

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 39

Samsun – 2015

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2015 Sayı: 39

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 1300-3003
2015 Number: 39

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Hüseyin AKAN
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Yaşar KURT
Dekan / Dean

Editör / Editor
Doç. Dr. Cengiz BATUK

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Sekreteryası
Arş. Gör. Asım DURAN
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI
Arş. Gör. Tuğba BİLGİN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN
Prof. Dr. Osman GÜNER
Doç. Dr. Ali BOLAT
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR
Doç. Dr. Cengiz BATUK
Doç. Dr. Recep GÜN
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ
Yrd. Doç. Dr. Salih KESGİN
Yrd. Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Mart 2016

Baskı / Printing
Erol Ofset Ltd. Şti. (SN 18593)
Pazar Mah. Necati Efendi Sok. No:43/A İlkadım/Samsun
Tel: (362) 431 98 96

Bu dergi uluslararası  veri indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI; Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK; Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK; Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN;
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülkâki GÜNEŞ; Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR;
Y. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN; Doç. Dr. Adem KÖRÜKÇÜ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. Ahmet Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof.
Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet COŞKUN; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL; Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN;
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN; Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Doç. Dr. Ali Osman KURT;
Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT;
Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN; Prof. Dr. Cahit BALTAÇI;
Prof. Dr. Cemal TOSUN; Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Doç. Dr. Erdoğan BAŞ;
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Y. Doç. Dr. Ferdi KOÇ; Prof. Dr. Ferhat KOCA; Prof. Dr. F. Kerim KAZANÇ;
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. Haç Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof.
Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT;
Prof. Dr. Hasan ŞAHİN; Y. Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR; Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN; Prof. Dr. Hüseyin AYDIN; Prof. Dr. Hüseyin ELMALI;
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin TURAL; Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN; Prof.
Dr. İbrahim DÜZEN; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Prof. Dr. I. Hilmi KARSLI; Doç. Dr. İbrahim İŞTAN;
Prof. Dr. İsmail YAKIT; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Doç. Dr. İhsan ARSLAN; Doç. Dr. Kadir GÜRLER;
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Doç. Dr. Keman AYAