususlar, kasâme ve âkile gibi konuların da sıklıkla vuku bulduğundan, yöneticilerin bunlara dair hükümlerin bilgisine de ihtiyaç duyduklarını” ifade etmekte ve şöyle demektedir: “Yöneticilerin bu başlıklara dair meseleleri ve bu hususlardaki üzerinde icmâ edilen ve ihtilâf edilen meseleleri bilmesi gerektiğinden, bu başlıkları kitaba eklemeyi uygun gördüm” (Ahmed b. Ali, [*Tekmiletü*] *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*, AK, vr. 107^b; BY, vr. 111^a).

29 Dördüncü konu kitaptaki tertipte hilâfetten sonra gelen cihatla ilgili bablar arasında ve yedinci babda yer almaktadır. Ancak konu bütünlüğü açısından biz bu konuyu diğer üç konuyla birlikte ele almayı tercih ettik.

30 “İmâmet-i muazzama ve hilâfet-i müfehhomeye akdül-ikd bâbı” (AY, vr. 12^b-17^a).

olmadığı meselesiyle alakalı olan bu hususta, müellif genel Sünnî eğilimi aynıyle benimseyerek³¹ “zâhir ve ehil bir kişiye imâmet akdinin yapılması vaciptir” hükmünü vermekte ve “Bu konuda Ehl-i sünnet icmâ etmiştir” demektedir.³² Bu hükme muhalefet edenler ise “Kaderiyye'nin önderlerinden”, Mûtezile'nin Basra ekolünden tefsir, kelâm ve fıkıh âlimi Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Hişâm b. Amr'dır (ö. 218/833'ten önce). Bu kişiler “İnsanlar zulümden (mezâlim) emin olduklarında imama olan ihtiyaç da son bulur” demektedirler.³³ Buna karşılık kitap, sünnet, icmâ ve aklî delillere (ma'kûl) başvurularak bu görüş çürütülmeye ve devlet başkanlığının bir zorunluluk olduğu hükmü temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Kur'an'dan getirilen ilk delil “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” (el-Bakara 2/30) âyetidir. Bu hitap vuku bulduğunda (yeryüzünde) herhangi bir zulmün olmaması devlet başkanlığının yalnızca zulmün izalesiyle ilgili görülemeyeceğinin bir göstergesidir. Yine “Ey Dâvûd biz seni yeryüzünde halife kılacağız. İnsanlar arasında adalet (hak) ile hükmet” (Sâd 38/26) âyeti de aynı hususa işaret etmektedir.³⁴

Sünnetten getirilen delillerin ilki devlet başkanının Müslümanlar açısından konumuna işaret eden bir hadistir: “İmam bir kalkandır. O siper edilecek savaş yapılır, onunla korunma sağlanır. O, Allah'a karşı takvalı olmayı emreder ve adil olursa ecrini alır. Buna muhalif bir şey emrederse günahı boynunadır.”³⁵

Bir diğer hadis, Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki farka işaret etmekte ve halifeler ile İsrailoğulları'nın peygamberlerini fonksiyonel olarak karşılaştırmaktadır:

İsrailoğulları'nı nebiler yönetmekteydi. Bir nebî vefat ettiğinde yerine başka bir nebî gelirdi. Benden sonra nebî gelmeyecektir. Sizin için halifeler

31 Siyasî fikhî hükümleri ele alan belli başlı eserlerin “halifenin/sultanın gerekliliği” meselesini ele almasıyla ilgili olarak bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye [ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye]*, haz. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006), s. 15-16; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, haz. Mahmûd Hasan (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1994), s. 23; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fi'l-tiyâsî'z-zulem*, haz. Abdülazîm ed-Dîb (2. bs., Katar: el-Mektebetü'l-kübrâ, 1401/1981), s. 22-23, 85; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Şerhu's-siyâseti's-şer'iyye fi islâhi'r-râi ve'r-raiyye* haz. ve şerh Muhammed b. Sâlih el-Useymin (Kahire: Dâru İbn Heysem, 2005), s. 337; Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek: Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2010), s. 33-34.

32 AK, vr. 5^a.

33 AK, vr. 5^a.

34 AK, vr. 5^a.

35 Buhârî, “Cihâd”, 109; Müslim, “İmâre”, 43; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 101, Nesâî, “Bey'at”, 30.

olacaktır. Sahâbiler 'Bize ne emredersin?' diye sordular. Cevaben 'İlk yaptığınız bey'ate bağlı kalın ve onlara haklarını verin. Zira Yüce Allah onlara yönettikleri kişilerin hesabını soracaktır' buyurdu.³⁶

Bu konudaki son hadis, devlet başkanına bağlılığı bir iman meselesi olarak takdim etmektedir: "İmamı olmaksızın ölen kimse Câhiliye ölümü üzere ölmüş demektir."³⁷ Bu hadiste asi yahut mutî olup olmamasına göre bir ayırım yapılmamaktadır ve her hâlükârda bir devlet başkanının varlığının zorunlu tutulduğuna işaret vardır.³⁸

Kitap ve Sünnet'in ardından dinî hükümlerin bağlayıcılığını belirlemede esaslı bir diğer kriter olan icmâa başvurulmakta ve bu delilden hareketle yukarıda zikredilen zevatın gerekçeleri çürütülmeye çalışılmaktadır:

Sahâbe dinî açıdan oldukça üstün bir konumda bulunmalarına, zulüm ve düşmanlıktan uzak durma yönünde olanca gayret sahibi olmalarına rağmen aralarında hiçbir niza çıkmaksızın imam tayininde icmâ ettiler. Ashap arasındaki yegâne niza, kimin tayin edileceği hususundaydı ki bu da, Hz. Ebû Bekir'in tayininde karar kılınmasıyla ortadan kalktı... Bu durum ashapın imamın gerekliliği yönündeki taleplerinin ve Hz. Peygamber'in vefatının akabinde ilk iş olarak bu hususu ele almalarının doğru (sıhhat) bir yaklaşım olduğunu göstermektedir."³⁹

Müellifin aktardığı naklî deliller bunlarla sınırlıdır. Ardından aklî delilden (ma'kûl) hareketle devlet başkanının gerekliliği ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu yapılırken dile getirilen unsurlar aynı zamanda Aksarâyi'nin devlet başkanı algısını açığa çıkarmaktadır. Devlet başkanının konumu ve fonksiyonları olarak da anlaşılabilir bu ifadelerle göre Müslümanlar'ın bir halifeye sahip olmaları şu hususlar açısından gereklidir:

Hükümlerin uygulanması, hadlerin tatbiki, sınır boylarının muhafazası, ordu hazırlanması, vergilerin toplanması, dinin hâkim olduğu toprakların himayesi, kâfirlerden gelecek kötülüklerin kökünün kurutulması, hırsızların ve yol kesenlerin cezalandırılması, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesi, [insanların] hakları[nı] ispat eden şahitliklerin kabulü, cuma ve bayram namazlarının [sahih bir şekilde] kılınabilmesi,

36 Buharî, "Enbiyâ", 50; Müslim, "İmâre", 44; İbn Mâce, "Cihâd", 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 297.

37 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 11.

38 AK, vr. 5^a.

39 AK, vr. 5^{a-b}.

velisi olmayan küçük kız ve erkeklerin evlendirilmesi, ganimetlerin taksim edilmesi, beytümâle sahip çıkılması.⁴⁰

Aynı zamanda devlet başkanının vazifelerine de işaret eden bu değerlendirmeler,⁴¹ bütün bu hususların ifası için “bunları hakkıyla yerine getirebilecek bir kişi”nin varlığını zorunlu görmekle neticelenmektedir. Aksarâyî “devlet başkanlığının bu kişiye teslim edilmesi gerektiği” kanaatindedir. Bu hükmünü temellendirirken kullandığı bir diğer gerekçe ise zikredilen bütün bu vazifelerin yerine getirilmemesinin Müslümanlar arasında esaslı bir kargaşaya sebebiyet verecek olmasıdır. Bu noktada klasik siyaset metinlerinin genel eğilimini takip eden Aksarâyî, insanların böylesi bir durumda bırakılmalarının, bir başka ifadeyle başıboş kalmalarının ortaya çıkartacağı olumsuz durumu “fesat” kavramıyla nitelenmektedir.⁴² Zira bu durum telafisi zor (emr azîm) problemlere sebebiyet verecektir. Söz gelimi insanlar arasında ortaya çıkacak nizaların bir çözüme kavuşturulmaması karşılıklı kin tutmaya sebep olacak, bu durum bir felâkete (teşâüm) kadar gidecek ve sonunda da karşılıklı cinayetler vuku bulacaktır. Bu da (insanların) varlıklarını sürdürmelerine engel olacak ve bir yok oluşla (tefânî) sonuçlanacaktır. Halbuki yüce Allah bu âlemin bekâsını, kendi belirlediği bir vakte, belirli bir ecele kadar devam etmesini irade buyurmuştur. Bu “makâsîd”ın gerçekleşebilmesi için bir devlet başkanının belirlenmesi gerektiği aklen ve şer’an ortadadır.⁴³

Aksarâyî sadece bir devlet başkanının gerekliliğini vurgulamakla yetinmemekte, bu kişinin bütün ümmetin idarecisi olarak tek bir kişi olması gerektiğini de beyan etmektedir. Bu hükmün gerekçesi naklî bir delille temellendirilmektedir. Hz. Peygamber “İki halifeye bey’at edildiğinde birini öldürün” buyurmuştur.⁴⁴ Bir başka delil ise ashop uygulamasından elde edilmektedir. Sahâbe, Hz. Ebû Bekir’i halife seçmiştir. Eğer birden çok halife seçimi câiz olsaydı öyle yaparlardı. Ehil kişiler bulunmasına rağmen, birden çok halife seçmemeleri, aynı anda iki halifenin varlığının câiz olmadığını göstermektedir.⁴⁵

40 AK, vr. 5^b.

41 Halifelerin vazifelerine dair fukahânın değerlendirmeleriyle ilgili olarak krş. Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 40-41; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 33-34; Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 180-231; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, s. 338; İbn Cemâa, *Adle Boyun Eğmek*, s. 40-44.

42 AK, vr. 5^b.

43 AK, vr. 5^b.

44 Hadis için bk. Müslim, “İmâre”, 61. Aksarâyî benzer anlama gelen uzunca bir hadis daha nakletmektedir. Bk. AK, vr. 5^b-6^a.

45 AK, vr. 6^a.

Birden çok devlet başkanının varlığıyla ortaya çıkacak bazı sorunlar da bulunmaktadır. Meselâ ikinci devlet başkanına cevaz verilince üçüncüsü ve dördüncüsü de câiz olacak ve bu durum hemen her bölgede bir imamın ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir. Bu da Müslümanlar'ın ihtilâfa düşmelerine ve birliğin dağılmasına yol açacaktır (tefrîku kelimetî'l-müslimîn).⁴⁶ Bu konuda sahâbe ve tabiîn icmâ etmiştir. Çok başlılık, ehl-i harble olan ilişkilerde Müslümanlar'ın konumunu da zayıflatacak, onların kalplerinde bir korku ve başarısızlık duygusu ortaya çıkacaktır. Bunun sonunda varılacak olan yer büyük bir "fesat"tır.⁴⁷

Bu anlatılanlar İslâm topraklarının birbirinden rahatlıkla haberdar olabileceği bir müstakil ülke oluşturması durumunda geçerlidir. Mamafih iki devlet başkanının bulunduğu topraklar birbiriyle rahatlıkla irtibat kurulamayacak (aralarında deniz vb. gibi aşılması zor olan son derece geniş bir mesafe olması) durumda ise birden fazla halifenin varlığı câiz görülmektedir.⁴⁸

Bu değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla, yukarıdaki istisnâi durum bir kenara konulursa, devlet başkanının varlığının gerekliliği için ileri sürülen bütün argümanlar aslında birliğin gerekliliğini temellendirmekte de kullanılmaktadır. Aksarâyi'nin başvurduğu bu argümanlar genel Sünnî eğilimle büyük oranda örtüşmektedir. Söz gelimi Mâverdî, imamın varlığını "icmâ ile sabit" bir hüküm olarak görmekte ve Esam dışında bu görüşe muhalefet olmadığını ifade etmektedir. Bu gerekliliğin aklen mi, naklen mi olduğu noktasındaki ihtilâfa temas etmeksizin Aksarâyi'nin argümanlarına benzer hususları aktarmaktadır.⁴⁹

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ise tafsilata girmeksizin imam tayininin gerekliliğinin farz olduğunu, devlet başkanının olmaması durumunda fitnenin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Ona göre Benî Sâide Sakifesinde ashabın imâmet meselesini tartışmış olması bu hususa delildir.⁵⁰

Konuya dair nispeten daha ayrıntılı değerlendirmeler yapan Cüveynî ise "İmkân olduğu zamanda imam tayini farzdır (vâcip). Bu, üzerinde icmâ vaki bulan kati bir hükümdür"⁵¹ demektedir ve "insanların başıboş, ülkelerin

46 AK, vr. 6^a.

47 AK, vr. 6^a. Fesat olarak adlandırılan bu durumda ortaya çıkacak diğer sonuçlar için bk. aynı yer.

48 AK, vr. 6^a. Müellif bu hükmünü somut ülke/bölge adlarıyla değil de Gana ve Fergana, Cabelse ve Cabulka gibi efsanevî şehirler arasındaki mesafeleri örnek vererek temellendirmektedir.

49 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 15-16.

50 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 23-24.

51 Cüveynî, *el-Gıyâsi*, s. 22-23.

korumasız bırakılmayacağını” ifade etmektedir.⁵² Ayrıca “ashabın Hz. Peygamber’in defnedilmesinden önce bu meseleyi ele almalarını”⁵³ da bu çerçevede delil olarak sunmaktadır. Ona göre “İmam olmazsa nizam bozulur, ihtilâflar çıkar. Ayaklar baş olur, husumetler artar. İmamın atanmasının farz oluşu aklî değil, şer’îdir. Râfiziler dışında bu görüşe karşı çıkan olmamıştır.”⁵⁴ “Peygamber gönderilmesi nasıl gerekli görülüyorsa, imam tayin edilmesi de aynı şekilde görülmelidir. Peygambere ihtiyaç olmayan bir zaman diliminin varlığı câiz ise, imamsız bir zaman diliminin varlığı da câizdir.”⁵⁵

Aksarâyî’nin çağdaşı olan Şâfiî âlim Bedreddin İbn Cemâa ise daha ziyade imamın fonksiyonlarına atıfla bu hükmü temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre dini koruyacak, Müslümanlar’ın işlerini idare edecek (siyâsetü umûri’l-müslimîn), aşırı gidenlere engel olacak, mazlumları zalimin elinden kurtaracak, hakları yerli yerince kullanacak bir imamın tayin (nâsb) edilmesi farzdır (vücûb). İmamın tayini neticesinde memleketlerin (bilâd) salâhi, kulların emniyeti gerçekleşir; fesadın kökü kurutulur. Zira mahlûkatın ahvali ancak onları idare edecek (siyâse), onları korumakla meşgul olacak bir sultanın varlığı ile salah bulur. Bu sebeple bazı bilge kişiler şöyle demişlerdir: “Sultanın kırk yıllık zulmü (cevr) raiyyenin bir anlık sultansız kalmasına yeğdir.”⁵⁶

Benzer görüşler insanların bir arada yaşamasının zorunlu sonucu olarak bir yöneticilerinin (reîs) olmasını gerekli gören İbn Teymiyye tarafından da dile getirilmiştir. O, “emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker” ilkesinin tatbikini, cihat farîzasının ifası, adaletin sağlanması, belli başlı ibadetlerin geçerli olması, mazlumlara yardım edilmesi, suçluların cezalandırılması gibi konular için devlet başkanının gerekli olduğunu belirtmiş ve “Sultan Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir” rivayetini zikrederek görüşlerini temellendirmiştir.⁵⁷

52 Müellif, imam tayininin gerekliliğini bunun dışında bazı aklî gerekçelerle de desteklemektedir. Bu çerçevede en dikkat çeken argüman “İnsanların başboş bırakılmalarının yanlışlığı aklen bilinebilir bir husustur” cümlesiyle dile getirilmektedir. Bk. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 26.

53 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 23.

54 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 24.

55 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 25-26.

56 İbn Cemâa, *Adl’e Boyun Eğmek*, s. 33-34.

57 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*, s. 337-38.

1.a. Aynı Anda Birden Fazla Devlet Başkanının Bulunması⁵⁸

Ortaya çıkan gelişmeler ve değişen şartlar neticesinde Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonlarından itibaren önemli bir problem olarak beliren bu mesele, başta ahkâm-ı sultâniyye yazarları olmak üzere, ulemâyı meşgul etmiştir. Fukahanın bu konudaki genel eğilimi, aksini gerektiren bir durum olmadığı müddetçe tek imamın esas olmasıdır. Aksarâyî de muhtemelen kendi döneminin parçalı siyasî durumundan dolayı, devlet başkanının birden fazla olması meselesine ayrı bir fasıl açmaktadır. Ona göre

İki devlet başkanının seçilmesi durumunda şu ihtimaller söz konusudur: Ya seçim birbirinin peşi sıra olmuştur yahut (aynı anda) vaki olmuştur. Eğer peşi sıralık söz konusuysa önce seçilen sahih devlet başkanıdır ve kendisine itaat edilmelidir. İkincisinin ise hükmü yoktur ve kendini hal' etmesi gerekmektedir. Bunu kendi rızasıyla yapmazsa, onu katletmek dahil, mümkün olan bütün yollar kullanılarak bu şahsa görevden el çektirilmelidir. Ona tâbi olanlara ise 'ehl-i bağy' hükümleri uygulanır.⁵⁹

İmâmet akdinin aynı anda yapılmış olması durumunda ise iki akdin de geçersiz kılınması ve onların dışında üçüncü bir kişiye yeni bir akit yapılması gerekmektedir (vâcip). Böyle yapılmasının sebebi, şu usul kaidesine dayanmaktadır: "Bu kişilerin seçilmesine dair deliller eş değerdedir ve bu evsaftaki deliller ne vakit tearuz ederse karşılıklı olarak geçersiz olup (tesâkut) hüccet olma vasfını yitirirler."⁶⁰

Aynı anda iki imamın varlığına karşı geliştirilen bu argümanların nihai hedefi, konuyla ilgili değerlendirmelerin sonunda yer almaktadır. Buna göre Râfizîler aynı anda biri nâtık, diğeri sâmit iki imamın olabileceğini iddia etmektedirler. Halbuki nâtık olan imam, bütün ahkâmı uygulayacak ve helâl ile haramın arasını tafsil edecekse sâmit olanın varlığının bir anlamı yoktur

58 Bu fasıl AY nüshasında yer almamaktadır. AY'de sadece imamın zâhir olmasıyla ilgili fasıl vardır.

59 AK, vr. 6^b.

60 Aksarâyî böyle bir durumda isim vermediği bazı kişilerin bu iki kişi arasında kuraya başvurular görüşünde olduklarını aktarmakta ve bu hükmü şiddetle reddetmektedir. Konuya dair değerlendirmeler için bk. AK, vr. 6^b. Mâverdi de kura yönteminin câiz olmadığı kanaatindedir (bk. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 30). Aksarâyî hadislerde de benzer bir durumun söz konusu olduğunu, tarihi bilinmeyen eş değer evsaftaki iki delilin tearuz etmesi durumunda üçüncü bir hadisin hükme medar olacağını ifade etmektedir. Yine fûrû-ı fıkha kıyasla da görüşünü delillendirmektedir: "İki velinin bir küçük erkek yahut kızı aynı anda farklı kişilerle evlendirmeleri durumunda bu iki akit de icmâen bâtıldır ve üçüncü bir şahısla yeni bir akit gerekli olmaktadır" (AK, vr. 6^b).

ve dolayısıyla bu imamın varlığının bir faydası bulunmamaktadır. Varlığının bir anlam ifade etmediği durumları da şeriat dikkate almamaktadır.⁶¹

Aksarâyî'nin bu değerlendirmeleri Mâverdî,⁶² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ,⁶³ Cüveynî⁶⁴ ve İbn Cemâa'nın⁶⁵ aralarında bulunduğu ahkâm-ı sultâniyye yazarı Sünnî fakihlerin görüşleriyle uyumludur.

1.b. İmamın Zâhir Olması

Devlet başkanlığına dair bir diğer mesele "gâib imam" meselesidir. Şîi siyaset düşüncesinin önemli bir kabulü olan gâib imam anlayışına karşı, Sünnî anlayış imamın zâhir olması gerektiğini savunmuştur. Aksarâyî de yerleşik Sünnî anlayışı tekrar ederek imamın zâhir olması gerektiğini ifade ettikten sonra bu görüşüne "imamın gâib olmasının faydasızlığını" gerekçe göstermektedir. Devlet başkanlığının fonksiyonuna atıfta bulunarak zâhir olmanın yanında bir de "kudret sahibi olmayı" ekleyen müellif, bu evsaktan yoksun olmayı ise azil sebebi saymaktadır.⁶⁶

61 AK, vr. 6^b. "Akliselimin ulaşacağı sonuç onların gerekçelerinin fâsid olduğudur."

62 "İki memlekette (beledeyn) iki imam için imâmet akdinin yapılması durumunda her ikisinin de imâmeti geçersizdir. Zira ümmetin aynı anda iki imamının bulunması câiz değildir; bir grup bu ana görüşten sapmış ve buna cevaz vermiş olsalar da durum böyledir" (Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 29).

63 "Aynı anda iki [farklı] beldede iki imamla imâmet akdi yapmak câiz değildir" (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 30).

64 "İmkân varsa tek imam atanır. Bu imamın, bütün genişliğine rağmen İslâm topraklarını kuşatabilmesi (yutâbık) doğu ve batıdaki bütün mahlûkatın tüm farklılıklarına şâmil olması beklenir. Bu mümkünse iki imamın atanması câiz değildir. Bu, üzerinde ittifak hasıl olan bir hükümdür (müttefekun aleyh). Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinden beri bu durum böyle kabul edilmiştir. Bu konuda ihtilâf bulunmamaktadır. Nitekim hilâfetten maksat dağınık haldeki görüşleri birleştirmek, farklı istekleri irtibatlı kılmaktır. Akli başında hiçbir kimseye gizli değildir ki devletler (düvel) emîrlerin hizipleşmesi, görüşlerin farklılaşması, farklı isteklerin çekişmesi sebebiyle kargaşaya düşerler (ızdırab). Devletin nizamı (nizâmü'l-mülk) ve işin olması gerektiği gibi olması (kıvâmü'l-emr), akıllı kimselerin akıllarıyla aydınlanan, hikmet sahipleri ve ulemânın reyleriyle açıklığa kavuşan, akli başında kimselerin akıllarından (lübâbü'l-elbâb) istifade eden sabit bir rey sahibini ikrar etmek, ona boyun eğmekle olur. Bu kimsenin tek başına olmasında (infirâd) ihtilâfların kökünün kurulması noktasında büyük bir fayda söz konusudur" (Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 172-73).

65 "İster bir beldede olsun, ister iki beldede, ister bir iklimde olsun, ister iki iklimde imâmet akdinin iki kimseye birden yapılması câiz olmaz. İki kişiye aynı anda bey'at yapılması durumunda, bey'at geçersiz (bâtıl) olur ve onlardan birine veya üçüncü bir şahsa yeni baştan bey'at edilir. İki ayrı vakitte bey'at edilmiş ve fakat bu esnada birinci (halife olarak) duruyorsa ikinci bey'at geçersizdir. Sonradan kendisine bey'at yapılan (ilk bey'attan) habersiz ise onlardan birine veya üçüncü bir şahsa yeni baştan bey'at edilir" (İbn Cemâa, *Adle Boyun Eğmek*, s. 36-37).

66 AK, 6^b. Şîa'dan Râfiyye olarak bahseden müellif son derece ağır bir ifadeyle "Allah

2. Devlet Başkanlığının Şartları⁶⁷

Müslümanlar'ı yönetmeye talip olan kişinin hangi vasıflara sahip olması gerektiği ve bu yöneticide bulunması gereken vasıfların tespitinde hangi kriterlerin esas alınacağı meselesi, İslâm siyaset düşüncesi metinlerinde esaslı bir problem alanını teşkil etmektedir. Gerekli vasıfların tespitinin dışında bunların varlığının ve yokluğunun tayininin nasıl olacağı da ayrı bir konudur. İlgili literatür bu sorulara cevap ararken ayrıca halife için gerekli görülen vasıfların zamana ve mekâna göre şekil alan bir boyutunun olup olmadığı meselesi ile halifenin sahip olması gereken vasıfları zamanla kaybetmesi durumunda takip edilecek prosedürün ne olacağı da ayrıca ele alınmaktadır.

“İmamda/halifede bulunması gereken şartlar” başlığı altında toplanabilecek bu ve benzeri meseleler İslâm ilimleri içerisinde daha ziyade kelâm ve fıkıh disiplinleri tarafından kapsamlı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede özellikle Şîî-Sünnî ihtilâfının etkisiyle kelâm kitaplarına taşınan bu mesele,⁶⁸ ilk örnekleri Mâverdi,⁶⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ⁷⁰ ve Cüveynî⁷¹

onları zelil kılsın (hazelehümullah)” bedduasında bulunmakta ve “Gâib imam beklentisi, sıhhati ebediyen vaki olmayacak bir hezeyandır” demektedir.

67 “İmâmete uygun olanlar ile olmayanların bilgisi babı” (AK, vr. 17^a-24^b).

68 Esas itibarıyla fikhî bir mesele olan imâmet bahsinin itikada konu olması daha ziyade Şîa'nın tutumuyla alakalıdır ve bu sebeple kelâm kitaplarına taşınmıştır. Meselâ Cüveynî bu konuda şu bilgileri aktarmaktadır: “Bu konu itikadın asıllarından değildir (el-kelâm fî hâze'l-bâb leyse min usûli'l-i'tikâd)” (*el-İrşâd ilâ kavâtu'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, haz. Muhammed Yûsuf Mûsâ [Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950], s. 410); “İmâmet akaide dahil değildir (sümme'l-imâme leyset mine'l-akâid)” (*el-Akîdetü'n-Nizâmîyye [fi'l-erkâni'l-İslâmiyye]*, haz. Muhammed Zübeydî [Beyrut: Dârü's-sebîli'r-reşâd-Dârü'n-nefâis, 1424/2003], s. 134). Osmanlı dönemindeki algıyı göstermesi açısından Taşkoprizâde'nin bu meseleyi kelâm metninde ele almasına rağmen konuyu fûrûa dahil eden bir değerlendirmesi için bk. Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *el-Meâlim fî ilmi'l-keâm*, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2149, vr. 141^a. Konu hakkında ayrıca bk. Mustafa Öz – Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, XXII, 201-202; Köse, “Siyaset”, s. 296.

69 Mâverdi yedi şart sayar: “1) adalet, 2) ilim, 3) duyuların sağlamlığı (göz, kulak, dil vb.), 4) vücut organlarının sağlamlığı, 5) raiyyeyi idare edecek ve maslahatları gözeterek yönetim sergilemesini sağlayacak rey, 6) cesaret ve necdet, 7) Kureyşe mensubiyet” (*el-Ahkâmüs-sultâniyye*, s. 19-20).

70 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ dört temel şart sıralamaktadır: “1) Kureyşli olmak, 2) kadı olmaya elverişli şartlara sahip olmak (ki bunlar hürriyet, buluş, akıl, ilim ve adalettir), 3) harp, siyaset, hadlerin tatbiki gibi konularda kararlılıkla davranabilecek biri olmak 4) ilim ve din konusunda en üstün durumda olmak” (*el-Ahkâmüs-sultâniyye*, s. 24). Kadı için şart koştuğu bu vasıflara kitabının ilerleyen kısmında “erkeklik, Müslümanlık ve işitme hassalarının sağlamlığını” da eklemektedir. Bk. *el-Ahkâmüs-sultâniyye*, s. 71.

71 Cüveynî, kelâm kitaplarındakinden farklı olarak *Gıyâsî*'de halifelerde bulunması gereken sıfatları tafsilatlı bir şekilde ele almakta ve bu şartları dört kısma ayırarak incelemektedir. Buna göre halifede 1) duyularla ilgili (görme, işitme, konuşma), 2) vücut azalarıyla ilgili (yokluğu hilâfetle ilgili herhangi bir iş veya reye mâni olmayan eksikliklerin [halife

tarafından verilen ahkâm-ı sultâniyye literatürü çerçevesinde fıkıh ilmi içerisinde ele alınmıştır.⁷²

Aksarâyî, yöneten, yönetilen ve yönetim arasındaki ilişkiler açısından esaslı bir yere sahip olan bu meseleyi kendisine has bir tasnif dahilinde incelemektedir.⁷³ Ona göre “halifede aranan şartlar iki nevidir: Cevaz için gerekli şartlar, istihbâb ve fazilet için gerekli şartlar.” Cevaz ve istihbâb/fazilet kavramlarına dair herhangi bir tafsilatın bulunmadığı eserdeki değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla “cevaz şartları” halifelüğün geçerliliğinin zorunlu şartlarını; istihbâb/fazilet şartları ise halifelüğün kemalini tamamlayıcı şartları içermektedir. Cevaz şartları kati dinî naslarla ortaya konulurken istihbâb/fazilet şartları daha ziyade idarecinin başa geçtikten sonraki idaresinin şeriata uygun ve istenilen düzeyde olmasını sağlamaya matuf şartlardır.

2.a. Cevaz Şartları

Bu şartlar “kişilerin şahitliklerinin kabul edilebilmesi için gereken şartlar” ile “tedbir”, “şecaat” ve “şehâmet”⁷⁴ olarak belirlenmektedir. Mamafih takip eden değerlendirmelerde cevaz şartları kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Bunların bir kısmı devlet başkanı adayının şahsiyle (nefsihi) diğer kısmı ise nesebiyle alâkalıdır. Bu ikinci tasnifle cevaz şartlarına nesep de ilâve edilmiş olmaktadır.

2.a.i. Devlet Başkanının Nesebiyle İlgili Cevaz Şartı

Aksarâyî önce nesep meselesini ele almaktadır. Halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiği hususu, ulemâ arasında özellikle Abbâsî halifelerinin etkisini yitirmeye başlamasıyla birlikte tartışılan bir husustur.⁷⁵ Aksarâyî

seçilmede] herhangi bir zararı bulunmamaktadır, 3) kişinin doğuştan gelen sıfatlarıyla ilgili (nesep, erkeklik, hür olmak), 4) sonradan elde edilen bazı vasıfların bulunması (ilim, vera', kifâyet) dinî bir gerekliliktir. Ayrıntılar için bk. Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 76.

72 Aksarâyî'nin çağdaşı İbn Cemâa ise şartları şu şekilde sıralar: “Bu tür imamlığa (ihtiyari imâmet) ehil olabilmek için on şart vardır: İmamın 1) erkek, 2) hür, 3) bâliğ, 4) akıllı, 5) Müslüman, 6) âdil, 7) cesur, 8) Kureyş soyundan, 9) âlim, 10) uhdesine aldığı ümmetin yönetimini (siyaset) ve maslahatlarının gereğini yapacak yeterlilikte (kâfi) olması gerekir”. Bk. *Adle Boyun Eğmek*, s.34 .

73 Bu tasnif Hanefî fıkıh âlimi Hamevî tarafından benimsenmektedir. Bk. Hamevî, *Gamzû uyûni'l-besâir*, IV, 147-48.

74 eş-Şehâme (الشهامة) kelimesi bir yandan “keskin zekâl” olmaya atıfta bulunurken, diğer yandan “gözü pek ve çevik olma” anlamını haizdir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), “ş h m” md.

75 Konuyla ilgili İmam Mâtürîdî ve Cüveynî'nin değerlendirmeleri oldukça dikkat çekicidir. Bk. Şükrü Özen, “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi”, *Büyük Türk*

bu konuda “Ehl-i sünnet ve'l-cemâat nesep şartında (Kureyşilik) icmâ etmişlerdir” demektedir ve Ebû Hanîfe'ye atfen “Asıl olan imamın Kureyş'ten olmasıdır” hükmünü aktarmaktadır. Ona göre bu hüküm aynı zamanda “tüm ehl-i hadisin benimsediği bir görüştür ve Şâfiî de bu görüştür. Râfiziler ise nesebi sadece Hâşimoğullarıyla sınırlamakta ve Hz. Ali ile onun evlâdına lâyük görmektedirler. Sahâbenin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfetlerinde icmâ etmiş olmaları hasebiyle, Râfiziler'in bu hükmünün bâtıl olduğu ortadadır (zâhir).”⁷⁶

Ehlü'l-hal ve'l-akd ulemâsının, asrın fukahâsının ve Müslüman cemaatin bu konudaki icmâlarının katiliğine yapılan vurgu Hz. Peygamber'in “Ümmetim dalâlet üzere birleşmez”⁷⁷ hadisinin nakliyle tekit edilmektedir. Onların bu konudaki icmâları nas mesabesinde (tensis); bu sebeple kat'ıyyât alanına (el-kat'ıyyâtü'l-müşâhedât) dahil olmuş demektir. Dolayısıyla ilk üç halifenin halifelikleri “mahsusat” içerisinde yer almaktadır.⁷⁸

Nesep şartına karşı çıkanların önemli argümanlarından olan Kureyşli ile Habeşli köle arasında bir fark görmeyen hadisleri Dırar'dan nakleden müellif, bunların halifenin Kureyş'e mensup olmayanların halife olabileceklerine delâlet etmediğini savunmakta, Kureyş'in faziletli oluşunu kuvvetli bir şekilde vurgulamaktadır. Asıl olan, halifenin Kureyşli olması ve Kureyşli ile yetinilmesidir. Bu vazifenin Kureyşli dışında birine tevdi edilmesi câiz değildir. Ensarın Benî Saïde Sakîfesi'ndeki hadisede hilâfetten vazgeçiş “İmamlar Kureyş'tendir”⁷⁹ hadisi vesilesiyledir. Ebû Hanîfe “İmamlar Kureyş'tendir” hadisini imâmete/hilâfete, “Başınızda Habeşli bir köle dahi olsa ona itaat ediniz” hadisini ise ordu/harp emirliği gibi devlet başkanlığı dışındaki idarî makamlara hamletmektedir.⁸⁰

Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), s. 524-48. Özen şu tespiti yapmaktadır: “Mâtürîdî... hilâfetin Kureyşiliği meselesini etraflıca tahlile tabi tutarak bu hususun dini bir gereklilik alınmayıp İslam'ın ilk dönemlerindeki sosyo-kültürel ve politik şartlar açısından bir zorunluluk olduğu tezini ileri sürmüştür” (s. 524). Cüveynî de benzer bir şekilde Kureyş'e mensubiyeti “en az ihtiyaç duyulan” şart olarak göreyerek içtihat, takvâ, vera' ile kifâyet gibi diğer şartlarla karşı karşıya gelinmesi durumunda nesep şartından vazgeçilebileceğini ifade etmektedir. Bk. *el-Gıyâsî*, s. 308-10.

76 AK, vr. 7^a.

77 İbn Mâce, “Fiten”, 8.

78 AK, vr. 7^a.

79 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421.

80 AK, 7^{a-b}. AY nüshasında Ebû Hanîfe'nin iki hadisi bu şekilde yorumlamasına (haml) yönelik müellifin ibarelerine düşülen bir notta haml ifadesinin kullanımı eleştirilmekte ve bu ifade gereksiz bulunarak mezkûr iki hadis arasında umum-husus ilişkisi olduğu vurgulanmaktadır. Bk. vr. 19^b.

2.a.ii. Devlet Başkanının Şahsiyle İlgili Cevaz Şartları

Kişinin kendisiyle (nefs) ilgili olarak belirlenen “şahitlik için gereken şartlar” ifadesi “hür, bâliğ, akıllı, Müslüman (erkek)” olmakla açıklanmakta ve İmam Şâfiî'nin bu şartlara “âdil” (fâsık karşıtı) olmayı eklediği belirtilmektedir. Şâfiî'ye göre fısık içeren bir ameli olan kişinin imâmeti câiz değildir. Mamafih Şâfiî'nin bu tespiti önemli bir meselenin (emr azîm) ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir. Bu sebeple bu hükmün hilâfına olan yol tutulmalıdır. Çünkü ona göre fıska giren imamın imâmeti bâtil ve hilâfeti geçersiz (heder) olacaktır. Böyle olunca da ne verdiği hükümler ne yaptığı atamalar ve ne de ganimet taksimi geçerli kalabilir. Bu imama itaat de vâcip olmaktan çıkar ve İslâm coğrafyasındakilerin (aktâr) ona boyun eğmesi sahih olmaz. Herhangi bir had cezasının uygulanmasına hükmettiğinde de bu hükmü tatbik edilmez.⁸¹

Fâsıklığın devlet başkanlığına elverişlilik noktasında icra ettiği fonksiyon bakımından esaslı bir ihtilâfa işaret eden bu değerlendirmeler, bahsedilen çerçevedeki fâsıklıktan hiç kimsenin azade kalamayacağına işaretle sürdürülmektedir. Müellif doğrudan içinde bulunduğu zaman dilimini işaret ederek özellikle yaşadığımız çağda (fi zemeninâ) fısık (içeren şeyleri) konuşmaktan uzak olursa, dinlemekten uzak kalınmaz; ikisinden uzak kalırsa başka şeylerden uzak kalınmaz; dolayısıyla fâsıklıktan azade olmanın şart koşulması “âlemin düzen ve dirliğinin (fesâdü emri'l-âlem) fesadına sebebiyet verir”⁸², insanlar zorluklara ve kargaşaya düşerler, demektedir.⁸³

Takip eden değerlendirmelerinde itaat olgusunu vurgulayan müellif, “zamanla ümmetin fesada uğrayacağına” dair bazı hadislere yer vererek⁸⁴ bu durumun tarihin akışının tabii bir sonucu olduğunu ima etmektedir.

Fâsıklığın kaçınılmaz bir hale geleceği ve bu sebeple imâmet için bir engel teşkil etmemesine dair bütün bu değerlendirmeler devlet başkanının “fıskının gizli olması” durumuyla kayıtlıdır. Zira fısık aleni ise o kişi şahitlik şartlarını kaybetmiş demektir ve dolayısıyla artık hiçbir şekilde devlet başkanı olması mümkün değildir (felâ yekûnü min ehli'l-imâme).⁸⁵

81 AK, vr. 7^b.

82 Bu ifade özellikle Osmanlı siyaset metinlerinde sıklıkla rastlanılan “nizâm-ı âlem” kavramını çağrıştırmaktadır. Nizâm-ı âlem kavramıyla ilgili bir değerlendirme için bk. Tahsin Görgün, “Osmanlı'da Nizam-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslâmî Araştırmalar*, 13/2 (2000): 180-88.

83 İlgili hadisler için bk. AK, vr. 7^b-8^a.

84 AK, vr. 8^a.

85 AK, vr. 8^a.

2.b. İstihbâb Şartları

Cevaz şartlarından sonra ele alınan istihbâb şartlarıyla ilgili, müellif ilk olarak Ebü'l-Mansur el-Mâtürîdî'den aktardığı bir rivayete yer vermektedir:

Din tarikiyle gerekli olan bu akit âlim, takvâlı, vera'lı, hayırlı ameller işlemeye gayret eden (el-eryahî) ve dünya işleri ile cumhurun maslahatlarına dair basiret sahibi, harb işlerinde tecrübeli, [insanları nasıl] tan edeceği ve nasıl cezalandıracağı (darb) hususunda mütehasıs, insanları ahlâkî değerlere (mekârim) ve maslahatlara davet eden, onları kötülüklerden ve fuhşiyattan alkoyan alikoyan birine yapılmalıdır.⁸⁶

Bu hükmün izahı sadedinde imâmetin dinin asıllarından birisi olduğu ve “mülk ve siyasete bulanarak saflığını yitirdiği” (meşûb) ifade edilmektedir. Bu sebeple takvâ cihetine bakılmalıdır. Nitekim Kur'an'da “Allah katında en değerliniz en takvâlı olanınızdır”⁸⁷ buyrulmuştur. Yine imâmet mallar ve hadlerle ilgili bir velâyet ve gayret sarf etmeyi gerektiren bir vazife olduğundan bunu lâyıkiyle yapacak kişi yüksek vera' sahibi, takvâsı yerli yerinde ve huyu düzgün olmalıdır. Bu konuda muteber olan, bu sıfatlara sahip birisinin imam olmasının vâcipliğidir. Böylece kalpler kendisine meyleder ve boyunlar önünde eğilir ve dinî ve dünyevî maslahatlar ortaya çıkar. Haset ve inat ehli de uzak kalır.”⁸⁸

2.c. Devlet Başkanlığı İçin Gerekli Şartlara Zeyiller: Günahтан Korunmuşluk ve Verâset Problemleri

Devlet başkanı için Şiî siyasî düşüncesinde şart koşulan iki temel özellik olan “imamın günahтан korunmuş olması” ile “imâmetin verâsetle intikali” meseleleri kati bir dille reddedilmektedir.

Aksarâyi de bu geleneği takip ederek ve takvâ şartıyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmelerinin bir uzantısı olarak kolaylıkla tahmin edileceği üzere imamın günahтан korunmuş (mâsum) olmasını şart koşmaz. Zira günahтан korunmuşluk (ismet) peygamberlik şartıdır. İsmetin ispatı da vahye bağlıdır. Devlet başkanı vahiy alamadığına göre, mâsum olması da şart koşulamaz. Ayrıca Müslümanlar'ın mâsum bir devlet başkanı tayiniyle yükümlü kılınmaları insan takatinin üstünde bir yükümlülükle sorumlu tutulmaları demekti (teklîfü mâ lâ yutâk).⁸⁹

86 AK, vr. 8^a.

87 el-Hucurât 49/13.

88 AK, vr. 8^a.

89 AK, vr. 8^a.

Bu çerçevede ele alınan ikinci konu devlet başkanlığı akdinin keyfiyetiyle alakalıdır. Şi'a'nın iddia ettiğinin aksine bu akit, salih insanların (ehl-i salâh) ihtiyarıyla akdedilir; verâsetle değil. Bu hükmün delili Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin sahâbenin icmâıyla in'ikad etmiş olmasıdır. Sahâbe, insanların en salihleri olduğundan, din hususunda herhangi bir korkuları olmadan doğru bildiklerini yapmaktaydılar.⁹⁰

Aksarâyî, Râfîziler'in ilk üç halifenin hilâfetini geçersiz kılmak için bahsini ettiği icmâi kabul etmediklerinin farkındadır. Buna karşı geliştirdiği argüman ise son derece dikkat çekicidir. Buna göre o, doğrudan siyasî olayları esas alan bir değerlendirme yaparak Arap yarımadası ve Araplar'ın üç halifeye itaat etmelerini önemli bir hüccet olarak almakta ve “şayet meşru halife olmasalardı bu kapsamlı itaatin gerçekleşmeyeceği ve dahası geniş fetihlerin mümkün olamayacağı”nı ifade etmektedir. Nitekim “Arap yarımadasının şirkten ve irtidattan temizlenmiş olması, Rumlar'ın olanca güçlerine rağmen Şam bölgesinden uzaklaştırılmaları, her türlü maddî imkâna sahip olan Persler'in sevad arazisi hududuna itilmeleri, ashabın canla başla itaat ettikleri halifelerin emri altında cihat etmeleri sayesinde gerçekleşmiştir.”⁹¹

3. Ülü'l-emre İtaat⁹² ve Sınırları⁹³

Ülü'l-emrin kim olduğu ve onlara itaatin sınırlarına dair siyasî-fikhî hükümleri ele alan çalışmalardaki değerlendirmeler esas itibariyle ulemâ ile ümerâ etrafında temerküz etmektedir. Mâverdî kitabının başında ülü'l-emri “Müslümanlar'ın yönetimini üstlenen imamlar (el-eimme el-müteemmirûn)”⁹⁴ olarak tanımlarken bu konudaki ihtilâfa da temas eder: “Ülü'l-emr İbn Abbas'a göre ümerâ, Câbir b. Abdullah'a göre ise ulemâdir.”⁹⁵

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ “Allah'a, Resul'e ve sizden olan ülü'l-emre itaat edin”⁹⁶ âyeti ile “Eğer durumu Resûlullah'a ve ülü'l-emre götürselerdi elbette bunlardan, onu değerlendirip hüküm elde edebilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi”⁹⁷ âyetini emîrin reyine başvurmanın gerekliliğiyle ilgili görmekte;⁹⁸

90 AK, vr. 8^{a-b}.

91 Müellifin kapsamlı değerlendirmeleri için bk. AK, vr. 8^{b-9^b}.

92 “Ülü'l-emre itaatin gerektiği ve gerekmediği hususlara dair bab” (AK, vr. 9^{b-11^a}; AY, vr. 24^{b-30^b}).

93 AK, vr. 10^{b-11^b}.

94 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 16.

95 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 85.

96 en-Nisâ 4/59.

97 en-Nisâ 4/83.

98 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 56.

İbn Cemâa, imâmet çeşitlerini ele aldığı kısımda imama itaatın gerekliliğini “Ülû'l-emre itaat edin” âyetiyle temellendirmekte;⁹⁹ İbn Teymiyye ise *es-Siyâsetü's-şer'îyye* kitabına başlarken aynı âyetin ordu mensubu olsun olmasının raiyyenin mâsiyeti emretmedikçe idarecilere itaatini temellendirdiğini ifade etmektedir.¹⁰⁰

Konuya “Allah'a, Resul'e ve sizden olan ülû'l-emre itaat edin” âyetiyle başlayan müellif, ülû'l-emrin kapsamının ulemâ arasında tartışmalı olduğunun farkındadır. Bu ihtilâfı müfessirlerin ihtilâfı olarak ele alıp serdedilen görüşleri ikiye indirmektedir: Siyasiler (ümerâ) ve âlimler (ulemâ). İhtilâf halindeki müfessirlerin kendi görüşlerini teyit etmek için getirdiği delillere yer veremeyen müellif, bu iki görüşü telif etme çabasına girmektedir:

Bütün insanların siyasilere (ümerâ) itaat etmeleri farzdır. Ümerânın ise ulemânın kavillerinin dışına çıkmamaları gerekmektedir. Mülk ve ilim kardeş, âdeta ikizdirler ve varlıklarının idamesi birbirlerine bağlıdır. Ümerâ şeriatın emirlerine uymak durumundadırlar. Dolayısıyla şeriatın dışına çıkan her emîr aslında emîr olmasının anlamını kaybetmiştir; sûreten emîr olsa bile. Ulemâ, şeriatın emirlerinin muhafızları, peygamberlerin vârisleridirler. Peygamberlere itaat farz olduğuna göre onların elçisi olanlara ve onlar adına konuşan kişilere de itaat farzdır. Peygamberlere elçilik ancak rabbânî âlimler eliyle mümkün olur. Çünkü Allah elçilerine indirdiklerini tağyir ve tahrif etmeksizin tebliğ edeceklerine dair ulemâdan bir ahit almıştır.¹⁰¹

İslâm siyaset düşüncesinin önemli bir vurgusu olan “şeriata ittibâ” unsuru¹⁰² bu ifadelerde oldukça açıktır. Görüldüğü üzere, Aksarâyî asıl olanın şeriat olduğunu, itaatın şeriata olması gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu sebeple ulemâyâ itaati de mutlak olarak belirlememekte ve bu itaatın sınırlarını şöyle çizmektedir:

Ulemânın kavillerinin kitap, sünnet ve icmâ ile bunlara benzeyen sıhhat şartlarını haiz akli delile muvafık olması gerekir. Bu durumda kılıç ve mızrak ehlinin, sahih gönül [yahut akıl] sahiplerinin ulemâyâ itaat etmeleri vâcib olur.¹⁰³

99 İbn Cemâa, *Adle Boyun Eğmek*, s. 34-35.

100 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, s. 6.

101 AK, vr. 9^b.

102 Şeriata ittibâın siyasî-fıkhî hükümlere dair kitapların ittifaklı meselesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönde ifadeler için bk. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 16-18; İbn Cemâa, *Adle Boyun Eğmek*, s. 45.

103 AK, vr. 9^b. Aksarâyî'nin ulemânın konumuna dair değerlendirmeleri için bk. vr. 9^b-10^a.

Bu değerlendirmeler devrin somut bir durumuna bağlanmaktadır. Aksarâyi, yaşadığı çağın ümerâsına hitap ederek tıpkı kendilerinden önceki takdire şayan örneklerde olduğu gibi, siyasileri ehl-i ilmin takipçisi olmaya çağırmaktadır: “Dininin ve dünyasının selâmetini isteyen kişinin ulemâya ihtiram göstermesi gerekmektedir.”¹⁰⁴

Tıpkı ulemâya olduğu gibi ümerâya da itaat edilmelidir. Çünkü ümerâ İslâm’ın bayraktarlığını yapmakta ve himayesini üstlenmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber “Kim bana itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur, kim bana isyan ederse Allah’a isyan etmiş olur. Kim benim emîrime itaat ederse bana itaat etmiş olur, kim emîrime isyan ederse bana isyan etmiş olur”¹⁰⁵ buyurmaktadır. Bu hadisten hareketle itaati vâcip olan emîr, halifeyi, belli bir bölgenin emîrini, ordu emîrini, seriyye emîrini yahut öncü/akıncı birliğinin (talía) emîrini de kapsamaktadır. Bu kişilerin ehl-i harbe dair emrettikleri hususlara itaat etmek gereklidir. Bu hususlar arasında savaşmak, savaşı bırakmak, (düşman) ordusunun peşinden gitmek, (düşman ordusunun) seçkin birlikleri karşısında sebat göstermek vb. yer alır. Bu konulardaki emirlerde, işin iç yüzü bilinmese dahi, itaat esastır. Bu durum tıpkı kendisine içtihat yetkisi tanınmış bir alanda içtihadıyla hüküm veren bir hâkim ile bu hükmün muhatabı (el-makzî aleyh) arasındaki ilişki gibidir. Hükmün muhatabı, hakkında verilen hüküm, kendi reyine muhalif dahi olsa, buna itaat edip tâbi olmalıdır.¹⁰⁶

İtaatin dinî bir vecibe olması, itaatın sınırları meselesini de ele almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla ulemâ-ümerâ, raiyye-ulemâ-ümerâ ilişkisine dair yukarıda yer verilen soyut değerlendirmeler muhtelif durumlarda ve özellikle gündelik siyasî hadiseler söz konusu olduğunda kısmen farklı şekiller alabilmektedir.

Aksarâyi, örneklerini daha ziyade harple ilgili meselelerden seçmektedir. Buna göre, dış görünüş itibarıyla bakıldığında ümmet için uygun ve faydalı olan durumun (halifenin verdiği hükmün) hilâfına olması durumunda dahi, işin iç yüzü bilinemediğinden emîrin görüşüne tâbi olunması gereklidir. Askeriye mensupları, kendilerine verilen emrin maslahat yahut mefsedet içerdiği noktada ihtilâfa düşerlerse emîrin görüşüne uygun olan hangisi ise

104 AK, vr. 10^a. Burada örnek olarak zikredilen şahıs Horasan sultanıdır. O, gönderdiği bir elçi vasıtasıyla İmam Muhammed b. Hasan’ın talebesi Şeyh İmam Halef b. Eyyûb ez-Zâhid el-Ya’sûb’u ziyaret edip hazreti görmek suretiyle bereket bulmak isteğiyle kendisinden izin istemiştir. Şeyh Halef elçiye olumsuz cevap vermiş, buna rağmen sultan ona hürmette kusur etmemiştir. Bk. AK, vr. 10^a. Müellifin konuyla ilgili hadislerden nakillerde bulunarak yaptığı değerlendirmeler için ayrıca bk. vr. 10^{a-b}.

105 Krş. Buharî, “Ahkâm”, 1, “Cihâd”, 109; Nesâî, “Bey’at”, 27, “İstiâze”, 49; İbn Mâce, “Mukaddime”, 1, “Cihâd”, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 253, 270, 313, 386.

106 AK, vr. 10^b.

ona tâbi olmalıdırlar (imtisâl). Zira burada bir ihtilâf söz konusudur ve bu sebeple emîrin kavlinin olduğu taraf tercih edilmelidir. Bu durum, mesele harp işleriyle ilgili ise geçerlidir.¹⁰⁷ Meselenin (a) mâsiyet içeren bir emir olması durumu, (b) emre uyulduğunda helâke sebebiyet verileceğinden korkulan bir durum olması veya (c) çoğunluğun görüşünün emîre muhalif kalması durumunda ise verilen emre muhalefet etme konusunda izinlidirler. Zira insanın kendisini tehlikeye atması haramdır. Bu husus kitap ve sünnetle sabittir.¹⁰⁸

İnsanlara yukarıdaki evsafı tehlike arzeden bir emri verenin sultan yahut halife olmasıyla ilgili özel bir husus bulunmaktadır. Buna göre emir verilen kişi ya öldürülmekle ya da ölümlü sonuçlanma ihtimali yüksek bir ceza ile –uzuv kesme, uzun süreli hapis, ağır işkence vb.– tehdit edilmiş olabilir yahut dayak, belli bir müddet aç bırakma ve sınırlı süreli hapis gibi ölümlü sonuçlanmayacak seviyede bir ceza ile tehdit edilmiştir. Yine her iki tür tehdidi alan kişiye emredilen tehlikeli işler de kendi içinde üçe ayrılır: a) Yapmadığı için öldürüldüğünde âhirette sorumluluk getirmeyen ve yapılmasına izin verilen işler. b) Yapılması haram olan ve yapanın günaha gireceği işler. c) Kişiyi mubah olan ve yapması vâcip olan işler ki bunları yapmadığında günahkâr olur. Bütün bu ihtimaller karşısında kişi emrin gereğini yapmadığında tehdit edilen durumla karşılaşacağı yahut karşılaşmayacağı noktasında zann-ı gâlip sahibi olabilir. Bu durumda yapması kendisine mubah olan işleri yapmalıdır; bunları yapmadan bırakmak haramdır. “Şarap içmek, leş eti yahut domuz eti yemek, köle azat etmek, eşini boşamak vb.” gibi vukuundan sonra feshi kabil olmayan işleri yaptığında bunlara yönelik tasarrufları yapıldığı anda geçerli olur. Eğer bunları yapmaktan imtina eder ve tehdit edildiği ceza da başına gelirse âhirete günahkâr olarak gider. Öldürme tehdidinden daha düşük bir tehditle ve ikrahla yapılan “biri lehine mal ikrarı, malını satmak, evini kiralamak vb.” işler ise sahih olmaz ve ikrahın ortadan kalkmasıyla bunlar da geçersiz olur. Yine canına kastedilmeyen bir tehdit sebebiyle haram olan hususların yapılması yasaktır. Ancak olur da bunlar yapılırsa tasarruf geçerli olur ve kişinin ikrah altında olmadığından bunları yapması durumunda karşılaşacağı sorumluluk bu kişi için de geçerli olur.¹⁰⁹

(Şartlar ne olursa olsun) Yapılmaması gereken işlerin yapılması durumunda ise kişi günahkâr olur. Yani ölüm tehdidi altında bir başkasını öldürmek, uzvunu kesmek vb. gibi işlerde verilen emre itaat edilmez. Bunu yapmadığı için öldürülen kimse âhirette bir sorumlulukla karşılaşmaz.¹¹⁰

107 AK, vr. 10^b.

108 Müellifin konuyla ilgili serdettiği deliller için bk. AK, vr. 10^b.

109 AK, vr. 10^b-11^a.

110 AK, vr. 11^a.

Yapılması konusunda ruhsat verilen işlerde ise –riddet vb.– bunları yapmaktan uzak duran sevabı hak eder; ancak yapmasına da izin vardır. Yapmaktan geri durduğu için öldürülen kişi ise şehit hükmündedir.¹¹¹

4. Bey'at ve Bey'at Yemini (İstihlâf)¹¹²

İslâm siyaset düşüncesinde önemli tartışmalara yol açan hususların başında imam olacak kişinin meşru bir şekilde nasıl başa geleceği meselesi yer almaktadır. Bu mesele aynı zamanda Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki esaslı ihtilâflardan birini teşkil eder. Yukarıda da değinildiği üzere, Aksarâyî imâmetin şartlarına değinirken bir zeyl bilgisi olarak imâmete verâsetle/nasla tayin fikrini şiddetle reddetmekte ve en sahih yolun ehl-i akdin seçimi olduğunu ifade etmektedir. Konunun ehemmiyeti dolayısıyla açılan müstakil bir babda bey'at kavramı ele alınmaktadır. Müellif, kendisini meselenin içine doğrudan katan bir ifadeyle değerlendirmelerine başlamaktadır:

[Bu abd-i zaif¹¹³] der ki yukarıda zikrettiğim şart ve vasıflar bir adamda bir araya gelir ve safâ ve adâlet ehli de onda karar kılsa ve ehl-i sıdk ve vefa da onu seçmede anlaşılırsa ona bey'at ederler, ona katılırlar ve tâbi olurlar. Bu durumda bey'at için gerekli sîgalar ve bey'atın keyfiyeti ve cevazını beyan etmemiz gerekli olur.¹¹⁴

Müellif, kitabında takip ettiği usule bağlı kalarak bu konudaki belirlemede asıl olanın “Hudeybiye’de Hz. Peygamber’e yapılan bey'at” olduğunu ifade etmekte ve bey'atın cevazını bu bey'atla temellendirmektedir. Bu bey'atın meşruiyetinin (câize meşrûa) bir diğer göstergesi de Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahâbenin Hulefâ-yı Râşidîn’e bey'at etmiş olmalarıdır.¹¹⁵

Sünnet ve icmâ deliliyle meşruiyeti temellendirilen bey'atın yapılış şekli şöyledir: İmam, kendisinden bey'at almak istediği kişinin elini tutar ve ona “sıkıntı ve rahatlık (şidde ve rehâ), zorluk ve kolaylık (usr ve yûsr) durumlarında, [sözümü] dinlemen ve itaat etmen, beni kendine ve malına tercih etmen, gizlide ve açıkta benim hazır bulunmadığım yahut [süreklili bulunduğüm yeri terk ederek] gittiğim mekânlarda hak olan hususlarda ehline boyun

111 AK, vr. 10^b-11^b.

112 “Bey'at, bey'at'ın keyfiyeti ve bey'at yemininin (istihlâf) beyanı babı”. Bu başlık kitapta yedinci babda yer almakla birlikte, biz konu bütünlüğü açısından devlet başkanlığıyla ilgili olan bu kısma aldık. AK, vr. 16^a-18^b; AY, vr. 46^{a-b}.

113 Bu ifade AY nüshasında yer alır, AK'te ise müellife atfen “dedi (kâle)” tabiri vardır.

114 AK, vr. 16^b.

115 AK, vr. 16^b. Müellif bu çerçevede bir dizi rivayet de aktarmaktadır.

eğmen şartıyla senden bey'at aldım" der. Kendisinden bey'at alınan kişi ise "Sana, Allah'ın kitabı ve Resulü'nün sünnetiyle amel etmen, ümmeti senden öncekilerin sîreti üzere yürütmen, ümmete zarar vermemen, zimmet akdine bağlı kalman, İslâm'ın sancağını himaye etmen, ümmetin dirliğine (şevke) destek olman şartıyla bey'at ettik. Bu [şartları] ne vakit ortadan kaldırırsan seninle aramızda bir ahit kalmaz" der.¹¹⁶

Aksarâyi'nin bu aktardıkları, kısa bey'attır. Bey'atın bir de uzun versiyonu bulunmaktadır.¹¹⁷ Daha ziyade tarafların sorumluluklarını vurgulayan ve dinî motiflerle teyit edilen bu bey'at şekillerini ifade etmekle o, bir yandan bey'atı hukukî bir çerçeveye oturturken, öte yandan halife/imam ile raiyyenin vazife ve vasıflarına ve kendilerinden beklenenlere yer vermektedir. Buradaki ifadelerden bey'atın sırf bir formaliteden ibaret olmadığı, taraflara ağır dinî sorumluluklar yükleyen bağlayıcı bir akit olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple olsa gerek müellif, bey'at edenlerin aynı zamanda Allah adına yemin de ettiklerinden asgari fıkıh bilgisine sahip olmaları ve dolayısıyla kullandıkları ifadelerin sahip olduğu anlamlara ve yemini bozan durumlara vâkıf olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Bu evsafı taşımayan kimselerin sözlerinin bir hükmü olmadığı belirtilerek¹¹⁸ bey'at bütünüyle fikhî bir çerçeveye oturtulan siyasî bir amel olarak değerlendirilmektedir.

Bu noktadan itibaren meselenin siyasî-fikhî hükümleri ele alan eserlerin netameli bir bahsi olan siyasî idarecinin azli meselesiyle irtibatı kurulmakta ve "Emîr yahut imam bu şartlara muhalefet ederse azil olmuş olur mu?" sorusuna cevap aranmaktadır. İmamın fâsık olması ve fiskının ağır bir fesada sebebiyet vermesi durumunu Hanefiler kendiliğinden azil sebebi görmezler; ancak bu kişinin azledilmeyi hak ettiğine hükmederler. Yine (hilâfet için) gerekli bütün şartlara sahip olmayı sürdüren bir halifenin fâsık olması durumunda da kendiliğinden azil gerçekleşmez. Şâfiîler'e göre ise durum biraz daha farklıdır. Bizzat fâsıklıkla kendiliğinden azil gerçekleşir. Ebû Hanîfe'ye göre kendiliğinden azil sebepleri göreviyle ilgili hususları yapmaktan âciz bırakacak bedenî bir rahatsızlık yahut maraz, delilik vb. sebebiyle imamın görevini yapamaz halde kalmasıdır. Bu şartlar gerçekleştiğinde icmâ ile kendiliğinden azledilmiş olur.¹¹⁹

116 AK, vr. 16^b.

117 Bu nevi bey'at için bk. AK, vr. 16^b-17^a; AY, vr. 47^b vd.

118 AK, vr. 17^a; AY, vr. 49^a.

119 AK, vr. 17^a-18^b; AY, vr. 49^{a-b}. Meselenin irtidatla ilgili boyutuna yönelik değerlendirmelerin farklı bir babda ele alınacağı belirtilmektedir. Bu bâb için bk. AK, vr. 103^a-104^a.

Değerlendirme

Aksarâyî, Hanefî bir âlim vasfıyla eserini siyasîlere kılavuzluk edecek bir el kitabı olarak tasarlamıştır. Onun kavramlaştırmasında “din” ve “dünya” biri diğerinin varlık sebebi olarak ve birbirini tamamlar mahiyette ele alınmaktadır.¹²⁰ Ümerâ ve ulemânın şahsında tezahür eden bu siyasette öncelik ulemânındır ve ümerâyâ düşen, onlara itaat etmektir. Birbirlerinin tamamlayıcı unsuru olarak görülen ve âdeta ikiz kardeş olarak resmedilen bu tabloda modern dönemde dile getirilen düşüncelerde görüldüğü gibi, din ile dünya arasında biri diğerinden bütünüyle bağımsız olacak şekilde bir ayrılığın bulunması söz konusu değildir.

Eserde idarecilerin kitabın mücebince amel etmelerinin kendilerine “evlâtların ve malların hiçbir faydasının dokunmadığı kıyamet günü faydası olacağına” belirtilmesi, aktarılan mâlûmatların sırf bir nasihat/tavsiye mahiyetinde olmadığına, muhataplarına fikhî bir yükümlülük de yüklediğine işaret etmektedir. Nitekim kitabın kaynak ve usulü de bu hususu teyit etmektedir.

Kitapta ele alınan ilk konunun sahih itikat olması, tevhit kavramı özelinde şekillenen İslâmî akîdenin devlet başkanının ve dolayısıyla raiyyenin inançlarında karşılık bulmasına mâtuftur ve böylece üzerinde konuşulacak fikhî zeminin inşası hedeflenmektedir. Eserin fikhî konuları kendi içinde ibadetler ve diğer fikhî meseleler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kitapta ele alınan ibadet konuları standart bir fıkıh kitabında olduğu gibi tüm tafsilatıyla değil, siyasîlerin ihtiyaçları çerçevesinde ele alınmaktadır. Böylelikle müellifin din olarak nitelediği alanla ilgili gerekli bilgiler yöneticiye ulaştırılmış olmaktadır. Ahkâm-ı sultânîyye ve siyer kitaplarında da yer alan hilâfet, cihat, ganimet, avcılık vb. gibi siyasî amellerin ele alındığı kısım ise dünya siyasetini oluşturmaktadır.

Kitap yine itikada dair iki konuyla sona ermektedir: Avamı küfre götüren sözler ve mürtede dair bahisler. Dolayısıyla eserde din ve dünya siyaseti aynı kavramsal çerçevede ve birbirini tamamlayacak biçimde ele alınmaktadır. Bu özellikler kitabın bir “el kitabı” olarak tasarlanmış olmasıyla birlikte değerlendirildiğinde *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* Müslüman idareciler için hazırlanmış “siyaset ilmi” olarak nitelendirilebilir. Eser bu vasfıyla benzer literatürden kısmen farklılaşmakta ve özgün bir telif türünün nüvesini oluşturmaktadır.

120 Aksarâyî, ashabın Hz. Ebû Bekir’i seçmelerinde etkili olan hususun Resûlullah’ın onun din hususunda (namaz imamlığı) ashabın önüne geçmesine razı olmasını gösterir. Ashap, “Biz niçin dünyamız için (de ona) razı olmayalım” diyerek bu tayinde karar kılmışlardır. Müellifin aktardığı bu anekdot din ve dünya siyasetiyle kastettiği anlam aralığını belirlemek açısından fikir vericidir. Bk. AK, vr. 5^a.

Kitapta Müslümanlar'ın bir siyasî otoritelerinin olması dinî zorunluluk olarak resmedilmekte ve bu otoritenin yegâne temsilcisi olan halife ele alınmaktadır. Özetle dinin sahih bir şekilde yaşanabilmesi, Müslümanlar'ın idâme-i hayatları ve daha üst çerçevede âlemin bekâsı için varlığı zorunlu olan halife zâhir ve kudretli, hür, bâliğ, akli başında bir Müslüman erkektir. Gündelik siyaseti yürütmesine yarayacak tedbir, şecaat ve "şehâmet" gibi vasıflara sahip olmanın yanı sıra, tasarruflarının dinî çerçeveye uyumlu olabilmesi için âlim, takvâ ve vera' sahibi, hayırda yarışan, basiretli bir kişi de olmalıdır. Ulemâyâ itaat eden ve aynı zamanda raiyyenin de kendisine itaat ettiği bu halifenin en önemli vazifesi şeriatın tatbikini sağlamak ve kıyamete kadar bekâsı için gerekli tasarruflarda bulunmaktır. Halifenin şartlarının kendisinden önceki literatüre göre nispeten farklı bir tasnifle cevaz ve "istihbâb" şartları kavramsallaştırmasıyla ele alınması Aksarâyi'yi özgün kılan hususlardan bir diğerini oluşturmaktadır. Bu husus, Hamevî örneğinde görüleceği üzere daha sonraki asırlarda kendisine takipçi de bulmuştur.

Aksarâyi'nin hilâfetle ilgili değerlendirmeleri fıkıh ilmini esas alan ve siyasetin sahasına giren konuları bu ilim çerçevesinde inceleyen eserlerin bir dizi ortak özelliğini taşımaktadır. Esas itibarıyla "amel" kavramına odaklanan fıkıh ilminin doğrudan muhatabını "mükellef" oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu eserlerde yönetim kademelerinde görev alacak kimselerin meslekleriyle ilgili tasarruflarında bağlı olacakları şer'î ahkâm tek başına yeterli görülmemekte, bu hükümler mezkûr zevatın dinî mükellefiyetlerinin şahsî boyutuyla bir bütün olarak tasavvur edilmektedir. Bu birlikteliğin sağlanmasıyla gerçekleştirilmesi beklenen şey ise şeriatın bekâsıdır. Aksarâyi'nin temel endişesi de bunu sağlayacak siyasî ortamı tayindir.

Siyasî liderliğin elde edilmesinde "ehl-i hal ve'l-akdin bey'atı", "şûrâ" ve "istihlâf" gibi ilkelere tâbi olan, şeriatı tatbik eden, bu çerçevede iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan, tebaaya adaletle muamele ederek onları zulümden koruyan, cihat farzını yerine getirerek onları düşmana karşı muhafaza eden idareci (imam/halife) üzerindeki hassasiyet, ilgili literatürde olduğu gibi, Aksarâyi'nin değerlendirmelerinde de vâzih bir şekilde görülmekte; bu vazifeye talip olacak kimsenin sahip olması gereken vasıflar ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Amellerinde böylesi bir tutarlılığı sağlayan yöneticiye itaat etmek ise raiyyenin vazifesi olarak belirlenmektedir.¹²¹

121 Siyasî-fikhî hükümlere dair eserlerde raiyye, özellikle Batı siyaset tecrübesinde olduğu haliyle siyasî yapıyla sürekli bir mücadeleye girişerek haklar elde etmeye çalışan, bunun için sözleşme yapan "bireyler" olmak yerine, mâsiyet olmayan hususlarda idarecilere itaat eden, onlara nasihat edip yardımcı olan "mükellefler" olarak tasavvur edilir.

Eserde siyasî yapıların mahiyetleri ve tabiatı gibi “kurum merkezli” tartışmalara neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Bunun yerine yukarıda da ifade edildiği üzere, insan (mükellef) merkeze alınmakta ve onun amel ve vasıflarını incelemek amaçlanmaktadır. Devlet başkanının özellikleri üzerinde hususiyetle durulmasının temel sebebi ise yukarıdan aşağıya olumlu veya olumsuz etkinin doğrudan onlar vasıtasıyla yansıyor olmasıdır.¹²² Eser, başta bulunan kişinin gerekli vasıf ve niteliklere sahip olmasının emri altındakilere de aynıyla yansımaları ummaktadır. Şüphesiz bu durum halifenin “râî” olması hasebiyle ülkesindeki ahvalden her daim haberdar olma ve gerekli müdahaleleri yapma vazifesinden vazgeçmek anlamına gelmemektedir.

Modern dünyada İslâm’ın bir siyasî düzen öngörüp öngörmediği ve şayet öngörüyorsa bu düzenin mevcut şartlar altında nasıl tatbik edilebileceği türünden sorularla klasik eserlere yaklaşıldığında, geleneğin imkân ve fırsatlarının günümüz seküler düzenlerinde dinin yaşanmasına imkân tanıyor gözükken, özellikle liberal siyaset anlayışları dahil, İslâm dışı herhangi bir ideolojik yapıyla uyum arzedebileceği tespiti zorlama bir iddia olmaktan daha fazla bir anlam ifade etmemektedir. Zira Aksarâyî’nin eserinin de içinde bulunduğu söz konusu eserlerde merkeze Müslüman yöneticinin alınması, soyut bir kurum olarak devlete yönelik atıflara ise neredeyse hiç rastlanmıyor olması, aynı zamanda Müslümanlar’a ait olmayan bir dünyada Müslümanca yaşamının önemli birtakım eksikliklerle mâlul olacağı ön kabulüne dayanmaktadır. Müslümanlar’ın hâkim olmadığı yerde İslâmî bir devlet ve dolayısıyla İslâm’a ait bağlayıcı bir siyasî otorite de kalmamaktadır. Hedefi şeriatın tatbiki ve bekâsını sağlamak şeklinde belirlenen bir hilâfet algısı böylesi bir modern algıyla rahat bir şekilde bir araya getirilmesi mümkün olamayacak bir tarihî geleneğe işaret etmektedir.¹²³

Daha genel bir çerçevede siyasî-fikhî hükümleri inceleyen eserler dine müdahil olarak onu düzenleyip törpüleyecek hiçbir üst kurum kabul etmemektedirler. Buna karşılık –her ne kadar yukarıda da ifade edildiği üzere aralarında ayrılmaz bir birliktelik olduğu kabul edilse de– dünya/devlet dine göre şekil alan, dine tâbi olan bir alan olarak resmedilmektedir. Bu tabloda en önemli vazifenin ulemâya verilmiş olması ve ümerânın onlara itaatle yükümlü kılınmasının temel gerekçesi de budur. Ancak ulemânın bu merkezî rolü onların ferdî içtihatlarına indirgenen keyfi bir oluşuma yol açmamaktadır. Zira ulemâyı da bağlayan, ulemânın hareket alanını tayin eden kitap, sünnet

122 “İnsanlar yöneticilerinin dini üzeredir” ifadesi de klasik metinlerde genellikle bu yönü öne çıkartılarak anlaşılmaktadır.

123 Bu sebeple klasik dönem İslâm siyaset düşüncesi eserlerindeki görüşlerin salt mekanizmayı esas alan bir yapıya entegre edilmesi bu açıdan son derece sorunludur.

ve icmâ gibi kati naslar bulunmaktadır. Bunların hilâfına olacak yorumların geçerliği ve raiyyenin bunlara itaatle yükümlü kılınması söz konusu değildir.

Ulemânın hem itikat ve ibadet alanında hem de siyaset/gündelik yaşam alanındaki mutlak otoritesi, Batı siyasî tecrübesindeki kamusal-özel alan ayrımının da İslâm dünyası için herhangi bir teorik karşılığının olmadığına işaret etmektedir. Aksarâyî özelinde söylesek, din ve dünya siyaseti ne din ile devletin birbirinden ayrılmasına imkân tanımakta ne de dinin din dışı bir başka üst kurum tarafından yeniden kurgulanıp düzenlenmesine fırsat vermektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, siyasî-fikhî hükümleri ele alan klasik kitaplara modern siyaset ve devlet telakkisinden hareketle bakıldığında önemli anlama problemleri ortaya çıkacaktır. Bir yandan toplumun bütün kesimlerini ve hayatın her bir veçhesini değişmez/sabit kurallara bağlayan somut kurumsal yapılar aranacak; öte yandan ibadet, itikat ve ahlâk ilkeleri gibi modern siyaset bilimi açısından doğrudan inceleme konusu olmayan hususlar bir kenara bırakılarak kitapların bütüncül dünyasına bigâne kalınacaktır. Müslümanca siyaset yapmanın ilkelerinin ele alındığı kitaba niçin “Dünya ve Din Siyaseti” başlığının uygun görüldüğü sorusu üzerinde imâl-i fikirde bulunmak aynı zamanda özellikle oryantalist literatürün sebebiyet verdiği bu “yanılsamalar” kaçınmak için de elverişli bir zemin sağlayacaktır.¹²⁴

124 Oryantalist literatürdeki algı yanılsamalarını İslâm siyaset düşüncesi özelinde vukufiyetle inceleyen bir çalışma için bk. Hızır Murat Köse, “İslâm Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14/27 (2009): 1-19.

EK: *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in İçindekiler Tablosu

**DÜNYA VE DİN SİYASETİ
(*SİYÂSETÜ'D-DÜNYÂ ve'd-DÎN*)**

Mukaddime (AY, vr. 1^b-3^a; AK, vr.1^b-2^a).

1. Sahih itikat ve sahih iman (AY, vr. 3^a-12^b; AK, vr. 2^a-5^a).

[İMÂMET]

2. Büyük imâmet ve yüce hilâfete dair akit (AY, vr. 12^b-17^a; AK, vr. 5^a-6^b).

3. İmâmete uygun olanlarla olmayanların bilinmesi (AY, vr. 17^a-24^b; AK, vr. 6^b-9^b).

4. Ülü'l-emre itaat etmenin vâcip olduğu hususlar ile vâcip olmadığı hususlar (AY, vr. 24^b-30^b; AK, vr. 9^b-11^b).

[CİHAT]

5. Allah yolundaki cihadın, ribatın, gazvenin ve muhafızlığın fazileti (AY, vr. 30^b-42^a; AK, vr. 11^b-15^b).

6. Emirlik, emirliğe ehil olanlar ve olmayanlar (AY, vr. 42^a-46^a; AK, vr. 15^b-16^a).

7. Bey'at, bey'atın keyfiyeti ve bey'at yemininin (istihlâf) beyanı (AY, vr. 46^a-49^b; AK, vr. 16^a-17^b).

8. Ordu ve seriyyelere yapılacak tavsiyeler (AY, vr. 49^b-53^b; AK, vr. 17^b-18^b).

9. [Zorunlu olmadıkça] ağaçların kesilme[me]si [gerektiği], öldürülmemesi gereken kâfirler ve savaşta yasak olan [diğer] hususlar (AY, vr. 53^b-58^a; AK, vr. 18^b-20^a).

10. [Seriyye dâhilinde gönderilen] yolcunun yolculuğa çıkmasının uygun yahut mekruh olduğu vakit (AY, vr. 58^a-59^b; AK, vr. 20^a).

11. Seriyye, öncü birlik ve ordular için en hayırlı hususlar (AY, vr. 59^b-62^a; AK, vr. 20^a-21^a).

12. Bayraklar, sancaklar ve bunların farklı renklerde olması (AY, vr. 62^a-65^b; AK, vr. 21^a-22^a).

13. Müslüman'ı tanınır kılan alâmet ve savaştaki şiarları, sarık sarmak (AY, vr. 65^b-69^a; AK, vr. 22^a-23^a).
14. Atlar ve sıfatları, hangi renkte olursa olsun [atların] bereketli oluşu ve bunlara ilişkin hükümlerin beyanı (AY, vr. 69^a-72^b; AK, vr. 23^a-24^b).
15. At yarıştırmak vb. konular (AY, vr. 72^b-76^a; AK, vr. 24^b-25^b).
16. Savaşın keyfiyeti ve ordu düzeni, ordunun bir yerden başka bir yere intikali, mübârezenin cevazı ve [düşmana ait kesik] başların taşınması ile bu konuların mekruh olan ve olmayan boyutları (AY, vr. 76^a-84^a; AK, vr. 25^b-27^b).
17. Biri Müslüman diğeri kâfir iki grubun yahut ikisi de Müslüman olan iki grubun birbiriyle savaşması [ile bir başkasını hedef alan adamın kendisini yahut bir başkasını vurması] (AY, vr. 84^a-90^b; AK, vr. 27^b-29^b).
18. Orduların, seriyelerin ve komutanların (ümerâ) ganimetten payları (AY, vr. 91^a-98^a; AK, vr. 29^b-33^a).
19. Peş peşe giden iki seriyyenin ortak olduğu ve olmadığı ganimet payları (AY, vr. 98^a-101^b; AK, vr. 33^a-34^a).
20. Savaşta ipek giymek, altın kullanmak (AY, vr. 101^b-106^a; AK, vr. 34^a-35^a).
21. Emân vermesi câiz olan ve olmayan kişiler (AY, vr. 106^b-107^a; AK, vr. 35^b-38^a).¹²⁵
22. Müşriklere uygulanacak hükümlerde değişiklik olup olamayacağı (AK, vr. 38^{a-b}).
23. Seriyelerin emân bakımından tâbi olacağı hükümler (AK, vr. 38^b-40^a).
24. Ganimetler ve taksimi, devlet başkanının bu konudaki sorumluluğu (AK, vr. 40^a-42^b).
25. Ganimetten kendilerine armağan verilecek ve verilmeyecek kişiler (AK, vr. 42^b-43^b).
26. [Cihatla ilgili] muhtelif meseleler (AK, vr. 43^b-44^b).
27. Zimmet ehlinde alınacak cizye ve [zimmîlerin] gayyâr kullanımı (AK, vr. 44^b-47^a).
28. İsyancılarla savaşa dair (AK, vr. 47^a-49^a).

¹²⁵ AY'de bu babdan av bahsine kadar olan bablar yer almaz.

[İBADETLER ve HELÂLLER-HARAMLAR]

29. Tahâret bölümü (Kitâbü't-Tahâre) (AK, vr. 49^{a-b}).
30. Sulara, kuyulara, abdest ve gusle dair (AK, vr. 49^b-52^b).
31. Özür sebebiyle tahâret, teyemmüm ve mesh (AK, vr. 52^b-54^b).
32. Namaz bölümü (Kitâbü's-Salât) ve namaza teşvik babı (AK, vr. 54^b-60^b).
33. Cuma ve bayram namazı gibi hutbesi olan namazlar (AK, vr. 60^b-63^a).
34. [Küsûf ve husûf gibi] duası olan namazlar (AK, vr. 63^a-66^a).
35. Dualar ve düşmanla karşılaşılınca okunan dualar (AK, vr. 66^a-68^a).
36. Zekât ve oruç bölümü (Kitâbü'z-Zekât ve's-savm) (AK, vr. 68^a-81^a).
37. İ'tikâf (AK, vr. 81^{a-b}).
38. Hac menasiki (AK, vr. 81^b-87^a).
39. Ölülerin ardından ağlamanın cevazına dair (AK, vr. 87^a-93^a).
40. Helâl yemek, haramı terketmek, geçim temininin fazileti (AK, vr. 93^a-94^b).

[AVLANMAK]

41. Avlanma ve hayvan boğazlama bölümü (Kitâbü's-Sayd ve'z-zebâih) (AY, vr. 107^b,¹²⁶ AK, vr. 94^b).
42. Avlanmanın mahiyeti (AY, vr. 108^a-112^a; AK, vr. 94^b-95^b).
43. Avcılık yapması helâl olan ve helâl olmayan kişiler (AY, vr. 112^a-115^a; AK, vr. 95^b-96^b).
44. Yenilmesi helâl olmayan hayvanlar (AY, vr. 115^a-120^a; AK, vr. 96^b-98^a).
45. Avcılıkta kullanılacak aletler (AY, vr. 120^a-128^b; AK, vr. 98^a-101^a).

[DİNDEN ÇIKMAK]

46. Avamın dillerinde yer edinen ve onları dinden çıkartan yahut çıkartmayan sözler (AY, vr. 129^b-134^a,¹²⁷ AK, vr. 101^a-103^a).
47. Mürtetlerin ahkâmına dair (AK, vr. 103^a-104^a).

[Hâtime] (AK, vr. 104^{a-b}).

126 AY burada tekrar başlamaktadır.

127 AY burada sona ermektedir.

[**SİYÂSETÜ'd-DÜNYÂ ve'd-DÎN'E TEKMİLE**]

Ahmed b. Ali İbnü'n-Nakîb el-Hanefî¹²⁸

[Mukaddime] (AK, vr. 107^b-108^b; BY, vr. 114^a-115^a).

[**CEZA HUKUKU**]

48. Had cezasının kelime anlamı ve kavramsal karşılığı (AK, vr. 108^b-113^b; BY, vr. 115^a-121^a).
49. Haddi gerektiren cinsel ilişki hakkında (AK, vr. 113^b-118^b; BY, vr. 121^a-126^a).
50. Zina suçuna şahitlik ve bu şahitlikten dönmek (AK, vr. 118^b-123^a; BY, vr. 126^a-130^b).
51. [Haram] içecekler ve bunlara dair had cezaları (AK, vr. 123^a-124^b; BY, vr. 130^b-132^b).
52. İçecekler ve bunların neveleri (AK, vr. 124^b-131^a; BY, vr. 132^b-139^b).
53. Kazf haddi ve ta'zîre dair meseleler (AK, vr. 131^a-135^b; BY, vr. 139^b-145^a).
54. Küçük hırsızlık (AK, vr. 135^b-144^a; BY, vr. 145^a-155^a).
55. Büyük hırsızlığın hükümleri (AK, vr. 144^a-146^b; BY, vr. 155^a-158^a).
56. Katil suçları (AK, vr. 146^b-157^a; BY, vr. 158^a-171^b).
57. Diyetler (AK, vr. 157^a-177^a; BY, vr. 171^b-194^b).
58. Kasâme ve hükümleri (AK, vr. 177^a-181^b; BY, vr. 194^b-199^b).
59. Âkıleye dair (AK, vr. 181^b-187^a; BY, vr. 199^b-203^b).

[**MUHTELİF**]

60. İktâların icâresi (AK, vr. 187^a-197^a; BY, vr. 203^b-211^b).

[Hâtime] (AK, vr. 197^a; BY, vr. 211^b).

128 BY'de isim Ahmed Ali İbnü'n-Nakîb el-Hanefî şeklindedir, vr. 114^a.

“Dünya ve Din Siyaseti”: Saïd b. İsmail el-Aksarâyî'nin Siyaset İlmihalinde Hilâfet

İslâm siyaset düşüncesi içinde bulunduğumuz dönemde giderek esaslı bir tartışma alanı haline gelmiştir. Bu sebeple, klasik fikhî birikimin siyasi düşünce açısından incelenmesi önem arz etmektedir ve yeni açılımlara imkân tanıyacaktır. Bu kabilinden hareketle hazırlanan elinizdeki çalışma sûfi meşrep bir Hanefî fakihî ve müderris olan Saïd b. İsmail el-Aksarâyî'ye ait *Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eser çerçevesinde hilâfet meselesini ele almaktadır. İtikat, ibadet ve devlet idaresiyle ilgili konuları aynı kavramsal çerçeve dahilinde ve bir arada ele alması hasebiyle “siyaset ilmihali” şeklinde isimlendirmeyi uygun bulduğumuz bu kitap, günümüz Türkiye coğrafyası menşeli ulemânın fıkıh-siyaset ilişkisine dair ilgisini yansıtan mühim bir çalışmadır. Kendisine özgü yaklaşımları olan Hanefî bir fakih olarak siyasi-fikhî konuları değerlendiren bu “siyaset ilmihali” hilâfetin gerekliliği, şartları ve halifenin vazifeleri, ülû'l-emr ve bey'at gibi hilâfetle ilgili meseleler açısından “siyasi-fikhî hükümleri” ele alan ilgili literatürle mukayeseli bir şekilde incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Siyasi-fikhî ahkâm, Saïd b. İsmail el-Aksarâyî, İslâm siyaset düşüncesi, siyaset ilmihali, hilâfet.

İslâm Hâkimiyetine (II./VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadî ve Sosyokültürel Dinamikleri

Osman Aydınlı*

The Economic and Socio-Cultural Dynamics in the Sughd Basin Until The Islamic Period (2nd/7th Century)

Sughd Region (Sogdia), which is located in the area known as Mâwarânnahr (Transoxania), between the Amu Darya and Syr Darya rivers, was an important center for Islamic culture and civilization. The residents of Sughd, due to the fact that they had very fertile land and occupied a very influential position in the commerce on the Silk Road, had developed a high culture many centuries before the birth of Islam. The components of this superior culture and civilization also effected nearby people and regions. A significant number of schools of belief and thought which had been persecuted in other regions sought refuge in Sughd and this became a place in which they found the opportunity to spread. The importance of the region increased after it was conquered by Muslims, and with the effect of the high culture that the region had had before the advent of Islam the area became a center of attraction for merchants, scientists and men of religion from every part of the Islamic world. As a result, Sughd occupied a unique and respected position in Mâwarânnahr and even in Central Asia not only from political and economic aspects, but also from a cultural perspective. This article will investigate what kind of cultural, social and civilizational infrastructure existed in the region before the religion of Islam entered the region in order to identify how it managed to possess these superior qualities.

Key words: Sughd/Sogdia, Sughdians, Mâwarânnahr/Transoxania, Bukhara, Samarkand, Central Asia, Silk Road, culture, civilization.

Özelde Soğd, genelde Mâverâünnehir bölgesi, Müslümanlar tarafından fethedildiği tarihten (93/712) itibaren İslâm kültür ve medeniyetinin önde gelen merkezlerinden biri olarak göze çarpmaktadır. Özellikle Semerkant ve

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (oaydinli@hotmail.com).

Buhara birçok İslâm âliminin ilim yolculuklarındaki önemli duraklarından olmuş; III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Sâmânîler'in yönetimindeki Soğd bölgesi ilim ve kültürde altın çağını yaşamıştır. Soğd'un yönetim merkezi olan Semerkant bu dönemde Abbâsîler'in Orta Asya'daki İslâm kültür ve medeniyet merkezi konumuna gelmiş;¹ Semerkant ve Buhara ilim ve sanat merkezi olarak Bağdat'ı bile gölgede bırakmıştır.² Sâmânîler'in yönetiminde İslâmî eğitimin merkezi haline gelen bu iki şehir, Mâverâünnehir ve Orta Asya'nın kültürel zenginliğinin doruğuna ulaşmasında büyük rol oynamıştır.³

Bu bölge, Türkistan dediğimiz geniş coğrafyada her dönem siyasî, iktisadî ve sosyokültürel bakımdan önemli bir yere sahip olmuştur. Bölgenin İslâmlaşması ile birlikte İslâm dünyasının dört bir tarafından birçok insanı kendisine çeken bir cazibe merkezi haline gelmiş⁴ ve büyük âlimler yetiştirmiştir. İslâm dünyasında en muteber dokuz hadis eserinin (Kütüb-i Tis'a) müellifinden üçü, Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892) ve Dârimî (ö. 255/869), Ehl-i sünnet'in en büyük kelâm âlimlerinden birisi olan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve İslâmî ilimlerin birçok alanında verdiği eserleriyle bütün İslâm âleminde şöhret bulan Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) gibi daha nice âlim bu bölgede doğmuş ve yetişmiştir. Ayrıca Hârizmî (ö. 232/847'den sonra), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Bîrûnî (ö. 453/1061?) gibi muhteşem eserler bırakmış birçok önemli âlim de burada eğitim almıştır.⁵

Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) –başından ve sonundan epey bir bölümü eksik şekilde bize ulaşmış olan– Semerkant tarihi ve âlimleri hakkında yazdığı, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand* isimli eserinde Semerkantlı binden fazla âlimden bahsedilmekte,⁶

- 1 William Bridgwater – Seymour Kurtz, "Samarkand", *The Columbia Encyclopedia* (New York: Colombia University Press, 1963), IV, 1877; John Lawton, *Samarkand and Bukhara* (London: Tauris Parke Books, 1991), s. 31; Guy le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge: University Press, 1905), s. 460.
- 2 Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1953), s. 462.
- 3 İsmâil Râci el-Fârûkî – Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Osman Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1991), s. 306; Ralph Hattox, "Samarkand", *Dictionary of the Middle Ages* (New York: Scribner, 1989), X, 640.
- 4 Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), s. 15.
- 5 Étienne de la Vaissière, *Sogdian Traders: A History*, çev. James Ward (Leiden: Brill, 2005), s. 2-3.
- 6 Eser ve konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Osman Aydın, "Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (v: 537/1142), *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkant*, nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Mektebetü'l-Kevser, Suudi Arabistan 1991, 1. Baskı, 622 sahife, Ünvanlı Eserin Tanıtımı ve Neşrine Tenkid", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (1999): 229-36.

Semerkant'a ilmî gayelerle yaptığı seferlerinin birinde İmam-ı Buhârî'nin şehirde hadis ilmiyle uğraşan 400 civarında âlim tarafından imtihana tâbi tutulduğu haber verilmektedir.⁷ Bu durum, Semerkant şehrindeki ulemânın bolluğunu, şehirdeki ilmî faaliyetlerin ne kadar canlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Yine bu bölgede V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda İslâm dünyasında adlarından sıkça söz ettiren ve fıkıh ilminde kendilerinden "Semerkant Ekolü" veya "Mâverâünnehir Ekolü" diye bahsedilen büyük fakihler yetişmiştir. O günün İslâm dünyasında bir mesele hususunda bu fakihlerin görüşlerine özel yer verilmesi, fıkıh ilminin de bu bölgede katettiği yüksek dereceyi göstermektedir.⁸ Gerek dinî ve sosyal gerekse fen ilimlerinde İslâm dünyasında meşhur olmuş daha birçok âlim ve mütefekkir de bu bölgede yetişmiştir.

İlim ve kültürde zirveye ulaşan Soğd bölgesinin bu üstün özelliklere nasıl sahip olduğu, ne tür bir alt yapının bu bölgeyi birçok alanda zirveye ulaştırdığı dikkati çeken bir husustur. Özellikle bu bölgenin, kendisinden çok önce İslâm diniyle tanışan ve yönetim (halifelik) merkezine daha yakın olan bölgelerden daha fazla ilim ve düşünce adamı yetiştirmiş olması ve bu bölgeden yetişen âlimlerin ve eserlerinin İslâm dünyasında daha etkin konumda bulunmasının altında hangi sebeplerin yattığı merak konusudur. Bu konunun anlaşılabilmesi için İslâm bölgeye girmeden önce bu bölgenin nasıl bir fizikî, iktisadî ve sosyokültürel alt yapıya sahip olduğunun bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın amacı da bölgenin söz konusu yapısını ve bu yapının İslâm döneminde kayda değer yüksek bir kültür ortamının oluşmasını nasıl etkilediğini ortaya koymaktır.

Soğd Havzasının Sınırları ve Coğrafi Yapısı

İran kaynaklarında eski Farsça'da "Suguda", geç dönem Avesta dilinde "Sugda", Yunan kaynaklarında "Sogdiana",⁹ Göktürk Yazıtları'nda "Soğdak",¹⁰ İslâm kaynaklarında ise Soğd veya Suğd (الصغد veya السغد),¹¹ şeklinde geçen

7 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, haz. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1990), XII, 411.

8 Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 440.

9 V. V. Barthold – [C. E. Bosworth], "Sughd", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, IX, 772.

10 Bu adlandırmanın, ayrıca buraya yerleşmiş olan kavme verilen isim olduğu da anlaşılmaktadır. Bk. Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996), s. 72, 73, 75; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 44.

11 Bk. İstahri, *Mesâlikü'l-memâlik*, haz. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 316; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, haz. Kramers-Johannes Heind (Leiden: E. J. Brill, 1938), s. 474-75; Muhammed b. Ahmet el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, haz. Muhammed Mahzûm (Beirut:

isim, Mâverâünnehir'de¹² (diğer bir ifadeyle Batı Türkistan'da) bulunan stratejik ve önemli bir bölgenin adıdır. Müslümanlar Soğd (Suğd) şeklinde telaffuz ettikleri bu kelimeyi hem bölgede meskûn İran menşeli kavim için hem de bölgenin adı olarak kullanmışlardır.¹³ İlk zamanlardan itibaren yönetim merkezi Semerkant olan Soğd bölgesinin sınırları hakkında ihtilâf vardır. Özellikle İslâm öncesi Soğd bölgesi ile İslâm döneminde Soğd adı verilen bölge sınırlarının farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Soğd adının geçtiği en eski tarihî vesika¹⁴ olan Behistûn¹⁵ ve Nakşî Rüstem kitâbelerinde bu bölgenin sınırları belirtilmemiştir.¹⁶ Ancak MÖ IV. yüzyılda bölgeye Büyük İskender'le gelip krallıklar kuran Yunanlılar'ın, bölgenin hudutlarını tam olarak çizmeseler de, Soğd (Sogdiana) olarak Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasındaki toprak parçasının tamamını kastettikleri anlaşılmaktadır.¹⁷ MS VII. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden meşhur Çinli Budist rahip Hüen Çang'ın (Hsüan Tsang) kayıtlarında ise kuzeyde Seyhun nehri ile güneyde Demir Kapı arasındaki toprakların Soğd'u oluşturduğu belirtilmiştir.¹⁸ Bura-

Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1987), s. 216; Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, haz. M. J. de Geoje (London: E. J. Brill, 1891), s. 293; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), III, 409.

- 12 İslâm coğrafyacılarının ilk İslâmî fetihler sırasında Müslümanlar'ın Ceyhun (Amu-Derya/Oxus) nehrinin ötesinde -yani kuzeyinde- fethettikleri bölgelere verdikleri isim olup (bk. İstahri, *Mesâlik*, s. 286; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 359) Arapça'da "nehirin öte tarafında bulunan yer" anlamına gelmektedir. Kâşgarlı Mahmud bu bölgeyi "Çay-ardı" adıyla anmaktadır (bk. Emel Esin, *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978, s. 152). Ceyhun nehrinin kuzeyinde bulunan bölgelere bazı İslâm coğrafyacıları Mâverâünnehir demekle birlikte -Müslümanlar bölgeye gelmeden önce Ceyhun nehri Türkler ile İranlılar arasında tabii sınır kabul edildiğinden- Haytal veya Hayâtile (Ak-Hun) adını da kullanmışlardır (bk. Yâkût, *Mu'cemül-büldân*, V, 45; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi snâati'l-inşâ'* (Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî, 1963), IV, 429. Geniş bilgi için ayrıca bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 42).
- 13 Ahmet Taşağıl, "Soğd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, 348.
- 14 L. W. King – M. A. Thompson, *The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia* (London: Harrison & Sons, 1907), s. xxxix; David A. Law, *From Samaria to Samarkand: The Ten Lost Tribes of Israel* (Lanham: University Press of America, 1992), s. 51.
- 15 MÖ 522 yılında Pers kralı olan Darius adına dikilen bu âbide, Orta Asya'dan geçen Büyük Kervan Yolu üzerindeki Ecbatana'nın (bugünkü Hemedan) kuzeyindeki kayalık bir tepe üzerinde bulunmaktadır. Bk. Law, *From Samaria to Samarkand*, s. 50.
- 16 Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 45.
- 17 V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, çev. V. - T. Minorsky (Leiden: E. J. Brill, 1956), I, 9; V. V. Barthold, *K istorii orosheniia Turkestana* (St. Petersburg 1914), s. 5; V. V. Barthold, "Soğd", *MEB İslâm Ansiklopedisi (İA)*, X, 736.
- 18 G. B. Gafurov, *Tadzhiki: Drevneishaya, Drevnaya i Srednovekovaya Istoriya* (Moskova: Nauka 1972), s. 247; Law, *From Samaria to Samarkand*, s. 3.

dan, Müslümanlar'ın fethinden evvel Soğd topraklarını Fergana, Semerkant ve Buhara bölgeleri ile Keşke-Derya vadisinin oluşturduğu anlaşılmaktadır.¹⁹

İslâm coğrafyacıları da Soğd bölgesinin sınırları ve bölgeye dahil olan şehirler hususunda farklı bilgiler vermektedir.²⁰ Fakat Semerkant'ın bütün topraklarıyla Soğd bölgesi içinde bulunduğu ve onun yönetim merkezi olduğu hususunda hemen hemen ittifak halindedirler.²¹ Bu bilgilere göre İslâm döneminde Debûsiye, Rebincan, Küşâniye, İştihan, Kiş ve Nesef şehirleri Soğd'a dahil olup hepsinin yönetim merkezi Semerkant idi.²² Dolayısıyla İslâm döneminde Soğd, daha çok Semerkant ve çevresini içermektedir.²³

Buna göre İslâm öncesi dönemlerde Soğd bölgesinin sınırlarının daha geniş olduğunu, Ceyhun nehri ile Seyhun nehri arasının Soğd bölgesi olarak²⁴ kabul edildiğini söyleyebiliriz. Mevcut bilgilerden hareketle eski devirlerden itibaren Soğd'un yönetim merkezinin, tıpkı İslâm dönemindeki gibi,

19 Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 45.

20 Meselâ Ya'kübî, Buhara'yı Soğd'dan saymaz. Ona göre Soğd şehirleri: Debûsiye, Küşâniye, Kiş (Keş veya Kis şeklinde de okunur; şimdiki Şehrisebz şehridir), Nesef (daha sonra Nahşeb adıyla da anılmıştır) ve en büyükleri olan Semerkant'tır (*Kitâbü'l-Büldân*, s. 293). İbn Havkal ise eserin bir yerinde Kiş ve Nesef'in yanında Buhara'nın da Soğd bölgesine dahil edilebileceğini belirtirken (*Sûretü'l-arz*, s. 474-75), diğer bir yerde, Soğd bölgesinin Buhara tarafından Kerminiye geçildikten sonra Semerkant'a bağlı Debûsiye'den itibaren başladığını, sonra sırasıyla Rebincan, Küşâniye ve Semerkant'ın geldiğini ve bu yerlerin Soğd'u oluşturduğunu söyler (s. 491-92). Yâkût, Soğd'un idarî merkezinin Semerkant olduğunu söyledikten sonra قیل lafzıyla iki Soğd'dan bahsedildiğini, bunlardan birincisinin Semerkant Soğdu, diğerinin Buhara Soğdu olduğunu söyler; ama Soğd bölgesini ele alırken Buhara Soğdu'ndan hiç bahsetmeyip Soğd'u, Semerkant'la bütünleştirir ve Semerkant Soğdu'nun, Buhara hududundan Büttam dağlarına kadar Soğd vadisi boyunca kesintisiz devam ettiğini söyler (*Mu'cem*, III, 409-10). Hem Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'âni (*el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî [Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988], III, 543-44), hem Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni (*Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd* [Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.], s. 543-44), hem de Ebü'l-Fidâ (*Takvîmü'l-büldân*, haz. J. T. Reinaud – W. Mac Guckin de Slane [Paris: A L'imprimerie Royale, 1840], s. 484) Soğd başlığı altında bu bölgeyi tanıtırken sadece Semerkant Soğdu'ndan bahseder.

21 Bk. Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 293; İstahrî, *Mesâlik*, s. 316; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 474-75; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürücu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, haz. Müfid M. Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), I, 133; Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lugâti't-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1985), I, 471; Ebü Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, haz. A. P. van Leeuwen – A. Ferré (Tunus: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1992), I, 269; Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, s. 543.

22 İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, haz. Muhammed Mahzûm (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988), s. 37; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 217. Ayrıca bk. Osman Aydınlı, "Semerkant", *DİA*, XXXVI, 481.

23 Bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 49.

24 Vaissier, *Sogdian Traders*, s. 16.

Semerkant olduğu, bölgenin siyasî ve kültürel altyapısının daha çok bu şehir ve etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır.²⁵

Nitekim Müslümanlar bölgeye gelmeden hemen önce önemli bir kısmını Soğd'un oluşturduğu Mâverâünnehir bölgesi, yönetim merkezi Semerkant olan bir Yabguluk (Soğd Yabguluğu) ve ona bağlı beş tudunluğa ayrılmış, Göktürkler'e bağlı şehir devletçikleri halinde bulunmaktaydı.²⁶ Bunların başındaki hükümdarlar eskiden olduğu gibi yine Türk menşeli Şao-Vu (Chao-wu) Hânedanı'na mensuptular. Şao-Vu Hânedanı'nın reisi, yani Soğd yabgusu, o dönem maarif, sanayi ve ticaret itibarıyla Asya'nın en parlak medeniyet merkezlerinden biri olan Semerkant tahtında oturuyordu. Bütün Mâverâünnehir tudunları, aile reisi olması sıfatıyla ve siyaseten Semerkant (Soğd) yabgusuna bağlıydılar.²⁷ Kısacası Soğd bölgesinin yönetim merkezi Semerkant olup İslâm fetihleri sırasında (I./VII. yüzyıl) bu bölge halen Mâverâünnehir bölgesinin idarî, ekonomik ve kültürel yapısını belirleyici konumdaydı. Bugün bu bölge daha çok Soğd (Zerefşân) nehri boyunca modern Kırgızistan'ın güneybatısı, Tacikistan'ın kuzeybatısı ve Özbekistan'ın güneydoğusunda olmak üzere üç ülkenin sınırları içinde yer almaktadır.²⁸

Bölgenin yerli halkı bölgeyle aynı adı taşıyan Soğdlular'dı. Onların, Aryan/Âri kabilelerin İran zümresine mensup olup Avrupadan Ön Asya ve İran yoluyla Türkistan bölgesine geldikleri, MÖ 1200'lü yıllarda Mâverâünnehir'e yerleştikleri ve bölgenin ilk sakinleri olan Sakalar'la karıştıkları tahmin edilmektedir.²⁹ Soğdlular genelde siyasî bir hâkimiyet kuramamış ve daha çok yönetilen bir topluluk olmuşlarsa da,³⁰ aşağıda ele alacağımız üzere, Orta Asya kavimleri üzerinde kültür ve medeniyet bakımından etkili olmuşlardır.

25 Strange de eserinde (*The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 460), Soğd'un sınırlarını aynen Yunanlı müellifler gibi verir. Ona göre Soğd bölgesini Zerefşân veya Soğd nehri ile Keşke-Derya nehri gibi iki büyük nehir sulamaktadır. Bununla birlikte Strange, Semerkant ve etrafındaki toprakları Soğd bölgesi diye isimlendirmenin daha uygun olacağını, Buhara, Kiş ve Nesef'in ayrı birer bölge sayılabileceğini belirtir.

26 Şemsettin Günaltay, *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti* (Ankara: Başvekâlet Müdevenat Matbaası, t.y.), s. 7, 14, 34; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1977), s. 113.

27 Günaltay, *Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti*, s. 7, 14-16, 34.

28 Bk. Barthold – [Bosworth], "Sughd", s. 772; Taşağıl, "Soğd", s. 348. Soğd ve Semerkant bölgesinin XX. yüzyıldaki coğrafyasını iyi tanıyan Barthold, bugün coğrafi bakımdan Semerkant arazisinin yalnız bir kısmının Soğd sayıldığını ve Zerefşân'ın iki kolunun (Ak-Derya, Kara-Derya) meydana getirdiği adadaki "Yarı Soğd" (=Nim Suğud) ile Ak-Derya'nın şimalindeki "Büyük Soğd" (=Suğud-i Kalan) arasında fark gözetildiğini bildirir ("Soğd", s. 737).

29 Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981), s. 32.

30 Bu bölgeyi kimlerin yönettiği ve buraya ilk önce kimlerin gelip yerleştiğiyle ilgili

İslâm öncesi Soğd bölgesine ait kültür ve medeniyetin iyi anlaşılabilmesi için bölgenin coğrafi yapısının da iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira ilk olarak İbn Haldûn tarafından dikkat çekildiği üzere, coğrafi özelliklerin kültürel yapının oluşumuna etkisi tartışma götürmez bir gerçektir.³¹ Dolayısıyla Soğd'un civar bölgelerine ve bu bölgeler vasıtasıyla hangi noktalara kadar ulaşılabilmesine göz atmak, bölgenin sahip olduğu stratejik konumu daha iyi gözler önüne serecektir.

Soğd'un doğusunda, Sağâniyan bölgesi ve Soğd havzasına hayat veren Soğd nehrinin çıktığı Büttam dağları,³² güneydoğusunda ise Pamir dağları bulunurdu. Dar Gansu koridoru vasıtasıyla Gobi çölünün güneyinden geçilerek Çin'in merkezine ulaşıyordu. Batısında Amuderya'nın orta bölümü, kuzeybatı tarafında ise Ceyhun ve Seyhun nehir deltalarında çölle çevrilmiş, Aral gölüne yakın Hârizm bulunurdu; buradan da yarı çöl ve bozkır bölgeler vasıtasıyla Volga havzasına ve Karadeniz'e ulaşırdı. Güneybatısından Amuderya geçilerek çöl yolu vasıtasıyla Merv'e ulaşılır ve İran platosuyla temasa geçilirdi. Güneyinde Tirmiz ve Amuderya, nehrin öte tarafında ise bir zamanlar Grek asıllı Baktriyanlar'ın oturduğu ve bugün Afganistan'ın kuzeyini oluşturan Toharistan bulunurdu; onun da ötesinde Hindikuş dağlarının yüksek geçitleri vasıtasıyla Hindistan'a ulaşırdı. Kuzeyinde Seyhun nehri ve onun ötesinde göçebe Saka Türkleri'nin yaşadığı bozkırlara ulaşırdı. Bu stepler

tarikh öncesi gelişmeleri daha çok efsanevî bir yapıya sahip olan eski rivayetlerden öğrenebiliyoruz. Bu rivayetlere göre Soğd bölgesinde, Semerkant ve diğer önemli yerleşim birimleri kurulmadan çok önceleri göçebe kabileler yaşıyordu (bk. Law, *From Samaria to Samarkand*, s. 2). Bunların çoğunluğunu da Altaylı ismiyle mâruf olmuş Türk kabileler oluşturuyordu. Nitekim MÖ 2500'lü yıllarda Soğd'un da içinde bulunduğu Mâverâünnehir ve daha güneydeki Toharistan havalisinde, Çinliler'in "Sse" veya "Szu" dedikleri, tarihçilerin çoğunun ifadesine göre ise Türk olduğu kabul edilen Sakalar meskûn bulunuyor ve onlar tarafından yönetiliyordu. Soğdlular'ın bu bölgeye gelip yerleştikleri dönemde de (MÖ 1200) Saka Türkleri bölgeyi hâkimiyetleri altında bulunduyorlardı. Bunlar, bölge Ahamenid Hükümdarı Kirus'un (Koreş) idaresi altına girinceye kadar da Mâverâünnehir'i ve tüm Türkistan'ı idare etmişlerdir (geniş bilgi için bk. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 44, 406-10; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 122-23; Günaltay, *Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti*, s. 10; Özkan İzgi, "Orta Asya'nın Türkleşmesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12 (1981-82): 633-34). Ardından İslâm dönemine kadar bölgeyi sırasıyla Büyük İskender vasıtasıyla Grekler, Büyük Yüceçiler, K'ang-çüler, Kuşanlar, Kionitler, Eftalitler, Göktürkler ve Çinliler yönetmişlerdir (geniş bilgi için bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 122-73).

- 31 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), I, 340 vd. Ayrıca bk. Hasan Kurt, "Orta Asya'nın Etnik ve Kültürel Kimliğinde Türklerin Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, 12/3-4 (1999): 362; Osman Aydınlı, "Mâverâünnehir'in İslâm Kültür ve Medeniyet Merkezlerinden Biri Olmasında İslâm Öncesi Medenî ve Kültürel Unsurların Etkisi", 12-15 Ekim 2012 IRCICA ve Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Ortaklaşa "Orta Asya'da İslam Medeniyeti" II. Uluslararası Kongresi (Bişkek 2012), s. 8-9.
- 32 İstahri, *Mesâlik*, s. 319; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 506.

vasıtasıyla batıya giden birisi Karadeniz'e, doğuya giden birisi ise Tarım havzası civarındaki Tiyenşan dağlarının kuzeyinden geçerek Moğolistan'a ve daha güneye inerek Çin'e ulaşırdı. Kuzeydoğusunda ise verimli Fergana vadisi yer alırdı.³³

Soğd bölgesi, kuzeydoğusunda o dönemde insanların ve orduların geçmekte zorlandığı geniş bozkırlar ve çöllerle kaplı Orta Asya toprakları içinde, kuzeyde Seyhun ile güneyde Ceyhun nehirleri arasındaki çöllük ve kurak bölgelerin ortasında, Zerefşân nehrinin geçtiği çok mümbit bir coğrafi yapının içinde yer alırdı. Burası çevre bölgelerin en temiz ve en verimlilerinden biriydi. Nitekim birçok İslâm coğrafyacısının övgüyle bahsettiği bu bölge, Yâkût el-Hamevî'ye göre bütün dünyanın verimliliği yönünden imrendiği bir yer olup dünyada birkaç defa kıtlık yaşansa da, Mâverâünnehir ve özellikle Soğd bölgesi daima bolluk içinde olmuştur. Bölgenin havası, suyu ve besin kaynakları bol ve çok güzel olduğundan, burada yaşayan halk, başka memleketlerden herhangi bir gıda maddesi ithal etmeye ihtiyaç duymamıştır.³⁴

Orta Asya'da bozkır ile mümbit arazi arasındaki çizgi, bölgeye hayat veren suyun hemen kenarında keskin bir şekilde ayrıldığından, Buhara ve Semerkant şehirleri, Frye'in ifadesiyle, "çöl ve vahalar bölgesinde ikiz mücevher" gibiydiler ve "göçebe topluma cennet gibi gözükmüş" olmalıydılar.³⁵

Soğd bölgesine hayat veren en önemli unsur şüphesiz, bölgeyle aynı adı taşıyan Soğd³⁶ veya bugünkü adıyla Zerefşân³⁷ nehridir. Semerkant bölgesi topraklarının neredeyse tamamını, Buhara bölgesinin ise kayda değer bir

33 Vaissier, *Sogdian Traders*, s. 16.

34 Bk. Yâkût, *Mu'cem*, V, 45 vd.

35 Richard N. Frye, *Orta Çağın Başarısı Buhârâ*, çev. Hasan Kurt (Ankara: Bilig Yayınları, t.y.), s. 48.

36 Julius Wellhausen, İslâm kaynaklarında "Soğd Nehri" şeklinde adlandırılan bu nehrin, daha önceki Yunan tarih ve coğrafya eserlerinde "Polytimtus" şeklinde isimlendirilişini anlamsız bulmaktadır. Ona göre nehrin, birçok kanala ayrıldığı için "Polytimetus" adını alması daha uygun olurdu. Bk. *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963), s. 205.

37 İslâm öncesi ve ilk dönem İslâm tarih kaynaklarında rastlanmayan bu isim, XVIII. yüzyıldan itibaren eserlerde geçmeye başlamıştır (bk. V. V. Barthold, "Çoban-Ata", *IA*, III, 440). Zerefşân kelimesi Farsça bir kelime olup, "altın saçan, dağıtan" mânasına gelir (bk. Mehmet Kanar, *Büyük Farsça Türkçe Sözlük* [İstanbul: Birim Yayıncılık, 1993], s. 328; Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 466; Vadim Gippeneiter – Robin Magowan, *Fabled Cities of Central Asia: Samarkand, Bukhara, Khiva* [London: Cassell and Company, 1990], s. 31). Tomaschek, bu nehrin Çince "Na-mi" şeklinde isimlendirilmesine dayanarak, nehrin eski Âri adının "Namik" olduğu sonucuna varmıştır (bk. V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız [Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990], s. 86).

kısmını sulayan bu nehir,³⁸ bölge için hayatî önem taşımaktadır. Bu nehrin su kaynağı, bölgenin doğusunda bulunan ve yılın büyük bir kısmı kar yağışı alan Büttam dağlarındaki kar ve buzul kütleleridir.³⁹ Soğd nehrinin asıl kaynağı Can adıyla bilinen, küçük bir göldür ki, Büttam dağlarının orta kısmından çıkan sular ilk önce bu gölde toplanırdı.⁴⁰ Köylerin bulunduğu bu yöre Burğar bölgesi diye bilinirdi.⁴¹ Can gölünden başlayan Soğd nehri önce Burğar'a gelir;⁴² Burğar'dan Semerkant'ın doğusunda Bencikes'e ulaşıncaya kadar sarp dağlar arasından geçirdi. Bencikes'ten sonra Verağsar bölgesine ulaşır, burada nehirden alınan kanallar vasıtasıyla Semerkant'ın en verimli arazilerinin bulunduğu Mâymurğ, Sencer-feğân ve Darğam bölgelerini sulardı. Soğd vadisinin doğu tarafında, nehrin kuzeyinde yer alan kanallar ise Verağsar'ın karşı kıyısında bulunan Ğubar mevkiinden gelir ve kuzey bölgeleri sulardı.⁴³ Soğd nehrinden ayrılıp Buhara'ya ulaşıncaya kadar geçtikleri yerleri mâmur hale getiren bu kanalların en büyükleri arasında Rebincan kanalı, Debûsiye kanalı ve Kermîniye kanalı yer almaktaydı.⁴⁴

Semerkant şehrinin şehristanı ve rabatı arasından akan⁴⁵ Soğd nehri, Semerkant topraklarını geçtikten sonra Buhara'ya doğru yol alır, Buhara şehri

38 Bu özelliğiyle nehir, kaynaklarda aynı zamanda Semerkant nehri (bk. İstahrî, *Mesâlik*, s. 328; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 506); Semerkant şehri yakınındaki Kûhek tepesini dolaşması sebebiyle Kûhek nehri (bk. Ebû Tâhir es-Semerkandî, *Semeriyye*, nşr. İrec Efşâr [Tahran 1343] s. 25; Barthold, "Çoban-Ata", s. 440); Buhara'ya ulaşması ve onun topraklarını sulaması dolayısıyla da Buhara nehri adını da almıştır (bk. İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 486; *Hudûdü'l-âlem*, çev. V. Minorsky, ed. C. E. Bosworth [London: The University Press Oxford, 1937], s. 73, 113; Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 468).

39 Lawton, *Samarkand and Bukhara*, s. 41.

40 İstahrî, *Mesâlik*, s. 319; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 506. Ayrıca bk. Hamdullah el-Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb*, nşr. ve çev. G. Le Strange (London: Luzac, 1919), s. 205; Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 467; Eşref Buharalı, "İstahrî ve İbn Havkal'ın Haritalarına Göre Maveraünnehir", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 99 (1995): 44. Yazarı bilinmeyen milâdî X. yüzyıl coğrafya eserlerinden *Hudûdü'l-âlem*'de, dağlar arasında bulunduğu zikredilen bu su topluluğuna "Deryâzha" adı verilmiştir (s. 55). Herhalde bu göl, Ebû Tâhir es-Semerkandî'nin zamanında "İskender Gölü" olarak da biliniyordu (*Semeriyye*, s. 29 dn).

41 İstahrî, *Mesâlik*, s. 319; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 506.

42 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 506.

43 Bu bölgeler ve kanallar hakkında bilgi için bk. İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik*, s. 37; İstahrî, *Mesâlik*, s. 321-23; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 498-99; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 222-23. Geniş bilgi için ayrıca bk. Barthold, *Türkistan*, s. 87, 97-100; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 59-67.

44 İstahrî, *Mesâlik*, s. 319-20; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 495-96. Ayrıca bk. Yâkût, *Mu'cem*, III, 409; Hamdullah el-Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb*, s. 205; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 81-84; Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 467-8.

45 Ebû Tâhir es-Semerkandî, *Semeriyye*, s. 25.

varoşlarının ve buradaki sokakların ortasından akarak şehri ve topraklarını sulardı.⁴⁶ Şehrin değirmenlerine, çiftliklerine ve bahçelerine dağıldıktan sonra arta kalan su Buhara'nın şehirlerinden olan Beykent (Peykent) yakınlarında bir gölcükte son bulurdu.⁴⁷

Dolayısıyla İslâm dönemi öncesi Soğd bölgesi daha çok Semerkant'ın merkezde olduğu, Soğd nehrinin sağında ve solunda doğudan batıya doğru uzanan, bir tarafı Büttam hududuna diğer tarafı ise Buhara şehrinin verimli topraklarının sonuna kadar dayanan ve herhangi bir engelle ke-silmeyen mümbit bir vadide yer alıyordu. Bu bölge bazı Müslüman coğrafyacılara göre Allah'ın yeryüzünde yarattığı bütün toprakların içinde en nezihiydi.⁴⁸

Bölgeden Geçen Önemli Ticaret Yolları ve Soğd Tüccarları

Soğd bölgesinde kültürel hayatın gelişmesi ve bölgenin yüksek bir şehir medeniyetine ulaşmasındaki en büyük âmillerden biri burasının önemli ticaret yolları üzerinde yer almasıdır. Soğd bölgesinin önemli şehirleri, bil-hassa sahip olduğu stratejik konum ve gelişmiş şehir hayatı sebebiyle Semerkant, eski zamanlardan itibaren Orta Asya ticaret yolları üzerindeki önemli merkezlerden biri olmuştur.⁴⁹ Zira bu şehir, doğuda Çin'den (İpek yolu),⁵⁰

46 Gerek İstahrî (*Mesâlik*, s. 306-9), gerekse İbn Havkal (*Sûretü'l-arz*, s. 486-87), Soğd nehrinin Buhara şehrini ve bölge topraklarını nasıl suladığını ve bu kanalların isimlerinin ne olduğunu ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Ayrıca bk. Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 468. Hamdullah el-Müstevfi pek çok rivayetten farklı olarak Soğd nehrinin Semerkant'tan sonra Nesef'e doğru aktığını, sonra Buhara'ya ulaştığını zikreder (*Nüzhëtü'l-kulûb*, s. 205).

47 Şeyhürrabve ed-Dımaşkî, *Nuhbetü'd-dehr fi acâibi'l-ber ve'l-bahr*, haz. A. F. Mehran (Petersburg: Academie Imperial des Science, 1865-66), s. 223. Strange, bu nehrin Hârizm'e doğru uzanan batı çölündeki sığ göller ve bataklıklarda son bulduğunu belirtir (*The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 460). Hamdullah el-Müstevfi, Soğd nehrinin Buhara'ya gelmeden önceki mecrası hususunda diğer kaynaklardan farklı bilgi vermesinin yanında, bu nehrin, Buhara topraklarında Ceyhun nehriyle birleştiği ve bu nehirle birlikte sularının Hazar denizine ulaştığı rivayetini zikreder (*Nüzhëtü'l-kulûb*, s. 205). Gerçekten de Müstevfi'nin Soğd nehri ve mecrası hakkında verdiği bilgiler, IX-X. yüzyıl İslâm coğrafyacılarının verdiği bilgilerden ve bugünkü Soğd nehrinin durumundan epey farklıdır. Acaba Soğd nehri Müstevfi'nin yaşadığı XIV. yüzyılda farklı bir mecrayı izlemiştir? Bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 83.

48 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 473-74. Ayrıca bk. Yâkût, *Mu'cem*, III, 410.

49 Lawton, *Samarkand and Bukhara*, s. 19.

50 Çin'in Han sülâlesi imparatoru Wu-ti, en büyük düşmanları Hunlar'a (Hsiung-nular) karşı müttefik aramak için Batı Türkistan topraklarına bir elçi göndermişti (MÖ 128-126). Müttefik bulma gayesiyle girilen bu elçilik faaliyeti olumsuzlukla sonuçlansa da, Çinliler'in Batıdaki ülkeleri keşfetmelerine ve özellikle meşhur İpek yolunun doğuşuna

kuzey ve kuzeydoğuda Türk ülkelerinden (Kürk yolu), güneyde Belh ve Tirmiz yoluyla Hindistan ve Afganistan'dan (Baharat yolu), batıda ise Merv ve Buhara üzerinden İran'dan (Altın yol) gelen büyük ticaret yollarının kesişim noktasında yer alıyordu.⁵¹ Ticaret kervanlarının değişik bölgelerden getirdiği malları sattığı ve tekrar mal aldığı çok canlı bir pazar durumundaydı. Burası gemilerin yük boşaltıp yük almak için mutlaka yanaşmak zorunda olduğu bir liman şehri gibi, bahsi geçen ticaret yollarından gelen tüccarların mutlaka uğradığı ticaretin ana merkezlerinden biriydi.⁵² Buraya dört bir yandan bol miktarda ticaret malları gelir ve buradan diğer bölgelere dağılırdı.⁵³ Böyle bir yerde kültürel canlılığın olması ve medenî unsurların gelişmesi tabii bir durumdu. İpek yolu üzerinde Buhara da stratejik bir mevkide bulunmakla birlikte,⁵⁴ Soğd'un merkez ve yönetim şehri olarak Semerkant bu yol üzerinde ayrı bir öneme sahipti. Çin'den gelen İpek yolu kuzey, orta ve güney yol olmak üzere üç kola ayrılmaktaydı. Bunlardan Türk topraklarından geçen kuzey yolu ile Kâşgar, Fergana ve Ustrûşana üzerinden gelen orta yol Semerkant'ta birleşir, bu şehri geçtikten sonra tekrar iki kola ayrılırdı.⁵⁵ Bunlardan biri Buhara vasıtasıyla İran'a doğru batıya, diğeri ise Hindistan'a doğru güneye giderdi. Semerkant İpek yolunun batı-doğu rotası üzerinde, Seyhun havzası-

vesile oldu. Çin'i Orta ve Yakın Asya'ya bağlayan bu yol, MÖ II. yüzyılın son çeyreğinde açılmış, bir müddet sonra da Çin'de üretilen ipeğin dünyaya dağılmasında başrolü oynayan en büyük ticaret yolu haline gelmiştir. Bu yola, kendisine mahsus ticaret metalı dolayısıyla "İpek yolu" denilmiştir. Geniş bilgi için bk. Barthold, *Four Studies*, I, 6; L. Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, çev. Sadrettin Karatay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1986), s. 18, 52-53; Masao Mori, "Soğdlular'ın Orta Asya'daki Faaliyetleri", *TTK Belleten*, 47/185 (1983): 340.

- 51 Bk. H. H. Schaefer – [C. E. Bosworth], "Samarkand", *EI*², VIII, 1031; Barthold, *Türkistan*, s. 88; Mori, "Soğdlular'ın Orta Asya'daki Faaliyetleri", s. 340; Law, *From Samaria to Samarkand*, s. ii; Bridgwater – Kurtz, "Samarkand", s. 1877; Edgar Knobloch, *Beyond the Oxus: Archaeology, Art and Architecture of Central Asia* (London: Benn, 1972), s. 107; Anna Louise Strong, *Red Star in Samarkand* (New York: Coward-McCann, 1929), s. 3; İbrahim Çeşmeli, "Semerkant Şehri'nin Antik Dönemden 19. Yüzyıla Kadar Olan Fiziksel Gelişimi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı*, 15 (2002): 60.
- 52 İstahri, *Mesâlik*, s. 318; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 46.
- 53 İstahri, *Mesâlik*, s. 318; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 222. Ayrıca bk. Zekeriya Kitapçı, "İslâmiyetin Asya Türk Medeniyetinin Beşiği Semerkant ve Havalisinde İlk Yayılışı", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 25 (1983): 115.
- 54 Buhara Yakın ve Ortadoğu memleketlerini Hitay ve Hindistan'a bağlayan büyük İpek yolunun üzerinde bulunduğundan, halkının önemli bölümü ticaretle meşgul olmuş, bu sebeple bu şehre "Tüccarlar Şehri" adı verilmiştir (bk. Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci: Buhârâ Örneği* [Ankara: Fecr Yayınevi, 1998], s. 46). Yine Buhara'ya bağlı Beykendliler'in hepsi tüccar kimseler olup Çin ve deniz aşırı ülkelerle ticaret yapmaktaydılar (bk. Kurt, *Buhârâ Örneği*, s. 85).
- 55 Bu yollar ve güzergâhları hakkında geniş bilgi için bk. W. Heyd, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975), s. 16-17.

na ve çok geniş olmasına karşılık az nüfuslu İç Asya steplerine girmeden önce ticaret kervanlarının en son ihtiyaçlarını gördükleri önemli mevkiilerden biri durumundaydı.⁵⁶ Aynı durum bu yolun doğu-batı rotası için de geçerliydi. Çünkü bu şehir, Çin'den ve Türk ülkelerinden yola çıkıp İç Asya'nın mahrumiyet bölgelerini geçen ticaret kervanlarının tam anlamıyla ilk konaklama yeri olarak kullandıkları ve her türlü ihtiyaçlarını giderdikleri, aynı zamanda bolca alışveriş yaptıkları en önemli güzergâhlardan biriydi.⁵⁷

Çinliler'in Te-lu adını verdikleri İpek yolunun Tanrı dağlarının kuzeyinden, yani Türk topraklarından geçen kolu, gerek askerî gerekse iktisadî açıdan büyük ehemmiyeti haizdi. Çünkü Soğdlular bu yol vasıtasıyla Türkler'le ticaret yaptıkları gibi, Müslümanlar bölgeyi fethederken Türkler'den gelen askerî yardımları da bu yol vasıtasıyla almışlardı. Dolayısıyla orta yol gibi İpek yolunun bu kolu da, Soğd havzasının dillere destan servetinin temininde önemli yere sahipti.⁵⁸

Diğer taraftan bu bölge, Türkler'in batıya ve güneye açılabilmesinde yegâne boğaz ya da geçit mesabesindeydi.⁵⁹ Zaten Soğdlu tüccarlar bozkırlardaki göçebe Türkler'le ticarî bağlantılarını daima canlı tutmuş, ihtiyaçları olan hayvansal ürünleri onlardan ithal ederken, onların ihtiyaç duydukları tarım ürünlerini ihraç etmiş ve diğer milletlerle bağlantı noktasında önemli araçlar olmuşlardır.⁶⁰ Bölge İslâm'dan önce Türkler'in Hindistan, İran ve Bizans'la ticarî vesair ilişkilerini gerçekleştirmelerinde önemli bir yere sahip olduğu gibi, İslâmî dönemde de geniş bir sahaya yayılan İslâm topraklarıyla ilişkilerini geliştirmede büyük rol oynamıştır.

Önemli ticaret yolları üzerinde, stratejik bir konuma sahip olan Soğd bölgesinin bu özelliğine ilâveten, Soğdlu tüccarlar da Çin'den İran topraklarına kadar İpek yolu üzerinde en etkin tüccarlar olarak ön plana çıkmışlardır. Nitekim Çin yıllıkları ve seyahatnâmelerinde Soğdlular'ın bu yol üzerindeki ticarî faaliyetlerde büyük rol oynadıkları anlatılmaktadır.⁶¹ Soğdlular, milâdî ilk bin yıl boyunca Batı, Orta, Doğu Asya ve bozkırlarla ilgili bilimsel araştırmalarda bütün ticarî faaliyetleri ellerinde tutan bir millet olarak görülmüşlerdir.⁶²

56 Hattox, "Samarkand", s. 640.

57 Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 352.

58 Aydınlı, "Mâverâünnehir'in İslâm Kültür ve Medeniyet Merkezlerinden Biri Olması", s. 10.

59 Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 293.

60 Vaissière, *Sogdian Traders*, s. 16-17.

61 Bk. I. Umnyakov – Y. Aleskerov, *Samarkand: A Guide Book* (Moskova: Progress Publisher, 1972), s. 15.

62 Vaissière, *Sogdian Traders*, s. 2.

MÖ II. yüzyılda Çin'den Ön Asya'ya açılan ana kervan yolu sayesinde Çin ipeği dışarı ihraç edilmeye başlanmıştır.⁶³ Bu yolun birinci sıradaki ticarî metâi olan ipeği anavatanı Çin'den alıp bütün dünyaya pazarlamaya başlayanlar daha ziyade Soğdlu tüccarlar olmuş; hatta ipek ticareti denilince akla ilk onlar gelmiştir.⁶⁴ Soğdlu tüccarlar sadece İpek yolunda değil, Hindistan'dan Semerkant'a, oradan da doğuya, batıya ve kuzey bozkırlarına ulaşan Büyük Baharat yolunda da önemli ölçüde söz sahibiydiler.⁶⁵

Soğdlular'ın MS I. yüzyılda Orta Asya ticaret yolları, özellikle İpek yolu üzerindeki etkinlikleri daha da artmıştı.⁶⁶ Özellikle MS IV. yüzyıldan itibaren meşhur İpek yolunun Çin ile Hazar denizi arasındaki transit ticaretinde çok büyük rol oynamışlar ve Türk memleketlerinin içlerine kadar giden ticaret yollarında da üstünlüğü ele geçirmişlerdi. Soğdlular Asya kıtasında İpek yolunun geçtiği birçok şehirde ve önemli noktalarda ticaret kolonileri kurmuşlardı. Çin merkezinde bile eşya ambarları bulundurma ve ticaret yapma hakkına sahiptiler.⁶⁷ Hatta VI-VIII. yüzyıllarda İpek yolu ticaretini neredeyse tamamen tekellerine alarak bu yolun pek çok güzergâhında ticaret kolonilerine sahip bulunuyorlardı.⁶⁸ Soğd ticaret kolonileri Çin'den gelip Semerkant'ta birleşen İpek yolunun özellikle önemli olan orta ve kuzey güzergâhı üzerinde yoğun bir şekilde yer alıyordu. Yolların kontrolünü ellerinde bulunduran Soğdlu tüccarlar buradan elde edilen büyük ticarî gelirden aslan payını alıyorlardı.⁶⁹

Orta Asya'nın birçok bölgesinde, özellikle Çin içlerinden Doğu Avrupa'ya kadar uzanan İpek yolu üzerinde, Tiyenşan dağlarının kuzeyinden geçen step yolu (İpek yolunun kuzey kolu) boyunca ticarî koloniler kuran ve bu koloniler vasıtasıyla Orta Asya ticaret yollarını, özellikle İpek yolu ticaretini denetimleri altında tutan Soğdlu tüccarlar, ayrıca Moğolistan yaylalarına kadar gidip buradaki ticaret yollarının önemli kavşaklarında da koloniler oluşturmuşlardı.⁷⁰ Bu Soğd ticarî kolonilerinde yaşayan tüccarlar, savaş ve ayaklanmaların yaşandığı ve ulaşım sisteminin tamamen bozulduğu ortamlarda

63 V. V. Bartold [Barthold], *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2010), s. 23.

64 Bk. Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, s. 60.

65 Bk. Law, *From Samaria to Samarkand*, s. 104.

66 Richard N. Frye, *The Heritage of Persia* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), s. 47.

67 Luc Kwanten, *Imperial Nomads: A History of Central Asia, 500-1500* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979), s. 47; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 359.

68 Aydınlı, "Semerkant", s. 483.

69 Law, *From Samaria to Samarkand*, s. 103-4.

70 Soğdlu tüccarların Orta Asya'da kurdukları koloniler ve gerçekleştirdikleri ticarî faaliyetler hakkında daha geniş bilgi için bk. Mori, "Soğdlular'ın Orta Asya'daki Faaliyetleri", s. 341-47; Vaissière, *Sogdian Traders*, s. 60-87, 119-55.

bile Semerkant ve Mâverâünnehir'le bağlantıyı koruyarak ticarî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.⁷¹ Soğdlu tüccarların ticarî sahadaki gelişimlerinde, gittikleri yerlerde oluşturdukları bu ticaret kolonileri büyük rol oynamıştır.⁷² Onlara ait Soğdca vesikaların uzak bölgelere kadar yayılmış olması, ticarî faaliyetlerinin ve muhtelif bölgelerde ticarî koloniler teşkil etmelerinin bir neticesidir.⁷³

Meşhur arkeolog A. Stein'in Orta Asya bölgesinde yaptığı kazı ve araştırmalarda Çin sınırına yakın bir yerde, Çin Seddi'nin Tung-huan'a sınır noktasında bir kulede bulunan, MS IV. yüzyıla⁷⁴ ait iş anlaşmalarıyla ilgili belgenin Soğd dilinde yazıldığı ve Soğdlu tüccarlara ait olduğu anlaşılmıştır.⁷⁵ Bu belge onların ticaret için çok uzak memleketlere gittiklerinin ve İpek yolu ticareti üzerinde söz sahibi olduklarının en bâriz delillerindedir.⁷⁶

Önceki asırlarda olduğu gibi, V. yüzyılda da Kansu (Gansu) eyaletinin pek çok yerinde ticaret kolonileri kuran Soğdlular bu bölgedeki ticarî kazancın büyük bir bölümünü ellerinde tutmuşlardır. VII. yüzyılda ise Çin'deki Sui hânedanının kargaşa döneminden yararlanan Semerkant'taki Soğd hükümdarı, çok sayıda Semerkantlı tüccarı da yanına alarak Lob-nor'un güneybatısına gelmiş ve burada ticarî koloni toplulukları oluşturmuştur.⁷⁷ Pelliot'un tetkikleri sayesinde Lob-nor'daki bu Soğd kolonilerinin, Müslümanlar'ın Semerkant ve diğer Soğd şehirlerini fethettikleri VIII. yüzyılda bile hâlâ özerk bir statüye sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸ Yine VIII. yüzyılın ortalarında Çin sınırlarının batı ucunda bulunan Tun-huang'da Semerkant ve diğer Mâverâünnehir şehirlerinden gelen, 300 hânelik bir tüccar Soğd topluluğu (An Ch'en) oturmakta idi; bunlardan en az 100 tanesinin Semerkant'tan gelmiş soylu tüccarlar olduğu bilinmektedir.⁷⁹

71 Mori, "Soğdlular'ın Orta Asya'daki Faaliyetleri", s. 344.

72 Mori, "Soğdlular'ın Orta Asya'daki Faaliyetleri", s. 342.

73 Richard N. Frye – Aydın Sayılı, "Selçuklular'dan Evvel Ortaşark'ta Türkler", *TTK Belleten*, 10/37 (1946): 117.

74 Barthold eserinde (*Orta Asya*, s. 165) bu Soğdca belgelerin MS I. yüzyıla ait olduğunu söylerken, W. Henning konuyla ilgili makalesinde ("The Date of the Sogdian Ancient Letters", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies [BSOAS]*, 12/3-4 [1948]: 601-15), bunların MS IV. yüzyıla ait olduğunu kaydeder ve bunu birçok yönden ispat eder.

75 Bartold, *Orta Asya*, s. 165.

76 Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, s. 216

77 Mori, "Soğdlular'ın Orta Asya'daki Faaliyetleri", s. 343.

78 Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1927), s. 13, 20.

79 Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 359.

Göktürk Devleti döneminde de (VI-VII. asırlar) Soğdlu tâcirler uluslararası ticaretin öncüleriydiler. Onlar, Çin sınırından İran ve Bizans hudutlarına kadar dayanan büyük bir imparatorluk kuran Göktürk Devleti'nin azamet ve gücünü ticarî amaçları için kullanmayı iyi bildiler.⁸⁰ Bu dönemde ticaret, Göktürk kağanları tarafından devamlı teşvik edilmekteydi. Ayrıca bu husus, Göktürkler'in İranlı unsurlara ait bazı sahaları kendi topraklarına katması ve Soğdlu tüccarlara karşı Göktürk yöneticilerinin izlemiş olduğu olumlu siyasetle de alâkalıydı.⁸¹ Soğdlular'ın ticarî çıkarları, Türkler'in İranlılar'la ilişkilerinin kopması, buna karşılık onlarla Bizanslılar arasında diplomatik ilişkilerin kurulmasına sebep olmuş,⁸² bu vesileyle Orta Asya'nın çok dışında ve oldukça batıdaki Bizans topraklarında bile ipek ticareti yapabilmişlerdir. Soğdlular yine aynı dönemde, bu sefer tam aksi istikamette, Doğu Türkistan'ın belli bir kısmında, Tokuzoğuzlar'ın yaşadıkları topraklarda dahi ticaret kolonilerine sahiptiler.⁸³

Bu olumlu ilişkilerin sonucu olarak, Göktürk çağında Soğdlular batı bölgelerinden Çin Seddi'ne kadar bütün Orta Asya'da ticarî faaliyetlerini geliştirmek için, önceden kurdukları ticaret kolonilerine yenilerini eklediler.⁸⁴ Orta Asya'nın bütün şehirlerine ve ticaret yollarının önemli noktalarına yayılıp buralara yerleştiler.⁸⁵ Çin'le ticaret aynı dönemde o kadar gelişmişti ki Semerkant şehrini çevreleyen surdaki meşhur dört kapıdan doğudakine "Çin Kapısı"⁸⁶ adı verilmişti ve Soğd ile Çin arasındaki İpek yolunun bütün hâkimiyeti neredeyse onların eline geçmişti. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Soğd havzasının en batı kısmından başlayıp Hoten ve Doğu Türkistan'ın güney kesimi üzerinden Lob-nor'a kadar Çin'e uzanan güzergâh boyunca ve hatta Yedisu üzerinden kuzey bölgelerine giden yol üzerinde birçok Soğd ticaret kolonileri kurulmuştu.⁸⁷ Onların Karluklar'ın memle-

80 Bartold, *Orta Asya*, s. 24.

81 Alexander Belenitsky, *The Ancient Civilisation of Central Asia*, çev. James Hogarth (London: Barrie and Lockcliff, 1969), s. 112.

82 Bartold, *Orta Asya*, s. 24.

83 Bartold, *Orta Asya*, s. 94

84 Belenitsky, *The Ancient Civilisation*, s. 112; Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 54; Dursun Ali Akbulut, *Arap Fütûhatına Kadar Mâverâünnehir ve Horasan'da Türkler* (doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1984), s. 136; İbrahim Çeşmeli, *Antik Çağdan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), s. 13-14.

85 Bahattin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), s. 182.

86 İstahri, *Mesâlik*, s. 316; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 492; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 222; Kalkaşendî, *Subhu'l-a-şâ*, IV, 437. Ayrıca bk. Bartold, *Orta Asya*, s. 24; Aydınli, *Semerkant Tarihi*, s. 107.

87 Bartold, *Orta Asya*, s. 24.

keti Yedisu'da ne kadar önemli rol oynadıkları Kastek geçidinin kuzeyindeki Beklig –diğer bir okunuşuyla Beklilik– köyünün Soğdca Semekna adını taşımasından anlaşılmaktadır.⁸⁸

Bölge halkı, ticaretten elde ettikleri yüksek gelir sayesinde zengin bir topluluk haline gelmişti. İslâmî fetihler sırasında Soğdlular'ın refah seviyelerinin oldukça yüksek olduğu, İslâm kaynaklarının aktardığı bilgilerle de tescil edilmiştir.⁸⁹ Müslümanlar'ın bu bölgeye tarhettikleri cizye vergisi diğer bölgelerdeki vergilerden oldukça yüksekti⁹⁰ ki bu da onların ekonomik durumunun ne kadar iyi olduğunu göstermektedir.

Kısacası, öteden beri Çin, İran, Hindistan, Türk ülkeleri ve Doğu Roma memleketleri arasında ticareti ellerinde tutan ve Orta Asya'nın en zengin tüccarlarına sahip olan Soğdlular, bu yolla büyük servet elde etmişlerdir; bu sayede memleket mâmur ve halk müreffeh bir hayat sürmüştür.⁹¹ Bu durum onların medenî tavırlarına, kültür ve sanatına da yansımış; çevrelerindeki birçok halka nazaran daha üstün ve etkin bir kültüre sahip olmuşlardır.

Soğd Dili ve Etki Alanı

Sahip olduğu coğrafi yapı gereği birçok kültürü ve medeniyeti içinde barındıran Soğd bölgesi tarih boyunca çok çeşitli dillerin kullanıldığı bir bölge olmuştur.⁹² Nitekim Makdisî, Soğd'da birçok dilin konuşulduğunu haber vermektedir.⁹³ Bununla birlikte İslâmî fetihler öncesinde bu diller içinde en yaygın olanı, Soğdca'ydı.

Soğdca, eski İran dili olan Pehlevîce'nin (Orta Farsça) bir doğu lehçesiydi.⁹⁴ Bu dil, eski zamanlardan itibaren yalnız Semerkant ve Soğd nehri havzası bo-

88 Bartold, *Orta Asya*, s. 94.

89 Bu konuda geniş bilgi için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rüsûl ve'l-mülûk*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.), VI, 479 (II, 1251); İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. Carolus Johannes Tornberg (Beyrut: Dâru Sâdir - Dâru Beyrut, 1965), IV, 574-75.

90 Vergi miktarları hakkında bk. Halîfe b. Hayyât, *Târih*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), s. 305; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, nşr. Abdullah Enis et-Tabba' - Ömer Enis et-Tabba' (Beyrut: Müessesetü'l-maârif, 1987), s. 592; Taberî, *Târih*, VI, 425 (II, 1245); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 573.

91 Günaltay, *Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti*, s. 16.

92 Richard N. Frye, "The Turks in Khurasan and Transoxania at the Time of the Arab Conquest", *The Muslim World*, 35 (1945): 311; Frye - Sayılı, "Selçuklular'dan Evvel Orta Şark'ta Türkler", s. 110.

93 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 262.

94 Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 205; Frye, *The Heritage of Persia*, s. 47. Soğd yazısıyla ilgili bize ulaşan ilk yazılı kayıtlar, MÖ I. yüzyıla aittir. Bu yazılar, Soğd'daki

yunca kullanılmamış, bütün Mâverâünnehir'de,⁹⁵ hatta Orta Asya'nın büyük bir bölümünde de kullanılan yaygın bir dil olmuştur. Soğdlular'ın İpek yolu ticaretini ellerinde bulundurmaları, bu dilin Soğd'un coğrafi ve siyasî sınırlarının çok ötesinde yayılmasına imkân sağlamıştır. Soğdlular'ın özellikle MS I. yüzyılda bölgedeki ticarî faaliyetlerini iyice arttırmalarıyla Soğd dili, İpek yolunun Çin'den Horasan'a kadar olan bölümünde ortak bir ticaret dili haline gelmiştir.⁹⁶

Mâverâünnehir ve Soğd bölgesindeki yaygın dinî inançlar da Soğdca'dan etkilenmiş, bu dinlerin kutsal metinleri yoğun bir şekilde bu dilde yazılmıştır. Nitekim Türkler ve İranlılar arasındaki faaliyetlerinde önceleri Hint alfabelerinden faydalanan Budist misyonerleri, kısa bir sürede Soğd alfabesini kabul etmiş ve dinî metinlerini bu dille yazmaya başlamışlardır. Yine Orta Asya'da yayılan Maniheiztler esas olarak Mani yazısını, Hıristiyanlar da Süryânî yazısını kullanmakla birlikte, millî Soğd yazısıyla yazılan Mani ve Hıristiyan metinlerine de rastlanmıştır. Bunlar içinde özellikle Mani dinine ait metinler önemli bir yekûn tutmaktadır.⁹⁷

Her yerde olduğu gibi Orta Asya'da da alfabenin değiştirilmesinin dinî propagandayla bağlantısı olmakla birlikte, Soğd alfabesi Budist misyonerlerin (Hint alfabesi), Hıristiyan misyonerlerin (Süryânî alfabesi) ve Maniheizt misyonerlerin (Ârâmî alfabesi) getirdikleri alfabelerden daha baskın çıkmıştır.⁹⁸

VII. yüzyılın ilk yarısında bölgeyi gezen Budist rahip Hüen Çang'ın verdiği bilgilerden, o dönemde Soğd bölgesinde Budizm'in mevcut olmadığı

Tali-Barzu bölgesinde yapılan arkeolojik çalışmalarda, kırık toprak kaplar üzerinde, oyulmuş veya kazınmış semboller olarak bulunmuştur. Daha sonra bize ulaşan en erken Soğd yazısı ise MS II. yüzyıla aittir. Bu yazı, Doğu Türkistan'da Soğd ticaret kolonisine ait bir yerde iki kişi arasındaki mektuplaşmayı içeren Soğdca yazı kalıntılarıdır (bk. S. P. Tolstov, *Istoriya Naroda Uzbekistana* [Taşkent: Akademiya Nauk Uzbekskoi SSR, 1950], I, 121; Law, *From Samaria to Samarkand*, s. 11). Soğd yazısı ve alfabesinin nasıl olduğuna dair İslâmî kaynaklardan ilk bilgiyi ise bize İbnü'n-Nedîm vermektedir (*Fihristü'l-Ulûm*, haz. İbrâhim Ramazan [Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994], s. 31).

95 Frye, *Buhârâ*, s. 61. Ayrıca bk. Ramazan Şeşen, "Buhara", *DİA*, VI, 363.

96 I. M. Oranskii, *İranskiye Yazyki* (Moskova: y.y., 1970), s. 80; Çeşmeli, *Karahanlı Dönemi Mimarisi*, s. 8-9; Taşağıl, "Soğd", s. 349. Barthold, Soğd dilinin yayıldığı alanın hududunun henüz tam tayin edilemediğini, bununla birlikte Kâşgar şehri ile ona yakın şehirlerin ahalisinin eski dilinin de Soğdca olma ihtimalinin kuvvetli olduğunu söylemektedir (*Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 64).

97 Daha geniş bilgi için bk. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 19-20, 64; Bartold, *Orta Asya*, s. 25-26, 166.

98 Bartold, *Orta Asya*, s. 166.

anlaşılmaktadır. VII. yüzyıla ait Budist metinleri Soğd bölgesinde değil, çok daha uzaklardaki Soğd kolonilerinde yazılmış olmalıdır.⁹⁹ Bu da Soğd dilinin gerek Soğd tüccarlar ve ticaret kolonileri gerekse dinî misyonerler vasıtasıyla uzak bölgelere yayıldığını göstermektedir.

Soğd dili, bazı dillerin yazı sistemlerinin oluşumunda da önemli rol oynamıştır. Meselâ Uygur yazısının oluşumunda Soğdca'nın önemli yeri vardır. Soğdlular'ın Uygurlar'la ticarî ve kültürel ilişki halinde bulunmaları, Uygurlar'ın, üstün bir medeniyet olan Soğd kültüründen etkilenmelerine ve alfabelerini Soğdca'dan almalarına sebep olmuştur.¹⁰⁰ Barthold'un verdiği bilgiye göre, Uygur hakanının Çin dilindeki kitâbesiyle birlikte bulunan Soğdca kitâbe, IX. yüzyılın ilk yarısına aittir. Bu Soğdca yazıyı, Türkler arasında Göktürkçe (Orhun Âbideleri'ndeki yazı)¹⁰¹ dışında yeni bir alfabenin yani Uygurca yazının yayılmaya başladığına dair, tarihî ilk vesika olarak kabul etmek gerekir. Uygurlar Soğdlar'dan aldıkları alfabeği aynen korumuşlar ve bu yazı, ilim dünyasında "Uygur yazısı" adını almıştır.¹⁰²

Netice olarak Soğdlular'ın kullandıkları dilin, çevrelerindeki birçok milleti etkilemesi ve bir dönem uluslararası bir dil olması, bölgedeki kültürel gelişime büyük katkı sağlamıştır. Müslümanlar bölgeyi ele geçirdikten önce Arapça, daha sonra yeni Farsça resmî ve hâkim dil olsa da, Soğdca'nın bu bölgede epeyce bir süre daha konuşma dili olarak kaldığı muhakkaktır.¹⁰³

99 Bartold, *Orta Asya*, s. 167.

100 Kwanten, *Imperial Nomads*, s. 52; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), I, 45, 67; Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), s. 23, 35.

101 Orhun Kitâbeleri'nde kullanılan alfabenin de Soğdca'dan alındığı ve bunun, elimizde bulunan I. yüzyıla ait alfabenin daha eski bir şekli olduğu görüşü de mevcuttur. Bk. Bartold, *Orta Asya*, s. 166.

102 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 65-6; *Orta Asya*, s. 25, 166. Türkler'in İslâm'ı kabul ettikten sonra da bu alfabeği kullandıkları ve bunu kolay kolay bırakmadıkları bilinmektedir. Aynı zamanda Uygurlar bu alfabeği Moğolistan'da yaymışlardır. Daha sonra bu alfabe Moğollar'la beraber tekrar batıya gelmiş; daha sonra Moğollar'dan Mançurlar'a geçmiştir. Aslında Sâmî kavimlere ait olan bu alfabe, Uygur-Moğollar vasıtasıyla Soğd'dan Büyük Okyanus'a kadar yayılmıştır. Bu alfabenin Soğdca'dan geldiği konusunda şüphe yoktur ki bunu Müslümanlar da biliyorlardı. XIII. yüzyıl başlarında Fahreddin Mübârekşah Merverrûzî bu hususu çok güzel açıklamıştır. Bk. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 66.

103 İslâmî dönemde de bölgede uzun süre kullanılan Soğd dili, diğer İrani lehçeler gibi, kısmen Arapça, kısmen yeni Fars edebî dili, kısmen de Türkçe tarafından zamanla kullanımdan kaldırılmıştır. F. C. Andreas tarafından "Orta Soğdca" adı verilen dil, bugün sadece, tek kalmış bir yeni Soğdca lehçe olarak Soğd'un dağlık bir bölgesinde yer alan "Yagnobi"de yaşamaktadır. Bk. Barthold, "Soğd", s. 737; *Four Studies*, I, 15.

Farklı Düşünce ve İnançların Bölgede Himaye Görmesi

İslâm döneminde Soğd bölgesinin ilim ve kültürde zirveye ulaşmasının önemli sebeplerinden biri de bölgenin eski zamanlardan beri değişik dinî düşünce ve fikrî akımlara açık olmasıdır. Zira Soğd bölgesi, İran, Hindistan, Çin ve Türk bölgeleri arasındaki ticarî yollar üzerinde bulunmakla iktisadî olduğu kadar kültürel temasları bakımından da gayet elverişli bir sahada yer alıyordu. Bu durum, Soğd'un daima değişik dinî akım ve düşüncelere açık olmasını, hatta onları himaye etmesini sağlamıştır. Böylece bölgede canlı ve zengin bir kültürel birikim oluşmuştur. Nitekim bölgenin birçok dine ev sahipliği yaptığı yerlerinden Buhara'da yapılan kazılarda şehrin en eski camilerinden Magoki Atar Camii'nin, yani Ortaçağ'daki Mah Mescidi'nin bir âteşgedenin üzerine inşa edildiği, bu âteşgedenin de daha önce burada bulunan bir Budist viharası üzerine yapıldığı tespit edilmiştir.¹⁰⁴

Birçok dinin himaye gördüğü bu bölgede, İslâm öncesinde tam mânasıyla bir devlet dininden bahsetmek güçtür. Arap akınlarına karşı yapılan harplere, din adamlarının veya dinî kiske altındaki bir katılımın olduğuna dair bilgi yoktur. İran'da olduğu gibi Soğd'da da hâkim sınıfın dini Zerdüştlük (Mecûsîlik) olduğu halde, İran'da cezalandırılan Senevî (düalist) mezheplere bağlı olanlar Soğd ve Mâverâünnehir'de emin bir sığınak buluyorlardı.¹⁰⁵ Ayrıca Budistler ve Nestûrî Hıristiyanlar gibi farklı din ve inanca mensup olanlara hoşgörölü davranıldığından, onlar da bu bölgede güvenle yaşıyor, zaman zaman vuku bulan sürtüşmeler hariç, aralarında fazla bir mücadele yaşanmıyordu. Nitekim Soğd'da âteşgede tapınakları ile Budist manastırları uzun süre yan yana yer almıştır.¹⁰⁶

Bu dönemde Soğd bölgesi, İran'dan, Çin'den ve Hindistan'dan gelen yolların birleşim noktasında yer aldığından, pek çok kültür ve medeniyetin boy gösterdiği bir muhit olmuştur. Burası ticarî açıdan olduğu kadar, dinî ve kültürel açıdan da Mâverâünnehir'in merkezi konumundaydı. Dolayısıyla Hint ve İran dinleri olan Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm bu bölgede yayılmak için çok iyi bir zemin buldu. Bu bölgede her din sâiki müsamaha görüyor, birçok yerde takibata uğrayan farklı din mensupları, burada dinî faaliyetlerini rahatça gerçekleştirebiliyordu. Nitekim Sâsânîler'in son devrinde İran'da ortaya çıkan dinî ve içtimâî mücadeleler dolayısıyla bu ülkeden Mâverâünnehir'e

104 Frye, *Buhârâ*, s. 51-52.

105 Barthold, *Türkistan*, s. 195.

106 S. A. Hasan, "A Survey of the Expansion of Islam into Central Asia during the Umayyad Caliphate II", *Islamic Culture*, 45/2 (1971): 105; Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 497; "Maveraünnehir'in İslâm Kültür ve Medeniyet Merkezlerinden Biri Olması", s. 12.

ve Orta Asya'ya kaçan Zerdüş, Mani ve Hıristiyan dini mensupları, Soğd'da himaye edilmişlerdir.¹⁰⁷

Bölgede bu fikir ve inançlara müsamaha gösterildiği gibi bunların diğer bölgelerde tanıtılması ve yayılmasında bizzat Soğdlular da etkili olmuştur. Nitekim MS II-III. yüzyıllarda Hint-İran sınır bölgesindeki Budist keşişlerle birlikte Soğdlular Budizm'in temel propagandacılarıydılar. Onlar bundan dört asır sonra Batı'dan aldıkları Maniheizm ve Nestûrî Hıristiyanlık gibi yeni dinleri de Çinliler ve Türkler arasında tanıtmaya başladılar.¹⁰⁸

İslâm bölgeye hâkim oluncaya kadar bölgenin kültürel ve fikrî yapısını tarihî süreç içinde etkileyen dinlere kısaca bakacak olursak, Budizm'in MÖ II-I. yüzyıllarda bölgede yayılmaya başladığı tahmin edilmektedir. Bu bağlamda Barthold'un, İslâm döneminde sûfi hânegâhların, türbe ve medreselerin daha çok eski Budist viharaların bulunduğu yerlerde geliştiğini ileri sürmesi dikkat çekicidir.¹⁰⁹ Nitekim onun bu kanaati Togan tarafından da kabul görmüştür. Togan'a göre, İslâm devrinde İslâm medeniyeti ve İslâmî ilimler, Çinli Budist rahip Hüen-Çang'ın seyahat kayıtlarında, manastırlarının ve rahiplerinin çokluğuyla tavsif ettiği Hoten, Kâşgar, Taşkent, Semerkant, Buhara, Usrûşana, Kiş, Tirmiz, Nesef, Çagâniyân (Sağâniyan), Belh, Kunduz gibi önemli şehirlerde gelişmiştir. Sâ mânîler ve Karahanlılar devrinde hükümdarların medrese, cami ve tekkelere karşı gösterdikleri rağbet ve malî yardımlarda, âlimlerle alâkalı olarak onların bindikleri atların dizginlerini tutmak, hatta ata binerken kendi sırtlarını onlara basamak yapmak ve huzurlarında yapılan toplantılarda onlara büyük saygı göstermek gibi âdetlerinde, kezâ İslâm büyüklerine türbeler yaparak onlara büyük vakıflarda bulunmalarında, ekseriyetle İslâmiyet'ten evvel bu bölgelerde mevcut olan bir dinî kültürün, yani Budizm'in etkisi büyüktür. Çünkü İslâm bu bölgeye gelmeden önce buralarda yaygın olan Budizm'de rahiplere ve âlimlere büyük bir hürmet ve alâka gösterilmişti.¹¹⁰

107 Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 497; Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, I, 66. Ayrıca bk. Barthold, *Four Studies*, I, 10; Frye, "The Iranicization of Islam", *Islamic Iran and Central Asia* (London: Variorum Reprints, 1979), s. 4; Schaeder - [Bosworth], "Samarkand", s. 1032.

108 Vaissière, *Sogdian Traders*, s. 2.

109 Bk. Nazmiye Togan - Zeki Velidi Togan, "Peygamber Zamanında Şarkî ve Garbî Türkistan'ı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Bu Ülkelerin Siyasi ve Dini Hayatına Ait Kayıtları", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 4/1 (1964): 56.

110 Geniş bilgi için bk. Togan, "Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Kayıtları", s. 56-57. Bölgede Budizm'in yayılması büyük ölçüde Batı Türkistan'da (Mâverâünnehir) siyasi yönden olduğu kadar, kültürel yönden de büyük hareketlilik oluşturan Yüe-çiler, daha sonra da onların bir kolu olan Kuşanlar döneminde (MÖ II. yüzyıl) olmuştur. Bu dönemde Budist metinleri bölgedeki hâkim diller olan Soğdca ve Kuşanca'ya çevrilmiş, muhtemelen Yunan alfabesinin kullanımı azalmıştır. Bk. Frye, *Buhârâ*, s. 50-51; Hasan Kurt, "Orta

Yine Maniheizm,¹¹¹ Mâverâünnehir ve Orta Asya'da yaklaşık olarak MS III. yüzyılın sonlarında yayılmaya başlamıştır.¹¹² İbnü'n-Nedim'e göre Maniheizm'in Soğd ve Mâverâünnehir bölgesine girişi ve burada yayılması, Maniheizm'in kurucusu olan Mani'nin Kisrâ I. Vahram tarafından MS 277'de çarmlıca gerilip öldürülmesi, bu dine mensup olanların buldukları her yerde katledilmesi ve yönetim altında olanların bu dine girmesinin ve onun hakkında konuşmasının yasaklanması üzerine bu din mensuplarının Belh nehrini (Ceyhun nehri) aşip Türk hükümdarının topraklarına yani Mâverâünnehir'e sığınmalarıyla olmuştur.¹¹³

Bölgeye IV veya V. asırda geldikleri tahmin edilen Hıristiyanlar ise Bizans İmparatorluğu'nun zulmünden kaçarak Soğd ve Mâverâünnehir bölgesine sığınmışlardır. Bölgede yaşayan Hıristiyanlar Nestûri olup bunlar İsa'nın tek tabiata sahip olduğunu (yani tamamen tanrı olduğunu) veya tek tabiatta hem ilahî hem insanî özellik barındırdığını reddetmekte ve bu sebeple büyük bir Hıristiyan topluluğuna (Monofizitler ve Melkailer) muhalefet etmekteydiler. Bunun için Bizans İmparatorluğu'nun sıkı ve şiddetli takibatına uğrayan bu grup –Sâsânîler'in de hazırladığı uygun zeminde– dinlerini daha özgür yaşayabilecekleri Mâverâünnehir'e özellikle Soğd bölgesine sığınmışlardır. Nitekim Müslümanlar bölgeyi ele geçirdikten bir asır sonra IX. asırda bile Semerkant'ta, Batı Türkistan'daki Nestûri kiliselerin yönetim merkezi olan bir başpiskoposluğun bulunduğu, bu dönemde yaşayan Patrik I. Theodosios'un kayıtlarında (853-858) yer almaktadır.¹¹⁴

Asya'nın Etnik ve Kültürel Kimliğinde Türklerin Rolü", *İslâmî Araştırmalar*, 12/3-4 (1999): 357. Ayrıca bk. Kurt, *Buhârâ Örneği*, s. 30.

111 Maniheizm'in kurucusu olan Mani (III. yüzyıl) bütün cihana şâmil bir din ortaya koymak istediğinden Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm'in yanında, Mazdeizm'e ve İran efsanevi tarihine ait birtakım kahraman isimleriyle, Süryânî geleneğinden birtakım meleklerin isimlerini de iktibas etmiştir. Bk. V. V. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1977), s. 87; Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, I, 66; Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, s. 250.

112 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 19.

113 *Fihrist*, s. 410.

114 Brian E. Colless, "The Nestorian Province of Samarqand", *Abr-Nahran*, 24 (1986): 51; A. Mingana, "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document", *Bulletin of the John Rylands Library*, 9 (1945): 325; Aydınlı, "Mâverâünnehir'in İslâm Kültür ve Medeniyet Merkezlerinden Biri Olması", s. 13. Colless, Semerkant'ta V. yüzyılda Nestûri Hıristiyanlar'ın bulunduğu ve Semerkant Başpiskoposluğu'nun erken bir dönemde kurulmuş olabileceği görüşündedir ("The Nestorian Province of Samarqand", s. 52). Barthold'un ifadesine göre, Müslümanlar bu bölgelere hâkim olunca bölgedeki Hıristiyanlar'dan Nestûri mezhebine mensup olanların tarafını tutmuşlardır. Böylece İslâm topraklarındaki Nestûriler, rahat bir şekilde yaşamaya devam etmişlerdir ("Orta Asya'da Moğol Fütühatına Kadar Hıristiyanlık", *Türkiyat Mecmuası*, haz. M. Fuat Köprülü, 1 [1925]: 65).

Sayıları fazla olmasa da bölgede Yahudiler de rahat bir hayat alanına sahip olmuştur. Togan'a göre Yahudiliğin bu bölgeye girişi, MÖ VII. yüzyıl sonlarında Ön Asya'da Sakalar'ın hâkimiyeti son bulup kısa süre sonra Yehuda Krallığı Bâbil Hükümdarı Nebukadnezar (Buhtunnasr) tarafından yıkılınca (MÖ 587), Yahudilerden bir kısmının, o zamanlar şimdiki Kafkasya Azerbaycanı taraflarında ve sonraki Hazar memleketinde hâkimiyetini devam ettiren Sakalar'ın ülkesine iltica etmesi, bir kısmının Kür nehri havzasına ve şimdiki Dağıstan'a gelip yerleşmesi, bir kısmının ise Sakalar'ın kurduğu devletin asıl merkezi olan Türkistan'a geçmesiyle olmuştur.¹¹⁵

Soğd bölgesinde Zerdüştlüğün yayılması da değişik dinî düşünce ve fikrî akımlara bölgenin açık olması ve bölgede canlı ve zengin bir kültürel birikimin oluşmasıyla alâkalıdır. Nitekim Göktürkler'in Eftalitler'i yenilgiye uğratıp Mâverâünnehir'de idareyi ele alması sonucu, gösterdikleri hoşgörü sebebiyle Fars unsuru Batı Türkistan'da bir kat daha arttı ve bu durum İranlılar'ın medenî nüfuzlarının çoğalmasına yol açtı. Nitekim VIII. yüzyılda İran'ın millî dini Zerdüştlük Mâverâünnehir'in her yerinde yayıldı.¹¹⁶

Zerdüştlük daha sonraları Soğd bölgesinde zayıflamış ve bölgeye Budizm hâkim olmuştur. Ancak V ve VI. yüzyıllarda bölgede tekrar yükselmeye başlayan Zerdüştlük, Göktürkler devrinde (552-658) Mâverâünnehir'de etkisini daha da arttırmıştır. Zira Mecûsiliğin beşiği olan İran'ın Orta Asya'da medenî tesiri kuvvetlenmeye başlamış, İranlı unsurların bölgedeki kârlı Çin-İran ticaret yolundaki etkileri çoğalmıştır. Nitekim seyyah Çinli Budist rahip Hüen-Çang Semerkant'a geldiğinde şehirde yalnız iki boş Budist manastırı bulmuştur. Bu dönemde Zerdüştlükler, Budist keşişlerinin o manastırlarda toplanmalarına mâni oluyorlar, hatta onları yanan odunlarla kovalıyorlardı. Bu olay Semerkant ve bütün Mâverâünnehir topraklarında Budizm'in yerini Sâsânî İran'ın tesiriyle Zerdüştlüğün aldığını göstermektedir.¹¹⁷ Bölge, özellikle Buhara, çok sayıda âteşgedesiyle ileri gelen Mecûsiler'in toplandığı bir yer ve bu dinin dinî-kültürel merkezi haline gelmişti. Nitekim İslâmî fetihler

115 *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 20.

116 Kurt, *Buhârâ Örneği*, s. 104-5, 221; Aydınlı, "Maveraünnehir'in İslâm Kültür ve Medeniyet Merkezlerinden Biri Olması", s. 14. Orta Asya'da mevcut olan dinler arasında en eski olduğu tahmin edilen Zerdüştlük, Göktürkler zamanında Semerkant'ta en etkin din haline gelmiştir. MÖ VII-VI. yüzyıllarda Belh ve civar bölgelerde ortaya çıkan ve sonra İran'dan Soğd'a geçen bu dinî akımın bölgedeki varlığı çok eski yıllara dayanmaktadır. Bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 502.

117 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 54-55; Togan, "Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Kayıtları", s. 32 dn. 38, s. 40 dn. 62; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 504.

sırasında bölgede en kuvvetli din Mecûsîlik olduğu için Müslümanlar en fazla bu dine karşı mücadele vermiştir.¹¹⁸

Eski Çağlardan İtibaren Yükselen Etkin Soğd Kültürü

Aryanîler'in İran zümresine mensup olan Soğdlular, Türkistan'a gelirken beraberlerinde, gelişmiş bir Ön Asya kültürünü getirmişler,¹¹⁹ daha sonra bölgeye hâkim olan Ahamenidler'le (Ahamenîler) bu kültürün seviyesi daha da yükselmiştir. Nitekim Soğd bölgesi, İslâm gelmeden çok önceki asırlarda kültür ve medeniyette oldukça ileri düzeydeydi. Bu medeniyetin oluşumunda, yüksek bir kültür seviyesine sahip olan İranlı Ahamenidler'in iki asır boyunca (MÖ 546-329) Soğd'u hâkimiyetleri altında bulundurmalarının ve İranlılar ile Soğdlular arasındaki kültürel etkileşimin büyük rolü vardır.¹²⁰

Büyük İskender'in fetihlerini yazan tarihçilere göre Grekler, Soğd bölgesine geldiklerinde buradaki köy ve şehir hayatının oldukça ileri seviyede olduğunu ve buradaki halkın sulama sistemlerine sahip olduğunu gördüler. Nitekim bölgede yapılan arkeolojik kazılara dayanan bulgular da bölge halkının o dönemde kuvvetli bir ekonomiye ve yüksek bir hayat standardına sahip olduğunu göstermektedir.¹²¹ Efrâsiyâb olarak da bilinen Semerkant şehri o dönemde ülkenin en büyük şehri olarak yaklaşık 218.5 hektarlık bir alanı kaplıyor,¹²² şehir hayatı da Tohârîstan bölgesinden daha gelişmiş bulunuyordu.¹²³

Yunan kaynaklarının verdiği bilgiye göre, Soğd'un düzenli bir tarzda yerleşim bölgesi olarak şekillenmesi, Büyük İskender'in (MÖ IV. yüzyıl) ve ondan sonra bölgeyi yöneten Selevkoslar'ın dönemine rastlamaktadır. MÖ III. yüzyılın ortalarında ise bölgede pek çok şehir, köy ve kasaba bulunuyordu.¹²⁴

Daha önce bölgede var olan bu Pers (Ahamenid) ve Greko-Baktriya kültürünün kalıntıları, ardından Soğdlular'ın çok uzak mesafelere kadar kurdukları

118 Geniş bilgi için bk. Kurt, *Buhârâ Örneği*, s. 223-25.

119 Geniş bilgi için bk. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 32-33, 44.

120 William Montgomery McGovern, *The Early Empires of Central Asia: A Study of the Sathians and the Huns and the Part They Played in World History* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1939), s. 65.

121 I. M. Muminov, *İstoriya Samarkanda* (Taşkent: Akademiya Nauk Uzbekoy SSR, 1969), I, 46, 47; Frye, *Buhârâ*, s. 49-50.

122 J. N. Aleskerov, *Samarkand: Straniçi İstorii* (Taşkent: İzdatelstvo Özbekistan, 1967), s. 27, 28.

123 Bartold, *Orta Asya*, s. 27.

124 Barthold, *Four Studies*, I, 3-4.

ticarî ilişkiler sayesinde Çin, Sâsânî, Bizans¹²⁵ ve Hint medeniyetlerinin de tesiri Soğdlular'ın kültür ve medeniyet seviyesini yükseltmiştir.¹²⁶

Nitekim Semerkant'ın yaklaşık altı km güneyinde, Tali Barzu'daki kazılarda ortaya çıkan önemli kalıntılar, MS I-IV. yüzyıllarda Soğd'da ulaşılan kültür seviyesinin ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir.¹²⁷ Bölgeye Müslümanlar'ın gelmesinden birkaç asır önce de (VI ve VII. yüzyıllarda) bölgede mimari anlamda önemli gelişmeler kaydedildiği görülmektedir. Bu asırlardan itibaren binalar büyük ve küçük salonları ve odalarıyla kompleks bir yapıya sahipti. Şehirler, mimariye paralel olarak sanatta da ileri bir seviyedeydi.¹²⁸

Yine Semerkant'ın doğusundaki Pencikent, Buhara vahasındaki Varahşa ve bölgenin diğer kısımlarında arkeolojik kazılarda ortaya çıkan duvar resimleri, Soğd'daki hükümdar saraylarının oldukça debdebeli olduğunu göstermektedir. Gelişmiş bir tekstil endüstrisine işaret eden, itinayla hazırlanmış elbiseler, Sâsânî kisraları tarafından da kullanılan ve önemli kişilere hediye edilen özel yassı içki kâseleri ve bele takılan hançer veya kılıçlar duvar resimlerinin karakteristiğidir.¹²⁹ Bu resimler sadece belirli bir döneme ait olmayıp Soğd bölgesinin İslâm'dan çok önceki asırlardan itibaren oldukça yüksek bir kültüre sahip olduğunu göstermektedir.

Batı Türkistan'ın başka yerlerinde yapılan kazılar, Sâsânî İran'ının kuzeydoğuya yayılmasından ziyade, özel bir medeniyetin önemli bir merkezi olan Soğd'un, İslâm öncesi kültürünün zenginliğini ve yayıldığı geniş alanı ortaya koymaktadır. Bu yüksek kültürel ortamın oluşumunda İran'ın büyük etkisi olmakla birlikte, mahallî hükümdarların feodal kültürü de belirleyici olmuştur.¹³⁰

Daha önce işaret edildiği üzere, Semerkant, Buhara ve çevre şehirlerin içinden akan nehirler ve sulama kanalları da bu şehirlerin mâmurluğunu ortaya koyan bir diğer yöndür. Meselâ Zerefşân (Soğd) nehri ve ondan ayrılıp

125 Soğdlular, ticarî münasebetlerin yanı sıra Sâsânî İran'ın da etkisiyle kendilerinden binlerce kilometre uzakta bulunan Bizans medeniyetinden, özellikle onların mimari tekniğinden etkilenmişlerdir ki "Semerkand'da pazar çatılarının altına yerleştirilen kurşun büzler (cûy-i arziz), taş arklar ve şehre su getirmede kullanılan hendekler buna şahitlik etmektedir". Bk. Bartold, *Orta Asya*, s. 27.

126 Bk. Bartold, *Orta Asya*, s. 23.

127 Belenitsky, *The Ancient Civilization*, s. 103; Gregoire Frumkin, *Archeology in Soviet Central Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1970), s. 125; Akbulut, *Arap Fütuhâtına Kadar Mâverâünnehir*, s. 30.

128 Bk. Kurt, *Buhârâ Örneği*, s. 58, 98.

129 Geniş bilgi için bk. Frye, *Buhârâ*, s. 67-68.

130 Aydınlı, "Maveraünnehir'in İslâm Kültür ve Medeniyet Merkezlerinden Biri Olması", s. 8

şehirlerin içine ve köylere dağılan kanalları her yerde görmek mümkündür. Kısacası bölgedeki şehirlerin her yönüyle dönemin gelişmiş şehirlerinden olduğu anlaşılmaktadır.¹³¹

Müslümanlar bu bölgeye geldiklerinde gerek Buhara ve Semerkant'ın gerekse diğer birtakım şehirlerin çok iyi korunduğunu, şehirlerin etrafının çift, hatta iç içe üç kale (rabat, şehristan, kuhendiz) ile müstahkem bir şekilde çevrelendiğini görmüşlerdir; dolayısıyla buranın fethi diğer bölge ve şehirlerin fethinden çok daha zor olmuştur.¹³²

Kuteybe b. Müslim, Buhara ve Semerkant'ı ele geçirdiğinde Budist ve Mecûsî tapınaklarında altın, gümüş ve diğer madenlerden yapılmış putlar ve süslerle göz kamaştıran tapınaklarla karşılaşmış; Semerkant'taki bir mabetteki görünür bütün altın ve süslemeleri aldıktan sonra bile yaktırdığı putların küllerinden 50 bin miskal değerinde altın elde etmiştir.¹³³ Ayrıca Müslümanlar bölgenin çok mâmur ve zenginliklerle dolu olduğunu görmüş; bu bölge, Müslümanlar'ın fethettikleri topraklar içinde en fazla ganimet ve vergi geliri elde ettikleri bölgelerden biri olmuştur.¹³⁴ Bu ve benzeri bilgiler Müslümanlar'ın bu bölgeye geldiklerinde oldukça ileri bir medeniyet ve yüksek hayat standardıyla karşılaştıklarını göstermektedir.

Milâttan önceki zamanlardan itibaren bölgede hâkim olan bu medeniyet, daha çok bir Soğd medeniyeti olup¹³⁵ bu medeniyete, yerleşik hayatı, ticarete inkişaf etmesi, çeşitli madenlerin kullanılması, sulama tertibatı ve pek çok dinî ve felsefî düşünceyi barındırması sebebiyle bir şehir medeniyeti gözüyle bakılmıştır.

Bu medeniyet, göç dalgalarıyla doğudan batıya gelen halkları etkilemiş ve onları kendi kültür ve medeniyetine adapte etmiştir. Nitekim MÖ 200 yıllarında Hunlar'ın etkisiyle Kansu bölgesinden batıya göç eden ve Soğd bölgesine gelen göçebe Yüe-çiler, Soğd'u ele geçirmişler; ama yerli halkın ileri medeniyetine kendilerini teslim etmekten başka bir şey yapamayıp onların rengiyle boyanmışlardır.¹³⁶

131 Kurt, *Buhârâ Örneği*, s. 99

132 Geniş bilgi için bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 184-229.

133 Bk. Taberî, *Târîh*, VI, 475-76 (II, 1246); İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, haz. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406/1996), s. 624; Yâkût, *Mu'cem*, III, 248; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 573.

134 Geniş bilgi için bk. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 186, 192, 203, 206, 221-25.

135 Eberhard, "Çin Kaynaklarına Göre Orta ve Garbi Asya Halklarının Medeniyeti", *Türkiyat Mecmuası*, 7-8/1 (1942): 175.

136 Bk. Eberhard, "Orta ve Garbi Asya Halklarının Medeniyeti", s. 173,175; Law, *From Samaria to Samarkand*, s. 62.

İslâm bölgeye gelmeden önce Orta Asya'da daha çok Uygur ve Soğd kültürü hâkimdi. Karluklar'ın yaşadığı Yedisu bölgesinde Uygur kültüründen ziyade Soğd-Mâverâünnehir kültürü baskındı.¹³⁷ VII. yüzyılın ilk yarısında Türkistan bölgesini dolaşan Budist rahip Hüen Çang'ın anlattıklarına göre Amuderya (Ceyhun) ile Çu nehri arasındaki ülkelerin kültürü neredeyse aynıydı ve bu kültürün merkezi Soğdlular'ın ana şehri Semerkant'tı. Onun anlattıklarına göre Semerkantlılar sanatkâr ruhluydular ve komşuları için örnek teşkil ediyorlardı. Bu iki bölge arasındaki kültürel ilişkiler bütünlük arz ediyor; halkın giysileri, kullandığı alfabe ve dil her yerde aynı özellikleri taşıyordu.¹³⁸ Geniş bir bölgeyi etkileyen bu kültür, yüksek Soğd kültürü olup bunu pekiştirecek daha birçok bilgi bulunmaktadır.

Soğdlular, önemli ticaret yollarının geçtiği stratejik bir bölgede bulunmakla ekonomik olduğu kadar, kültürel temasları bakımından da gayet elverişli bir sahada yaşıyorlardı. Bu ticarî münasebetler vasıtasıyla Soğd medeniyetinin birçok milleti, özellikle Türkler'i etkilediği bir vakıdır. Meselâ Soğdlular ile sıkı ticarî münasebet içinde bulunan Uygurlar, onların yalnız yazı dillerini ve dinlerini almakla kalmamış, tarım tekniklerini ve daha da önemlisi sulama sistemlerini, tuğla yapımı, fresk ressamlığı, şehir yerleşimi ve düzeni gibi teknikleri de almışlardır.¹³⁹

Soğdlular gittikleri bölgelerin kültür ve medeniyetine katkıda buldukları gibi, o bölgelerin kültürel zenginliklerini de Mâverâünnehir'e ve özellikle Soğd bölgesine taşımış, bu bölgenin birçok kültürün bileşkesi durumuna gelmesini, daha müsamahalı ve zengin bir düşünce yapısına kavuşmasını sağlamışlardır.¹⁴⁰ Böylece Soğd, doğu ve batı kültürlerinin buluştuğu ve birbirini etkilediği bir bölge haline gelmiştir.¹⁴¹ Bu etkileşim bölgede daima kültürel bir canlılığın var olmasını ve halkının yüksek bir kültüre sahip olmasını sağlamıştır. Nitekim Çin yıllıkları İslâm bölgeye gelmeden hemen önce, VIII. yüzyılda Soğd halkının çocuklarına daha beş yaşından itibaren okuma yazma öğrettiğini, ardından da hesabı ve ticareti öğrenmeleri için onları gerekli yerlere gönderdiklerini bildirmektedir.¹⁴² Bu bilgiler, Soğdlular'ın çoğunun

137 Geniş bilgi için bk. Bartold, *Orta Asya*, s. 48.

138 Bk. Bartold, *Orta Asya*, s. 49-50, 99-100.

139 Kwanten, *Imperial Nomads*, s. 52; ayrıca bk. Frye, *The Heritage of Persia*, s. 279.

140 Aydınlı, "Maveraünnehir'in İslâm Kültür ve Medeniyet Merkezlerinden Biri Olması", s. 11.

141 Bridgwater – Kurtz, "Samarkand", s. 1877.

142 Edouard Chavannes, *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*, çev. Mustafa Koç (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), s. 183, dn. 129. Yine Çin kayıtlarına göre Soğdlu kadınlar, büyüyünce (ticarete) tatlı dilli olsunlar diye bebeklerinin ağızlarına şeker verir, kıymetli eşyalarını sanki ellerine yapışmış gibi muhafaza etsinler diye de avuçlarına

okuma ve yazmayı bildiğini göstermektedir. Ayrıca bölgede güzel sanatların, mûsikinin ve raksın ileri seviyede olduğu da bilinmektedir.¹⁴³

İslâm bölgeye geldiğinde Soğd kültürü, Soğdlular'ın yoğun ticarî faaliyetlerinin de etkisiyle batıda Marginya, kuzeyde Hârizm ve Kızılkuş çölü, doğuda Fergana ve Çu nehri, güneyde Baktriya-Tohâristan'la sınırlanan kesimlerde ve özellikle Zerefşân ve Kaşkaderya ırmakları boyunca gelişmiş ve yayılmıştı.¹⁴⁴

Değerlendirme

Müslümanlar Soğd bölgesine geldiklerinde bu bölgeyi iktisadî ve sosyo-kültürel açıdan oldukça gelişmiş bir durumda buldular. Zira bu bölge coğrafi konumu gereği ticari açıdan avantajlı durumda olmasının yanı sıra birçok din ve düşünce akımına güvenli bir sığınak ve yayılma imkânı sağlayarak bölgede zengin bir düşünce ve fikrî alt yapının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Söz konusu alt yapı, bölgenin İslâm kültür ve medeniyetinin en önemli merkezlerinden biri olarak öne çıkmasında ve Türkler'in İslâm'la tanışıp bu dine girmelerinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Her ne kadar Müslümanlar tarafından fethinden itibaren bir asır boyunca (93-194/712-810) –Emevî valilerinin uyguladığı yanlış politikaların da etkisiyle– Müslümanlar ile Soğdlular ve Türkler arasında kıyasıya mücadelelerin yaşanması sebebiyle bölgede ilmi-kültürel hareketlilik ve gelişme bir süre sekete uğrasa da, sükûnetin sağlandığı IX. yüzyıldan itibaren bölge, İslâm kültür ve medeniyetinin en parlak merkezlerinden biri haline gelmiştir. Özellikle Sâmânîler ve Karahanlılar dönemlerini içine alan IX-XII. yüzyıllar arasında hadis, kelâm ve fıkıh başta olmak üzere gerek dinî ilimlerde gerekse sosyal ve tabii bilimlerde önemli ilim adamları yetiştirecek olan Soğd bölgesi, İslâm dünyasında ilim-kültür hayatının ve İslâm medeniyetinin gelişmesinde son derece önemli rol oynamıştır.

tutkal sürerlerdi. Yirmi yaşına gelen erkekler de hayatlarını kazanabilecekleri yerlere, komşu krallıklara giderlerdi. Bk. Chavannes, *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*, s. 185.

143 Edouard Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) Occidentaux* (Paris: Librairie d'Amerique et d'orient, 1900), s. 136; Günaltay, *Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti*, s. 16-17.

144 Bk. Taşağıl, "Soğd", s. 348.

İslâm Hâkimiyetine (II./VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadî ve Sosyokültürel Dinamikleri

Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasındaki Mâverâünnehir diye isimlendirilen bölgede yer alan Soğd, İslam kültür ve medeniyetinin tarihi merkezlerinden biridir. Soğdlular, çok verimli topraklara sahip olmaları ve özellikle İpek yolu ticaretinde çok etkin bir konumda bulunmaları sebebiyle, milattan önceki asırlardan itibaren yüksek bir kültüre sahip olmuşlar; bu üstün kültür civar halkları da etkilemiştir. Soğd bölgesi başka bölgelerde takibata uğramış inanç ve düşünce ekollerinin de sığındığı ve kendileri için yayılma imkânı bulduğu bir yer olmuştur. Müslümanlar tarafından fethiyle birlikte bölgenin önemi daha da artmış, İslam öncesinde sahip olduğu yüksek kültürün de etkisiyle İslâm dünyasının dört bir tarafından gelen tüccar, ilim adamı ve dindar insanlar için bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Soğd bölgesi, Mâverâünnehir ve hatta Orta Asya'da gerek siyasî ve ekonomik gerekse kültürel bakımdan özel ve itibarlı bir yere sahip olmuştur. Bu makale, Soğd bölgesinin bu üstün özellikleri nasıl elde ettiğini tespit edebilmek için İslam dini bölgeye girmeden önce bu bölgenin nasıl bir kültürel, sosyal ve medenî alt yapıya sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Soğd, Soğdlular, Mâverâünnehir, Semerkant, Buhara, Orta Asya, İpek yolu, kültür, medeniyet.

Eurocentrism in World History Textbooks: The Case of Canada*

Tahir Nakip**

Eurocentrism in World History Textbooks: The Case of Canada

This paper investigates how Eurocentrism affects World History textbooks, using examples of Edmonton universities which include the University of Alberta, Concordia University College, Grant MacEwan University and the King's University College. In this way, the grave implications of Eurocentrism for the study of World History is demonstrated as well as the impact that this set of beliefs might exert on a field of history which aims to overturn Eurocentrism and privilege cross cultural encounters and global approaches to the past is discovered.

Key words: World History textbooks, historiography, Eurocentrism, Orientalism.

Are the world history textbooks used in Canadian universities Eurocentric? Do Canadian students in university-level World History courses really study World History or are they studying European perspectives on that history? In this paper I investigate how Eurocentrism affects World History textbooks, using examples of Edmonton universities, including the University of Alberta, Concordia University College, Grant MacEwan University and the King's University College. In this way, I demonstrate the grave implications of Eurocentrism for the study of World History and discover the impact that this set of beliefs might continue to exert on a field of history which aims to

* I would like to thank Professor Randolph Haluza-Delay, Professor William Van Arragon, and Professor Mark Sandle for their guidance and direction and also Dr. Timothy Pearson for sharing his ideas and editing this paper.

** MA in History at Marmara University, BA in Politics, History and Economics at King's University College (thrnkp@hotmail.com).

overturn Eurocentrism and privilege cross cultural encounters and global approaches to the past. The textbooks provide a way of measuring the extent of Eurocentrism's continuing influence. So the question is "What impact does Eurocentrism have on World History?"

European historians, according to Bruce Mazlish, "from the nineteenth century to the middle of the twentieth century" studied national histories. This approach, which developed out of the French Revolution, mirrored the establishment of nation-states. The Industrial Revolution and imperialism assisted in the emergence of the nation-state as a way of structuring social, cultural and political relations in world societies. After World War II, however, World History emerged in reaction to previous modes of historical writing that had focused on the nation-state as the subject of history. To differentiate their approach from older national histories, world historians describe their field using two interchangeable terms, "world" and "global". According to the new World History perspective, "civilization" is "the last stage of every culture", thus, civilizations ought to be the subjects of history, rather than nations.¹ In this view, the main topic of history shifts from micro-level historical research to macro-level studies.

Attempts by world historians to define the meaning of "world" and "global" illustrate the diverging views that exist around current efforts to develop a non-Eurocentric history. In an earlier study, Mazlish defines "'world' in the Middle English sense of 'human existence', referring to the earth, people, animals, plants and all things" and continues:

Historically, the discovery of the so-called "New World" is seen by many historians to mark a new period in the history of the world. Historians use the term "world" for the classification of peoples. Furthermore, in the social sciences the First, Second, and Third Worlds are ranked at different levels of development.²

The classification of peoples and civilizations in such a way hinders the writing of a non-Eurocentric World History. The term "global", meanwhile, is meant to establish a politically unbiased discourse about civilizations. Pamela Crossley claims global historical approaches involve the effort to develop major explanations without emphasizing either Eurocentric or non-Eurocentric

1 Bruce Mazlish, "Terms", in *World Histories*, ed. Marnie Hughes-Warrington (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 24-26.

2 Bruce Mazlish, "Crossing Boundaries: Ecumenical, World, and Global History", in *World History: Ideologies, Structures, and Identities*, ed. Philip Pomper, Richard E. Elphick and Richard Pamela T. Vann (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998), 46-47.

historical accounts.³ Mazlish adds that the meaning of “global” includes “the notion of standing outside our planet.” Global History compromises both “the history of globalization” and the “global process” as major historical issues, especially in reference to political, social and economic events from 1750 to the present.⁴ The textbooks I examine in this paper adopt both Global and World History approaches.

As for Eurocentrism, the term refers to the purported superiority of Europe over the rest of the world. It is the assumption that since Europe grew richer and more powerful than all other societies it is “superior” to them; its perspective, therefore, ought to be privileged over all others. Eurocentrism in history refers to the presumed centrality and dominance of Europe in global historical affairs. It influences religious, cultural and political patterns of world history. According to J. M. Blaut, the four major categories of religion, race, environment and culture shape Eurocentric ideology. Histories based on this ideology claim that white Christian Europeans developed a progressive and innovative culture in a supportive natural environment. The fertile land allowed Europe to flourish faster than non-European societies.⁵ Europeans went on to develop feudalism, science, capitalism, democracy and the modern nation state, to name just a few significant historical achievements. Today, colonialism and globalism successfully continue to support and promote European societies over non-European ones in the modern world. However, at the root of assumptions and explanations of European superiority, racism and religion have been replaced by culture and values. In short, the assumption is that Christian and white European cultural values produced a unique model of development that non-European societies simply could not replicate.

Eurocentrism encompasses beliefs that assume the superiority of the Europeans over the non-Europeans through two main arguments related to the “Western mind” and “European spirit”. The former, as Blaut asserts, is that Europe naturally progresses and modernizes because it is “historical” and therefore changes over time; the latter is that non-Europeans are intrinsically stagnant, traditional and backward, and therefore “ahistorical”. Accordingly, the “European mind” leads in creativity, invention, rationality and honourable behaviour or ethics. “Conversely, the non-European world is empty and lacks ‘rationality’ including intellectual and spiritual factors.”⁶ Likewise, John

3 Pamela Kyle Crossley, *What is Global History?* (Malden, MA: Polity, 2008), 4-8.

4 Mazlish, “Crossing Boundaries”, 47.

5 J. M. Blaut, *Eight Eurocentric Historians* (New York: The Guilford Press, 2000), 1.

6 J. M. Blaut, *The Colonizer’s Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (New York: The Guilford Press, 1993), 14-15.

Hobson claims that some historians imagine the West as inherently sanctified with unique virtues, such as rationalism, productivity, liberal-democracy, independence, progressiveness and dynamism. Non-Europeans then become the opposite of the West: irrational, lazy, unproductive, despotic, corrupt, dependent, childlike and immature, backward, stagnant and unchanging.⁷ Eurocentric accounts of the history of the world advance the assumption that only Western societies are capable of progressive development, whereas non-Western societies are passive objects of world historical processes.

Critiques of Eurocentrism in World History

According to Eurocentric accounts of the history of the world, history itself began with Ancient Greece, continued with the European agricultural revolution and the rise of Italian city-states. After a period of darkness, Europeans rediscovered Greek ideas in the Renaissance and advanced new knowledge in the Scientific Revolution. The Enlightenment and the rise of democracy led to industrialization and the capitalist modern world. In other words, Europeans constructed the modern world without cultural or political contributions from anyone else. Consequently, Europeans, as the only civilized peoples, determined global standards of civilization. According to Brett Bowden, civilization is the key concept that has shaped domestic and international affairs and divided societies into “civilized” and “uncivilized”. He adds that there is an assumption that civilization is the essential process of history and that all societies become civilized at the end of the process.⁸ Eurocentrism assumes that Europe is the origin of this civilization and therefore responsible for the construction of law and order in the rest of world.

Many historians have critiqued this grand narrative of Western and global civilization. Preiswerk and Parrot, for example, argue against the assumption that civilization was Greek in origin. Eurocentric thought creates a monopolistic concept of civilization rather than a pluralist one.⁹ The context of Eurocentric ideas often cause methodological problems, encountered by social scientists, history teachers and students of World History in macro-historical projects. As Mark Donnelly and Claire Norton write, “Eurocentric history only makes sense, that is, we can only write a narrative of linear

7 John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (New York: Cambridge University Press, 2004), 7-8.

8 Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 9-13, 28.

9 Roy Preiswerk and Dominique Perrot, *Ethnocentrism and History* (New York: Nok Publishers International, 1978), 68-69.

European progress and domination, if we take the current politico-economic situation as the finishing point of history.”¹⁰ For example, some historians of World History might mistakenly ignore the contributions of non-European civilizations as the subject of history. Indeed, some historians of World History have defined civilization in some World History textbooks in remarkably Eurocentric terms. For example, John P. McKay, Bennet D. Hill, John Buckler, Patricia B. Ebrey and Roger B. Beck in their world-history textbook say that

peoples living in Western Europe developed numerous communities uniquely their own but also sharing some common features. They mastered such diverse subjects as astronomy, mathematics, geometry, trigonometry, engineering, religious practices and social organization. But the earliest of these peoples did not record their learning and lore in systems of writing; consequently their lives and customs are largely lost to us. Early peoples living elsewhere confronted many of the same basic challenges as those in Western Europe [sic], and they took the important step of recording their experiences in writing.¹¹

When such scholars mention “early civilizations”, they emphasize European civilization in a Eurocentric sense. The first question they ask students in the chapter titled “Early Civilization” is “What were the fundamental Neolithic contributions to the rise of Western Civilization?”¹² They then conduct students through this Eurocentric question, producing a Eurocentric account of civilization.

Others, however, pay attention to the appearance of Eurocentric terms and try to highlight them. For instance, Mazlish emphasizes the Eurocentric meaning of civilization, asking “why the *concept* of civilization –as opposed to “being civilized” or “not being barbarian”– did not emerge until the late eighteenth century[?]”¹³ He goes on to argue that with imperialism and colonialism Western civilizations tried to homogenize non-Western societies. Europeans claimed that they were civilizing non-European Barbarians when they started to colonize non-European lands in the late eighteenth century. Thus, Eurocentric thought produced a unique terminology, which labeled non-Eurocentric civilization as uncivilized. As argued by Edward Said in his famous

¹⁰ Mark Donnelly and Claire Norton, *Doing History* (New York: Routledge, 2011), 139.

¹¹ John P. McKay et al., *A History of World Societies* (New York: Houghton Mifflin, 2007), 3.

¹² McKay et al., *A History of World Societies*, 3.

¹³ Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004), 5.

book, Orientalism produced the conflict between the Orient and the Occident. “Orientalism”, Said writes, “is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‘the Orient’ and (most of the time) ‘the Occident’”¹⁴ In the oriental discourse of Said, Orientalism is “a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient”¹⁵

Method and Data

The methodology of this paper draws on Lewis and Humphrey’s 2005 study of the impact of environmental research on introductory sociology textbooks.¹⁶ However, whereas they examine how well introductory textbooks reflect major topic developments in environmental sociology, my study centres on three questions about the impact of Eurocentrism on the teaching of World History at the first-year university level. What are the major topics of interest to historians of World History? What indicators of Eurocentrism exist in the field of World History? And, how well are these indicators reflected in World History textbooks? Overall, then, I am concerned with the impact that Eurocentrism concepts and theories have on commonly used World History texts.

To understand the presence of Eurocentrism in World History textbooks, I have examined twenty-three such texts, consisting of thirty volumes. I selected these books based on World History courses taught at the University of Alberta, Concordia University College, the King’s University College, and Grant MacEwan University, all located in Edmonton, Alberta.¹⁷ The aim of the study is not to generalize all World History textbooks; instead, I am interested in what is represented in the textbooks used in classrooms today in Canada. When selecting the textbooks, I only focused on those whose titles include the terms “world history”, “global history” or “civilization”; I considered neither the name of authors nor their contents. Also, I made sure to use the latest edition of each textbook.

The publication years of the texts included in the study range from 1965 to 2011. The 1960s represents a tipping point for assumptions about European and American superiority in the international political field. Jack Zevin and David Gerwin claim that “this change began in the 1960s and has been

14 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), 2.

15 Said, *Orientalism*, 3.

16 Tammy L. Lewis and Craig R. Humphrey, “Sociology and the Environment: An Analysis of Coverage in Introductory Sociology Textbooks”, *Teaching Sociology*, 33/2 (2005): 154-55.

17 These textbooks are published in the USA and taught to world history students. I could not observe any regional specifications for Canada.

growing ever since. The many different histories contrast often in focus and methodology, offering rich new findings and insights for our lesson planning and teaching, but it is difficult to get a grip on the totality of news and views.”¹⁸ This date range helps us to see the development of World History writing over several recent decades. For example, more recent World History textbooks tend to include new themes such as cross-cultural interactions, mass-migration, multiculturalism, global terrorism and global diseases in accordance with the political mood; these are not present in older texts.

World History textbooks often consist of two volumes. The first volumes generally begin with ancient civilizations and proceed through to the fifteenth century. The second volumes often start at 1500 and continue to the present. Around 1500 Europeans began to explore the “New World”, and this change seems to account for most divisions in textbook structure. The colonization of the lands inhabited by so-called “primitive” peoples promoted scientific, cultural, economic and political changes in Europe and around the world. Many historians of World History regard 1500 as a turning point in the progression of history. Table 1 shows the prevalence of key Eurocentric indicators such as this one in each text; findings which allow for a deeper analysis of the degree to which Eurocentrism impacts World History textbooks.

Examples of Eurocentrism in University Textbooks

Sixteen indicators appear regularly in each text. An explanation of each indicator follows in table 1.

Table 1. Definition of Eurocentric Concepts and Themes

Gregorian Dating	The Western/Christian dating system dates all historical events with the Gregorian calendar, which is based on the birth of Christ.
Eurocentric Periodization Model (classical, medieval, early modern and modern periods)	The periodization of world history is divided into “classical”, “medieval”, “early modern” and “modern”, which correspond roughly to Ancient Greek Civilization and the Roman Empire as the core of European historical development, the Middle Ages, the Age of Discovery, and the Scientific and Industrial Revolutions in Europe. This model predicts that all civilizations precede along the same historical path.

¹⁸ Jack Zevin and David Gerwin, *Teaching World History as Mystery* (New York: Routledge, 2011), 24.

The Age of Discovery	The period from the early fifteenth century to the early seventeenth century during which Europeans explored the Americas, Oceania and the western side of Africa, establishing direct contacts with the Americas, Africa, Asia and Oceania and mapping the planet. This term excludes voyages made by Muslim, Chinese and other sailors at this time and before.
Discovery of Cape of "Good Hope"	This term refers to Bartholomeu Dias's 'first' discovery of the Cape of Storms in 1487-8, ignoring the Arab navigator Shihab al-Din Ahmad Ibn Majid's voyage from the Cape to the Mediterranean in the mid-fifteenth century and local indigenous knowledge of the Cape.
Globalization after 1500	The process by which European ways of life spread across the world after 1500 and the Age of Discovery
Imperialism	The practice, theory and attitudes of a (European) dominating metropolitan centre ruling a distant territory.
Colonialism	The expansion of European influence beyond Europe, and the establishment of settlements in foreign land.
The Scientific Revolution	The sweeping change in the investigation of nature and the view of the universe which took place in Europe in the sixteenth and seventeenth centuries.
The Industrial Revolution	The complex set of economic, demographic and technological events that began in Western Europe and resulted in an industrial economy.
Islamic Threat and Evil in Middle Ages	Christian European invention of Islam as a threat and evil in order to construct a "Christian European identity". Islamic world labelled as anti-Europe and anti-Christ, in cooperation with the Devil. Leads to Crusades against the Seljuk Empire and other Muslim Turkish Empires.
Islamic Threat and Evil in Pre-modern Age	The re-emergence of medieval Christian crusading mentality, especially a Spanish monarchy obsessed with removing Islam from the Iberian peninsula. Targeting the leader and protector of Muslim societies, the Ottoman Empire, which represented the image of the horrific Turk, in order to establish a homogeneous Europe.
Islamic Threat and Evil in Modern Age with Islamism and Fundamentalism	The assumption of a Muslim identity at the center of Muslims' political practice. Islamism refers to attempt to establish an Islamic order. Fundamentalism is seen to be at the root of terrorism.
Westernization	The process by which other cultures adopt Western styles or ways of life.

Progress and Linear History	The assumption that Enlightenment thinkers create better societies and people by discarding outmoded traditions and embracing rationalism.
The Age of Democracy	The period after the French Revolution which emphasized the concepts of human rights, freedom and democracy as the best governmental system against “oriental despotism”.
The Mercator Projection	A world map projection that represents European superiority on the world map. For example, Scandinavia is about a third the size of India. Greenland appears twice the size of China. Europe is placed at the top of the map.

The majority of World History textbooks which I examined still use the Christian Gregorian calendar to date historical events. People from past to present have used many different calendars to organize time. As E. G. Richards points out, Babylonians, Egyptians, Indians, Chinese and Arabs have all produced their own calendars. Yet, most historians continue to use the Gregorian calendar. This Eurocentric calendar divides history into two eras; “Before Christ” (B.C.) refers to events that occurred before the birth of Jesus, and “Anno Domini” (A.D.), Latin for “in the year of the Lord,” refers to events after Jesus’s birth.¹⁹ Eurocentric consciousness roots itself in non-European communities by way of the Gregorian calendar, which is a Christian and European calendar.

Periodization models that display a global consciousness are one of the key elements of World History writing. Periodization which might present the author’s perspective on history therefore may be a crucial issue in World History. According to Crossley, the Eurocentric periodization model consists of “classical”, “medieval”, “early modern” and “modern” times, successively related to Ancient Greek Civilization as the core of European civilization, the historical development of the Roman Empire, the Age of Discovery, and the Scientific, Industrial and French Revolutions in Europe.²⁰

In total, 16 out of 23 textbooks I examined apply a Eurocentric periodization model that draws on a “tripartite” division into an ancient age, a middle age, and a new age. The periodization used in many of the textbooks follow distinctly European markers. For example, John P. McKay, Bennet D. Hill,

19 E. G. Richards, *Mapping Time: The Calendar and Its History* (New York: Oxford University Press, 1999), 45.

20 Crossley, *What is Global History?*, 9.

John Buckler, Patricia B. Ebrey, and Roger B. Beck use the term Middle Ages in their textbook. They use “the term Middle Ages” to describe “the period in European history from about 500 to 1350.” They add “between about 1050 and 1350, Europeans displayed enormous intellectual energy and creative vitality. That later period witnessed the beginnings of ideas and institutions that not only shaped the Western world but subsequently influenced societies around the world.”²¹ They divide world history according to the periodization of European history. Palmira Brummet, Robert B. Edgar, Neil J. Hackett, George F. Jewsbury, Alistair M. Taylor, Nels M. Bailkey, Clyde J. Lewis and T. Walter Wallbank use the term “early modern times” for world history. They say “the economic structure of western Europe went through a Commercial Revolution in early modern times. The quickening of town life abetted the rise of a new and forceful middle class, whose members were the chief supporters of the system of economic individualism known as capitalism.”²² They believe early modern times began at the end of the fifteenth century and continued into modern times in world history. They recognize the early modern times through European patterns of economic structure.

Stearns et al. apply Eurocentric periodization in their textbook. They follow a linear historical approach and also equate certain periods with the term “civilization”. For example, the title of Part II in their work is “The Classical Period, 1000 B.C.E. – 500 C.E.: Uniting Large Regions,” subtitled, “Classical Civilization: China.” In it, they generalize historical events under the term civilization.²³ Likewise, in their view, the transformation of the West between 1450 and 1750 produced modern Europe and its competitors, such as Indian societies in Latin America, the Ottomans and the Asias. In “The Path of Conquest” they claim that Spanish expeditions in central and south America comprised “the women, missionaries, administrators, and artisans who began to form civil society.”²⁴ However, conquest involves violence. Stearns et al. describe Hernan Cortes as an “educated man” from a “civilized European society.”²⁵ They seem to suggest to readers and students of history that European conquest set up civilizations in uncivilized lands.

21 McKay et al., *A History of World Societies*, 347-48.

22 Palmira Brummet et al., *Civilization: Past and Present* Vol. II (New York: Longman, 2000), 352.

23 Peter N. Stearns, Michael B. Adas and Stuart B. Schwartz, *World Civilizations: The Global Experience*, Vol. II: *1450 to Present* (New York: Harper Collins, 1996), 32.

24 Stearns et al., *World Civilizations*, II, 412.

25 Stearns et al., *World Civilizations*, II, 412.

On the other hand, Stearns et al. mention that nomadic Turkic groups established Muslim empires including the Ottomans, the Safavid and the Babur. “Warrior leaders” of Muslim empires fought each other and non-Muslims. However, Ottoman warrior leaders tolerated non-Muslim subjects. Ottomans rivalled the Shi’i Muslim Safavid Empire. They add that “The Sunni-Shi’a split, which, as we have seen, arose early in the history of Islamic civilization, fuelled often violent rivalries between Ottomans and Safavids.”²⁶ According to these authors, military power, including violence, played a key role in the development of the Ottoman Empire, but the aim of European expeditions to the Americas was to form a civil society. Their ideas depend on the Eurocentric prejudice that nomadic societies are incapable of forming a civil society, while only “civilized” European societies can establish a civil society.

Some historians of World History, however, promote new periodization that undermines the centrality of European history as a universal history. Dipesh Chakrabarty rejects the notion that European history is a “universal human history”.²⁷ Marshall Hodgson’s hemispheric interregional approach to World History breaks decisively with Europe-centered approaches to periodization. Hodgson believes that modernity might be a cultural level specific to European society. Yet, all periods, including the pre-modern, can be discussed with equal weight in World History. However, progressive or Eurocentric history produces, in a sense, modernity or the rise of the modern West.²⁸ “Hodgson’s periodization of world history”, A. W. Green explains,

is divided into two great compartments: the first, the agrarian age, extended from the earliest farming communities (7000 B.C.E.) to about 1800 C.E.; the second, the technical age, commenced around 1800 C.E. Within the agrarian age, a secondary periodization was adopted, beginning with Sumerian civilization: the preaxial epoch (3000-800 B.C.E.); second, the axial epoch (800-200 B.C.E.); and the postaxial epoch (200 B.C.E. to end of the agrarian age).²⁹

Hodgson focuses on the Eastern hemisphere before 1800 and skips over considerations of the Western hemisphere. He clearly rejects Eurocentric

26 Stearns et al., *The Global Experience*, 458.

27 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 3.

28 Marshall G. S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (New York: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1993).

29 A. W. Green, “Periodization in European and World History”, *Journal of World History*, 3/1 (1992): 43-44.

aspects of history. He rejects emphasizing only European civilization and the Roman Empire, calling the fall of the Roman Empire “a turning point of world history” and mentioning “the Dark Ages” as a period of history.³⁰ Hodgson implies that historians should write unbiased World History and evaluate each civilization in its historical context. E. Burke III affirms that “a major purpose of Hodgson’s interregional approach was to resituate modernity and to unhook it from Western exceptionalism.”³¹

J. H. Bentley, the founding editor of the *Journal of World History* and a member of the World History Association, offers another way of making a non-Eurocentric World History. He thinks that a focus on cross-cultural interactions in World History provides an unbiased approach as compared to Eurocentric accounts. Bentley claims that from ancient times to the present, cross-cultural interactions have provided political, social, economic and cultural advances for all communities in the world. Furthermore, historians might prefer an approach that emphasizes cross-cultural interactions rather than ethnocentric periodization which constructs history according to the experiences of a particular civilization.³² He divides World History into six stages: “(1) early complex societies between 3500 and 2000 B.C.E.; (2) ancient civilizations between 2000 and 500 B.C.E.; (3) the classical civilizations between 500 B.C.E. and 500 C.E.; (4) the post-classical age between 500 and 1000 C.E.; (5) trans-regional nomadic empires between 1000 and 1500 C.E.; and (6) the modern age from 1500 C.E. to the present.”³³ A focus on cross-cultural interactions helps not only to eliminate ethnocentric perspectives, but also allows one to properly understand non-European civilizations. Bentley proposes topics such as mass migrations, campaigns of imperial expansion and long-distance trade as World Historical subjects that have significantly shaped cross-cultural connections and cultural regions. He argues that “the migrations of Indo-European, Bantu, Germanic, Turkish, Slavic, and Mongol peoples have profound effects across the boundary lines of societies and cultural regions.”³⁴ Bentley assumes that all civilizations affect one another and contribute to human values.

30 Hodgson, *Rethinking World History*, 42.

31 E. Burke III, “Marshall G. S. Hodgson and the Hemispheric Interregional Approach to World History”, *Journal of World History*, 6/2 (1995): 246.

32 J. H. Bentley, “Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History”, *The American Historical Review*, 101/3 (1996): 750.

33 Patrick Manning, “The Problem of Interactions in World History”, *The American Historical Review*, 101/3 (1996): 780.

34 Bentley, “Cross-Cultural Interaction”, 752.

Although Bentley's periodization looks non-Eurocentric, historians need to be aware of which civilization is producer and which civilization is consumer within the cross-cultural interactions that shape his investigations. Manning highlights the ideology behind the cross-cultural interaction model in the notion of diffusion and dominance. "Great" European civilization still tends to dominate non-European cultures culturally and politically, which then appear unable to transform themselves.³⁵

Another common Eurocentric assumption in World History, John Hobson points out, is that Bartholomeu Dias, the Portuguese explorer, was the first sailor to reach the Cape of "Good Hope" in 1487-1488.³⁶ Since the Ottoman Empire controlled the Middle East, reaching the Cape of "Good Hope" was a crucial achievement for Europeans pursuing open access to the riches of the East. It was the turning point that created a capitalist Europe. Europeans sought to improve trade by paying less transit tax to land-based rulers when they shipped goods from east to west. However, Hobson claims that Bartholomeu Dias and Vasco da Gama were in fact "the last discoverers" of the Cape of Good Hope. Various Eastern peoples, including Javanese, Chinese, Indians, Ethiopians and Arabs had all traveled from the Indian Ocean to the Atlantic Ocean many times before the Europeans. For example, the Muslim Chinese admiral Cheng Ho sailed the east coast of Africa at the beginning of the fifteenth century.³⁷ There is also evidence that some Chinese sailors had rounded the Cape as early as the eighth century. The Arab navigator Ahmad Ibn Majid sailed westwards from the Cape to the Straits of Gibraltar before entering the Mediterranean Sea in the mid-fifteenth century.³⁸ Muslims discovered many parts of the world before Europeans sailed the Atlantic and Indian Oceans. Consequently, the claim that Dias was the first becomes a good indicator of Eurocentrism in history texts. Regarding Ibn Majid's book about the Indian Ocean, Giancarlo Casale writes:

Without question, these [portolan charts, "Catalan" world maps and Ptolemaic geographies] were primitive resources for understanding the Indian Ocean when compared with contemporary Arabic works like Ibn Majid's *Kitāb al-Fawā'id fi Usūl al-Bahr wa'l-Kawā'id* ("Guidebook to the Principles of Navigating the Sea"). Yet until the sixteenth century, they

35 Manning, "The Problem of Interactions", 773.

36 Hobson, *The Eastern Origins*, 21.

37 Hobson, *The Eastern Origins*, 144.

38 Hobson, *The Eastern Origins*, 137-38.

defined the worldview of the Ottomans to the same extent as those of explorers from Portugal and Spain.³⁹

A third common Eurocentric assumption is that Europeans held scientific and military superiority in “the age of discovery,” constructing “huge” ships to sail the world’s oceans. Hobson compares the ships of Cheng’s fleet with Da Gama’s ships. While, “the longest Da Gama ship was approximately 85 feet in length, the largest Cheng ship was near 500 feet long and 180 feet wide. Whereas the shipping capacity of Columbus’s flagship was 100 tons, the shipping capacity of Cheng’s largest ship was 3100 tons.”⁴⁰ Non-Europeans in fact built large ships before Europeans learned how to construct similarly sized ships.

This narrative of Europe’s ships forms part of the common assumption in World History that globalization emerged after 1500 as a result of European “discoveries”. Akira Iriye prefers the term “international/global” to refer to “interrelations among nations whether diplomatic, economic, or cultural”, but suggests that historians of World History differ on the crucial “economic, technological, and other changes that defined globalization.” Iriye focuses on the “the large-scale transnational movements of people” from Europe to North America and migrations from Southeast Asia to the Pacific around the 1850s, rather than on “the rise and fall of the Vienna system of international relations.”⁴¹ Unlike Iriye, Hobson argues that “globalism” meaning “internationalism” dates from 500. He points out that Persians, Arabs, Africans, Javanese, Jews, Indians and Chinese maintained a global economy from 500 to about 1800. Rulers kept transit taxes low in order to assist global trade. A series of interlinked empires, such as the T’ang Dynasty of China (661-907), the Muslim Umayyad and Abbasid Empires (661-1258) and the Ottoman Empire (1299-1914) created a stable environment and global connections within which trade developed.⁴² So concepts such as “international” and “global” need to be understood in terms of intercultural connections that encourage the economic, cultural and political development of world societies, rather than just in terms of the development of European societies. Jerry H. Bentley, Herbert F. Ziegler and Heather E. Streets write:

39 Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (New York: Oxford University Press, 2010), 22.

40 Hobson, *The Eastern Origins*, 144.

41 Akira Iriye, “Global History,” in *International History*, ed. Patrick Finney (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 320-22.

42 Hobson, *The Eastern Origins*, 32-35.

During the early modern era, several global processes touched peoples in all parts of the world and influenced the development of their societies. One involved biological exchange: plants, animals, and human communities crossed the world's oceans and established themselves in new lands, where they dramatically affected both the natural environment and established societies. Another involved commercial exchange: merchants took advantage of newly established sea lanes to inaugurate a genuinely global economy. Yet another process involved the diffusion of technologies and cultural traditions: printing and gunpowder spread throughout the world.⁴³

In this account, Europeans do not dominate world affairs. "Nevertheless," Bentley, Ziegler and Streets continue, "European peoples played a more prominent role in world affairs than any of their ancestors, and their efforts helped foster the development of an increasingly interdependent world."⁴⁴ They add that globalization was "a process that widened the extent and the forms of cross-cultural interaction among the world's peoples."⁴⁵ This approach shows how Europeans were a part, not the centre, of new processes.

One of the most common Eurocentric assumptions is that Britain initiated the Industrial Revolution in the middle of the eighteenth century. According to John Hobson, however, the Chinese first realized an industrial revolution six hundred years earlier. "Many characteristics that we associate with the eighteenth-century British industrial revolution had emerged by 1100."⁴⁶ For example, China produced 13,500 tons of iron in 806, 90,400 tons in 1064, and 125,000 tons in 1078 in gross annual production. By comparison, Britain produced 76,000 tons in 1788.⁴⁷ Europe as a whole did not produce more iron than China until 1700. Hobson writes, "but the striking statistic here is that as 1700, Britain had an equivalent figure of 160:100 [measured as a ratio of the value of iron to rice], which was perhaps about a third higher than the price found in the north-east Chinese markets of eleventh century."⁴⁸ The Chinese knew how to directly cast iron, but the British did not. The Chinese produced steel, which is derived from cast iron, in the second century BCE,

43 Jerry H. Bentley, Herbert F. Ziegler and Heather E. Streets, *Traditions and Encounters: A Brief Global History* (New York: McGraw-Hill, 2008), 354-355.

44 Bentley et al., *Traditions and Encounters*, 355.

45 Bentley et al., *Traditions and Encounters*, 561.

46 Hobson, *The Eastern Origins*, 50.

47 Hobson, *The Eastern Origins*, 51.

48 Hobson, *The Eastern Origins*, 52.

but the British only developed steel in the modern period.⁴⁹ Eurocentrism creates the myth that the British Industrial Revolution was the first of its kind in world history; industrialism, however, is not a uniquely European achievement.

According to William J. Duiker and Jackson J. Spielvogel, “the Industrial Revolution created the technological means, including the new weapons, by which the Western world achieved domination of much of the rest of the world by the end of the nineteenth century.”⁵⁰ Although, the Industrial Revolution was not a unique event, this textbook accepts European domination after the Industrial Revolution in non-Western societies. Its authors ignore the contribution of non-Western societies to the Industrial Revolution in Europe.

Islam has long played a central role in determining how Europe defines itself in relation to the rest of the world. The Crusades in the Middle Ages contributed to cultural interactions between Muslims and Christians. In the Middle Ages, Christians constructed Islam as a threat to Europe and Christendom, and the result has been the spread of Islamophobia from that time to the present. There was no political unit known as Europe and no harmonious “European identity” in the Middle Ages. According to Hobson, Pope Innocent III described Prophet Muhammad as the “Beast of the Apocalypse” in his crusading appeal of 1213.⁵¹ Political and economic conflicts –Crusades (1096-1272)– arose from the fact that Christian sacred places were under the control of Muslims, and the result was the construction of Islam as a threat and a notion of Muslims as evil. Mazlish adds:

The New World explorations, in contrast, were maritime in nature, and it was as sea powers that the Atlantic nations defined their identity, which then merged with that of Central Europe as it attempted to oppose the Turks with a “European” identity... As expansionists, the Western nations could both define their own “civilization” and export it to uncivilized others.⁵²

Today medieval prejudices continue due to a deliberate misinterpretation of the notion of jihad which has resulted in the representation of modern

49 Hobson, *The Eastern Origins*, 51-53.

50 William J. Duiker and Jackson J. Spielvogel, *Essential World History* (Toronto: Wadsworth Thomson Learning, 2002), 459.

51 Hobson, *The Eastern Origins*, 108. Daniel Martin Varisco gives the date of his appeal in “The tragedy of a comic: fundamentalists crusading against fundamentalists” *Cont Islam* 1 (2007): 207-230, DOI 10.1007/s11562-007-0019-6 (p. 218).

52 Mazlish, *Civilization and Its Contents*, 9.

Islam as evil and a threat, and all Muslims as ultraconservative, fundamentalist, Islamist, radical and pro-Islamic. Many world history textbooks label Muslims as terrorists. The Crusades in the Middle Ages provided a historical background about the enemy of Christians. McKay, Hill, Buckler, Ebrey, and Beck say that “He [Pope Urban II] urged Christian knights who had been fighting one another to direct their energies against the true enemies of God, Muslims.”⁵³ They explain the historical background of the Crusades with Pope Urban’s explanation about Muslims. William J. Duiker and Jackson J. Spielvogel say:

Although left- and right-wing terrorist activities declined in Europe in the 1980s, international terrorism remained rather commonplace. Angered over the loss of their territory to Israel, some militant Palestinians responded with a policy of terrorist attacks against Israel’s supporters... Militant governments, especially in Iran, Libya, and Syria, assisted terrorist organizations that made attacks on Europeans and Americans.⁵⁴

These Eurocentric accounts convey to students the notion that Muslims were terrorists in the past, and modern Muslim states support terrorist activities. Brummet, Edgar, Hackett, Jewsbury and Molony discuss American electoral crisis and terrorism together. They say “after removing Taliban from control in Afghanistan, President Bush and his advisers turned their attention to Iraq, where they deemed that Saddam Hussein had close relations with al-Qaeda and possessed concealed stores of chemical and biological weapons, or weapons of mass destruction.”⁵⁵ The American government did not find any sign of weapons of mass destruction in Iraq, nor did they find any al-Qaeda terrorist militants, yet in international relations, they labeled Muslims as terrorists.

Albert M. Craig, William A. Graham, Donald Kagan, Steven Ozment and Frank M. Turner explain Islamism and politics together. They say “where government after government of Muslim-world countries has failed to provide social services such as housing, medical care, education and jobs, the Islamist groups have succeeded under the banner of a just, moral Muslim societal ideal.”⁵⁶ They describe Islamist Muslims as being opposed to secularists in

53 McKay et al., *A History of World Societies*, 355.

54 Duiker et al., *Essential World History*, 703-04.

55 Palmira Brummet et al., *Civilization: Past and Present* (New York: Pearson Longman, 2008), 994.

56 Albert M. Craig et al., *The Heritage of World Civilizations*. Vol. C: *Since 1700* (Toronto: Prentice Hall, 2003), 1008.

Middle Eastern countries.⁵⁷ They classify Muslim societies into two distinct groups: secularist and Islamist. This classification does not help students to understand who Muslims are in Muslim societies, and produces a bias about Muslim cultures.

Some historians of World History resort to the Mercator projection of global geography, which supports Eurocentric versions of world history. According to Candice Goucher and Linda Walton, the Mercator world map draws all European “discoveries” –the Americas, the Straits of Magellan and Asia, for example– into a new world system shaped by Europeans.⁵⁸ John Hobson adds that the Mercator projection produces a Eurocentric image of the world. “The landless of the southern hemisphere is exactly twice that of the landmass of the northern hemisphere, but, on the Mercator projection, the landmass of the north occupies two-thirds of the map...Scandinavia is about a third size of India...Greenland appears almost twice the size of China”.⁵⁹ In contrast, the Peters projection represents countries according to their actual surface area on the globe.⁶⁰ In another non-Eurocentric projection, the Hobo-Dyer projection, Europe occupies only the left corner of the map, on the periphery of the World.⁶¹ British atlases, especially from the nineteenth century, tend to use the Mercator projection, overstating landmasses in higher latitudes and minimizing the size of India.⁶² For example, Canada in accordance with the importance of the British Empire and the spread of Christian faith was displayed in a Eurocentric sense in Edmund McClure’s *Historical Church Atlas* of 1897. Although Europeans produced more maps than other societies, there was little effort in the nineteenth century to understand other societies in cartographic terms.⁶³ Eurocentric maps produced Eurocentric perceptions of world geography, thus maintaining the Eurocentric focus of history. Students who continue to use the Mercator Projection in world history courses may come to think that Europe is the central part of the world, and has been the main actor in world history. Eurocentric maps produce Eurocentric historical consciousness and identity.

57 Craig et al., *The Heritage of World Civilizations*, 1008-9.

58 Candice Goucher and Linda Walton, *World History: Journeys from Past to Present* (New York: Routledge, 2008), 262.

59 Hobson, *The Eastern Origins*, 5-6.

60 Hobson, *The Eastern Origins*, 6.

61 Hobson, *The Eastern Origins*, 6.

62 Jeremy Black, *Maps and History: Constructing Images of the Past* (London: Yale University Press, 2000), 64.

63 Black, *Maps and History*, 64.

Eurocentrism continues to find its way into maps published in contemporary World History textbooks. Brummett compares McNeill's maps in his textbook, *A World History*, with Hodgson's maps in *The Venture of Islam*. McNeill shows the Ottoman space as predominantly religious and bordered by European history, whereas Hodgson centres Asia instead of Europe on his maps.⁶⁴ Maps not only show us geographical borders, cartographic images, models and techniques, but also demonstrate the ideological perspectives of their designers. Of fourteen world maps in Candice Goucher and Linda Walton's textbook only three can be described as non-Eurocentric.⁶⁵ Trevor R. Getz, Richard J. Hoffman, and Jarbel Rodriquez use two world maps, both of which are Eurocentric Mercator Projections in *Exchanges: A Global History Reader*, Volume 1, *to 1500*.⁶⁶ In the second volume, they use three world maps, and all maps are Eurocentric Mercator Projections.⁶⁷ Of three world maps in William J. Duiker and Jackson J. Spielvogel's textbook, two are Eurocentric Mercator Projections,⁶⁸ and only one is non-Eurocentric.⁶⁹ The Mercator Projection is the most common Eurocentric world map in the textbooks that I examine in this paper.

Assessing the Texts

Tables 1 and 3 present sixteen Eurocentric concepts and themes found in textbooks used in the courses that I have identified. Fifteen out of twenty-three textbooks include more than eight key Eurocentric indicators, making them very Eurocentric. Seven out of twenty-three textbooks have less than eight Eurocentric indicators, making them somewhat Eurocentric. And only two texts have two indicators (Gregorian dating and the Mercator projection). Trevor R. Getz, Richard J. Hoffman and Jarbel Rodriquez's textbook and Candice Goucher and Linda Walton's textbook are the least Eurocentric, or might be identified as non-Eurocentric, according to the criteria I have adopted here. Nine out of twenty-three textbooks focus on "Islamism" and

64 Palmira Brummett, "Imagining the Early Ottoman Space: From World History to Piri Reis", in *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, ed. Virginia H. Aksan and Daniel Goffman (New York: Cambridge University Press, 2007), 21-22.

65 Goucher and Walton, *World History*, 6, 282, 315.

66 Trevor R. Getz, Richard J. Hoffman and Jarbel Rodriquez, *Exchanges: A Global History Reader*, Volume 1, *to 1500* (New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2009), 21, 284.

67 Trevor R. Getz, Richard J. Hoffman and Jarbel Rodriquez, *Exchanges: A Global History Reader*, Volume 2, *from 1450 to the Present* (New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2009), 10, 154, 209.

68 Duiker et al., *Essential World History*, 430, 645.

69 Duiker et al., *Essential World History*, 4.

“Fundamentalism” in the modern age more than on “Islamic threat and evil” in the medieval and pre-modern age. This means “Islamophobia” still effectively exists in Eurocentric world history textbooks.

All World History textbooks can be classified into two categories: non-Eurocentric and Eurocentric, except for two, that by Getz, Hoffman and Rodriquez and that by Goucher and Walton. Getz, Hoffman and Rodriquez explain events through a discussion between Eurocentrism and non-Eurocentrism. For example, they prefer non-Eurocentric subtitles, such as “Debating the Great Opening: 1450-1600”, in which they discuss three different theories about Western European merchants and mariners in the late fifteenth century.⁷⁰ They write:

The most simplistic argues for the ‘superiority’ of western European inhabitants or societies, whether in political organization, economics, or culture –an approach called eurocentrism [sic]. The second suggests instead merely divergent choices: that the inhabitants of India, China, and Europe poured their resources into different strategies for dealing with the shared problem of resource and land allocations. The third approach is more integrative. It suggests that it was global [sic] relationships, rather than factors within Europe or any other region that propelled western Europeans in a direction different from others.⁷¹

This approach markedly differs from Eurocentric ones that offer subtitles such as “The Age of Discovery”,⁷² “Scientific Revolution”,⁷³ “Industrial Revolution”⁷⁴ and “Imperialism”.⁷⁵ Getz, Hoffman and Rodriquez first criticize concepts related to World History, then explain events using the comparative method. They think that World History is much more than just comparative history or “big” history. Societies are connected rather than merely compared. They provide both primary and secondary sources in their textbooks. Some sources focus on economic approaches, philosophical understandings and political explanations. In other words, these textbooks advocate for an interdisciplinary approach in order to understand World History. Furthermore, Getz, Hoffman and Rodriquez critique the origins and development of the notions of civilization. In “Interrogating the Origins and Development of Civilization and City-state Societies” they pay attention to

70 Getz et al., *Exchanges*, II, 11-75.

71 Getz et al., *Exchanges*, II, 8.

72 Duiker et al., *Essential World History*, 313.

73 Bentley et al., *Traditions and Encounters*, 394.

74 McKay et al., *A History of World Societies*, 691.

75 McKay et al., *A History of World Societies*, 773.

geographical and environmental aspects of civilization referencing articles by Fernand Braudel and J. N. Postgate to explain how the term ‘civilization’ might be evaluated from different perspectives. They define civilization as societies that involve human communities, values and political institutions.⁷⁶ They critique Eurocentric theories forwarded by other historians of World History who understand civilization according to a notion of progress.

McKay, Hill, Buckler, Ebrey and Beck claim that “writing is the primary reason that modern Western people look to the ancient Near East as the richest source of their origins.”⁷⁷ In the sense of progress, the origin of Western civilization is the ancient Near East civilization.

Goucher and Walton’s textbook likewise offers multidisciplinary interpretations of World History. For instance, subtitles include “Human Migration: World History in Motion”, “Finding Family in World History” and “Making a Living: World Economies, Past and Present”. This textbook includes European history, but not as a central topic and without Eurocentric periodization. It develops, instead, thematic frameworks. For example, Goucher and Walton explore the development of civilization through a framework of human migrations that starts with *Homo sapiens* and proceeds to modern human beings. They prefer to use the word “planet,” which includes human beings, the environment, animals and plants, to the term “world”, which offers only human beings as the main subjects of history. For them, “the most significant migration event of world pre-history is the colonization of the planet.”⁷⁸ While in some texts the word “colonization” represents European expansion to the “New World”, in this text the term encompasses the activities of all human beings on the planet from the first human to the modern people.

On the other hand, Bulliet et al. begin with the appearance of human beings on the planet and adopt an evolutionist approach in their textbook. The title of the first chapter is “Nature, Humanity and History: The First Four million Years”, which explores human evolution and primitive cultures. Also they appeal to *The Descent of Man* by Charles Darwin for an understanding of human evolution based on genetic mutation.⁷⁹ “As a result of this new work,” they write, “it is now possible to trace the evolutionary changes that produced modern humans during a period of 4 million years.”⁸⁰

76 Getz et al., *Exchanges*, I, 10.

77 McKay et al., *A History of World Societies*, 4.

78 Getz et al., *Exchanges*, I, 4.

79 Richard W. Bulliet et al., *The Earth and Its Peoples: A Global history*, 2nd ed. (New York: Houghton Mifflin Company, 2011), 6.

80 Bulliet et al., *The Earth and Its Peoples*, 6.

To write a non-Eurocentric World History textbook is very challenging. It is necessary to have a broad perspective on history. For example, although Bentley adopts a non-Eurocentric periodization approach, he also uses some Eurocentric titles and very Eurocentric content, without criticizing these concepts in his textbook. His perspectives and discourse remain Eurocentric. I found ten out of sixteen Eurocentric indicators in his textbook, such as the Scientific Revolution, the Mercator projection, the Industrial Revolution, and Islamic threat and evil in modern age as Islamism and fundamentalism.

The most common Eurocentric indicators in the textbooks I examined were imperialism, colonialism, and the Industrial and Scientific Revolutions. Many historians of World History mention these issues in their accounts of the “making of Europe” and “the expansion of Europe”, but none of them refers, for example, to the Ottoman Empire and its colonies as an “imperialist empire” in World History. Although, the Ottomans dominated the Balkans, the Middle East, North Africa and parts of Eastern Europe, the Ottoman Empire was not, apparently, an imperialist empire according to these texts. Also, many historians of World History refer to the “Industrial Revolution” in England as the first Industrial Revolution in the world, completely ignoring an earlier “Industrial Revolution” in China.

All the World History textbooks I examined explain non-European civilizations, but only Getz, Hoffman, and Rodriquez, and Goucher and Walton do so as subjects of history in their own right. Eurocentric textbooks focus on European history rather than non-European history.

Some historians, such as Oliver Johnson, use primary sources, but these tend to be overwhelmingly European. For example, Johnson, in his first volume, uses thirty-four primary sources, but only nine are non-European. Even these primary sources, however, do not break the Eurocentric perspective. Johnson’s textbooks are still Eurocentric. He evaluates barbaric civilizations through the interpretation of Antoine-Nicolas de Condercet’s *The Progress of the Human Mind*, which pre-supposes the superiority of European civilization. “The progress of these people [savage nations]”, Condercet writes, “will be less slow and more sure than ours has been because they will borrow from us that illumination which we have had to discover and simple truths and infallible methods which we have obtained only after many errors they need only grasp our discoveries and developments as they appear in our writings.”⁸¹ Johnson prefers to use European primary sources about the pro-

81 Oliver A. Johnson, *Sources of World Civilization*, Volume 2, since 1500, 2nd ed. (New Jersey: Prentice Hall, 2000), 191.

gress of civilization in order to impose European superiority. Many historians of World History⁸² claim that the field should include both European and non-European civilizations, cultural, economic and political relations in a global sense with comprehensive and comparative methods, but then go on to impose a single interpretation of history which is Eurocentric.

Goucher and Walton do not use Eurocentric subtitles, which helps to eliminate Eurocentric periodization and linear perspectives in their textbook. They talk about an “Industrial Revolution” in England only after they explain the technological development of iron in China. Goucher and Walton show that “by the Song dynasty (960-1279) the technological and production levels of the iron industry in north China equalled that of the early stages of the Industrial Revolution in England over five hundred years later.”⁸³ They do not see the Industrial Revolution in England as a turning point in World History. Also, they discuss the “Industrial Revolution” under the title “Technology, Environment, and Transformations”, which offers a broader context than just that of a changing European economy. In comparison, Bulliet et al. claim that “revolutions reshaped the world between 1750 and 1870.”⁸⁴ The Industrial Revolution began in 1750 in Britain, thus, in their view Europeans were the first revolutionaries in the world. Getz, Hoffman and Rodriquez, on the other hand, critique what they call the “European Miracle”; the idea that Europeans were the first revolutionaries in the world. They do not see the Industrial Revolution in England as the starting point of a new historical period.⁸⁵

Table 2 presents the contradiction between Eurocentric and non-Eurocentric terms and facts as discussed above.

Table 2. Eurocentric Construction of World History

Patterns of European Civilization	Patterns of Non-European Civilizations
Progressive Linearity	Regressive Cycle of Stagnation
Productive Economic System	Unproductive Economic System
Rational Democratic State	Oriental despotic State
Civilised	Barbaric, Savage
Independent	Dependent
Separation of public and private realms	Fusion of public and private realms
Scientific	Superstitious

82 For example, Jerry Bentley, Herbert F. Ziegler and William H. McNeill.

83 Goucher and Walton, *World History*, 36.

84 Bulliet et al., *The Earth and Its Peoples*, 569.

85 Getz et al., *Exchanges*, II, 76.

Conclusion

World History offers a distinctive view of the past, but sometimes continues to advance a Eurocentrism that may result in university courses which advance a similar historical consciousness. A university student in the multicultural city of Edmonton might come away from one of these classes with only a basic understanding of non-European societies rooted in a Eurocentric historical model and ways of thinking that mark Western civilization as the role model in social and political development. Thus, this conclusion supports the need to eliminate Eurocentrism in World History.

Although World History textbooks incorporate many human civilizations, there is no consensus among historians of World History about how to represent non-European civilizations in general. However, some tend to represent non-European civilizations in a hierarchical relationship with Europeans, emphasizing European superiority, while others try to adopt non-Eurocentric periodization and offer critical analysis of Eurocentric concepts and themes. If many of the textbooks are not well supplemented with non-Eurocentric pedagogy, Western societies will continue to struggle to overcome aspects of Eurocentrism, such as racism and Islamophobia, and will fail to eliminate prejudices about non-Europeans.

In general, however, the teaching of World History offers a way to challenge racism and ethnocentrism in historiography by studying different cultures and civilizations, as well as by creating multicultural consciousness among the general public. Eurocentric histories contributed to the construction of modern nation-states based on assumptions of Western superiority. Imam Feisal Abdul Rauf claims that European states, such as Britain, France and Spain applied these policies in order to create Christian and white colonies. They spent a great deal of effort to homogenize identities and assimilate non-Western cultures according to European values and principles. As a result, world societies shifted from multiculturalism to monoculturalism.⁸⁶ Eurocentrism strives toward monoculturalism, which inflects the way in which some historians of World History continue to write their textbooks, upholding the view of Eurocentric history.

World History, however, is meant to examine interactions among civilizations and the broad human community. The definition of Global History includes international communications and cultural interaction instead of

86 Imam Abdul Rauf Feisal, "Why Multiculturalism?" in *Exchanges: A Global History Reader, Vol. II: From 1450 to the Present*, ed. Trevor R. Getz, Richard J. Hoffman and Jarbel Rodriquez (New Jersey: Pearson & Prentice Hall, 2004), 336-37.

nation-state histories. However, many historians of World History replicate Eurocentric perspectives. Only a few, like Marshall Hodgson and Jerry Bentley, accept non-Eurocentric periodization. World historians can write World History by seeking a larger sense of identity in order to eliminate the superiority of any civilization.

Table 3. Eurocentric Concepts and Themes in Each Text

EUROCENTRIC CONCEPTS and THEMES	Andrea and Overfield (2001)	Bentley and Ziegler (2011)	Brummet, Edgar Hackett et al. Vol. I-II (2007, 2003)	Builliet, Crossley, Headrick (2001)	Craig, Graham, Kagan et al. (2009)	Duiker and Spielvogel (2002)
Eurocentric Gregorian Calendar	x	x	x	x	x	x
Eurocentric Periodization (classical, medieval, pre-modern, and modern)	x		x		x	
The Age of Discovery	x	x	x		x	x
Discovery of Cape of “Good Hope”			x		x	x
Globalization after 1500	x	x	x	x	x	x
Imperialism	x	x	x	x	x	x
Colonialism	x	x	x	x	x	x
The Scientific Revolution	x	x	x		x	x
The Industrial Revolution	x	x	x	x	x	x
Islamic Threat and Evil in Medieval Age				x	x	
Islamic Threat and Evil in Pre-modern Age	x					
Islamic Threat and Evil in Modern Age as Islamism and Fundamentalism		x	x		x	x
Westernization	x	x	x		x	x
Progress and Linear History	x		x		x	x
The Age of Democracy	x	x	x		x	x
The Mercator Projection (World Map)		x	x	x	x	x
TOTAL	12	11	14	7	15	13

EUROCENTRIC CONCEPTS and THEMES	Getz, Hoffman, Rodriguez Vol. I-II (2009)	Goucher and Walton (2008)	Johnson Vol. I-II (2000)	Kishlansky (1999)	Lockard (2008)	McNeill (1997)	Mckay, Hill, Buckler et al. (2007)	Mitchell and Mitchell Vol. I-II (2010)	Palmer and Joel (1965)
Eurocentric Gregorian Calendar	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Eurocentric Periodization (classical, medieval, pre-modern, and modern)			x		x	x	x	x	x
The Age of Discovery			x		x	x	x		x
Discovery of Cape of "Good Hope"			x		x	x	x		
Globalization after 1500			x			x	x	x	
Imperialism			x	x	x	x	x	x	x
Colonialism			x		x	x	x	x	x
The Scientific Revolution			x	x	x	x	x	x	x
The Industrial Revolution				x	x	x	x	x	x
Islamic Threat and Evil in Medieval Age									
Islamic Threat and Evil in Pre-modern Age									
Islamic Threat and Evil in Modern Age as Islamism and Fundamentalism					x	x	x	x	
Westernization						x	x		x
Progress and Linear History			x	x		x	x		x
The Age of Democracy			x		x	x	x		x
The Mercator Projection (World Map)	x	x			x		x		
TOTAL	2	2	10	5	11	13	14	8	10

Nakip: Eurocentrism in World History Textbooks

EUROCENTRIC CONCEPTS and THEMES	Ralph, Lerner, Mencham et al. (1997)	Reilly Vol. I-II (2007)	Riley, Gerome, Lembright et al. Vol. I-II (2006, 2002)	Sherman, Grunfeld, Markowitz et al. Vol I-II (1998)	Spodek (2006)	Stearns (2002)	Stearns (2008)	Stearns, Adas, Schwartz (1996)	TOTAL
Eurocentric Gregorian Calendar	x	x	x	x	x	x	x	x	23
Eurocentric Periodization (classical, medieval, pre-modern, and modern)	x	x	x	x		x	x	x	15
The Age of Discovery	x	x				x		x	14
Discovery of Cape of "Good Hope"	x					x		x	10
Globalization after 1500	x	x		x		x	x	x	16
Imperialism	x		x	x	x	x	x	x	20
Colonialism	x	x	x	x	x	x	x	x	20
The Scientific Revolution	x	x		x		x	x	x	18
The Industrial Revolution	x	x		x	x	x	x	x	19
Islamic Threat and Evil in Medieval Age									2
Islamic Threat and Evil in Pre-modern Age									1
Islamic Threat and Evil in Modern Age as Islamism and Fundamentalism		x					x		10
Westernization	x	x		x		x		x	13
Progress and Linear History	x			x		x	x	x	14
The Age of Democracy			x	x		x	x	x	15
The Mercator Projection (World Map)		x					x	x	12
TOTAL	11	10	5	10	4	12	11	13	

Dünya Tarihi Ders Kitaplarındaki Avrupamerkezcilik: Kanada Örneği

Bu makale Edmonton'daki (Kanada) Alberta, Concordia, MacEwan ve King's üniversitelerinde okutulan Dünya Tarihi ders kitaplarını inceleyerek Avrupamerkezciliğin Dünya Tarihi ders kitaplarını hangi düzeyde etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu şekilde, Oryantalist tarih yaklaşımını benimsemiş bazı dünya tarihçilerinin, Avrupamerkezci tarih kavramlarını kullanarak dünya tarihi çalışmalarını ve geçmişe dair küresel yaklaşımları hangi ölçüde Avrupamerkezci tarih perspektifine eklediği de gösterilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dünya tarihi ders kitapları, tarih yazıcılığı, Avrupamerkezcilik, Oryantalizm.

Kitâbiyat Book Reviews

Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders

Francis X. Clooney, S.J.

Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, xii+182 sayfa

“Mukayeseli teoloji” kavramını internette Türkçe olarak arattığınızda neredeyse hiçbir sonuçla karşılaşamazsınız. Türkçe okurunun neredeyse tamamen yabancı olduğu mukayeseli teoloji disiplininin modern anlamda geçmişi, Kuzey Amerika ve Avrupa’da son otuz yıldan öteye gitmez. Hâlihazırda ABD’deki Boston College ve Harvard Divinity School ile Almanya’daki Paderborn Üniversitesi’nde mukayeseli teoloji çalışmaları münferit bölümlerde faaliyet gösterirken, Francis X. Clooney’yi bu yaklaşımın modern dönemdeki öncülerinden saymak yerinde olur. Clooney sadece Katolik inancı içerisinde yetişmiş Cizvit bir rahip ve bir Hıristiyan teologu değildir. O, aynı zamanda Hindu geleneğini anlamak için yıllarını vermiş ve bu geleneğin metinlerini kendi Katolik inancıyla diyalog halinde okuyan bir akademisyendir. Bu açıdan dinler arası diyalogun bir boyutunu icra eden Clooney, kendi tabiriyle “Derinlemesine öğrenendir.” Başlığını “Mukayeseli Teoloji: Dini Hudutlar Ötesi Derinlemesine Öğrenmek” şeklinde tercüme edebileceğimiz bu küçük kitabı, yazar otuz küsur yıldır süren derin ve diyalojik okumaları sonucu ortaya koymuştur.

Clooney için mukayeseli teoloji 1973 yılında Katmandu’da İngilizce öğretmenliği yaptığı sırada Hinduizm ve Budizm ile yakından tanışmasıyla başlamıştır. Kendisi bu esnada farkına varmıştır ki “İnanç, dinî komşularımızdan derinlemesine öğrenmeyi mümkün, hatta gerekli kılar” (s. 18). Bu dönemden itibaren Clooney’nin akademik çalışmaları “dinî komşusu” olarak gördüğü

Hinduizm'in metinleri ile diyalog halinde geçer. Doktorasını Chicago Üniversitesi Güney Asya Dilleri ve Kültürleri Bölümü'nde 1984 yılında tamamlayan Clooney, halen Harvard Üniversitesi Divinity School'da mukayeseli teoloji profesörüdür.¹ *Comparative Theology* kitabı bizzat mukayeseli teolojinin gerçekleştirildiği bir mecradan ziyade, bunun nasıl gerçekleştirildiğinin yazarın tecrübeleri çerçevesinde anlatımıdır. Bu sebeple, kitabı daha iyi anlamak, "derin öğrenme"yi nasıl gerçekleştirdiğini bizzat görmek için bundan önce kaleme aldığı *Hindu God, Christian God* (2001), *Divine Mother, Blessed Mother* (2005), *Beyond Compare* (2008) ve diğer çalışmalarına başvurmak, ilgili okuyucu için faydalı olacaktır.

Mukayeseli teolojiyi "dinî farklılığa pratik bir cevap" ve "kendi dinî hakikatlerimizi diğerinin ışığında yeniden görmek" (s. 69) şeklinde tarif eden yazara göre kitabın ve mukayeseli teolojinin genel olarak sorduğu başlıca sorular şunlardır: "Dinî hakikatlerimizi kendi dinî geleneğimizi sınırların ötesinde nasıl derinlemesine öğreniriz?", "Diğer dinî geleneğin ışığında ya da onunla diyalog halinde bir öğrenme kişiye ve inancına nasıl bir katkı sağlar?"

Kitap başlıca üç kısım (1-3, 4-6, 7-9) ile dokuz bölümden oluşur. Birinci kısım, mukayeseli teolojinin içeriği ve tarihçesi hakkında bilgi vermesinin yanı sıra, yazarın entelektüel ve dinî hayatı hakkında da detaylar içerir. Yazar burada Hıristiyan misyonerlerin diğer dinlerle, özellikle Hinduizm ile karşılaşmasına değinir. Clooney'ye göre misyonerler diğer dinî gelenekleri bütüncül olarak anlama çabasında olmasa da, bu geleneklerden etkilenmiş ve bunu sonraki nesillere aktarmışlardır. Mukayeseli teolojinin İngiltere ve Amerika ortamındaki son üç yüz yıllık geçmişine değinen yazar, Max Müller'i XIX. yüzyıl mukayeseli teolojinin başlıca öncülerinden biri olarak değerlendirir (s. 32). Akabinde David Tracy, Keith Ward, Robert C. Neville, Raimon Panikkar ve James L. Fredericks gibi mukayeseli teolojinin günümüzdeki temsilcileri ve çalışmaları hakkında bilgi verir ve kendi metod ve yaklaşımını bu temsilcilerle ilişkili bir bağlamda değerlendirir. Yazar ayrıca bu alandaki genç isimlerin çalışma ve yaklaşımlarına da kısaca değinmektedir.

Kitabın ikinci kısmı mukayeseli teolojinin fiilî olarak nasıl yapıldığı hakkında giriş mâhiyetinde bilgi vermekle başlar. Yazara göre teoriden pek hoşlanmayan mukayeseli teolojinin (s. 42) en verimli uygulama alanı metin okumadır. Metin okuma, pek çok farklı okuyucunun yanı sıra pek çok farklı okumayı, okuduğundan farklı anlamlar çıkarmayı kapsar (s. 67). Bu nedenle metin okumaya dayanan mukayeseli teolojinin her bir kişi için farklı bir metod olacaktır. Clooney için bunu yapmanın yolu, Hindu kutsal metinlerini

¹ Clooney hâlihazırda Avustralya Katolik Üniversitesi'nde profesörlük seviyesinde araştırmacı olarak bulunmaktadır.

tefsir ve yorumlara dayanmak suretiyle okumaktır. Nitekim kitabın “Beşinci Bölüm”ünde ve son kısmında yazar mukayeseli bir teolog olarak Hinduizm’in muhtelif veçhelerini kendi Katolik inancı ışığında nasıl okuduğuna dair müşahhas örnekler verir. Tüm bunların yanı sıra, böyle bir çalışmanın meyvelerinden, sonuçta ortaya çıkan bilginin değerinden, bunun hakikat sorusuyla ilişkisinden ve teologun üzerindeki etkisinden kendi tecrübelerinden yola çıkarak bahseder. Mukayeseli teolojiyi iki gelenek arasındaki benzerliklere yoğunlaşmak suretiyle yapan yazara göre böyle bir çalışma farklılıklar üzerinden de gerçekleştirilebilir (s. 76-77).

Yeni gelişmekte olan mukayeseli teolojiyi tanıtmak ve metodunu ortaya koymak amacıyla kaleme alınan bu kitabı alanında ilk saymak yerinde olur. Eseri biricik ve değerli kılan özellikler şöyle sıralanabilir: Birincisi, mukayeseli teoloji alanına yıllarını vermiş, bu alanda öğrenciler yetiştirmiş bir bilim insanının kaleminden çıkmış olmasıdır. İkincisi, yazarın kendi yöntem ve yaklaşımını Tracy, Neville, Ward ve diğerlerinininki ile kıyaslaması, onların yaklaşımını kendininkinin ışığında değerlendirmesidir. Üçüncüsü, Clooney’nin mukayeseli teolojiye nasıl başladığını anlatması, yani kendi inanç ve entelektüel biyografisini sunmasıdır. Zira, yazarın defalarca belirttiği gibi, mukayeseli teoloji kişiyi sadece entelektüel açıdan değil, mânevî açıdan da derinleştirip zenginleştirir.

Clooney mukayeseli teolojiyi misyoner öncüller ve Religionswissenschaft bağlamında değerlendirirken şu sonuca varır: Hıristiyanlığın üstünlüğünü savunan polemikçi yaklaşımın çaresi hakikat kaygısından uzak, nesnel dinler bilimi olamaz (s. 35). Zira yazar, teolojiyi Anselm’dan ilhamla “anlamayı hedefleyen iman (fides quaerens intellectum)” olarak görürken, mukayeseli teolojinin bu anlayış üzerine bina edilmesi gerektiğini savunur. Bu durumda mukayeseli teoloji hakikat ve iman kaygısından uzak duramaz. Yazar hem açıkça hem de zımnen Religionswissenschaft’ı hakikati “askıya alması” ve nesnelliği vurgulamasından dolayı eleştirmektedir. Religionswissenschaft’ın metodlarının postmodern eleştiriye maruz kalıp yeniden yapılandırılmaya çalışıldığı günümüzde, mukayeseli teolojinin alana taze bir nefes getirdiğini söylemek yerinde olacaktır.

Clooney’nin kitabı pek çok soruyu cevapladığı gibi, pek çok yeni soruyu da beraberinde getirmektedir. Bu durum aslında sadece kitaptan değil, mukayeseli teolojinin doğasından da kaynaklanmaktadır. Yazara göre mukayeseli teoloji yapan kişi, bu faaliyet sonrası pek ıssız bir yere ayak basacaktır. Mukayeseli teolog, kendi dinî geleneği içerisinde kenarda bir yerde kalacağı gibi, diğer geleneğin üyeleri tarafından da ya naif bulunarak ciddiye alınmayacak ya da şüpheyle karşılanacaktır. Üstelik genel (mukayeseli olmayan) teolog ya

da bir alanı derinlemesine inceleyen bilim insanı tarafından yüzeysel olmakla, din bilimcileri tarafından kendi “hakikatlerini” öncelemekle, fazlaca manevi-yatçı ve bireysel olmakla suçlanacaktır.

Clooney'nin mukayeseli teolojinin herkes için uygun olmadığı görüşü (s. 156) bu yaklaşıma “elitist” bir hava veriyor olsa da (s. 67), yazarın bu görüşüne katılmamak elde değil. Zira genel teoloji bir insanı entelektüel açıdan tamamen tatmin edebilir. “Diğeri”nin “kendi”ne sağladığı meydan okumaya maruz kalmış birinin mukayeseye ilgi duymasından doğal bir şey olamayacağı gibi, böyle bir ortamda bulunmamış bir kişi için mukayesenin bir anlamı olmayacaktır. Sonuç olarak görülecektir ki mukayese, teoloğu bir okuyucu, bir yazar, bir bilim insanı, kendi geleneği dışında bir gelenekle diyalojik ilişki kurmuş bir kimse olarak diğer geleneğin zenginliklerine ve derinliklerine açılmasının yanı sıra; herkes için gerekli olmayacak muğlak sonuçlara da götürebilecektir. Fakat bu durum mukayeseli teolojinin sunacağı meydan okuma, mânevî ve teolojik dönüşüm ve yenilenmeye hazır olanlar için bir fırsat olacaktır. Görülüyor ki, her ne kadar doktrin ve iman esasları olarak kabul etmese de, Tanrı'nın kendi dinî geleneği dışında bir yolla da konuşabileceğine inanan yazar mukayeseli teolojinin kişiye mânevî derinlik sağladığını savunmaktadır.

Mukayeseli teoloji bir tür “Hıristiyan” teolojisi olmakla itham edilebilir. Aslında mukayeseli teolojinin modern dönemdeki öncülerinden Francis X. Clooney, Keith Ward, Robert C. Neville ve James L. Fredericks gibi isimlerin akademisyen olmalarının yanı sıra, Hıristiyan din adamları oldukları göz önünde bulundurulursa, mukayesedeki çıkış noktalarının kendi Hıristiyan inançları olması kaçınılmazdır. Ayrıca, mukayeseli teoloji alanında ismi geçen başlıca şahıslardan Clooney, Fredericks, Tracy ile Boston College'ın Katolik kimlikleri bu alandaki Katolik varlığına dikkat çekmektedir. Lâkin son yıllarda bu alandaki mukayeseye İslâm dinine ait şahıs ve konuların dahil olması, Almanya Paderborn Üniversitesi Mukayeseli Teoloji ve Kültür Çalışmaları Merkezi'ndeki (ZeKK) pek çok Müslüman araştırmacının varlığı, James W. Morris gibi Türkçe okuyucunun aşına olduğu bir Müslüman'ın Boston College'da Mukayeseli Teoloji Bölümü başkanı olması Müslüman akademisyenlerin de bu alana adım attıklarının bir göstergesidir.

Mukayeseli teoloji neredeyse tamamen metinlere ve okumaya dayandığı, dinin bizzat tecrübe edilen, sözlü olan yönlerini ihmal ettiği için eleştirilebilir. Böyle bir eleştiriye karşı Clooney kutsal metinlerin dinin sadece bir vechesini yansıttığının, bu durumda bir kısıtlamanın söz konusu olduğunun farkındadır. Fakat ona göre kutsal metinler bir dinî geleneği anlamakta hâlâ en iyi yoldur (s. 67). Ayrıca, Clooney, kendisi metin okumayı tercih etse de, mukayeseli teolojinin farklı şekillerinin olabileceğinin farkındadır.

Bu kitap, bir bakıma Clooney'nin mukayeseli teolojiiyi nasıl yaptığının ve bu yöntemden ne anladığının bir özetidir. Zira şahsî tercihiine binaen Hinduizm ve Hıristiyanlık arası benzerlikler ve mukayeseli teolojinin kişiye kazandırdığı mânevî derinlik üzerinde duran yazar, entelektüel çıkarımı önceleyen, farklılıklar üzerine yoğunlaşan mukayeseden neredeyse hiç bahsetmemiştir. Lâkin, yazarın kendisinin de ifade ettiğı gibi, bu çalışma mukayeseli teoloji alanında "yetkili bir beyanat" sayılmamalıdır (s. 164). Clooney'nin bu alandaki önemi, kendinden ilham alarak farklı yaklaşımlar ortaya koyan öğrencilerinin varlığı göz önüne alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Mukayeseli teolojinin muhtelif veçhelerini ortaya koyan ve Clooney'nin editörlüğünde yayımlanan *The New Comparative Theology* (2010) adlı çalışma, ilgili okuyucu için daha farklı bakış açıları sunacağından *Comparative Theology* ile beraber okunması tavsiye edilebilir.

Betül Avcı

(Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Sufism: A Global History

Nile Green

Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, 263 sayfa.

Kitap, bir bütün olarak dünya tasavvuf tarihiyle ilgili bugüne kadar yazılmış en kapsamlı eserlerden biridir. Tasavvufu küresel bir olgu olarak ele alan "tasavvuf tarihine giriş" kitabıdır. Diyakronik (artzamanlı) tarih anlayışıyla yazılmıştır. Tasavvufun zaman içinde geçirdiğı değişimleri, söz konusu değişimlerin tarih boyunca nasıl gerçekleştiğıyle ilgili dönemler arası irtibatlar kurarak sunmaktadır. Belli sebep-sonuç dizgileri içinde tasavvufun milâdî 850 yılından 2000'e kadar ne yönde ve nelere bağılı olarak evrildiğini gözler önüne sermektedir.

Kitap, bir "Giriş" ve dört bölümden oluşur. Yazar söz konusu 1150 yıllık süreçte, dünya üzerindeki tasavvufî hareketliliğı yıl bazında dönemlere ayırarak kitabın ana başlıklarını meydana getirmiştir. Bu başlıklar sırasıyla, "Kaynaklar, Kurumlar ve Rekabetler (850-1100)", "Şeyhler ve Dervişler İslâmı (1100-1400)", "İmparatorluklar, Sınırlar ve Yenileyciler (1400-1800)" ve "Sömürgecilikten Küreselleşmeye (1800-2000)" şeklindedir. Yazar her bir ana başlık altında, ele alınan dönemde tasavvufî hareketliliğın olduğu bütün bölgelerle ilgili alt başlıklar açmıştır. Böylece kitap, 850-2000 yılları arasında tasavvufun dünya

üzerindeki durumunu kronolojik olarak aktarırken, tasavvufî hareketliliğin yaşandığı tüm bölgelerle ilgili tasavvuf tarihini ilgilendiren bilgiler sunmaktadır. Bunu yaparken kaçınılmaz olarak dönemlerin ve bölgelerin genel tarihî havasına değinmekte; ancak asıl hedefi olan tasavvuf tarihi yazımından uzaklaşmamaktadır. Bu yönüyle kitap, okurundan belli bir tarih bilgisi talep etmektedir. Kitapta, her bir bölümde adı geçen bölgelerin harita üzerindeki yerinin gösterildiği ve dönemlerin birer bütün olarak değerlendirilmesini kolaylaştıran dört ayrı haritanın yanı sıra çeşitli resimler ve fotoğraflar, “Ek Okuma Listesi”, “Terimler Listesi” ve “Dizin” bulunmaktadır. Ancak kitapta bibliyografya yoktur.

Green’in 20 yıl boyunca tasavvuf metinleri üzerine çalışmasının ve ilk gençlik yıllarında başladığı İslâm coğrafyasını fiilî olarak keşfetme tecrübesinin meyvesi olan bu eserin yazılma sebebi, tasavvuf hakkında tarihin her dönemine aynı değeri veren ve vurguyu yapan bir kitabın olmamasıdır. Her dönem ve bölgeye özel dikkat gösterilmesi, yazarın ifadesiyle “Tasavvufun gerçekte tek bir anavatanı olduğu ya da asıl şekliyle klasik çağda yaşandığı düşüncesini yermek içindir” (s. xi). Yazar tasavvufun “mistisizm” yerine “gelenek” başlığı altında daha iyi anlaşılacağını düşünmekte ve “gelenek”i zaman ve mekânla aktarılan bir olgu olarak değerlendirmektedir (s. xi). Yazara göre bir gelenek olarak tasavvufun oluşumunu incelemek, ancak değişen zamanlarda ve farklı mekânlarda gerçekleşen olayların zamansal olarak diyakronik, uzamsal olarak da dağılımsal yapısını irdelemekle mümkündür (s. xi).

Yazara göre Batılı araştırmacıların tasavvuf değerlendirmelerinde Hıristiyan paradigma etkili olmuştur. Hıristiyanlığa ait mistisizm anlayışı bu araştırmacıları tasavvufu mistisizm merkezli olarak değerlendirmeye itmiştir. Oysa tasavvufun “yasal kurumların antitezi olan ve dünyevî sahalardan uzak duran bir yaşam tarzı” olduğu iddiası bir dogmadan ibarettir. Çünkü gerçekte tasavvufun pek çok yönü bireysel ve özel olmaktan ziyade, kolektif ve toplumsaldır (s. 2). Nitekim kitap boyunca tasavvufun sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanlardaki etkinliği anlatılmaktadır. Yazar, kendi tasavvuf araştırması yaklaşımının “tasavvufu kuvvetli bilgiler, ameller ve insanların ‘gelenek’i olarak algılamak” olduğunu belirterek pek çok Batılı araştırmacıdan farkını ortaya koymaktadır (s. 3). Tasavvufun kökeni konusunda da oryantalist perspektife muhalif bir tavır sergilemektedir. Yaygın olan “etkilenme, ödünç alma, uyarılma” söyleminin temelinde bulunan “dikey” tarih anlayışını eleştirmektedir. Mevcut her düşüncenin kökenini çok eskilerde arayan ve mutlaka daha önceki bir düşünceden etkilenmiş olduğunu iddia eden tezin yerine, incelenen konuların kendi tarihsel düzleminde değerlendirildiği “yatay” tarih anlayışını ilke olarak benimser görünmektedir (s. 17). Kitapta “dikey” olarak ifade edilen

anlayış, geleneksel “döngüsel” tarih anlayışına alternatif olarak “doğrusal” tarih anlayışını koyan; “evrimci”, başka bir deyişle “ilerlemeci” yaklaşımın uzantısıdır ve modern paradigmanın ürünüdür. Modern bir Batılı olan yazarın -eleştirdiği yaklaşımın paradigmatik arkaplanından haberdar mıdır bilinmez-yaptığı bu eleştiri, üzerinde durulması gereken bir eleştiridir.

Yazar kitap boyunca “tasavvuf” kelimesi ile tasavvufun “kurumsallaşmış” şeklini kastetmektedir. Bu sebeple yazara göre henüz bir sûfi hareketin ve herhangi bir tasavvuf doktrininin olmadığı ve tasavvufun bir “gelenek” halini almadığı 800’lü yıllar, “tasavvuf”un anlamlı bir varlığının olmadığı yıllardır (s. 16). Genel kabulün aksine yazar, Müslüman zâhitlerin, sûfilerin atası olmadığını, bilakis onların rakibi olduğunu iddia etmektedir (s. 20). İlk sûfiler arasında Harrâz, Tüsterî, Cüneyd ve Hallâc’ı saymakta; Hasan-ı Basrî, İbrahim b. Edhem gibi ilk dönem zâhitlerini sûfi olarak görmemektedir. Kendilerine “sûfi” denilen pek çok insanın, zâhitlik uygulamalarını sahte dindarlığa sebep olan gereksiz gösterişler olmakla suçladıklarını ifade etmektedir (s. 20). Ancak bu doğru değildir. Her ne kadar züht pratiklerini eleştiren sûfiler olmuşsa da, zâhitlik özellikle ilk dönem sûfilerinin genel karakteristiğini oluşturmaktadır.

Yazarın üzerinde önemle durduğu kavramlardan biri “gelenek”tir. Kitap tasavvufun bir gelenek olarak yüzyıllar içindeki dönüşümünü ortaya koymaktadır. Kitabın ilk bölümünde incelenen 850-1100 yılları arasında tasavvuf, lokal olarak kullanılan “yün giyenler”e işaret eden bir sözcük olmaktan çıkarak sayıları gittikçe artan metinlerle ifade edilen bir bilme metodu, sonra da kolektif birliktelik ve üretimin kurumsal mekanizmaları tarafından konulan bir “gelenek” haline gelmiştir (s. 62-63). 12. yüzyıldan itibaren sûfilerin mânevî yöntemlerini çeşitlendirmeleri, iletişim araçlarını yerelleştirmeleri, tarikat ve evliya kültürleri oluşturmaları sayesinde tasavvuf öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, İslâm dini tasavvufun şahıslarından, fikirlerinden ve kurumlarından ayrılamaz hale gelmiştir. Bu dönemde tasavvuf, kökeni Hz. Peygamber’e kadar uzanan bir “gelenek” olmuştur (s. 73). Aynı gelenek 1600’lü yıllarda fazlasıyla çeşitlenmiş, şaşırtıcı farklı türde tasavvuf pratiği, doktrini ve organizasyonu ortaya çıkmıştır (s. 154). Bu dönemde tarikatlar, Orta Çağ’daki gibi gelenek üretici mekanizmalardan ziyade, devletle olan ilişkileriyle ön plana çıkmıştır. 1800’lü yıllarda başlayan sömürgecilikle birlikte Müslümanlar’ın güç kaybetmesinin faturasını sûfilere kesen Selefi reform hareketlerinin etkisi altında tasavvuf yeni modern formlara bürünmüştür. 20. yüzyılda ise yeni teknolojilere ve toplumlara adapte olarak o kadar küresel hale gelmiştir ki, bugün sûfi müziğinin ve ilâhilerinin âyin içtimâları Los Angeles’ta, Şiraz’da olduğundan daha yaygındır. Yazarın ortaya koymaya çalıştığı üzere, zamanın değişmesiyle sürekli yeni dönüşümler geçiren bir “tasavvuf geleneği” söz konusudur.

Yazar bugün dünyadaki sûfilerin çoğunun Bağdat'taki ilk sûfilerin hatıralarından ve miraslarından müteşekkil olan geleneğin gerçek taşıyıcıları olduğuna dikkat çekmektedir. Yazarın "girişimci sûfiler" (Avrupa ve Amerika'ya göç ederek öğretilerini yayanlar) ya da "füzyon sûfiler" (şeriat referansından uzaklaşanlar) dediği gruplar, geleneğin bugüne uyarlanmış şekillerini teklif ederlerken, kendilerini eski sûfi şeyhlerin söz ve uygulamalarına bağlamaktan geri durmamaktadırlar. Bugün Müslümanlar'ın seçebileceği İslâm içindeki birçok inanç tarzından biri olan eski sûfi örgütlenme, sadece epey seyreltilmiş şekliyle devam ederken; milyonlarca Müslüman'a göre tasavvuf, onların "Yaratıcı'yla âhenge giden yolunu aydınlatmaya devam etmektedir" (s. 228). Konularının yüzyıllar içinde çok değişmesine rağmen, bir "gelenek" olarak tasavvuf, metinler ve terminoloji, silsileler ve şeyhler, ritüeller ve sözleşmeler bağı ile bir arada tutulmuştur (s. 228).

Kitapta geleneğin çoğulcu yapısı özellikle vurgulanmaktadır. Yazara göre tarikatların yüzyıllar boyunca aktardığı, İslâm'ın ta kendisi olmuştur (s. 87-88). Ancak bu durum tarikatların farklı anlayışlara sahip olmalarına, hatta aynı tarikat içinde dahi zamanla yaklaşım değişikliklerinin meydana gelmesine engel olmamıştır. Yazar bu noktada devletle ilişkiler, müziğin kullanımı ve diğer dinlerin mensuplarıyla ilişkiler konusunda Çiştîyye ve Nakşibendîyye tarikatlarını karşılaştırmaktadır: Çiştîyye tarikatı müzikle yakından ilgili, devlet kurumlarına antipati ile bakan, Hindular'la etkileşime son derece açık olan bir yol iken, Hâcegân-Nakşibendî tarikatı ilk ortaya çıktığı dönemde diğer sûfi grupları gevşek olmakla eleştirmiş ve hankahların varlığını maddî şeylerle irtibat âlâmeti saymıştır. Aynı tarikatın sonraki dönemlerde sermaye biriktirmenin önemine işaret etmeye ve sermayeyi Allah'ın velilerine ihsanı olarak görmeye başlaması ise, tasavvuf tarihi açısından ilgi çekicidir (s. 90). Yazar bu örneklerle geleneğin ne kadar esnek bir kaynak olduğunu vurgulamaktadır. Kurallara uyan orta yol sûfilerinin aksine, tüm sosyal normları reddeden Kalenderîler bu esnekliğin en belirgin kanıtıdır (s. 80).

Yazarın bazı konularda dikkat çekici tespitleri vardır. Velilerin kutsallaştırılmasına Türko-Fârisî Doğu'da, Türko-Arap Batı'dan çok daha fazla rastlandığını belirtmektedir ve yazara göre bunun sebebi Kuzey Afrika dışındaki Müslüman coğrafyayı yöneten Türk ve Moğol göçebe grupların "göçebe hayat mitleri"dir (s. 102). Ayrıca yazar sûfilerin sömürgecilikten istifade ettiğini vurgulamaktadır (s. 221). Müslümanlar'ın sömürgecilik sayesinde tanıştığı buharlı ulaşım ve matbaa, tasavvufun küresel bir alana yayılmasını sağlamıştır. Gerçekten de sûfilerin günün teknik olanaklarına ve farklı koşullara sağladıkları yüksek adaptasyon, onları mesajlarını dünyanın her yerine ulaştırabilir hale getirmiştir. Yazara göre tasavvufun tarih boyunca geçirdiği süreçlerde, basit

birer gelenek aktarımından çok, “içtihat” (reinvention) çabaları söz konusu olmuştur (s. 215). Kitabın bütününde bu düşünce kanıtlanmak isteniyor gözükmektedir. Tasavvuf geleneğinin geçirdiği dönüşümler, kaçınılmaz olarak yeniden üretim mekanizmalarını devreye sokmuş, fakat tasavvuf bir “gelenek” olarak devamlılığını korumuştur.

Yazar bu kitapla amaçlarından biri olan “tasavvuf tarihini, Müslüman insanların sosyal, politik ve entelektüel tarihinin ana görüşü içine yerleştirerek normalleştirme” amacına ulaşmış görünmektedir. Ayrıca yazar, “tasavvufun Müslümanlar’ın tarihî tecrübelerindeki içkinliğine işaret ederek tasavvuf tarihinin dünya tarihinin diğer alanlarıyla bağlantısını göstermek” amacına da fazlasıyla ulaşmıştır (s. xii). Bir diğer amacı olan “yirminci yüzyılın başlarında, Müslüman dünyanın seküler bir histografyasının ortaya çıkmasıyla tasavvuf çalışmalarını kaplayan şüpheli havayı temizlemek” amacına ulaşip ulaşamayacağını ise zaman gösterecektir.

Kitap, literatür açısından eksikler içermektedir. Abbas Rizvî, Carl Ernst ve Alexander Knysh’in konuyla doğrudan ilgili olan kitaplarına atıf yapılmamıştır. Günümüz tasavvuf literatüründen bahsederken Batı’da etkin olan tradisyonalist literatüre hiç değinilmemiş ve sûfilerle ilgili bilgi verilirken çoğunlukla ikincil kaynaklar kullanılmıştır.

Kitabın ihtiva ettiği diğer olumsuzluklar sûfi kökenli devletleri sayarken Osmanlı İmparatorluğu’na yer verilmemesi, Fars şiirinin şeriat dışı unsurlarından bahsederken Ömer Hayyam’a değinilmemesi, Babürlülere Devleti hükümdarı Ekber Şah’tan bahsederken ona karşı çıkan etkili bir sûfi olan İmâm-ı Rabbânî’den bahsedilmemesi gibi hususlardır. Ayrıca yazar tarikatlarda sözlü etkileşimin tercih edilme sebebinin, müridlerin çoğunun okuma yazma bilmemesi olduğunu söylemektedir (s. 87). Oysa tasavvufta sözel aktarımın etkinliği, insan unsurunun öneminden kaynaklanmaktadır. Okuma yazma bilen müritlerin dahi mürşit ağzından irşat olması, “sâdırların satırlara tercih edilmesi” tasavvufun olmazsa olmazlarından.

Yazarın rüyaları ve müşâhedeleri, sûfilerin zamanın bariyerlerini aşmalarını sağlayan ve velilerin Allah’ın elçisiyle doğrudan görüşmelerine imkân veren bir “kültürel teknoloji” olarak görmesi, XII. ve XIII. yüzyıllardaki tarihin kurumsallaşma ve yayılma sürecini “markalaşma”ya benzetmesi, farklı tarikatları “firma”, müridleri de “müşteri” olarak ifade etmesi, anakronikle suçlanmasına sebep olabileceken; bizce modern okuyucunun ilgisini çekme ve anlamasını kolaylaştırma taktiği olarak değerlendirilebilir.

Kitabın en güçlü tarafı kronolojik olarak son derece uzun bir zaman dilimini öz bir biçimde vermesidir. Yaklaşık 1200 yıllık bir süreçte (850-2000

arası) tasavvufun etkin olduğu bütün coğrafyalara dair bilgilerin 200 küsur sayfayla aktarılmasının zorluğu ortadayken, Green kitabında bu işi başarıyla tamamlamış görünmektedir. Takdir edilmesi gereken bir diğer nokta, güçlü karşılaştırmalardır. Anlatılan dönemde yaşanan olayların kendinden önceki ve sonraki dönemlerle sebep-sonuç ilişkisi içinde karşılaştırılması böyle bir kitap için son derece önemlidir. Böylece Green, dönemler arasında kurduğu güçlü bağlantılarla okuyucuya devamlılık duygusu kazandırırken, verdiği yoğun tarih bilgisine rağmen, okuyucuyu boğmamayı da başarmıştır.

Kitabın asıl değeri ve en önemli özelliklerinden biri, kronolojik olarak kapsamlı ve küresel bir tablo çizmesidir. Kitap Amerika'dan Malezya'ya kadar tasavvufi hareketliliğin bulunduğu çok geniş bir coğrafyaya dair genel bir harita sunmaktadır. Tasavvufu kendi tarihî sürekliliği içinde izleyerek günümüze kadar getirmesi, okuyucuya tasavvufun devamlılığı olan ve hâlihazırda var olan bir realite olduğunu hatırlatmaktadır. Kitap tasavvufun zamandan ve mekândan bağımsız olarak hep canlılığını korumaya ve gündemde kalmaya devam ettiğini açık bir şekilde göstermesi açısından da önemlidir. Yazar örtülü olarak "tasavvufun gücünü çoğulculuktan aldığı" iddia ediyor gibidir. Nitekim pek çok değişikliğin yaşandığı uzun yüzyıllara rağmen tasavvufun güncelliğini koruyor olması, yazarın savını destekler niteliktedir.

Eser, verdiği kapsamlı ve çarpıcı bilgilerle okuyucuyu tasavvufun tarihi üzerinden "mâhiyeti"ni tefekkür etmeye yönlendirmektedir. Yazar her ne kadar konuya farkındalığı arttırıcı sorular sorma konusunda eksik olsa da, tarihsel verilere dayanarak yaptığı bazı tespitlerle dikkatli okuyucuyu tarihsel verilerden bağımsız bir mâhiyet araştırmasına -belki de farkında olmadan- yönlendirmektedir. Kitap tartışmasız biçimde, tasavvuf tarihiyle ilgilenenlerin baş ucu eseri olacaktır. Ayrıca takip ettiği tarihsel yöntem, dünya tarihi üzerinden yaptığı dönemsel ayrımlar ve olaylar arasında kurduğu güçlü bağlantılarıyla dönemsel olarak incelendiğinde, daha geniş veriler sunabilecek olan çalışmalara da rehber olacak niteliktedir. Senkronik perspektifle hazırlanmış eserlerin ayrıntılı bilgiler verdiği şüphe götürmezken, tüm senkronik çalışmaları içerecek diyakronik bir tasavvuf tarihinin -geniş ölçekli senkronik çalışmaların da katkısı ile- çok daha bütüncül ve tasavvufu anlamak adına "daha çok şey söyleyen" bir tarih olacağı da aynı derecede âşikârdır.

Cennet Ceren Çavuş

(Ar. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Sufi Metafiziği

Mohammed Rustom

çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014, 160 sayfa.

Sufi Metafiziği'nin yazarı Muhammed Rüstem, doktorasını 2009 yılında Toronto Üniversitesi'nde tamamladı. Doktora tezi *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra* adıyla kitaplaştırılarak, 2012 yılında New York University Press tarafından yayımlandı. Kitap, yayımlandığı sene İran'da yılın kitabı ödülünü aldı. Çalışmalarını İslâm düşüncesi alanına yoğunlaştıran Rüstem; tasavvuf, kelâm, tefsir ve İslâm felsefesi alanlarının keşiştiği disiplinler arası çalışmalar yapıyor. Halen Carleton Üniversitesi'nde (Kanada) öğretim üyesi olarak görev yapan Rüstem, şu anda Aynülkudât Hemedânî (ö. 525/1131) üzerine bir kitap hazırlıyor.

Muhammed Rüstem, TÜRKAD (Türk Kadınları Kültür Derneği) İstanbul Şubesi'nin bir konferans daveti ve makalelerinin kitaplaştırılmasını teklif etmesi üzerine ortaya çıkan *Sufi Metafiziği* kitabını, hocası Todd Lawson'a ithaf ediyor.¹ William Chittick'le birlikte, Rüstem'in düşünce serüveninde etkilendiği isimlerin başında gelen Lawson'a kitap boyunca da çeşitli yerlerde atıflar yapılıyor.

Kitap, yazarın 2005-2013 yılları arasında çeşitli akademik dergilerde İngilizce olarak yayımlanmış sekiz makalesinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş.² Yazarın "Önsöz"de "on yıllık araştırmamın ürünü" (s. 9) dediği bu makalelerin hemen hepsi, uluslar arası prestije sahip hakemli dergilerde neşredilmiş.

Farklı konulara eğilen ve farklı zamanlarda yayımlanan söz konusu sekiz makale bir araya getirilirken kitabın girişinde bu makalelerin ortak noktalarının ele alındığı detaylı bir giriş yazısının yazılması gerekirdi. Böylece kitap bir makale derlemesi hüviyetinden çıkıp müstakil bir kitap görünümü arzedebilirdi.

Makalelerin hepsi temelde farklı dönemlerde yaşamış sûfilerin bilgi ve varlık konularındaki görüşlerini ele almaları noktasında ortaklaşıyor. Her bir makalede bir sûfi ve eseri üzerinden belli bir konudaki görüşü tartışılmış.

1 Lawson hakkında detaylı bilgi için kişisel web sitesine müracaat edilebilir (<http://toddlawson.ca/>).

2 Makalelerin İngilizce orijinallerine Rüstem'in kişisel web sitesi üzerinden, PDF formatında erişilebiliyor (<http://www.mohammedrustom.com/articles/>).

İlk bölüm Sülemî'nin (ö. 412/1021) Fâtîha tefsirinde “marifet”in nasıl ele alındığını inceliyor. Rüstem, Sülemî'nin tefsirini salt bir “derleme”den öte, bir inşa olarak görüyor (s. 12) ve dolayısıyla eser boyunca kendisi hiç konuşmuyor gibi görünse dahi (s. 14) kendi “marifet” düşüncesinin eserin bütününe yansıdığını öne sürüyor. Ona göre Sülemî, marifeti Fâtîha tefsirinde üç temel şekilde ele alıyor: müşahede ve ubûdiyyet; Tanrı'nın kendisine hamdi; fenâ ve hayret. Rüstem, makalenin sonuna tefsirden bazı seçme bölümlerin İngilizce tercümelerini de ekliyor. Bu tercümelerin İngiliz dili için özgün bir katkı olduğunu ifade etmek gerekir. Öte yandan bu makale Sülemî'nin marifeti nasıl ifadelendirdiğine ilişkin de özgün bakış açıları sunuyor. Makalenin kaynakçasında, Sülemî üzerine halen en kapsamlı çalışmalardan biri olan Süleyman Ateş'in ilgili kitaplarından biri, *İşârî Tefsir Okulu* adlı eseri, İngilizce transkripsiyon farkından dolayı olsa gerek, “Eşâri Tefsir Okulu” olarak zikredilmiş ki, bu durumda kavram bambaşka bir anlama bürünmektedir. Bu ve aşağıda işaret edeceğimiz benzeri hataların giderilmesi adına, özellikle eser ve kişi adlarının kütüphane kataloglarından ve ansiklopedilere bakılarak tashih edilmesi gerekirdi.

Fütûhât'ın 260 ve 261. bölümleri üzerinden İbnü'l-Arabî'de (ö. 638/1240) kurb ve bu'd kavramlarının okumasına hasredilen ikinci makalede Rüstem, İbnü'l-Arabî'nin zihin dünyasında herkese açık olmayan hususi bir kurb [ve bu'd] çeşidi olduğunu öne sürmektedir (s. 47). Ona göre İbnü'l-Arabî kurbu üç temel şekilde tanımlamaktadır: Akli melekelerle (nazar) Tanrı'yı tanımanın getirdiği kurb; Tanrı'nın ahadiyyetini ve ulûhiyyetini şühûd (müşahede) yoluyla tanyarak elde edilen kurb; farz ve nafîle ibadetleri zâhîren ve son olarak bâtînen yerine getirmekle ulaşılan kurb. Burada ilginç olan bir nokta, müminin kötü olan amelinin dahi, ondan daha önemli olan “iman ameli”yle, yani onun kötülüğüne olan imanla aynı zamanda bir “iyi amel”e dönüşmesidir (s. 52). Rüstem, böylelikle İbnü'l-Arabî'ye göre müminin günahının onu Tanrı'ya yaklaştırmakla kalmadığını, eğer tevbe ederse kurbunun daha da artma ihtimalini doğurduğunu da ekliyor (s. 53). Burada Rüstem'in İbnü'l-Arabî ile ilgili dikkat çekici bir diğer tespiti ise bu'd (ب-ع-د) ve abdin (ع-ب-د) semantik yakınlığından hareketle Tanrı'ya kul olmak ile Tanrı'dan uzak olmak arasında ilişki kurmasıdır (s. 57). Buna göre kulluğu [kişiyi] efendisinden uzaklaşmayı gerektirirken, kulluğunu “bilmesi” ise onun efendisine yakın olmasını gerektirir (s. 57).

Üçüncü makalede yazar İbnü'l-Arabî'nin ontolojisini ele alıyor. Makalede İbnü'l-Arabî ontolojisinin panteist olduğunu söyleyen akademisyenlere cevap niteliğinde argümanlar öne sürülüyor ve bu iddiaların nedenlerine ilişkin bazı tespitler yapılıyor. İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı teorik çerçevede

ele alınıyor ve panteizm düşüncesiyle farklılıkları ortaya konuyor. Rüstem'in henüz doktora öğrencisiyken yazdığı bu makalede dahi konuya, literatüre, ilgili problematiğe ve tartışmalara olan hâkimiyeti hakkında okuyucuya iyi bir fikir vermektedir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) aşka dair görüşlerini “Deryâyı Âdem” başlığıyla, kitabın dördüncü makalesinde ele alan Rüstem, makale boyunca *Mesnevî*'den örnekler eşliğinde Mevlânâ'nın aşkı vücuda ve bir diğer açıdan da âdeme özdeş tuttuğunu göstermektedir. Bir sonraki makalede yazar, yine Mevlânâ'nın metafizik anlayışıyla devam etmekte, bu sefer “kalb” kavramını ele almaktadır. Ancak konu yakınlığından dolayı önceki makaleyle bazı tekrarlara düşüldüğü görülmektedir (krş. s. 91 ve s. 97).

Kitabın altıncı makalesinde Rüstem, Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) hakikat-ı Muhammediyye anlayışını incelemektedir. Konuyu Kayserî'nin *Fusûs* şerhi üzerinden takip eden yazar, metinden örneklerle Kayserî'nin düşünce dünyasında hakikat-ı Muhammediyye'nin akl-ı evvelle özdeş olduğu ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in, yaratılışın başı ve sonu olarak tasavvur edildiği (s. 120) tespitini yapar. Özellikle bu makalede ve kitabın genelinde dikkati çeken hususlardan biri, yazarın kullandığı hadislerin tahrîcine ve ilgili tartışmalara pek girmiyor oluşudur. Örneğin, bu makalede “Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur” hadisine verilen dipnotta hadisin kaynağının bulunamadığı ifade ediliyor; fakat ilgili tartışmalara girilmiyor. Yine bir önceki makalede epigraf olarak kullanılan “Müminin kalbi Rahmân'ın arşıdır” hadisinin de tahrîci yapılmamış; ancak Hz. Peygamber'e atıfla kullanılmış.³ Alıntılanan hadislerin tahrîcinin yapılması ve/veya ilgili tartışmalara kısa da olsa değinilmesi, kitabı zenginleştirecek bir unsur olarak görünüyor.

Yazar sonraki makalede Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) “intibah hadisi”ne yaptığı şerh üzerinden onun psikoloji, eskatoloji ve muhayyile üzerine görüşlerini irdelemektedir. Buna göre, Molla Sadrâ varoluşun, Tanrı'nın rüyası olduğunu ve dolayısıyla insanın bir rüya halinde olmaktan bu dünyada çıkamayacağını öne sürmektedir (s. 130). Makalenin son bölümünde ise Sadrâ'nın Sühreverdi'ye cevabı ve eleştirileri yer alıyor. Rüstem'in özetlediği üzere, Sadrâ'ya göre ölümle birlikte kişi, kendi ruh aynasında yansıyan hakikate uyanacaktır.

3 Bu iki hadis hakkındaki tartışmalar için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), s. 421-22; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 136-37.

Sekizinci ve son makalede, bir William Chittick antolojisi olan *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*⁴ kitabının baş editörü de olan Rüstem, Chittick'in külliyatında nefis ve kozmos kavramlarını takip etmektedir. Makalede Chittick'in bilimcilik ve bilimin kozmoloji kurgusuna yönelik eleştirilerine hususi bir yer verilmektedir. Chittick'e göre günümüz kozmolojisi kendini bilimcilikle sınırlamıştır (s. 147). Antropokozmik tasavvura göre ise kozmosla nefis özdeştir: Biri mikrokozmos, diğeri ise makrokozmostur. Mikrokozmos ne kadar bilinirse makrokozmos da o denli bilinecektir.

Kitapta yer alan önemli bazı eksiklik ve hatalara da dikkat çekmek gerekmektedir. Anlam değişikliklerine sebebiyet veren çeviri tercihlerine ve imlâya dair bazı önerileri tablo halinde sunmak uygun olacaktır. Bunların yanı sıra özellikle dipnotlardaki ibarelerin çevirilerinin yapılmamış olması dikkati çekiyor. “p. / pp.,” “vol.,” “in,” “fol.,” “trans.” vb. ibare, bazı söz ve cümlelerin tercümelemleri atlanmış. İngilizce transkripsiyonla Türkçe transkripsiyon birbirine uymadığından, bazı Arapça ibarelerin Türkçe transkripsiyonunda da problemler oluşmuş.

Sayfa	Orijinal	Çeviri	Teklif
11	mystical interpretations of Qur'an	mistik Kur'an tefsirleri	ışârî/tasavvufî Kur'an tefsirleri
9 vd.	metaphysical	metafizikî	metafizik
86	We will return to Rumi's treatment of the intellect shortly.	Hazreti Mevlânâ'nın akla karşı tutumuna kısaca döneceğiz.	Rûmî'nin akla dair değerlendirmelerine birazdan döneceğiz.
95	The heart of the believer is the throne of the All-Merciful	Müminin kalbi Rahmân'ın kürsüsüdür.	Müminin kalbi Rahmân'ın arşıdır.
96	famous Sufi and theologian, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali	ünlü mutasavvıf ve ilâhiyatçı Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî	meşhur mutasavvıf ve mütekellim Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî
103	Rumi's use of this tradition in his works	Mevlânâ'nın eserlerinde geleneği kullanması	Mevlânâ'nın eserlerinde bu hadisi kullanması
104	the heart is, in its most fundamental aspect, the seat of an individual's mystic consciousness.	Kalp en temel yönüyle, kişinin mistik şuurunun koltuğudur.	Kalp, en temelde, kişinin tasavvufî şuurunun kürsüsüdür.

4 Bk. William Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, ed. Mohammed Rustom v.dğr. (Albany: State University of New York Press, 2012).

Sayfa	Orijinal	Yanlış	Doğru
143	Equilibrium and Realization : William Chittick on Self and Cosmos	İtidal ve Tahakkuk : Nefs ve Kozmos üzerine William Chittick	Denge ve Tahkik ⁵ : William Chittick'in Nefs ve Kozmos Üzerine Görüşleri
14 vd.	-----	Hazreti ⁶	Hz. / Hazret-i
30	'awn	kavn	'avn
32	left with the hâ' (◌)	'ha' kalır	'he' kalır
54	<i>qurb al-nawâfil</i>	kurbu'l-nevafil	kurbu'n-nevâfil / kurb-ı nevâfil
66	<i>wujida</i>	vücida	vücide
91	virginal	bikir	bâkir
114	Mu'ayyid al-Din	Müeyyeddin	Müeyyidüddin
114	has continued up to our times	gelmişti	gelmiştir
115	defender	müdafisi	müdafii
116	Jandî	Cindî	Cendî
127	Because of these considerations	nazarı itibar	nazar-ı itibar
127	otherwise	zıttı	zıddı
139 vd.	<i>nashâh</i>	neşâ	neşe

Sûfilerin metafizik düşünceleri üzerine odaklanan eserlerin azlığı dolayısıyla böyle bir eserin Türkçeye kazandırılmış olması oldukça önemli görünüyor.⁷ Ekrem Demirli'nin 2013 yılında neşredilen *İbnü'l-Arabî Metafiziği*⁸ başlıkla eserinin ardından bu çalışma da ilgili literatürdeki önemli bir boşluğu dolduracak gibi görünüyor. Bu alanda monografilerin hem edisyon hem de müstakil kitap çalışmaları şeklinde devam etmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Abdullah Taha Orhan

(Araştırmacı, TDV İSAM)

- 5 Yazar kendisi metin içerisinde "realization" kavramını açıklarken parantez içinde "tahqiq" ifadesini kullanmaktadır. Bk. Mohammed Rustom, "Equilibrium and Realization: William Chittick on Self and Cosmos", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 25/3 (2008): 58.
- 6 Kitapta geçen "hazret-i" ibarelerinin orijinal makale nüshalarında yer almadığını burada zikretmek gerekiyor.
- 7 Kitabın iç kapağında yer alan biyografisinden Muhammed Rüstem'in önemli bir eseri olan ödüllü kitabı *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*'nın da Nefes Yayınları tarafından tercüme edilmekte olduğunu ve yakın zamanda yayımlanacağını öğreniyoruz. Bu eserin de işaret ettiğimiz monografik eser eksikliğinin giderilmesi hususunda önemli bir katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.
- 8 Bk. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013).

Ahlâk-ı Celâlî

Celâleddin-i Devvânî

Nşr. Abdullah Mes'ûdî Ârânî

Tahran: İntişârât-i Ettlâât, 1391 [2012], 403 sayfa.

Ahlâk-ı Celâlî, çeşitli ilim dallarında yazdığı pek çok eseriyle tanınan XV. yüzyıl bilginlerinden Celâleddin ed-Devvânî'ye (ö. 908/1502) aittir. Aslen İran'ın Kâzerûn şehrine bağlı bir köyde doğan Devvânî'nin asıl adı Ebû Abdullah Celâleddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed'dir. Doğduğu köye nispetle Devvânî nisbesini almıştır. Karakoyunlu ve Akkoyunlu idarelerinde oldukça itibar görmüş, devlet adamlığı yapmış, Osmanlı Sultanı II. Bayezid ile de mektuplaşmıştır. Akait, fıkıh, tefsir, felsefe, mantık, siyaset, ahlâk, tasavvuf ve edebiyat alanlarında büyük-küçük pek çok eser yazmıştır. Bu eserlerden bir kısmı Arapça ve bir kısmı da Farsça'dır. Şerh ve hâşiye mahiyetinde eserleri vardır.

Celâleddin ed-Devvânî'nin Akkoyunlu devlet adamı Sultan Halil (ö. 882/1477) için yazılan ve *Ahlâk-ı Celâlî* adıyla meşhur olan bu Farsça eserinin asıl adı *Levâmiu'l-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk*'tır. Eser Nasîrüddin-i Tûsî'nin aynı konudaki eseriyle içerik ve şekil bakımından benzerlik gösterir. Aslında Tûsî'nin eseri, içlerinde Devvânî'nin söz konusu eserinin de bulunduğu ahlâk eserleri geleneğinin ilklerindedir. Devvânî de söz konusu eserini kaleme alarak bu tür eserlerin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Devvânî'nin bu eseri Türk kültür ve edebiyatında etkili olmuş, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si gibi eserlere örnek teşkil etmiştir. *Ahlâk-ı Celâlî*'nin Türkçe çevirisi şimdiye kadar yapılmış olmamakla birlikte, Hakkı Uygur tarafından yapılan bir çevirisinin Litera Yayınları tarafından yakın zamanda basılacağını öğrenmiş bulunuyoruz.

Ahlâk-ı Celâlî "Lâmi" adı verilen üç bölümden oluşmaktadır. "Der tezhîb-i ahlâk" başlığını taşıyan ilk bölüm "Lem'a" adlarıyla on kısma ayrılmıştır. Bu bölümde güzel ve kötü ahlâktan bahsedilmiş, kötü ahlâktan kurtuluşun yolları anlatılmıştır. "Der tedbîr-i menzil" adı verilen ve altı "Lem'a"ya ayrılan ikinci bölümde aile hayatının gerekleri ve âdâb-ı muâşeret kuralları anlatılmıştır. "Der tedbîr-i müdün ve rüsûm-i pâdişâhî" başlıklı son bölüm ise yedi "Lem'a"dan oluşmakta, devlet ve toplum idaresinden bahsetmektedir.

İran ve Türkiye kütüphanelerinde onlarca yazma nüshası bulunan Devvânî'nin bu eseri, yazıldıktan sonra çok okunmuş, birkaç kere de basılmıştır (Kalküta 1810; Leknev 1283, 1296, 1302, 1309, 1316, 1334, 1337; Lahor 1923). Uzun yıllar boyunca bu tenkitsiz baskılar ya da kütüphanelerde bulunan

yazma nüshalar kullanılmış, bilimsel yöntemlerle yapılacak yeni bir yayına ihtiyaç duyulmuştur.

Eserin birkaç yılda üç yayın bilgisi kayıtlara geçmiştir. Bu yayınlardan 1388 (2009) yılında Muhammed Rızâ Şeşcevânî ve Mahbûbe Horasânî tarafından yapılmış olan neşre ulaşamadık; ancak katalog bilgisini edinebildik. 1391 (2012) yılında Mahbûbe Horasânî tarafından hazırlanan bir başka *Ahlâk-ı Celâli* yayınının İran'da basım aşamasında olduğunun haber verilmesinin¹ üzerinden iki yıl geçmesine rağmen nüshasına ulaşamadık ve bu basımın gerçekleşip gerçekleşmediğini öğrenemedik. Zira eserin satışı olmadığı gibi, kütüphanelerde kaydına da rastlanmamaktadır. Ulaşabildiğimiz tek *Ahlâk-ı Celâli* neşri Tahran'da 1391 (2012) yılında Abdullah Mes'ûdî Ârânî tarafından "tashih" edilerek gerçekleştirilen ve değerlendirmesini yaptığımız neşirdir.

Ârânî, neşrin girişinde "Mukaddime-i Musahhih" başlıklı bir bölüm kaleme almıştır. Bu bölümde Celâleddin ed-Devvânî'nin hayatından, çevresinden ve eserlerinden bahsedilmekle birlikte, Devvânî ve eseri hakkında çok genel bilgilerle yetinilmiş, daha önce konuya dair yazılanlar özetlenmiş; eserin içeriğinden, dil ve üslûp özelliklerinden yine genel ifadelerle kısaca söz edilmiştir. Nâşirin "Mukaddime"sinin orijinal yönü ise önemli bir araştırmanın neticesinde, *Ahlâk-ı Celâli* ile Nasîrüddîn-i Tûsî, Muhsin Fânî-yi Keşmirî, Şemseddin el-Âmülî ve Şir Ali Han Lûdî'nin aynı türden eserleri ile karşılaştırılıp aynı ifadeleri kullanmaya kadar varan ortaklıkların ve benzerliklerin ortaya konulmasıdır (s. 26-28).

Ârânî, bu eseri yedi eski ve muteber yazma nüshaya dayanarak "tashih" ve bunları "mukayese" ederek yayına hazırladığını ifade etmektedir (s. 23). Yazarın "tashih" ve "mukayese"den kastı, edisyon kritik (édition critique) çalışması, yani eserin farklı nüshaları karşılaştırılarak oluşturulan metni olmalıdır. "Edisyon kritik" yerine, Arap dünyasında "tahkik", İran'da "tashih" ve Türkiye'de "edisyon kritik" veya "tenkit" kavramı kullanılmaktadır. Türkiye'de Arap dili ve edebiyatı ile Arapça kaynakların yoğunlukta olduğu İslâmî ilimler alanlarında da "tahkik" kavramının yaygın olduğu görülmektedir.

Bir metnin tahkik, tashih ya da tenkidine, eserin yazarın elinden çıkmış haline ulaşılması, yeni dil ve yazım ilkelerine uygun halde kolay kullanılabilir hale getirilmesi, farklı tarih ve yerlerde uğradığı değişikliklerin ortaya konulması gibi çeşitli nedenlerle ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaç da eserin hazırlanışında kullanılacak nüshaların seçiminden metnin kurulmasına kadar birçok tasarrufta etkili olmakta ve bu tür yayınlarda eseri yayına hazırlayanın

1 "Iranian Students News Agency", <http://isfahan.isna.ir/Default.aspx?NSID=5&SSLID=46&NID=14241> (erişim: 25 Kasım 2014). Bu haberin, bir önceki basımın gecikmiş duyurusu olabileceğini düşündük; ancak haberde verilen basıma dair yayıma hazırlayanlar ve sayfa sayısı gibi bilgiler önceki basımla uyuşmamaktadır.

bu hususta açıklama yapması beklenmektedir. Ancak Ârânî, çalışmasını hangi amaçla ve nasıl bir yaklaşımla yapmış olduğuna dair herhangi bir izahta bulunmamakta, yalnızca çalışma için seçilmiş olan nüshaların “eski” ve “muteber” olduklarını, bunlardan birinin müellifin hayatında yazıldığını ifade etmekle yetinmektedir (s. 23). Bu ifadelerden, hazırlayanın amacının, söz konusu eserin yazarının hayatına yakın tarihli metnine ulaşmak olduğu çıkarılabilir.

Ârânî, bu amaca ulaşmak için seçilmiş yedi nüshayı şu şekilde sıralamaktadır (s. 23-25):

1. “اساس”. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (ش 10), 900 yılında, Leknev'de istinsah edilmiş, nesta'lik, 169 yaprak veya 338 sayfa, 12 satır; bu nüsha karşılaştırmada “esas nüsha” kabul edilmiştir (Baskı Leknev: Nivalkışor, 1283).

2. “د”. Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi (ف 2694), 98 yaprak veya 196 sayfa, 19 satır (Bu nüsha Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye nüshasının mikrofildir).

3. “ب”. Merhum Hâc Seyyîd Cevâd Bîdgolî'ye ait nüsha, Allahbahş b. Şemseddin Lenkâhûrî tarafından 967 yılı Cemâziyelâhir ayında istinsah edilmiş, nesta'lik (Nüshanın ilk dört sayfası düşmüştür).

4. “ن”. Âyetullah Mar'âşî Necefi Kütüphanesi, nr. 3344, 958 yılı Şâban ayında Muhammed b. Fazlullah Restman tarafından istinsah edilmiş, 137 yaprak, 15 satır (Müstensih ya ehil değilmiş yahut aceleyle yazmış; çokça hatası var, değeri az).

5. “آ”. Âsitân-i Kuds-i Rızavî Kütüphanesi, nr. 3504, 18 Cemâziyelâhir 1003 Cumartesi günü istinsah edilmiş, 280 yaprak veya 224 sayfa (*Ahlâk-ı Nâsirî*'nin derkenarına yazılmış).

6. “م”. İran Millî Kütüphanesi, nr. 1449, Muhammed Sâdık Ferâhî tarafından 15 Rebülevvel 1063 tarihinde (Ârânî, bu nüshayı 1023 tarihli göstermektedir, oysa bu yazmanın kendi verdiği son yaprağında tarih olarak 1023 değil 1063 yazılıdır. Bk. s. 39) istinsah edilmiş, 160 yaprak, 17 satır (Esas nüsha ve ب nüshasından sonra diğer bütün nüshalardan daha doğru ve değerlidir).

7. “ح”. Kum, Merkez-i İhyâ-i Mirâs-i İslâmî, 17 Muharrem 1029 tarihinde istinsah edilmiş, 134 yaprak (Bu nüsha da çok yanlışlar ve eksikler içeriyor).

Ârânî'nin metni hazırlarken dayandığını söylediği ve tanıttığı nüshalar yukarıdakilerden ibarettir. Ancak nüsha tanıtımlarından ilk ikisi garip bir şekilde tamamen birbirine karışmış bilgiler içeriyor. Bu karışıklıklar “Mukaddime”nin sonunda verilen nüshaların baş ve son yaprakları karşılaştırıldığında giderilebilmektedir. Şöyle ki, Ârânî'nin tanıttığı birinci nüsha

aslında 1289 (1872-73) yılında Leknev’de basılan matbu nüshadır. İkinci nüsha ise mikrofilmi Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi’nde bulunan Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye nüshasıdır. 900 (1494-95) yılında müellif hayattayken istinsah edilen, eseri hazırlayanın ulaşabildiği en eski ve en geniş nüshadır; ancak yayına hazırlamada “esas” kabul ettiği nüsha bu değil, birinci sıradaki matbu nüshadır. Ayrıca bu nüsha ilk nüsha ile karşılaştırılınca Ârânî’nin verdiği Leknov’da istinsah edildiği, müstensihin elinde birkaç nüsha daha olduğu bilgisinin doğru olmadığı, bu bilgilerin verilmesini ilk matbu nüsha ile karıştırılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Bu karışıklıktan başka, Ârânî’nin aslında oldukça yeni basma bir nüshayı “esas” nüsha olarak belirlemiş olması da anlaşılması güç bir durumdur. Metnin tenkidi hazırlanırken ulaşılabilen nüshalardan birinin müellife yakınlığı, metnin noksansızlığı, düzgünlüğü gibi bakımlardan diğer nüshalardan bâriz bir şekilde iyi durumda olması metnin kurulurken daha çok bu nüshaya dayanılması ve bu nüshanın “esas nüsha” olarak adlandırılması bilinen bir uygulamadır. Ancak nüshalardan biri diğerlerinden bâriz bir şekilde iyi durumda değilse “esas nüsha” belirlemek gereksiz ve hatta bazen imkânsızdır. Oysa bu eseri hazırlayan, diğer nüshalara göre yazara en uzak olan matbu bir nüshayı metnin kurulmasında esas almış, bu tercihinin gerekçesini de açıklamamıştır. Bir esas nüsha belirlemek gerekiyor idiyse sayılan nüshalardan müellife daha yakın olan başka bir nüsha seçilebilirdi.

Bunlara ilâveten, yukarıda görüldüğü üzere, nüshaların tanıtımında ve sıralanışında bir düzen ve tutarlılık görülmemektedir. Örneğin, en eski nüsha ikinci olarak yazılmış, “en muteber üçüncü nüsha” sayılan (s. 25) nüsha altıncı sırada kaydedilmiştir. Bazı nüshalarda yaprak sayısı yanında, bir de sayfa sayısı verilmiştir; ancak bu sayfa sayıları örneğin, beşinci nüshada yaprak sayısı ile tutarsız görünmektedir. Yine bazı nüshalarda yazı türü ve satır sayısı belirtilmişken, bazı nüshalarda ise zikredilmemiştir. Bazı nüshaların istinsah kayıtları verilmiş; ancak bazı nüshalarda istinsah kaydından ya da istinsah kaydının bulunmayışından bahsedilmemiştir. Bu durumda nüshada istinsah kaydı bulunmadığını mı, yoksa “Mukaddime” yazarı tarafından bazı nüshaların satır sayılarının verilmediği gibi, istinsah kayıtlarının da verilmediğini mi çıkarmak gerektiği anlaşılamamaktadır. Kişisel kitaplıkta yer alan üçüncü nüsha dışında umumi kütüphanelerde bulunan nüshalardan birinci ve yedinci nüshaların demirbaş numaraları verilmemiştir. Bu durumda mezkûr nüshalara ulaşmak güç olacaktır. Sonraki sayfalarda nüshaların ilk ve son yaprakları verilirken de herhangi bir düzene ve sıraya uyulmamıştır. Bu kısımda önce dördüncü ve altıncı nüshaların ilk yaprakları, birinci ve üçüncü nüshaların ilk yaprağı, ardından beşinci nüshanın son iki yaprağı, ikinci nüshanın

son iki yaprağı, altıncı ve yedinci nüshanın son yaprağı, birinci nüshanın ilk yaprağı, beşinci nüshanın ilk iki yaprağı, ikinci ve yedinci nüshaların ilk yaprakları ve son olarak dördüncü nüshanın son yaprağı veriliyor. Bu karışıklık ve düzensizlik, nüshaları birbiriyle karşılaştırmayı zorlaştırmaktadır.

Ârânî, çalışmasında ikinci nüshayı kullanmayı en eski tarihli olması sebebiyle tercih ettiğini ifade etmekte; fakat diğer nüshaları neden tercih ettiğini açıklamamaktadır. Özellikle dördüncü ve yedinci nüshaların istinsah kaydı bulunmamasının yanında, çokça yanlış ve eksik ibare barındırdığını ifade etmesine rağmen, bu nüshaları neden tercih ettiğini izah etmemiştir. Oysa daha önce söz konusu yedi nüshanın tamamının “eski ve muteber” olduğunu ifade etmişti. Yine bu nüshalardan istinsah kaydı verilmeyenlerin eski olduklarının nasıl anlaşıldığı da açıklanmamaktadır.

Aslında eseri yayına hazırlayan, tenkitli metni hazırlarken ilk yapması gerekeni yapmamış, bu eserin ulaşılabilen bütün nüshalarına ulaşmamış; ayrıca eserin nüshaları arasında bir soy ağacı da oluşturmamıştır. Zira kütüphanelerde yazarın “muteber” saydığı bu nüshaların hepsinden çok daha iyi durumda olan nüshalar bulunmaktadır. Örneğin, eserin Millet Kütüphanesi’nde (Ali Emîrî Efendi, Farsça nr. 122) bulunan ve müellife ait olması muhtemel olan bir nüshası 880 (1475-76) yılında, Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hamidiye, nr. 1438) bulunan bir başka nüshası ise 898 (1492-93) yılında yazılmıştır. Bu eski tarihli nüshalardan başka İran ve Türkiye kütüphanelerinde onlarca başka nüsha bulunmakta ve bunların birçoğu eseri hazırlayanın “muteber” saydığı nüshalardan, müellife yakınlık ve noksansızlık bakımından daha iyi durumdadır.² Fakat eserin nâşiri bu nüshalardan ya hiç haberdar olmamış ya da karşılaştırmaya değer görmemiştir. Aslında bir yazma nüsha, daha erken yazılmış başka yazma nüshalardan daha değerli olabilir. Fakat bunun için başka gerekçeler olmalı ve bu husus, nüshaları karşılaştıran tarafından açıklanmalıdır. Oysa bu çalışmada “musahhîh” böyle bir gerekçe sunmuş değildir.

Daha önce de değinildiği gibi, Ârânî eserin nüshalarının soyağacını oluşturmaya da çalışmış görünmemektedir. Nüshaların soyağacının çıkarılması, nüshada yer alan istinsah kayıtları yardımıyla veya nüsha farklarının karşılaştırılmasıyla yapılabilir. Örneğin, Ârânî’nin ulaştığı nüshalardan altıncı nüshanın son yaprağında (s. 39) yer alan ibareler bu konuda bize yardımcı olabilir. Bu nüshada eserin metninden sonra, iki Arapça beyitte kâtime dua edilmektedir. Bu ifadeden müellif ile araya bir kâtime girdiği, müellif nüshası

2 Bk. Mustafa Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destnevîştâ-yi Irân* (Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1389), s. 1093-97; Seyyid Muhammed Takî Hüseyinî, *Fihrist-i Destnevîştâ-yi Fârsî-yi Kitâbhâne-i Ayasofya (İstanbul)* (Tahran: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1391), s. viii, 128, 129, 278.

olmayıp bundan ya da bundan sonraki bir başka nüshadan kopya edildiği, yani nüshanın ikinci nesil ya da daha geç bir nesil nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Bu dua içeren ibareye ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hamidiye, nr. 1438) bulunan 898 (1492) yılına ait nüshada istinsah kaydı içinde (vr. 298^b) rastlamaktayız. Aynı nüshanın bir başka yerinde de (vr. 127^a) nüshanın müellif nüshasından kopya edildiği kaydedilmektedir. Şu halde bu nüshanın ikinci nesil bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle Ârânî'nin tanıttığı altıncı nüshanın son yaprağındaki bu ibarenin kaynağı ve dolayısıyla nüshanın kaynağı görülmüş oluyor. Ârânî'nin nüshasında bu ibarenin hemen altında başka iki Farsça beyit daha yer almaktadır. Bu beyitlerde de bir başka istinsah kaydı ve yılı (1063/1653) verilmektedir. Bu ibareden de bu nüshanın, müellif nüshasından kopya edilen yukarıdaki nüshadan istinsah edildiği, yani üçüncü nesil bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Metni yayına hazırlayan, işe girişmeden önce böyle bir soy ağacı çıkarmaya çalışsaydı, bu şekilde nüshalar arasında bir ilişki kurmuş ve kendisinin de “yanlışlarla dolu ve değersiz” kabul ettiği nüshaları kullanmak durumunda kalmamış olurdu. Zira metin tenkidi çalışmasında çok sayıda nüshayı karşılaştırmak değil, karşılaştırılması gereken nüshaları karşılaştırmak doğru sonucu verir.

Nüshaların seçimi dışında, Ârânî'nin çalışmasındaki metnin tenkidinde, yani nüsha farklarının tespitinde ve gösterilmesinde de tutarsızlıklar göze çarpmaktadır. Örneğin, birinci nüsha bazı yerlerde “اس” (s. 47, 48, 50) ve bazı yerlerde “اساس” (s. 62, 65, 68) şeklinde verilmektedir. Çalışmanın kimi yerinde daha önce hiç bahsedilmeyen bir “ه” nüshasına referans verilmektedir (s. 47, 50, 52). Nüsha farkları gösterilirken “bütün nüshalar” şeklinde bir ibareyle nüsha farkı verilmekte; ancak bütün nüshalarda geçen ifade yerine hazırlayanın başka bir ibareyi (örneğin s. 55: “فقير” yerine “حقير”; s. 69: “گردند” yerine “گردد”; s. 177: “چند” yerine “شش”) metne dahil ettiği görülmekte; ancak bunun neden yapıldığı izah edilmemektedir. Metin incelendiğinde bunun dışında da bazı dikkatsizlikler görülmektedir; ancak bu tanıtım yazısının amacını ve hacmini aşacağından bu konulara değinilmeyecektir.

Sonuç olarak Ârânî'ye, hazırladığı bu yeni *Ahlâk-ı Celâli* neşri ile yüz yıla yakın bir süre önce basılmış bir eserin yeniden basılıp kolay ulaşılabilir hale gelmesini sağladığı ve metne eklediği dizinlerle eseri çok daha kullanışlı hale getirdiği için teşekkür borçluyuz. Ancak metnin girişinde yazılan “İnceleme” kısmının yetersiz kaldığını ve bu “tashih”in metin tenkidi usullerine uygun şekilde gerekli nüshalar üzerinden hazırlanmış olmadığını belirtmeliyiz. Bu yayını değerlendiren bir yazıda,³ yayına birçok eleştiri yönetilmekle birlikte,

3 Abdurresûl Furûten, “Nezerî İcmâli ber Ahlâk-i Celâli”, *Kitâb-i Mâh-i Edebiyât*, 84 (1393): 20-23.

yayının başındaki “Mukaddime” çok “fâzılâne”, “dakik”, “bilimsel” ve kurulan metin de “başarılı” bulunuyorsa eserin bu yayını, özellikle yukarıda bahsi geçen nüshaların da kullanıldığı yeni bir tenkitli metnine ve yayınına olan ihtiyacı ortadan kaldırmamıştır.

Kadir Turgut

(Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

Kur’ân-ı Kerîm’de Seyr u Sülûk: Ahmed İbn Acîbe’nin Tefsirinde

Süleyman Derin

İstanbul: Erkam Yayınları, 2013, 344 sayfa.

Seyr u sülûk, Hakk’a ulaşma gayesiyle bir mürşidin rehberliğinde çıkarılan mânevî bir yolculuk¹ olup şeyh-mürîd arasındaki ve mürîdlerin kendi aralarındaki ilişkiler, tekke hayatında uyulması gereken kurallar, tasavvuf yolunda ilerlemek için kullanılan yöntemler, bu esnada yaşanan tecrübeler gibi tasavvufî düşüncenin bütün pratikleri ile ilişkili bir kavram; bir anlamda tasavvufun hayata bakan yönü, diğer bir ifadeyle de yaşanan tasavvuftur.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi olan Prof. Dr. Süleyman Derin’in bu çalışması, Mağripli bir Şâzelî şeyhi olan ve seyr u sülûkün bütün esaslarını Kur’ân-ı Kerîm’den hareketle belirlemeye çalışan Ahmed İbn Acîbe’nin (ö. 1224/1809) ilgili âyetleri tefsir ederken ortaya koyduğu esasları belli bir düzen içerisinde okuyucuya sunmaktadır. Yazar, bu tefsiri esas alarak İbn Acîbe’nin seyr u sülûk anlayışını ve bu anlayışa hangi âyetleri nasıl yorumlayarak ulaştığını ortaya koymakta, zaman zaman onun diğer eserlerinden de istifade etmektedir.

Sûfilerin gerek teorik gerek pratik bütün meselelerini Kur’ân-ı Kerîm’den hareketle çözmek için pek çok tefsir yazdıklarını ve cevap aradıkları meselelerin hepsinin cevabını Kur’an’da bulmayı sülûkte kemale ermenin göstergelerinden saydıklarını ifade eden yazar, bu tefsirin önemini özellikle tekke hayatının pratik sorunlarına cevap veriyor olmasından kaynaklandığını söylemekte (s. 13), tekke hayatını Kur’ânî gözle değerlendiren tefsirlerin sayısının pek fazla olmadığına dikkat çekmektedir (s. 81). Tefsirin bu önemini fark eden

1 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), s. 312.

Derin, bu tefsir üzerinde müstakil bir çalışma yapmanın faydalı olacağını düşünerek böyle bir çalışma yapmaya niyet etmiştir (s. 13).

Kitap kısa bir “Giriş” ile dört bölümden meydana gelmektedir. “Giriş”te İbn Acîbe’nin tefsiri üzerine yapılan akademik çalışmalar hakkında bilgi verilerek bu çalışmanın diğerlerinden farkı ortaya konmaktadır. Buna göre bu tefsir üzerine biri Türkçe, diğeri Arapça olmak üzere iki doktora tezi bulunmaktadır. Türkiye’de hazırlanan tez Mahmut Ay² tarafından yazılmış olup bu eseri tefsir ilmi açısından incelemekte, bunun yanı sıra İbn Acîbe’nin hayatı ve eserleri hakkında da bilgi vermektedir. Diğer çalışmanın sahibi olan Hasan Azzûzî³ ise konuya daha geniş bir açıdan yaklaşmakta, müellifin hayatını, eserlerini, tasavvufi şahsiyetini inceledikten sonra eseri işârî tefsir açısından ele almaktadır. Değerlendirmesini yaptığımız eserde ise bu iki çalışmadan farklı olarak İbn Acîbe’nin tefsirinden hareketle onun sadece seyr u sülûk ve tekke hayatıyla ilgili görüşleri belli bir düzen içerisinde ortaya konulmaktadır.

“Birinci Bölüm”de, İbn Acîbe’nin *Fehrese*⁴ isimli otobiyografisinden hareketle eğitimi, tasavvufa yönelmesi, seyr u sülûk esnasında yaşadıkları, seyahatleri, hapse girmesi, tarikat silsilesi, yaşadığı dönem ve eserleri gibi hayatının çeşitli yönleri hakkında bilgi verilmektedir. Renkli bir kişiliğe sahip olan İbn Acîbe’nin hayatı ile ilgili özellikle birkaç husus dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, küçük yaşından itibaren ilme son derece düşkün olması, hatta kendisini hocasının “ey mecnun, ey meczup” diye hitap etmesine sebep olacak kadar ilme kaptırılmış olması ve zâhirî ilimlerle meşgul olmayı kişinin gaflet dönemindeki en hayırlı meşgale olarak görmesidir. Bir diğeri, âlim olması sebebiyle insanlar tarafından son derece hürmet edilen biri iken, tasavvufa yöneldikten sonra insanların onu terketmesi; ailesinin onu vazgeçirmek için elinden geleni yaptığı halde muvaffak olamayınca sanki ölmüş gibi yas tutması, komşu kadınların da evlerine gelerek eşine tâziyede bulunmalarındır. İbn Acîbe’nin nefsini yenebilmek için şeyhinin emriyle dilencilik yapması ve sokakları süpürmesi, şeyhi emretmediği halde sokaklarda su satması da onun sülûk sürecinde ne gibi meşakkatlere katlandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Eserin en uzun bölümü olan “İkinci Bölüm”, “İbn Acîbe’nin Tefsirinde Seyr u Sülûk” başlığını taşımaktadır. Burada İbn Acîbe’nin seyr u sülûk anlayışı

2 Mahmut Ay, *Kur’an’ın Tasavvufî Yorumu: İbn Acîbe’nin el-Bahru’l-Medid Adlı Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).

3 Hasan Azzûzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe ve menhecühû fi’t-tefsir* (Rabat: Vizâretü’l-evkâf ve ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1422/2001), I-II.

4 İbn Acîbe, *el-Fehrese*, haz. Abdülhamîd Sâlih Hamdân (Kahire: Dârü’l-garbi’l-Arabî, 1990).

çeşitli yönleriyle ortaya konmakta, sülûkün önemini, hedeflerini, kullandığı metotları, sülûk esnasında geçilen makamları vb. konuları hangi âyetlerden hareketle nasıl delillendirdiği gösterilmektedir. Bu bölümde çok fazla konu ele alındığından, biraz dağınık bir görünüm arz etmektedir. Bazı başlıklar dırmalarda da hatalar göze çarpmaktadır. Meselâ “Sülûke Başlama, Bey’at” başlığı altında “1.” denilerek bir alt başlık belirlenmiş, bu da kendi içinde “a., b., c. ...” diye alt başlıklara ayrılmıştır. Fakat bu başlığın ikincisi gelmemiştir. Benzer problemler eserin “Dördüncü Bölümü”nde de göze çarpmaktadır. Yine bu bölümde “Sülûk Metodlarında Ayrılık” başlığı altında bulunan “Seyr u Sülûkün Amellere Bakışı”, “Sülûk ve Fıkıh” gibi başlıklar üst başlık ile çok ilgili görünmemektedir. En azından bu konuların niçin bu üst başlık altında incelendiğine dair bilgi verilmesi daha uygun olurdu. Ayrıca “Sülûk ve Fıkıh” başlığı altında incelenen namaz, oruç, infak ve hac konuları “Seyr u Sülûkün Amellere Bakışı” başlığı altında ele alınabilirdi. Bir diğer husus, İbn Acibe’nin altı çeşit sabırdan bahsettiği ifade edildiği halde, sadece beş çeşidinin sayılmış olmasıdır (s. 179). Bu bölümle ilgili değinmek istediğimiz bir diğer husus da “Seyr u Sülûkün Makâmı” konusudur. Bu makamlarla ilgili olarak İbn Acibe’nin zaman zaman gerçekten ilginç ve özgün yorumlar yaptığını görmekteyiz. Meselâ, bu makamları aşmanın zannedildiği kadar zor olmadığını, ihlâslı bir sâlikin bunları kolayca aşabileceğini; ancak kendine güvenerek yolu zorlaştırmaya çalıştığı takdirde sülûkünü tamamlayamayacağını düşünmesi ve bunu onlar kolayca seyahat ettikleri şehirlerin arasının uzaklaştırılması için Allah’a dua etmişlerdir. “Ey Rabbimiz! Aralarında yolculuk yaptığımız şehirlerin arasını uzaklaştır, dediler ve kendilerine yazık ettiler” (Sebe 34/19) âyetine dayandırması onun bu tevillerinden biridir (s. 168). Yine Hakk’a giden yolda makamlar olduğu gibi, şeytanın yolundan gidenler için de “negatif makamlar” olduğundan bahsetmesi, farklı bir yaklaşım olarak göze çarpmaktadır (s. 168). Bununla birlikte sık sık makamlar konusunda diğer sûfîlerin görüşlerine benzer görüşler serdettiğini ve farklı bir şey söylemediğini görmekteyiz. Kitapta konuyu uzatmamak adına bunlar üzerinde fazla durulmadan yalnız farklı, özgün veya çok bilinmeyen yorumlara yer verilmesi daha uygun olabilirdi.

Eserin “Üçüncü Bölüm”ünde şeyh/mürşid konusu ele alınmakta, yazar bu iki kelimeyi eş anlamlı olarak kullandığını belirtmektedir. Burada İbn Acibe’nin dikkat çeken birkaç yorumuna yer vermek istiyoruz. Meselâ, mürşidlerin her devirde var olduğuna inanan İbn Acibe, bunu Bakara sûresinin 106. âyetinde Allah’ın bir âyeti neshettiğinde, yerine benzerini veya daha iyisini getirdiğini ifade etmesinden hareketle delillendirmekte, burada geçen âyetin “şeyh” olduğunu söylemektedir (s. 217). Bir kimsenin mürşid olabilmesi

için biri kendi mürşidi diğeri tasavvuf yolunda ehil bir kimse olmak üzere iki şahit getirmesi gerektiğini savunan İbn Acîbe bunu da “İddet müddetlerini doldurduklarında onları ya meşru ölçüler içerisinde (nikâhınız altında) tutun veya onlardan meşru ölçülere göre ayrılın. İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun. Şahitliği Allah için yapın” (Talak 65/2) âyetinden çıkarmaktadır. İbn Acîbe’ye göre âyette zikredilen iddetin sona ermesi, sülûkün tamamlanmasını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Kur’an’da şahit tutmakla ilgili pek çok âyeti de bu konuyla irtibatlandırmaktadır (s. 221). İbn Acîbe’nin Kur’an’da yer alan “hablullah”, “ülû’l-emr”, “rabbâniyyûn”, “borcu affeden zengin”, “zırh ustası” gibi bazı kavram ve ifadelere “mürşid” anlamı vermesi de göze çarpan diğer yorumlarıdır.

Eserin dördüncü ve son bölümü “Sâlik” başlığını taşımaktadır. Burada sâlikin özellikleri, sülûk esnasında dikkat etmesi gereken hususlar, sâliklerin çeşitleri gibi konular yer almaktadır. Bu bölümde yer alan en çarpıcı noktalardan biri İbn Acîbe’nin bazı dervişlerin halvete girerken yanlarında sopa götürerek gaflete düştüklerinde bu sopa ile kendi kafalarına vurduklarına, hatta bir kısmının kendilerini bıçakla yaraladığına dair verdiği bilgiler ve bunun “nüşûzundan korkulan kadınlar” hakkındaki âyet (en-Nisâ 4/34) ile irtibatlandırılmasıdır. Yazarın belirttiğine göre, kendisi böyle şeyleri hoş görmemekle birlikte bunları bilmenin önemli olduğunu düşünmektedir (s. 276).

Özelde İbn Acîbe, genelde ise Kuzey Afrika tasavvufu hakkında ülkemizde yeterince çalışma bulunmaması,⁵ eseri önemli kılan unsurlardan biridir. Ayrıca yazar, kendisinin de ifade ettiği üzere, bu çalışmasının neticesinde bazı önemli sonuçlar elde etmiştir. Bu sebeple alanda bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz. Yazar bu çalışma ile İbn Acîbe’nin âyetlere işârî mânalar vererek tekke hayatı ve seyr u sülûke dair ne gibi ilkeler ortaya koyduğunu tespit etmeyi ve bunu belli bir düzen içerisinde okuyucuya sunmayı hedeflemiş ve bu hedefini gerçekleştirmiştir. Akademik bir çalışmanın ürünü olan eserin dili hem rahat okunabilecek ölçüde akıcı hem de akademiktir. Birincil kaynaklara dayanan çalışmada, zaman zaman ikincil kaynaklara da atıflar bulunmaktadır. Yeri geldikçe İbn Acîbe’nin görüşlerinin Gazzâlî gibi bazı sûfilerle benzerlikleri de ortaya konmuştur. Gazzâlî’nin görüşleriyle benzerliğine bir örnek olarak her ikisinin de rü’yetullahın kişinin dünyadaki mârifeti oranında olacağı kanaatini paylaşmalarını zikredebiliriz (s. 208).

5 Bu konuda yapılan çalışmalara örnek olarak daha önce bahsettiğimiz Mahmut Ay’ın, *Kur’an’ın Tasavvufi Yorumu* ile Mustafa Salim Güven’in *Ebü’l-Hasan Şâzili ve Şâziliyye* adlı doktora tezini (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999) zikredebiliriz.

Eserde âyetlere referansta bulunulurken, sadece sûre adı ve âyet numarasına yer verildiği, sûre numaralarının belirtilmediği göze çarpmaktadır. Bu eğer bilinçli bir tercih ise “Önsöz”de belirtilmesi uygun olurdu, değilse sûre numaralarının da verilmesi daha uygun olurdu. Bilindiği üzere sûfîlerin hadis kriterleri ile muhaddislerin hadis kriterleri birbirine tam olarak uymamaktadır. Bu sebeple muhaddislerce hadis kabul edilmeyen, mevzû olduğu söylenen pek çok söz, sûfîlerce Hz. Peygamber’e atfedilerek kullanılmaktadır. Ancak akademik çalışmalarda hadisin kaynağına dair tartışmalara değinilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira hadis dendiğinde herkes için bağlayıcılık ifade eden bir sözden bahsetmekteyiz. Oysa sûfîlerin bir sözü hadis olarak kabul etmeleri, herkes için bağlayıcı değildir. Meselâ, “Ben benim için kalbi kırık olanlarla beraberim” sözü hadis olarak nitelendirilmiş, kaynak olarak da *Keşfü’l-hafâ* gösterilmiştir. Oysa bilindiği üzere bu eser halk arasında hadis olarak şöhret bulmuş olan sözlerin hakikatte hadis olup olmadıklarını ortaya koyan bir eserdir ve bu sözün hadis olduğunu göstermemektedir. Sûfîlerin hadis olarak kabul ettikleri sözlerin değerlendirmesini yapan akademik çalışmalara müracaat edilmesi de eseri zenginleştirirdi.⁶ Ayrıca eserin sonunda kavram ve kişilerin yer aldığı bir indeks bulunması da faydalı olurdu.

Hâsılı *Kur’ân-ı Kerîm’de Seyr u Sülûk: Ahmed İbn Acîbe’nin Tefsirinde* adlı eser, Kuzey Afrika tasavvufunu, özellikle de bu tarikatın meşâyihinin tekkelerde nasıl bir eğitim modeli öngördüğünü merak edenler için önemli bir kaynak niteliğindedir. Yazarın da belirttiği üzere (s. 337), İbn Acîbe’nin diğer eserleri üzerine yapılacak çalışmalar bu eğitim modelinin daha da aydınlanmasına katkı sağlayacaktır.

Kübra Zümrüt Orhan

(Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

6 Örnek olarak şu iki çalışmayı zikredebiliriz: Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2009); Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2012).

Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion

Christina M. Gschwandtner

Indiana: Indiana University Press, 2014, 304 sayfa.

Başlığını “Verilmişliğin Dereceleri: Jean-Luc Marion’da Doygunluk” şeklinde çevirebileceğimiz eser, Fordham Üniversitesi (ABD) Felsefe Bölümü’nden Christina M. Gschwandtner’e aittir. Yazar, Marion hakkında bir doktora tezi hazırlamış (*Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press, 2007) ve Marion’un Fransızca eserlerini İngilizce’ye tercüme etmiştir. İngilizce konuşan dünyada, Marion ve çağdaş kıta felsefesini din bağlamında çalışan muteber felsefecilerdendir.

Jean-Luc Marion (ö. 1946), yazdığı eserlerin çeşitliliği ve zenginliği ile çağdaş kıta felsefesinin en faal filozoflarından birisidir. Teoloji, Hıristiyan mistisizmi, fenomenoloji, Descartes çalışmaları, felsefe tarihi filozofun düşünce ufku içerisinde yer almaktadır. Postmetafizik teoloji tartışmalarında ortaya koyduğu ses getirici katkılar, farklı düşünce ekollerinden ve çeşitli alanlardan eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Felsefi bir teoloji yapabilmesi, yani felsefi sorunların yönlendirdiği mevzuları teoloji için de bir mesele haline getirmesi ve aynı şekilde fenomenolojiyle teolojik bir yere varması, Marion düşüncesinde teoloji ve felsefe arasındaki belirgin bir ayırmadan söz etmeye izin vermez. Bu ayırımın çoğu zaman belirsizleşmesi teoloji ile felsefeyi birbiri içine geçirmektedir. Bu yüzden, Marion düşüncesinin açtığı imkânlar, çağdaş düşüncenin seyrinde özellikle din bağlamında Marion’u özel bir yere koymaktadır.

Yazar, Jean-Luc Marion’un fenomenolojisine odaklandığından, kitabın tanıtımından önce ana hatlarıyla Marion’un fenomenolojisinden bahsetmek yerinde olur. Marion’un çeşitli alanlarda verdiği eserlerin hepsinde ortak bir tema arayacaksak, bu tema metafiziğin üstesinden gelme ve aşma sorunu olacaktır. İster felsefe tarihi, ister teoloji, isterse fenomenolojiye dair eserlerinde olsun, metafiziğin aşılması Marion için en genel ve temel mevzu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Marion, fenomenolojinin Husserl ve Heidegger’in çabalarına rağmen, hâlâ metafizik bir bakiye taşıdığını belirterek fenomenin herhangi bir koşula bağlı kalmadan belirebilmesi; yani kendisini bizâtihi verebilmesi için bu metafizik kalınlardan kurtulması, onun üstesinden gelinmesi gerektiğini düşünmektedir. Kendisinin de “fenomenolojik üçleme”

şeklinde ifade ettiği eserlerinde, Husserl ve Heidegger ile hesaplaşmasıyla karşılaşırız ve sonrasında da kendi fenomenolojisini inşa ettiğini söyleyebiliriz. Burada, Marion'un metafiziği bir sorun olarak gördüğünü ve yönelttiği metafizik eleştirisinin Heideggerci anlamda metafizik problemine dayandığını çok açık bir biçimde ifade edebiliriz. Marion fenomenolojik projesinde, Husserl'e Husserl'den daha sadık bir fenomenolog olarak Husserl'in ve Heidegger'in iştigal ettiği bir kavramı, fenomenin nihaî ilkesi olarak öne çıkarmaktadır: verilmişlik (Al. gegebenheit, İng. givenness, Fr. donation). Husserl'in fenomenolojide merkezi bir yere oturttuğu "verilmişlik", Marion için fenomenin tek belirlenimidir. Bu anlamda, Husserl'e ve Heidegger'e yönelttiği eleştiriler, fenomenin verilmişliğini kısıtlayan metafiziksel öznelliğe ve verilmişliğin imkânını sınırlandıran koşullardır. Fenomenin kendisini herhangi bir kayda tâbi olmadan vermesini incelerken Marion'un yeniden ele aldığı diğer bir fenomenolojik kavram "redüksiyon"dur. Fenomenolojik redüksiyon kabaca Husserl'de verilen fenomeni bilincin nesnelere haline getirirken, Heidegger'de ise var olmağı bakımından fenomenin belirmesini sağlamaktadır. Marion'un Husserl ve Heidegger'e yönelttiği eleştirinin sebebi işte budur. Çünkü fenomenin herhangi bir sınırlamaya tâbi olmadan kendini vermesi, yönelimsellik (intention) ve redüksiyonu yöneten ego ile olamaz. Ego, fenomenin kendisini bizâtihi bilince vermesi yerine, onu nesne olarak tesis ederek bunu engellemektedir. Marion'a göre, Heidegger'de de Husserl'in-kine benzer şekilde, fenomenin kendisini bizâtihi vermesi, Dasein'in egosal karakteri yüzünden mümkün olamamaktadır. Bununla beraber Heidegger, fenomenin kendisini bizâtihi vermesini fenomenin sadece varlık olmağıyla sınırlandırmaktadır. Kısacası, Marion'a göre ne Husserl'in ne de Heidegger'in fenomenolojik redüksiyonları fenomenin bizâtihi kendini vermesini mümkün kılmamaktadır ve zaten bu durum fenomenin kendini bizâtihi vermesini sınırlamak demektir. Bu eleştiri Marion'un fenomenolojisinin seyrini de resmetmektedir. Marion, fenomenolojisinde fenomenin hiçbir kayda tâbi olmadan kendisini verebilmesini mümkün kılmamanın yollarını araştırarak fenomenolojideki metafiziksel kalıntıyı silen yeni bir fenomen anlayışına varmaktadır: doygun fenomen (Fr. phénomène saturé, İng. saturated phenomenon). Bu meyanda, Marion yönelimselliği bir nevi ikinci plana iterek, yani görüyü yönelimsellik üzerinde bir yere koyarak yönelimselliğin fenomenin belirmesi üzerindeki otoritesini sarsmaktadır. Marion, bunu yaparken de Husserl'in Kant'a dayanarak fenomenolojide tatbik ettiği yönelimselliğin görünüm üzerinde daha imtiyazlı olduğu iddiasını çürütmek için Kant'ı farklı bir şekilde kullanmaktadır. Kant'ın üçüncü Kritik'ine göre, "estetik idea" için kategoriler yeterli gelmez ve hiçbir kavram, onun görüşüne karşılık veremez. Marion, buradan yola çıkarak görü yönünden zengin verilen bir fenomeni

düşünebileceğimizi ve bu tür bir fenomenin, yönelimselliği sarsacağını söyleyerek artık fenomenin kurulmaktan ziyade özneyi kurduğunu iddia etmektedir. İşte görü bakımından aşırı, fazla bir şekilde verilen ve bilincin tam da kavrayamadığı, karşısında âdeta âciz düştüğü fenomen, Marion'un kavram-sallaştırmasıyla doygun fenomendir. Marion, doygun fenomenin çeşitlerini tanımlarken yine Kant'tan yola çıkarak Kant'ın dört kategorisinin yetersizliği üzerinden dört çeşit doygun fenomeni açıklamaktadır: nicelik kategorisinin bilgi fazlalığı yüzünden kavrayamayacağı "olay", nitelik yönünden bizi görünürlüğüyle şaşkına çeviren "idol", ilişki kategorisinin hiçbir analogiyle anlayamayacağı dolayimsizliğiyle "ten" (flesh) ve modalite kategorisinin bakamaması yönünden "ikon". Bu dört çeşit fenomen, nesnenin görüdeki fakirliğinin ve yönelimselliğin bu fakirliği doldurarak fenomenin belirmesini kendi koşulları içerisinde mümkün kılmasının aksine; görüde bir aşırılık, zenginlik, fazlalıktan dolayı yönelimselliği etkisizleştirerek kurucu faaliyetini sarsmaktadır. Marion, kendi teolojik niyetine uygun olarak bu dört tür fenomenin mündemiç olduğu, bunların hepsini kapsayan, ikinci dereceden üst bir doygun fenomeni de ekliyor: vahiy (revelation). Tamamen Hıristiyanî bir şekilde anladığı vahyi, fenomenolojik olarak düşünme imkânını kendince açıyor ve vahyi fenomenolojinin tam da kalbine yerleştiriyor. Marion'un bu jestinin ne kadar fenomenolojik olduğunu ya da olup olmadığını burada araştırmayacağız. Yalnızca ele alacağımız eserin işlediği konular açısından bu beş çeşit doygun fenomen son derece önemli olacaktır. Kitaba geçmeden önce, Marion'un fenomenolojisinin ne gibi tartışmalara karşılık verdiğine kısaca temas etmek Marion'un özgünlüğünü gösterecektir. Heideggerci anlamıyla metafizik sonrası din tartışmalarında, metafizikî olmayan bir dinî tecrübe anlayışının imkânı yolunda Marion'un gayreti takdire şayandır. Bununla beraber, doygun fenomeni tecrübe edenin artık klasik mânada bir özne olmayacağını, Marion'un tabiriyle "verilen"e (l'adonné,) dönüşeceğini söyleyebiliriz. Bu tür bir öznesi olmayan öznellik, öznenin merkezden çıkarılması da demektir; yani fenomenin kendisini herhangi bir kısıtlamaya tâbi olmadan vermesi, bunu tecrübe edeni artık bir aktif, kurucu bir özne olmaktan çıkarıp karşısında bir anlamda kurulan, pasif kalan, merkez öldürmeyen bir hale getirmektedir. Metafiziğin, fenomenin kendini vermesini sınırlandırabilecek başka belirme imkânının koşullarının, Marion verilmişlik kavramı ile aşılabileceğini eserlerinde göstermeye çalışmaktadır.

Marion üzerine İngilizce konuşulan dünyanın en ciddi yorumcularından Christina Gschwandtner, bu eserinde Marion'un kendi eserlerinde pek de temas etmediği, verilmişliğin derecelerini ele almaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz dört çeşit ve bunları kapsayan beşinci çeşit doygun fenomenler, Marion'un

verilmişlik fenomenolojisinin temel taşlarını teşkil etmektedir. Fakat, bu fenomenlerin tecrübesi, Marion için her zaman aşırılık taşıyan bir karaktere sahiptir. Marion, doygun fenomenin çeşitlendirmesini yapmasına ve verilmişliğin şekillerini tasnif etmesine rağmen, doygunluğun derecelerini ayırmaya hiçbir zaman gitmemektedir. Yani, fenomenin az veya çok bir şekilde belirmesi gibi bir ayırım yaparak kendisini çok veren fenomeni doygun fenomen olarak sınıflandırmıştır. Fakat doygun fenomenin verilme derecelerinin üzerinde hiç durmamıştır: Doygun fenomen, kendisini tek bir biçimde, yani mutlak bir aşırılıkla vermektedir. Gschwandtner'in eserinin problematiği işte tam da Marion'un doygun fenomeni sadece mutlak bir aşırılıkla nitelendirmesi ve aşırılığın farklı derecelerde olabileceğini göz ardı etmesinden dolayı ortaya çıkan bir ihtiyacı tartışmaktadır. Marion'un verilmişlik fenomenolojisinin doygunluğun derecelerine imkân tanıyıp tanımadığını inceleyen yazar, Marion'un neden fenomenin en aşırı şekildeki tezahürüne yoğunlaştığını araştırmaktadır. Bu bağlamda yazar, Marion'un olay, idol, ten, ikon ve bunların hepsini kapsayan bir üst çeşit doygun fenomen olarak vahiy veya dinî fenomeni ayrı bölümler altında ele almaktadır. Bunların yanında, Marion'un fenomenolojik üçlemesinden sonra yayımladığı ve verilmişlik fenomenolojisiyle göz önünde bulundurduğu konuları içeren *Le Phénomène érotique* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2003) ve *Certitudes Négatives* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2010) ve Marion'un daha önceki eserlerinin meşgul olduğu mevzulara da kitabın bölümlerinde yer vermektedir. Gschwandtner tüm bunların yanında, Marion fenomenolojisinin ara ara zikrettiği fakat hiçbir zaman tam anlamıyla ele almadığı hermenötik ile verilmişlik ilişkisini ve bu ilişkide hermenötiğin rolünü de sorgulamaktadır.

Yazar "Giriş" bölümünde, Marion fenomenolojisinin ana hatlarını ve genel bir tanıtımını yaptıktan sonra "Birinci Bölüm"de, doygun fenomenlerden olayı ele almaktadır. Olay, Marion için müstakil bir doygun fenomen olmanın yanında, diğer bütün fenomenlerin tecrübesinin de bir niteliğidir. Olay olarak doygun fenomenle, Marion tarihî olayları düşünmektedir ve bu tür doygun fenomeni örneklendirirken Waterloo Savaşı gibi birtakım tarihî olaylara örnekler vermektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, tarihî olaylar hiçbir şekilde sayılabilir olamadığı için ve yoğunluğu ile karmaşıklığını hiçbir açıklamanın veremeyeceği için onu nedensellik üzerinden düşünemeyiz. Fakat Gschwandtner'in iddia ettiği üzere her tarihî olayı bu aşırılık üzerinden düşünmek, her olayı aynı derecede karmaşık olarak tanımlamak anlamına gelmektedir. Yani milyonlarca insanın ölümünü beraberinde getiren bir savaş ile (Marion'un verdiği örnekten yola çıkarsak) sokaktan o anı unutturacak güzellikte bir kadının geçmesi aynı kompleksliği ve doygunluğu

mu taşımaktadır? Benzer şekilde, yazar *Certitudes négatives*'de ele alınan doygun fenomenin epistemolojik içeriğinin, tecrübe edilen olayın bilgisine dair ne derecede etkide bulunduğunu da sorgulamaktadır. Marion'un olay olarak doygun fenomeni incelemesi, Gschwandtner'in belirttiği üzere bir bilim olarak tarihi göz ardı ederek tarih bilimine herhangi bir imkân bırakmamaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, Marion doygun fenomeni hep iki uç arasında tanımlamaktadır, yani olay fenomenini ya doygun fenomen olarak sebepsellik zincirinden uzak bir şekilde bizi şaşırtıyor, karşısında kelimesiz bırakıyor ya da nesnelleşerek matematiksel bilgi türünde tecrübe ediliyor. Fakat, tarih bilimini ilgilendiren bir şekilde, olay doygun bir fenomen olarak nesneye dönüşmeden ve aynı zamanda bir dereceye kadar bilgimizde herhangi bir artışı mümkün kılamaz mı diye soruyor Gschwandtner.

Yazar, Marion fenomenolojisinde ve teolojisinde merkezî bir yere sahip sanat eseri için daha farklı bir rota izliyor. Marion'a göre doygun bir fenomen olarak bir sanat eseri, kendisini her zaman mutlak bir şekilde vermeyebiliyor. Gschwandtner, Marion'un sanat eserinin tecrübesi konusunda biraz daha farklı bir okuma yapmasına ve doygun fenomenliğini bir mutlaklıkla ele almamasına rağmen, daha başka bir şekilde mutlaklığa vardığını belirtiyor. Marion'un sanat eserini Kant'ı göz önünde bulundurarak bir dâhinin eseri olarak anladığını ve görünmeyen özel bir görüntünün görülür alana geçmesi olarak düşünerek sanatçının özel bir yeteneğe, yani hiç de Kant'tan uzak olmayan bir şekilde dâhiliğe sahip olması gerektiğini söylüyor. Bu şekilde, sanat eserini takdir etmek ve karşısında şaşkınlığa düşüp bir şey söyleyememek için sanat eserini tecrübe edenin de benzer bir dâhiliğe ihtiyacı olduğunu vurguluyor. Gschwandtner, Gadamer'i takip ederek Marion'a bir eleştiri yöneltiyor: Sanat eserinin toplumla ilgili olan bağlamını göz ardı etmesini vurguluyor ve Marion'un kaçmak istediği halde ters bir şekilde sanat eserini tecrübe eden "verilen"inin (l'adonné) bir türlü sanatı öznellettiğini ifade ediyor. Bu anlamda, bu öznelikten dolayı, Marion'un yine doygunluğun dereceleri arasında herhangi bir ayrıma izin vermediğini söylüyor.

Diğer bir doygun fenomen olan teni, Marion'un Fransız fenomenolog Michel Henry'nin analizine dayanarak içkin, dolayumsuz ve herhangi bir ayrılmadan uzak olarak tanımlamaktadır. Bu fenomene dair, Gschwandtner'in en temel eleştirisi, Marion'un ten fenomenini incelerken hiçbir şekilde organisteyi ve hayvanlığı vurgulamaması, doğa fenomenine eserlerinin hiçbir yerinde değinmemesidir. Bununla beraber, yazar bu fenomenlerin de birer doygun fenomen olabileceğini ifade ederek farklı derecelerde verilmişliklerini düşünebileceğimizi söylüyor. Aynı zamanda tene bağlı olarak hislerin,

acının, zevkin ve tutkuların geniş açıklamalarını veren Marion'un bu fenomenleri doğal fenomen anlamında ele almamasının bir eksiklik arzettiğini de belirtiyor.

Gschwandtner, genel olarak diğer doygun fenomen çeşitlerinde ve Marion'un ele aldığı diğer merkezî fenomenleri de aynı şekilde aşırılık ve azlık arasında herhangi bir derecelendirmeye gitmemesi yönünden ve bu aşırılığı da mutlak anlamda ele almasından dolayı eleştiriye tâbi tutuyor. Yazara göre, Marion'un doygun fenomeni her zaman mutlak bir aşırılık, fazlalık üzerinden ele alması ve kendisini yine fazla bir şekilde vermesine rağmen aşırı olmayabilecek bir fenomeni fakir veya sıradan görerek göz ardı etmesini; kısacası doygun fenomenin tek tipleştirilip hiçbir derecelendirmeye gitmemesini eleştirmektedir. Gschwandtner verdiği örneklerle doygun fenomenin farklı derecelerde olabileceğini ve bu farklı derecelerin genel olarak fenomenler ve verilmişlikleri açısından daha geniş bir alan açabileceğini savunmaktadır. Verilmişlikteki farklı derecelendirmelerle, fenomenlerin tecrübemizde daha sağlıklı ve doğru bir tezahürüne erişebileceğimizi, Marion'un izahlarını tamamen dışlamadan; ama onu tamamıyla temele koymadan da savunmaktadır.

Gschwandtner'in kitap boyunca akılda tuttuğu ve Marion'a zaman zaman yönelttiği diğer bir eleştirinin de, yukarıda belirttiğimiz üzere, Marion'un verilmişlik ile hermenötik arasında tatmin edici bir açıklamaya gitmemesiydi. Marion bu ilişkiye dair olay ve ötekinin yüzü olarak doygun fenomenleri inceleyen "sonsuz" ve "tükenmez" hermenötikten bahsetmektedir. Yani, Marion'a göre doygun fenomen anlam hususunda o kadar aşırı bir şekilde kendisini vermektedir ki fenomen sonsuz sayıda hermenötiği meydana çıkarabilmektedir. Çünkü hiçbir yorum tek başına fenomene karşı âdil olamayacak ve kimse tam bir yoruma erişemeyecektir. Gschwandtner'a göre Marion, bu şekilde hermenötiği bir anlamda saf dışı bırakmaktadır; çünkü yorum fenomene dair aslında yeterli bir anlayış veremeyecektir. Aslında bu, Marion'un tam da "negatif kesinlik" diye son dönem eserlerinde ele aldığı mevzudur. Doygun fenomeni tanımlayan negatif kesinlik, bizim fenomenleri hiçbir zaman anlayamayacağımızı ve kesinlik veya nesnel kavrama bakımından hiçbir yeterli bilginin meydana gelemeyeceğini, "kesin" bir biçimde bilmememizdir. Yukarıda, olay fenomeninde zikrettiğimiz üzere, bu anlamdaki bir kesinlik iddiası, bizim herhangi bir doygun fenomenin bilgimizi artıracığı noktasını âdeta yok saymaktadır. Aynı şekilde, tarihî bir olay hakkındaki artıracığımız bilgi, bu olayı daha derin bir tecrübeye, onu nesnelleştirmekten uzaklaştırmaya da götürecektir. Kısacası, bir doygun fenomene dair daha fazla bilgi onun aşırılıkla kendisini vermesine ya da nesnelleştirmesine engel değil, bilakis doygunluğunu artıracak bir unsur olarak görülebilir.

Hermedenötiğe dair Gschwandtner'in Marion'a yönelttiği diğeri bir eleştiride şu husustadır: Marion'a göre hermedenötik, fenomenle karşılaşıldıktan sonra düşünülebilir; çünkü fenomenin kendisini bizâtihi vermesi herhangi bir hermedenötik bağlamda veya fenomenolojik ufukta belirlediğinde tehlikeye girer, fenomenin kendisini kendisi olarak vermesi sınırlanır. İşte bu yüzden doygun fenomen kendisini bir bağlamda vermiyor ve bizi şaşkınlığa sevk ederek âdeta "verilen"i alt ediyor. Yazar, Marion'un aksine herhangi bir hermedenötik bağlamın fenomenin kendisini vermesini sınırlamaktan, fenomeni daha düşük bir verilmişlik şekline indirmeyeceğini söyleyerek bağlamların tecrübenin ve tezahürün hususi birer boyutları olduğunu belirtmektedir. Tıpkı Gadamer'in "önyargısı" gibi, Gschwandtner da fenomenin tezahürünün böyle bir hermedenötik bağlam olmadan mümkün olmayacağını ifade ediyor ve bunun fenomenin kendisini vermesini sınırlamadığını, aksine daha da zengin bir hale getireceğini iddia ediyor. Fenomenin belirmesinden sonra değil, öncesinde işleyen bir hermedenötik bağlamın fenomenin belirmesinde "verilen" ile fenomen arasındaki aktiflik ve pasiflik ilişkisini daha makul bir düzleme oturtacağını söylüyor. Marion'un savunduğu gibi, fenomenin belirmesinde sadece fenomenelliğin söz sahibi olmasının, fenomenin tecrübesindeki aktiflik ve pasiflik ilişkisini tam anlamıyla açamadığını, çünkü böyle bir durumda, bir taraftan fenomenin doygun olarak verilmesinin ve benim bu fenomen karşısında kör, şaşkın kalmamın diğeri taraftan da bu fenomeni "fakir" veya "doygun" olarak yorumlamamın bu tür bir anlayışla mümkün olmadığını ifade ediyor. Ancak fenomenin tezahüründen önce, faaliyette olabilecek bir hermedenötik bağlamın bunu açabileceğini savunuyor Gschwandtner.

Son olarak yazarın sadece birkaç cümleyle ele alıp üzerinde durmadığı bir meseleyi kısaca tartışmak istiyorum. Gschwandtner'a göre doygun fenomen bütün fenomenler için bir paradigma oluyor ve yazar, tüm doygun fenomenlerin kendisinde ortaya çıktığı vahiy anlayışının, bütün fenomenleri kapsayacak bir şekilde düşünmemizin fenomenolojiyi çok Hıristiyanî bir yere götüreceğini söylüyor. Marion'un fenomenin kendisini vermesini hiçbir hermedenötik bağlama koymadan gerçekleştirdiğini söylemesi ve bunu da Hıristiyan vahiy üzerinden âdeta temellendirir şekilde açıklaması ve tüm bunların üstüne, verilmişliğin evrenselliğinden mükerreren bahsetmesi, fenomenolojiyi sadece Hıristiyan düşüncesiyle sınırlamaktır. Marion, fenomenin kendisini bizâtihi vermesini, "Hıristiyanî bir bağlamla" görmektedir ve üstüne bunu inkâr edip kendi sınırlı bağlamı üzerinden bir evrensellik iddiasında bulunmaktadır. Herhangi bir tikellikten (özellikle de Avrupalı bir tikellikten) tümelliğe varma, özelde Avrupamerkezciliğin en tipik karakteridir. Gschwandtner'ın, ince okumalarıyla donattığı bu emek dolu çalışmasında, Marion'a yönelttiği eleştiriler

bizi bu noktaya da götürebilmektedir, fakat kendisi bunu sadece çitlatıp üzerinde çok da durmamaktadır.

Kısacası, Gschwandtner'in bu eseri, Marion'un fenomenolojisine yöneltilen en ciddi eleştirileri birçok yönden ve ilk defa bu kadar kapsamlı bir şekilde sunmaktadır. Günümüzde, Husserl ve Heidegger sonrası fenomenoloji tartışmalarına en önemli katkılardan birini sağlayan ve din felsefesi açısından önemli mülâhazaları bulunan Marion'un fenomenolojisi üzerine yapılmış ender çalışmalardan birisi olma özelliğini de taşımaktadır. Marion'a yöneltile daha önceki farklı cenahların tek taraflı eleştirilerden (Marion'un fenomenolojiyi dinin hizmetine sokması ya da aynı şekilde, dini fenomenolojinin hizmetine sokması) farklı olarak Gschwandtner bu kitabında, Marion fenomenolojisinin mevcut haliyle içinden çıkamayacağı, Marion'un kendi fenomenolojisinin dinamiklerinden yola çıkarak esaslı eleştiriler getiriyor. Filozofun daha önceki eleştirilere sonradan eserlerinde yer vererek aşmaya çalışmasından gördüğümüz üzere, bu kitabın getirdiği eleştirilere nasıl bir cevap vereceği ve düşüncesinin seyrine neler katabileceği çağdaş kâta felsefesi için bir merak konusu olacaktır.

Kadir Filiz

(Doktora Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları

Emrullah Yüksel

İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012, 167 sayfa.

Sünnî kelâmın kurucuları addedilen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, İslâm düşüncesinin teşekkülünde ve gelişiminde önemli etkileri vardır. Günümüzde de görüşlerinin hâlâ savunulması, takipçilerinin olması bunun önemli bir kanıtıdır. Eş'arî ve Mâtürîdîler "Ehl-i sünnet, cemaat, Sünnî" vb. gibi başlıklar altında birleşseler de, zaman zaman aralarında ihtilâflı meselelerin olduğu bilinmektedir. Prof. Dr. Emrullah Yüksel'in *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* isimli çalışması da bu ihtilâfları, ihtilâflarda kullanılan delilleri, öncül ve kabulleri incelemektedir.

Müellif aynı zamanda kitabında Eş'arî ve Mâtürîdî ekseninde ihtilâf meselesine ve ihtilâfın İslâm düşüncesindeki yerine de değinmektedir.

Eser "Giriş", üç ana bölüm ve "Sonuç" kısımlarından oluşmaktadır. "Giriş" bölümü "Görüş Ayrılıklarının Kaynağı" ve "Eş'arî ve Mâtürîdî'nin Hayatı" şeklinde iki ana kısma ayrılmaktadır. "Görüş Ayrılıklarının Kaynağı" kısmında müellif, ihtilâfların alt zemininin incelenmesinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. İlk olarak ihtilâfın insanın yaratılış hikmetine uygunluğuna, insanların tek tip yaratılmadığına değinen müellif, düşüncenin gelişimi için fikir ayrılıklarının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Çeşitli âyetler ve hadislerden delil getirerek tek tip yaratılmanın gelişmeye mâni olduğunu söyleyen müellif, insanlar arasındaki ihtilâfın doğal, hatta gelişme için gerekli bir unsur olduğunu savunmaktadır. Ayrıca kişinin fikrî tekâmülünde fizikî, sosyal çevrenin önemli etkilerinin olduğunu söyleyerek gelişen ihtilâflara bu gözle de bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Son olarak yazar, İslâm'ın bütün insanlığı Kur'an'ı anlamaya çağırıldığını belirterek Kur'an'dan hüküm çıkarmanın kimse için tekeli olmadığını söylemektedir. Gazzâlî'den alıntı yapılarak ataların dininden, mezhep olgusundan kurtulmanın gerektiğini iddia eden müellif (s. 9-23), kanaatimizce çelişkiye düşmektedir. Çünkü hem ihtilâfı savunup hem de ihtilâfın, görüş ayrılıklarının müesseseseleşmiş hali olan mezhebi temelden, külliyen eleştirmek birbiriyle çelişkili durumlardır.

"Eş'arî ve Mâtürîdî'nin Hayatı" başlığını taşıyan birinci bölüm, iki ekolün kurucularının hayatlarını, yetiştikleri ortamı, mezheplerinin teşekkülündeki etkilerini ve kelâm yöntemlerini inceleyen kısımdır. Yazar, Eş'arî'nin kendi ismiyle mezkûr mezhebin kurucusu olduğunu, sahâbeden Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiğini, doğum tarihi hakkında ihtilâf olmakla birlikte, hicrî, 260 yılının daha doğru olarak gözüktüğünü tespit ettikten sonra, eserleri kısmında sadece günümüze ulaştığını söylediği beş eserinin ve daha birçok eserinin isminin geçtiğini belirterek yetiştiği sosyal çevreyi tasvir etmeye girişir. Yetiştiği dönemi Basra ve Bağdat olmak üzere iki gruba ayırarak kısa bilgiler verir. Eş'arîliğin doğuşuna değinerek bölgedeki fikrî akımları kısaca belirtir. Eş'arî'nin hayatını üç kısma ayırmamız gerektiğini söyleyen müellif, bunları "Mûtezilî olduğu dönem, Mûtezile'den ayrılarak Ehl-i sünnet'in kurucuları sayılan Küllâbiyye mezhebini benimsediği dönem ve kendi mezhebini oluşturduğu dönem" şeklinde tasnif eder. Son olarak kelâm yöntemine değinerek onun akıl-nas dengesini koruduğunu; ama akli âyetlerin zâhirlerini teyit eden bir alet şeklinde kabul ettiğini belirtir. Birinci bölüm, Eş'arî'den sonra Mâtürîdî'nin hayatı ile devam etmektedir. Müellif, Mâtürîdî'nin hocalarının ismini zikrederek Mâtürîdî'nin "İmâmü'l Hüdâ", "Âlemü'l Hüdâ", "İmâmü'l-mütekellimîn" gibi lakaplarla anılmasına rağmen çoğu ricâl, terâcim ve tabakat

eserlerinin Mâtürîdî'den bahsetmediğini söylemektedir. Kitapta Mâtürîdî'nin eserlerinin sadece isimleri verilmekle yetinilmiş, herhangi bir yorumda bulunulmadan Mâtürîdî'nin yetiştiği ortam ve siyasî bağlam izah edilmeye çalışılmıştır. Yazar, Mâtürîdî'nin çeşitli aklî ve fikrî tartışmaların ortasında neşet ettiğini; lâkin Eş'arî gibi yoğun mezhep çekişmelerinin olduğu bir ortamda hayat sürmediğini belirterek bunun da Mâtürîdî'nin meseleleri daha sakın ve salim bir zihin ile yorumlayabilmesine imkân tanıdığını vurgulamakta; Mâtürîdîliğin Eş'arîliğe nazaran daha az yaygın olmasını ve araştırmacıların ilgisini Eş'arî'ye nazaran daha az çekmesinin nedenlerini açıklamaktadır. Bunlar; İslâm âleminde genellikle Meşşâî-felsefî sistem hâkim olduğundan Eş'arî ekolün daha çok tutulması, Eş'arîliği Ehl-i sünnet içinde tek doktrin kılma arzusu, Mâtürîdî ekole has metodun semantik zorluğu ve Ebû Hanîfe'nin fıkhıta olduğu gibi itikadî alanda da otorite kabul edilmesidir. Bilindiği üzere, İmam Mâtürîdî, Hanefî ekolüne mensup bir âlimdir. Bu yüzden onun kelâm sahasında orijinal görüşler ortaya koyması, Ebû Hanîfe'nin mezhep içindeki hem fıkıh hem de itikadî alandaki konumunu değiştirmemiştir. Müellifin belirttiği gibi, kaynakların İmam Mâtürîdî'yi ihmali âşikârdır. Meselâ aynı asırda yaşamalarına rağmen İbnü'n-Nedîm, Mısır'daki Ehl-i sünnet âlimi Tahâvî'den bahsedip Mâtürîdî'den bahsetmemiştir. İbn Hallikân *Vefeyâtü'l-a'yân* isimli eserinde Mâtürîdî'den bahsetmediği gibi Abdülkâhir el-Bağdâdî de *el-Fark beyne'l-fırak* ve *Usûlü'd-dîn* isimli eserlerinde ondan bahsetmemiştir. İbnü'l-Esîr İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgeden bahsetmesine rağmen, bölgenin âlimlerine dair bilgi vermemiştir. İbn Kesîr, Mû'tezilî Kâ'bî'ye önem vermesine rağmen, Mâtürîdî gibi onunla ilmî münakaşalara girenleri zikretmemiştir. İbnü'l-İmâd ise Sâmânî Devleti'nden övgüyle bahseden bir eser kaleme almış; fakat dönemin en önemli mütefekkirlerinden biri olan İmam Mâtürîdî'den kitabında bahsetmemiştir. Eş'arî olan İbn Hazm, kesb konusunda çeşitli münakaşalar yapmış, onu cebir olarak saymış ve İmam Mâtürîdî'yi zikretmiştir. Aynı şekilde İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde kelâm ilminin doğuşu ve gelişimine ayırdığı bölümde İmam Mâtürîdî'den bahsetmemiştir. Müellif, kitapta bu ihmalin bazı sebeplerini zikrederek kendi görüşünü belirtmekle birlikte, meseleyi sadece Ebû Hanîfe'nin otorite olmasına bağlamak yeterli gözükmemektedir. Çünkü kelâm kitaplarının İmam Mâtürîdî'yi ihmal ettiği gibi, Hanefî kaynaklar da gereken önemi göstermemişlerdir. *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* gibi Mâverâünnehir'e ait ricâl eserleri de aynı şekilde bu ihmale ortak olmuşlardır. Kanaatimizce müellifin zikrettiği nedenler, her ne kadar geçerli de olsa, yeterli değildir. Bunun yanında daha önemli ve etkili sebeplerin olduğu âşikârdır. Bunun en önemli sebebi Eş'arî ve geliştirdiği ekol mensuplarının hilâfet çevresinde yaşayıp Mâtürîdî ve haleflerinin hilâfet ve ilmî bölgeden uzakta yaşamalarıdır. Diğer etkili sebep ise Eş'arî'den sonra gelen

Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî gibi âlimlerin Eş'arî mezhebinden olmaları veya kendilerini bu ekole nispet etmeleridir. Bakıldığı zaman bu isimler sadece kendi zamanlarında değil, öte yandan İslâm düşünce tarihinde otorite isimlerdir. İlmî bakımdan otorite kabul edilen bu âlimlerin kendilerini Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye nispet etmeleri, kanaatimizce Eş'arîliği Mâtürîdîlik'ten daha ön plana çıkarmıştır.

Bölümde ele alınan son mesele, Mâtürîdî'nin kelâm yönteminin keyfiyetidir. Müellif, Mâtürîdî'nin herhangi bir aşırılığa kaçmaksızın akla büyük önem verdiğini, aklı da nakli de birer bilgi kaynağı kabul ettiğini söyler. Özellikle Mâtürîdî'nin kelâma bir problem olarak ilk defa bilginin kaynaklarını yani bilgi felsefesini dahil ettiğini ve bunu Bâkılânî gibi kelâmcıların da benimsemediğinin altını çizmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı değil, getirdiği sistemdir. Yoksa Bâkılânî'nin bilgi anlayışında bir değişiklik yoktur. Buradaki problem tamamıyla tasnifle alâkalı bir durumdan kaynaklanır. Daha önceki kelâm eserlerinde konulara doğrudan dahil olunurken, Mâtürîdî sonrası eserlerde meseleler sistematik olarak incelenmeye başlanmış ve bunun neticesinde ilk mesele epistemolojiye ayrılmıştır. Burada belirtilmesi gereken diğer bir mesele ise sadece Bâkılânî'de değil, daha sonraki diğer kelâm âlimlerinin eserlerinde de bu tasnifin olmasıdır.

“Görüş Ayrılıklarının Niteliği” adını taşıyan üçüncü bölüm, görüş ayrılıklarının genel sebeplerine değinmektedir. Eş'arî ve Mâtürîdî'lerin ayrı çevrelerde yetişmelerine rağmen, ilke, gaye ve yöntemlerinin aynı olduğu belirtilmekte, aralarındaki ihtilâfın aslî konularda değil, fer'î meselelerde olduğu savunulmaktadır. Ayrıca müellif burada görüşler Eş'arî ve Mâtürîdî'ye nispet edildiği için doğrudan bu şekilde isimlendirmeye gittiğini söylemektedir. Yani müellif buradaki ihtilâfın sadece iki mezhep kurucusuna değil, daha sonraki dönemlere de ait olduğunu dile getirmektedir. Görüşlerin doğrudan mezhep kurucuları olan Eş'arî ve Mâtürîdî'ye nispet edilmesinden dolayı bu şekilde bir isimlendirmeyi tercih etmiştir. Bölümde incelenen konu önemli olmasına rağmen, konuya oldukça kısa değinilmiştir. Müellif sadece genel sebeplere değinmiş, daha sonra tek tek açıkladığı meselelerin bir nevi ana saiklerinin kısa bir özetini sunmuştur (s. 24-49).

Çalışmanın asıl bölümünü oluşturan “Görüş Ayrılıklarının Niceliği” bölümünde müellif, Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasında fikir birliğinin olmadığını, görüş ayrılıklarının sayısal açıdan on, kırk, elli altı, yetmiş üç adede ulaştığını ileri sürer ve iki mezhep arasındaki yirmi üç ihtilâfı açıklar. İki ekol arasındaki ihtilâfın genellikle yüzeysel olarak anlatıldığını, yalnızca Şeyhzâde Abdürrahim ile Ebû Azbe'nin eserlerinde belli ölçülerde ihtilâflardaki aklî ve naklî delillere yer verdiğini belirtmektedir. Müellife göre iki ekol arasındaki

ihtilâfları ve ihtilâfların dayanağı olan delilleri incelemek, iki ekol arasındaki kelâm yönteminin farklılığını da gösterecektir.

Müellif, daha sonra her biri müstakil birer çalışma konusu olabilecek ihtilâf meselelerini incelemeye girişir. Müellif, Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında genel olarak "Allah'ı bilmek", "Hüsün ve Kubh", "Mümeyyiz Çocuğun Allah'ı Bilmesi", "İrade Özgürlüğü", "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk", "Tekvin", "Allah'ın Kelâm-ı Nefsisi İhtilâflıdır mı?", "İrade", "Meşîet", "Mahabbet ve Rıza Aynı mıdır?", "Allah'ın Fiillerinde Hikmet Var mıdır?", "Hikmet İlâhî Fiillerde İlet Olarak Gösterilebilir mi?", "İlâhî Fiiller Herhangi Bir Sebep ve Maksat ile Nedenlendirilebilir mi?", "İman Kavramının Hakikati", "İmanın Artması, Eksilmesi", "Mukallidin İmanı", "İman ve İslâm Bir midir?", "İmanda İstisna", "Peygamberlikte Erkeklik Şart mıdır?", "Küfrün Affı Aklen Câiz mi Değil mi?", "İnanmayanlar Farzları ve Vâcipleri Yerine Getirmediklerinden Dolayı Cezalandırılır mı?", "Mürtedin Tevbe Edip Tekrar İman Ettikten Sonra Müslüman Olmasıyla Daha Önce Yaptığı Ameller Kendisine Geri Döner mi?", "Gerçek Güç Zıt Olan İki Şeye El-verişli midir?", "Tevfik", "Allah'ın Va'idinden Dönmesi Câiz midir?" konularında ihtilâf olduğunu söyleyerek iki tarafın ortaya koyduğu delillerle ihtilâfları açıklamaktadır. Eserde zikredilen yirmi üç adet ihtilâflı mesele arasında en önemli temel farkın "irade özgürlüğü" probleminde düğümlendiği söylenmektedir. Öte yandan ihtilâflı meselelerin aslî değil, tâli meselelerde olduğu gözlemlenmektedir. Bundan dolayı keskin ayrımlardan söz edilememektedir.

Müellif, meseleleri incelerken öncelikli olarak ekollerin temel yaklaşımlarını serdetmiş, ardından kendi görüşünü beyan etmiştir. Müellifin meseleleri efrâdını câmi ağyârını mâni şekilde tahlil ettiğini söyleyebiliriz. Gerekli ayrıntılara yer vermiş ama konuyu dağıtmamıştır. Meselâ, tekvin meselesinin izahında müellif önce tekvin kelimesinin lügavî ve ıstilahî anlamlarını vermiş, ardından kelimenin Kur'an ve hadislerde kullanımını varsa bunlara değinmiştir. Ardından Mu'tezile ve Eş'arîler'in tekvin sıfatını kabul ettiğini, Mâtürîdîler'in ise tekvinin Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Ardından iki ekolün görüşlerine dayanak teşkil eden deliller beyan edilmiştir. Meselâ, Eş'arîler meseleye kudret sıfatının taalluku ekseninde bakmaktadır. Onlara göre kudretin iki ilişkisi vardır: Birisi ezeli, diğeri hâdistir. Mümkünlerin var oluşu hâdis olan ilişkiyle meydana gelmektedir. Bu âlem de Allah'ın kudret sıfatının hâdis olan ilişkisiyle meydana gelmiştir. Eş'arîler'e göre bu hâdis olan ilgi "tekvin"den ibarettir. Aynı zamanda Eş'arîler'e göre fiil sıfatları hâdistir. Allah'ın zatıyla kaim değildir. Çünkü fiil sıfatları kudret sıfatının taallukundan ibarettir. Bu taalluk da hâdistir. Taalluk itibarî ve izâfî bir durumdur. İzâfiyet, ancak izâfî nesnelere beraber vardır. O halde mükevvenin hudûsundan tekvinin de hudûsu gerekmektedir. Görüldüğü gibi, tekvinin hâdis olduğunu kabul eden Eş'arîler'e göre şayet

tekvin kadîm olursa, yaratıkların da hepsinin kadîm olması gerektiğini, bunun da muhâl olduğunu savunarak görüşlerini savunmaktadırlar. Mâtürîdîler'e gelince, onlara göre tekvin, Allah'ın bütün âlemi ve âlemden her cüz'ü ezelde değil, bilâkis var olduğu vakit yaratması demektir ki bu da mükevvenen başkadır. Böylece tekvin bâkî, mükevven ise taallukun hudûsu ile hâdistir. Nitekim ilim ve kudret sıfatının taallukatı hâdis olduğu gibi, yaratıkların kadîm olması gerekmemektedir. Mâtürîdîler'e göre diğer bütün kadîm sıfatlarda durum aynıdır. Müellif, misal olarak verdiğimiz bu meselede olduğu gibi tüm meselelerin tahliline ilgili ıstılahları açıklayarak başlamakta ve ardından mezheplerin görüşlerini değerlendirmektedir. Meseleleri tahlil ederken tasvirî bir metot izlemekte ve ardından kendi görüşünü yer yer beyan etmektedir.

Kısa bir sonuç bölümüyle çalışmasına son veren müellif İslâm düşünce tarihinin iki önemli fikir ekolünün görüş ayrılıklarını delilleriyle inceleyerek İslâm düşüncesinin gelişimi noktasında önemli ipuçları vermektedir. Sadece iki fırka arasındaki ayrılıkları belirtmekle yetinmeyip mezhep içindeki ayrı görüşleri de belirtmesi önemli bir noktadır. Kitabın dikkat edilmesi gereken yönü tartışılan konuda diğer fırkaların da özellikle Mu'tezile'nin görüşlerine değinmesidir (s. 51-152). Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilâflara baktığımızda meselelerin sıfatlar ve sıfatların taallukları etrafında cereyan ettiği açıktır. Sıfatlar konusunda önemli tezlere sahip olan Mu'tezile'nin fikirlerinin de meselelere dahil edilmesi kanaatimizce büyük önem arz etmektedir. Çünkü İslâm düşüncesinin gelişmesinde önemli etkileri olan üç büyük ekolün görüşlerini tahlil etmek, bize İslâm düşüncesinin teşekkül süreci ve etkileşimi hakkında önemli bir açılım sağlayacaktır.

Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki görüş ayrılıklarının delilleri ile incelendiği bu eser, iki mezhebin kelâm yöntemleri hakkında bilgiler vermesinin yanı sıra, bu iki ekol hakkındaki öncül ve kabullerin çıkarım sürecinin sorgulanması bakımından önemli ipuçları vermektedir. Öncelikli olarak fikrî ihtilâflarda iki ekolün akla bakış açısının etkili olduğu gözlemlenmektedir. Her iki ekolün de meseleleri aklî ve naklî delillerle ispat ettiği sâbittir. Ancak ayrılığın temel noktası aklın sınırı, akla verilen değer veya roldür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Eş'arîler nasları tevil etmek veya nassın zâhirine hükmetmek için akli kendine hakem tayin etmeyip akli nassın zâhirini teyit eden bir alet gibi kabul etmektedirler. Mâtürîdîler ise akli nakil gibi müstakil bir bilgi kaynağı kabul ederler ve aklın hata edebileceğini daima göz önünde bulundururlar. Eş'arîler gibi akli sırf nassı anlamak için bir alet seviyesinde de görmezler. İki ekol arasında ihtilâfların vuku bulmasındaki temel noktalardan bir diğeri de Mâtürîdîler'in meselelere "hikmet" eksenli, buna mukabil Eş'arîler'in "kudret" eksenli bakmasıdır.

İslâmî ilimler sahasında “asleyn” diye bilinen kelâm ve fıkıh asıllarından biri olan kelâm sahasında, usul/metot geliştiren iki büyük ekolün görüş ayrılıklarını incelemenin bizlere İslâm düşüncesinin gelişimi hakkında bilgi vereceği kanısındayız. Ayrıca günümüzde anlam kayması yaşayan ihtilâf kavramının da bir çatışma anlamına gelmediğini göstermesi bakımından bu ihtilâfların incelenmesi önem arz etmektedir. Eser, tekfir söylemlerinin giderek arttığı ve keskinleştiği günümüzde iki Sünnî ekol arasındaki görüş ayrılıklarının incelenmesi bizlere münazara, ihtilâf, reddiye, âdâbu'l-bahs konularında da fikrî çizginin nasıl olması gerektiğini göstermeye katkı sunacaktır. Ayrıca kelâmî münazaralarda konuların nasıl ele alındığı ve karşıt görüşün buna nasıl cevap verdiği görmek, kelâmî meselelerin itikatlaştırılmaması gerektiğini tekrar gözler önüne sermektedir.

Geçmişte yazılan çeşitli kelâm eserlerinde iki mezhebin görüş ayrılıklarından bahsedildiği bilinmektedir. Fakat iki ekolün ihtilâflarını derli toplu bir şekilde inceleyen müstakil çalışmaların az olduğunu belirtmek gerekir. Görüş ayrılıkları çeşitli kelâm eserlerinde farklı sayılarla zikredilmiştir. Bu görüş ayrılıklarını müstakil bir eserde hem elenerek hem de ayrıntılı bir şekilde incelenmesi alandaki önemli boşluğu doldurmaktadır. Müellif, çeşitli taramalardan sonra tam anlamıyla görüş ayrılığı olarak nitelenenleri seçmiş, meseleleri her iki ekol temelinde inceleyip değerlendirmiştir. Müellifin görüşleri önce iki ekolün kendi içerisinde incelemesi, sonra her iki ekolü karşılıklı incelemesi ve iki ekol haricindeki görüşleri de dahil etmesi, meselelere bakışta objektifliği yakalama konusunda oldukça yardımcı olmuştur.

Eserde, Şeyhzâde Abdurrahim *Nazmü'l-ferâid ve cem'ü'l-fevâid*'i, Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye*'si istisnâ bir kaynak olmakla birlikte, ihtilâfların değerlendirilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu iki eser kitabın ana kaynaklarıdır denilebilir. Genelde kaynaklar ve dipnotlar incelendiğinde referans verilen eserlerin sonraki dönemlere ait olduğudur. Mâtürîdilik ile ilgili görüşlerin zikredildiği esnada Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ına ve *Kitâbü't-Tevhîd*'ine ayrıca Nesefî ve Nûreddin es-Sâbûnî'nin eserlerine telmihte bulunulmasının yanı sıra, aynı hassasiyetin Eş'arîler için de gerçekleştirildiğini söylemek güçtür. Kitapta sınırlı da olsa, Fahreddin er-Râzî, Cüveynî ve Bâkılânî'nin eserlerine atıflar vardır. Eş'arîliğin temel klasiklerine atıflar yapılmadan ihtilâfların ve tartışmaların incelenmesi kitabın eksik kalan yönüdür. Sonuç olarak Prof. Dr. Emrullah Yüksel'in *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* adlı kitabı temel İslâmî ilimler alanında çalışma yapanların veya alan meraklılarının her zaman yararlanabileceği önemli bir eserdir.

Halil İbrahim Delen

(Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi

Süleyman Karacelil

Ankara: Gece Kitaplığı, 2014, 246 sayfa.

Tefsir sahasında usul konusunun önemli bir tartışma alanı olduğu bilinen bir husustur. Özellikle tefsirin bir usulünün olup olmadığı ve bununla bağlantılı olarak tefsirin bir ilim kategorisinde kabul edilip edilmemesi meselesi, son dönemlerde gündeme gelen ve tefsire dair konuşulan hususların merkezini oluşturan temel meseleler arasında yer almaktadır. Bu meseleleri belirli bir perspektiften ele alan, tefsirin bir usulünün bulunduğu, bu usulün aynı zamanda önemli bir işleve sahip olduğunu 2010 yılında doktora tez çalışması kapsamında hazırlayan Süleyman Karacelil, doktora tez başlığıyla aynı olan *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi* isimli eserinde bu hususlara dair zikredilenleri ayrıntılı olarak değerlendirmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde müellif önce araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kullanılan kaynaklar hakkında bazı bilgiler vermekte, çalışmasında tefsirin bir usule sahip olduğunu ortaya koymayı hedeflediğini dile getirmektedir. Sonraki kısımda, çalışmanın ana omurgasını oluşturan “İlim”, “Metot”, “Metodoloji”, “Yapı”, “İşlev”, “Usul”, “ulümü’l-Kur’an”, “usûlü’t-tefsir” gibi kavramların tahliline yer vermektedir. Ancak verilen bu kavramlarla alakalı değerlendirmelerin bazan gereksiz bilgilerle doldurulduğu söylenebilir. Bunun yanında, kavramsal çerçevede zikredilen ifadelerin tanım olma özelliğinin sınırlı olduğunu da belirtmek gerekir. Özellikle “Yapı”, “İşlev” ve “Usul” terimlerinin konunun işlenişinde genel olarak kavramsal düzeyde pek kullanılmadığı görülmektedir.

Birinci bölümü “İslâmî İlimlerde Usul ve Tefsir Usulü Eserleri” şeklinde adlandıran yazar, öncelikle İslâmî ilimlerde var olan usul sistemlerini tanıtmaktadır. Ancak bu usul yapılarıyla ilgili bilgilerin sonraki başlıklarda işlenen konularla irtibatının kurulamadığı söylenebilir. Bu kısımda yazar ilk olarak fıkıh ve hadis usullerinin doğuşu ve gelişimine değinmekte ve bu usullere yönelik tenkitleri dile getirmektedir. Fıkıh ilminin sahip olduğu usulün yetersiz kaldığı, donuklaştığı, günümüzün ihtiyaçlarına cevap veremediği vb. eleştirileri zikreden yazar, bu eleştirilerin mâkul olmadığını ve genel olarak fıkıh usulünün bunlardan müstağni olduğunu dile getirmektedir. Zira fıkıh usulü zaman içerisinde olgunlaşmış, bir felsefe haline gelmiş ve İslâmî ilimler içerisinde metodoloji ilmi olma vasfını kazanmıştır (s. 37). Söz konusu

eleştirilere verilen cevapların tatminkâr olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira fıkıh usulünün tefsirle olan irtibatına neredeyse hiç değinilmemiş olması, konuyla ilgili bağlantıyı zayıflatmaktadır. Müellif sonraki kısımda hadis usulünün doğuşu ve gelişimini tanıtarak ona yöneltilen eleştirileri dile getirmektedir. Hadisçilerin anlamadan ve düşünmeden hadis aldıkları, bununla birlikte râvi tenkidine önem verip metin tenkidini ikinci plana attıkları vb. gibi pek çok eleştiriyi zikretmekte ve bu eleştirilere cevaplar vermektedir (s. 42-44). Ancak hadis ilmine dair açılan bu bölümün de çalışmanın konu başlığıyla doğrudan irtibatının olmaması, hadis ve tefsir arasındaki ilişkiye değinilmemesi, bu bölümün gereksiz olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Sonraki kısımda tefsir usulünün tarihî sürecine değinen yazar, özellikle tefsirin bir usulü olmadığı, fıkıh usulünün tefsir usulünden bağımsız olmayacağı, tefsir usulünün pek çok noktada yetersiz kalması gibi birtakım görüşleri zikretmekte ve bu eleştirilere bazı cevaplar vermektedir (s. 50-53). Bu kısımda dikkat çeken husus, tefsirin usulüne ilişkin tartışmaların burada yer almasıdır. Çalışmanın akışına bakılırsa bu meselenin işlendiği yerin pek uygun olmadığını zikretmek gerekir. Müellif tefsir usulüne ilişkin bu tartışmaları çalışmanın son kısmına doğru ele alsaydı, çalışmanın bütünlüğünün bozulmasına engel olabilirdi. Yazar, tefsir usulüne dair bu tartışmaları gündeme getirdikten sonra asıl tartışma konusu olduğunu dillendirdiği tefsirin bir ilim olup olmaması meselesini de ele almaktadır (s. 58-60). Ancak bu tartışmanın işleniş yerinin de münasip olmaması ve aynı zamanda modern dönemdeki tartışmalara değinip klasik dönemdeki tartışmalara atıfta bulunmaması, konuyla alakalı ikincil kaynaklara müracaat etmesi bu kısmın biraz zayıf kaldığını göstermektedir.

Yazar birinci bölümün ikinci kısmında tefsir usulüne dair eserleri, kategorik bir sınıflandırmayla ele alarak tanıtmakta ve eserlerin içeriğine ilişkin detaylı açıklamalara yer vermektedir. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*; Ömer Nasuhi Bilmen'in *Tefsir Tarihi: Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsîr*; Menna' el-Kattân'ın *el-Vecîz fi usûli't-tefsîr*; Muhsin Abdülhamid'in *Dirâsât fi usûli't-tefsîr'l-Kur'ân* gibi eserlerine yer veren müellif, bu eserlerin sadece içeriğini aktarmakta ve genel değerlendirmelere yer vermektedir. Ayrıca son dönemlerde kaleme alınan özellikle Türkiye'deki tefsir usulü eserlerini de zikretmektedir. Bu eserlerin tefsirin usulüne ilişkin bazı noktalarda farklılıklar arzettiğini; ancak pek çok noktada ortak özelliklere sahip olduğunu belirten yazar, tefsir usulünün varlığını ve işlevini söz konusu eserler üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır (s. 67-72). Ancak yapılan değerlendirmelerin sınırlı düzeyde kaldığı görülürken, bu eserlerin oluşum tarihine ilişkin

bilgilere yer verilmemesi ve tefsirde usul tartışmalarının kronolojik olarak takibinin yapılmaması meselenin dar bir çerçevede ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Bunun yanında yazar, tefsir usulü kapsamında değerlendirilen; ancak “kavâid” eserleri olarak bilinen Tûfî'nin *el-İksîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*; Kâfiyecî'nin *et-Teyşîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*; Şeyh Osman'ın *Risâle fî kavâidi ilmi't-tefsîr*'i gibi eserlerine yer vermekte, bu eserlerin tefsir usulü kapsamında değerlendirilebilecek ve “Tefsir nasıl yapılabilir?” sorusuna doyurucu cevaplar veren çalışmalar olduğunu belirtmektedir (s. 98-103).

İkinci bölümde yazar, tefsir usulünün yapısını inceleme konusu yapmakta ve öncelikle tefsir-ulûmü'l-Kur'an ilişkisine detaylı bir şekilde eğilmektedir. Ulûmü'l-Kur'an'ın tefsir ilmi için tarih boyunca önemine dikkat çeken yazar, Kur'an ilimlerinin, müstakil olarak tedvini ve sistemli hale getirilmesiyle Kur'an'ın anlaşılmasında yardımcı unsurlar olduğunun altını çizmektedir (s. 107-110). Yazar konuyla ilgili klasik kaynaklara müracaat etmekte; ancak son dönemlerde yapılan önemli bazı çalışmalara -ki pek çoğu doktora tezi olarak yapılmıştır- atıfta bulunmamaktadır. Özellikle Harun Bekiroğlu tarafından yapılan *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhan ve el-İtkan* isimli çalışma ulûmü'l-Kur'an bağlamında müellifin tartıştığı hususlara yardımcı olabilecek nitelikli bir çalışmadır (s. 112-114).

Sonraki kısımda ise ulûmü'l-Kur'an'a yönelik eleştirilere dair bir başlık açan yazar, özellikle ulûmü'l-Kur'an eserlerinde zikredilen Kur'an'daki âyet, sûre ve harf sayısı, Kur'an'ın faziletleriyle ilgili açılan başlıklar vs. gibi hususların tefsir usulüyle yakından alakalı olmamaları; Kur'an hakkında aktarılan pek çok bilginin rivayet malzemesinden ibaret olması vb. eleştirilerin bulunduğunu belirtmektedir (s. 114-116). Bu eleştirilerin bazı noktalarda doğru olabileceğini; ancak pek çok noktada eksikliğinin bulunduğunu belirten yazar, “Kur'an ilimlerinin bir bütün olarak Kur'an tefsirinde cahilce ve bilgisizce öznel anlama ve yorumlamaları sınırlayan bir çaba” şeklinde görmekte olduğunu özellikle belirtmekte ve getirilen eleştirilere bu bağlamda tatminkâr cevaplar vermektedir (s. 118).

Yazar, ulûmü'l-Kur'an sahasında önemli iki eser olan Zerkeşî'nin *el-Burhân*'i ile Süyûtî'nin *el-İtkân*'ını zikredilen eleştiriler bağlamında mukayeseli bir şekilde ele almaktadır (s. 119-124). Bu mukayeseyi yaparken, yukarıda belirtildiği üzere, son dönem yapılmış akademik çalışmalara yer vermemesinin konu hakkında zikredilen görüşlerin yetersiz kalmasına sebep olduğunu düşündürmektedir. Meselâ Bilal Deliser tarafından doktora çalışması olarak hazırlanan *ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri* adlı tez, bu kısımdaki konuların aydınlatılmasında yardımcı olabilecek önemli bir eserdir. Bu hususlarla alakalı çalışmalara yer verilmemesi, kaynaklara ulaşma hususunda genelde bir

eksiliğın olduğunu gösterir niteliktedir. Sonraki kısımda yazar tefsir usulüne katkı sağlayan Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşabih, esbâb-ı nüzûl, münâsebâtü'l-Kur'ân gibi ilimlere dair bazı bilgiler vermekte ve bu ilimlerin tefsir usulünün yapısını oluşturmadaki rolüne dikkat çekmektedir (s. 123-138). İkinci bölümün son kısımlarında ise tefsir tarihi hususuna değinen yazar, tefsir tarihinin önemi, Kur'an tarihi ile tefsirin ilişkisi gibi hususlarda, oryantalistlerin bu alana ilişkin çalışmalarını da göz önünde bulundurarak, genel hatlarıyla bilgiler vermektedir (s. 140-163). Yazarın verdiği bu bilgilerin doyurucu olmadığı ve tefsir usulü konusuyla pek irtibatının kurulamadığı görülmektedir. Bundan dolayı bu kısımda ele alınan konuların gereksiz olduğunu söylemek mümkündür.

Yazar çalışmasının son ve en önemli bölümü olan üçüncü bölümde, tefsir usulünün işlevini irdelemekte ve Kur'an'ın bu usul üzerinden anlaşılmasına dair bazı kavramsal tahlillere yer vermektedir (s. 170-174). Bununla birlikte tefsir usulünün yapısını incelerken öncelikle tefsir mukaddimelerinin tefsir usulüne katkısını ele almakta, belli başlı müfessirlerin kaleme aldıkları mukaddimelere dair önemli bilgiler aktararak tefsir mukaddimelerinin tefsir usulünü şekillendirmesindeki katkısına ilişkin tezini ispatlamaya çalışmaktadır (s. 170-186). Yazara göre genel olarak tefsir mukaddimleri, ulûmü'l-Kur'an, tefsir tarihi ve Kur'an tarihi şeklinde üçlü bir tasnif üzerinden şekillenmekte ve müfessirin yapmayı amaçladığı tefsir çalışmasında bu üçlü tasnifi kullandığı görülmektedir (s. 186). Ortaya koyduğu söz konusu bu çerçeve çalışmasının bu kısmıyla alâkalı oldukça önemli tespitleri içermektedir. Zira temellendirmeye çalıştığı tezini pek çok önemli argümanla destekleyen müellif, sonraki kısımda müfessiri ve onun usulünü etkileyen nedenleri öznel ve nesnel şeklinde ikiye ayırmakta; öznel nedenleri kişisel özellikler, uzmanlık, amaç, mezhebe bağımlılık olarak sıralarken; nesnel nedenleri Kur'an metninin yapısı, Kur'an'ın evrenselliği, çağ ve zamanın yapısı-toplumsal etkenler biçiminde zikretmektedir (s. 186-199). Yazar çalışmasının son kısımlarında tefsir usulünün problemlerine değinirken, sağlam bir tefsir usulünün olabilmesi için bazı kriterleri gündeme getirmektedir. Yazara göre, tefsir usulünün sağlam olabilmesi için, öncelikle tefsir bilincinin netleştirilmesi ve bu alanda eksik kalan kısımların düzeltilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte tefsir usulünde amaç ile yöntem arasındaki bağlantının belirlenmesi, belirli bir yöntemin esas alınması, konu ve maksadın netleştirilmiş olması, ilk dönem tefsir çalışmalarının dikkate alınması, Kur'an'ın dil yapısının çözümlenmesinin merkeze alınması, klasik dönemin mirasının referans olarak kabul edilmesi, diğer ilimlerden özellikle mantık ve mîzan ilminden faydalanılması, dinamik bir yapının oluşturulması, sağlam bir tefsir usulünün oluşmasında gerekli

olan hususlar arasında yer almaktadır (s. 216-222). Müellifin çalışmasında söz konusu ettiği bu kriterlerin bir kısmının pratiğe dönük tarafının bulunmadığı ve bu kriterlere ilişkin somut örnekler vermediği görülmektedir. Çalışmanın son kısmı olan bu bölüm aslında en önemli kısım iken, çalışmanın diğer bölümlerine nazaran oldukça kısa kalması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Zira bu bölümde ele alınan hususlara ilişkin geniş tahliller yapılabilir; konular daha detaylı bir şekilde incelenebilir ve doyurucu bilgiler verilebilirdi.

Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi isimli bu çalışmanın konuyu oldukça geniş bir açıdan ele alması, kaynak kullanımı ve konunun işleniş planı açısından birtakım eksikliklerinin bulunmasına rağmen, tefsirin bir usulünün olup olmadığı gibi oldukça önemli bir meseleyi genel hatlarıyla ele alan, tefsirin yapısal sorunlarına yönelik bir bakış açısı ortaya koymayı hedefleyen, akademik üslûba riayet eden, bu alanla alâkalı birtakım açılımlar sağlayan bir çalışmadır. Bu açıdan tefsirin usulü ve tefsirin bir ilim oluşu hakkında yapılacak pek çok araştırmaya örneklik teşkil edebilecek önemli bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

Ömer Dinç

(Ar. Gör., Hitit Üniversitesi İlähiyat Fakültesi)

Picturing History at the Ottoman Court

Emine Fetvacı

Bloomington: Indiana University Press, 2013, xiii + 316 sayfa

Emine Fetvacı's field of interest is book arts in the Islamic world; in addition, she has an interest in Ottoman, Mughal and Safavid art and architecture. The work entitled *Picturing History at the Ottoman Court*, originated as a doctoral thesis submitted to the University of Harvard in 2005.

In *Picturing History at the Ottoman Court* Fetvacı examines the role played by illustrated histories in the formation of Ottoman identity and the shaping of social hierarchies in the court during the 16th century. Fetvacı illuminates the nature of Ottoman illustrated history books, examining their production process with a specific reference to patronage, uses, purposes as well as the message that these works sent. She focuses on the second half of the 16th century, a period when the Ottoman court produced an unprecedented number of illustrated history manuscripts. The manuscripts not only comment

on contemporary events, but they also promote the political agendas of the members of the court and of the sultan, characterizing their patrons and creators in particular ways.

Moreover, manuscript illustrations in the second half of the 16th century increasingly reveal the Ottoman visual idiom, which at this time was moving away from the Persianate aesthetic. As highlighted by Fetvacı, the divergence of the two painting traditions is directly related to the nature of the texts being illustrated. The Ottoman manuscripts focus on contemporary history, whereas in the case of Safavids, the most famous illustrated texts were literary works, including epics and romances. This century also coincides with the bureaucratization of history, as court historians were increasingly selected from bureaucrats rather than poets.

In this period, manuscript patronage became an “image making” act that was utilized by diverse group of individuals, including the bureaucratic-military class and imperial household servants; thus identity was presented through a demonstration of culture, wealth and prestige. Interpretations of state structure and court hierarchy through illustrated histories changed in parallel with the changing patrons and political discourse. Accordingly, during the century, the representation of the ideal sultan and his relationship with the state and court in the illustrations also underwent changes.

Picturing History at the Ottoman Court consists of six chapters, an introduction, conclusion and index. After the introduction, the first chapter defines the particular audience for the manuscripts, while the second explains the process of making books at the Ottoman court. The next four chapters focus on four patrons and the books they supported, demonstrating the complex decision-making process in the course of production and the complex ways in which books interacted with their surroundings to produce meaning.

The introduction not only introduces the theme of the book, but also summarizes the historical and cultural context which gave rise to the illustrated histories and the complex community that was the court. Furthermore, in this section Fetvacı locates herself among a group of scholars which include Serpil Bağcı, Filiz Çağman and Zeren Tanındı, all of whom concentrate on issues of royal and non-royal patronage, production and image formation.

In the first chapter the process of producing manuscripts is illustrated with an emphasis on the idea that illustrated manuscripts were carefully constructed to shape and legitimize social hierarchies in the Ottoman court. In the following chapter the author provides details about book culture in the Ottoman court during the 16th century as well as about the sultans and their book preferences.

Chapter three focuses on the grand vizier, Sokollu Mehmed Pasha (d. 1579) and the court historian *şehnameci* Lokman who codified Ottoman historical records during the 1570s. As the focus of politics gradually shifted from the sultan's personality to the existing government and its institutions during the reigns of Süleyman I and Selim II, the grand vizier began to hold a more significant position. Sokollu's reign and patronage coincided with this power shift in the Ottoman court.

The *Futuhât-i Jamila*, a description of the 1551 Ottoman conquest of the castle of Timisoara, Pecs and Lipva, is the earliest manuscript that emphasizes Sokollu's involvement in military victories. *Nüzhetü'l-Ahbar der Sefer-i Sigetvar* (Chronicle of the Szigetvar Campaign), completed in 1569, is another manuscript eulogizing Sokollu's military and administrative skills. In this book he is depicted as a key figure in the success of the campaign as well as being instrumental in the smooth transfer of power from Süleyman I to his son Selim II. The *Nüzhet* is not the only work to emphasize the importance of the Szigetvar campaign and Sokollu's involvement. The *Zafarname* (1579), also known as *Tarikh-i Sultan Süleymân*, was written by the *şehnameci* Lokman, whose most direct and distinguished patron was Sokollu.

Based on her analysis of the manuscripts associated with Sokollu Mehmed Pasha, Fetvacı argues that the manuscripts we view today as "descriptive" were actually of a more prescriptive nature, showing the way history ought to have taken place according to the authors, or presenting the past in the most advantageous way to be remembered" (p. 145). She also claims that Sokollu's reputation as an excellent grand vizier is dependent upon the image presented in the illustrated history books produced during his tenure.

After Sokollu's death new court actors began to be involved in the ideological representation of the Ottoman court. Kapıcı Kara Mehmed Agha (d. 1590), the chief black eunuch, is one of these new actors. The image of the sultan in manuscripts, including the *Zübdetü't-tevarih* (The Quintessence of Histories), the *Sûrnâme-i humâyûn* (Imperial Festival Book, ca. 1588), the *Shâhanshâhnâme* (Book of the King of Kings), and the *Gencîne-i feth-i Gence* (The Treasury of the Conquest of Ganja), supported by Mehmed Agha, present a new imperial iconography that emphasizes the sultan's divinely ordained rule, as well as his lineage, generosity and his role as the leader of the Islamic community. These manuscripts attest to the new balances of power which endowed privileges to the extended imperial household.

The fifth chapter analyzes the artistic patronage of Sinan Pasha (d. 1596), an ambitious military figure, in relation to *gazânâme* manuscripts, including the

Nusretname (Book of Victory), the *Gencine-i feth-i Gence*, the *Şecâatname* (Book of Valor) and the *Gürcistân Seferi* (Georgian Campaign), produced during the late 16th century. Sinan Pasha was also involved in the production of *Tarih-i feth-i Yemen*, written by Rumuzi in 1594. This book eulogizes Sinan Pasha, who is represented as the most important military leader for the conquest of Yemen, and omits the successes of Osman Pasha who had indeed been instrumental in the conquest of the first few castles before Sinan Pasha arrived in Yemen.

In the final chapter the artistic patronage of Gazanfer Agha (d. 1603), the chief white eunuch, is analyzed. According to the author, the *Nusretname* strengthened Gazanfer Agha's circle of influence in an increasingly factionalized court. Agha cultivates the "literary courtier" image to blend in with Mehmed III's other companions. Although the rest of his artistic patronage was not overtly political, all such efforts reveal significant details about him and the court. Gazanfer Agha commissioned translations of the *Miftâh-ı cifrül-câmi* (The Key to Esoteric Knowledge), the *Destân-ı Ferruh ve Hüma* (Story of Ferruh and Hüma) and the *Bahâristân* (Abode of Spring) into Ottoman Turkish.

Fetvacı argues that as the manuscript patronage shifted from the auspices of the harem to the privy chamber, the content and appearance of the manuscripts also changed from the political to the personal in artistic creation. To demonstrate this transformation she compares the *Süleymanname* (Book of Süleyman, 1558) and the *Hünername* (Book of Skill, ca. 1567-88) in the conclusion. The *Süleymanname* emphasizes Süleyman's military skills and justice, representing him as a lawgiver, whereas the *Hünername* illustrates Süleyman as a saint-like leader guided by intuition and morality.

The anecdote of the chronicler Mustafa Âli regarding Koca Sinan Pasha's commission of the *Tarih-i feth-i Yemen* is given at the beginning of the conclusion. Based on this anecdote Fetvacı argues that, "he (Mustafa Âli) clearly thinks books have the power to change the course of one's life, mediate in politics, and shape social relations". This claim is also in line with her argument that the political discourse of the 16th-century Ottoman court was integrated into the illustrated histories with its full complexity.

The significance of *Picturing History at the Ottoman Court* lies in its being one of the limited number of studies dealing with illustrated histories of the 16th century and the role they play in the political dynamics of the Ottoman court. The author, like a few other revisionist art historians, focuses on issues such as patronage, image making, balance of power and formation of imperial identity; these have not been examined by many Ottoman art historians. Thus, Fetvacı's attempt to demonstrate the complexity of 16th-century

Ottoman court and illustrated historiography should be appreciated. The author's treatment of the content, which offers many clues about court politics, instead of solely examining the technical characteristics of illustrations is quite enlightening.

Despite the political discourse embedded in the works, the illustrations are still artistic products created by an artist with a specific artistic style that characterizes both the artist and the trends of the era. Thus, the discursive aspect of illustrations should not overshadow the artistic quality or vice versa. At some points, Fetvacı illuminates readers about the technical features of the paintings, but in the final analysis she considers stylistic transformation to be an indicator of the shifting political discourse in the Ottoman court.

However, in order to prove her argument that illustrated books are influential in the careers of the court elite, Fetvacı overstates some cases. For instance, she directly relates the appointment of Ferhat Pasha to the position of grand vizier to the production of the *Gencîne-i feth-i Gence*. The book's contribution to Ferhat Pasha's appointment is well articulated in Fetvacı's analysis. However, underestimating other possible factors produces a mono-causal explanation, which could lead to a misinterpretation of Ottoman history in general.

There are some other cases in which Fetvacı overemphasizes the significance of illustrations in Ottoman history. She claims that Sokollu's reputation as an outstanding grand vizier depends entirely on his image presented in the illustrated history books produced during his tenure. This claim about the importance of illustrated manuscripts is not sufficiently substantiated in Fetvacı's work. Explaining the reputation of a political and military figure with mere positive image takes away from the complexity of the political dynamics in the Ottoman court and gives too much credit to illustrated histories.

Furthermore, the author does not share the methods or techniques by which she interpreted the paintings. Hence, it is difficult for the reader to fully comprehend and be convinced by the claims the author makes in her analysis. For a book that originated as a PhD thesis, methodological discussion should be the backbone of the research. However, except for one instance in the introduction, where the author refers to Mieke Bal and Norman Bryson to demonstrate her stance regarding the active agency of objects and art works, there is no reference to theorists who provide guidelines for interpreting artistic materials.

Fikriye Karaman

(Doctoral Candidate, College of Humanities and
Social Sciences, İstanbul Şehir University)

Sempozyum Tanıtımı Conference Review

Mapping Out an Islamic Bioethics: An Intensive Workshop (1-3 August 2014)

Bioethics is a multidisciplinary field study that is concerned with the application of moral principles in the conduct and development of biomedical technologies and health policy. Due to rapid advances in science and technology, fundamental questions about human life and wide-ranging ethical issues have been raised in bioethical discussions on topics, such as euthanasia, abortion, human cloning, genetic, organ transplant, brain death, etc. Islamic bioethics, as a recently emerging field, inquiries into these issues from a multicultural and theological perspective. One of the main aims of Islamic bioethics is to collaborate with international medical and scientific organizations to evaluate developments in the field of bioethics, and to apply the principles of Islamic jurisprudence to support informed decision making in Muslim communities.

A 3-day workshop entitled “Mapping out an Islamic Bioethics” was hosted by the Initiative on Islam and Medicine (IIM) within the Program on Medicine and Religion and the Maclean Center for Clinical Medical Ethics at the University of Chicago, and co-sponsored by the American Islamic College. The workshop is the first event of its kind organized by IIM, and will continue every summer with seminars on topics of special interest in Islamic bioethics. The workshop addressed the broad structure of Islamic ethical thinking, with an in-depth introduction to the field, giving conceptual literacy in Islamic bioethics. A diverse cohort of doctors, nurses, policy-makers, hospital

chaplains, academic researchers, bioethicists and Islamic scholars came together to understand the general framework of Islamic bioethics and to grapple with some of the most important bioethical issues of concern to Muslims today. The workshop revolved around plenary lectures on key concepts in Islamic jurisprudence and included information about the development of fatwas (legal opinions) and the implementation of health policy on the actual experiences of Muslims in Iran and Oman. The discussions sessions that followed each plenary lecture allowed participants to ask questions and engage in rich conversation.

Conceptual clarity is important for ensuring that all stakeholders define and interpret terms in Islamic bioethics in the same way. Unfortunately, there is no clarity about what is “Islamic” in bioethical issues. For this reason, after a lively and informative opening session, Dr. Aasim Padela, Director of the Initiative on Islam and Medicine, began the workshop by explaining the actors and materials of Islamic bioethics, and describing the diversity of disciplinary experts and the literature produced on Islamic bioethics. After identifying major sources and repositories for Islamic bioethics, Dr. Padela switched from practical knowledge to theoretical knowledge in his second presentation. To provide conceptual clarity he asked some important questions, such as what makes something Islamic? What should be Islamic? What are the major sources of Islamic morality and how do they relate to an Islamic bioethics discourse? According to Dr. Padela, source and signification are two important elements for Islamic discourse. Another of the key points he made during his lecture was a distinction between Islamic bioethics and Muslim bioethics. Speaking in the afternoon, Dr. Daniel Sulmasy, Director of the Program on Medicine and Religion, gave an overview medical ethics methodology. Dr. Sulmasy emphasized the variations of empirical and theoretical methods in medical ethics. At the end of the day, Dr. Padela and Dr. Faisal Qazi explained some case studies to emphasize Islamic ethical obligations and the Islamic perspective on brain death.

The second day of the workshop provided the audience with a close examination of the Islamic tradition, which is necessary to understand Islamic bioethics, its doctrinal considerations and epistemology. Understanding the epistemology allows us to comprehend and rebuild the Islamic perspective, precepts, concepts and normative ethics in modern times. For this reason epistemology was the main focus of two presentations entitled “Islamic Ethics from Fiqh to Tasawwuf” by Issam Eido, and “The Tools of Islamic Ethical-legal Tradition (usul)” by Jawad Anwar Qureshi. According to Issam Eido Islamic, bioethics covers a range from “fiqh” to “tasawwuf”, meaning that

both the body and the heart's actions should be considered in medicine. Mohammed Amin Kholwadia also focused on epistemology and introduced in his presentation the Maturidi, one Islamic theology school. After the epistemology framework of normative ethics in Islamic law was covered, Elham Mireshgi and Ahmed Khitamy offered perspectives on the actual experiences of "Islamic" bioethics in Muslim societies. According to Elham Mireshgi, the example of paid organ donation in Iran demonstrate policy-oriented fatwas can assume an "abstract depersonalized subject, which can greatly influence the outcome of jurisprudential decrees." Ahmed Khitamy offered a historical perspective on the origins and development of bioethics in Oman, and the role of the National Committee for Bioethics in the development and implementation of health policy.

The last day of the workshop started with "A Foot in Both Worlds: Navigating between a Muslim Healing Ethos and Conventional Clinical Ethics" by Katherine Klima. She contrasted conventional concepts of clinical ethics withdrawing on her experience as a nurse-midwife. Dr. Padela gave the final presentation of workshop entitled "Researching and Reading Islamic Bioethics: Approaches and Limitations". In his lecture, Dr. Padela offered a conceptual review of Islamic bioethics discourse and described the criteria that make virtue ethics in Islam "Islamic". To deal with emerging issues in Islamic bioethics, fundamental concepts and guiding principles of Islamic jurisprudence should first be defined. These concepts and principles must be applied to the most critical bioethical issues facing Muslims.

This workshop provided conceptual literacy and the methodological tools to enable health care professionals, academics, and scholars to understand the doctrinal considerations of Islamic bioethics and engage in moral reasoning about clinical ethics cases. The workshop content included key concepts and a critical analysis of some Islamic bioethics issues. The diversity of the issues covered in workshop discussions increased awareness of concerns specific to Islamic bioethics and moving forward will enrich the discourse between interested stakeholders.

Tuba Erkoç

(PhD candidate in Islamic Law at Marmara University)

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 100–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayımlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, Persian, English, French and German are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Uskudar-Istanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.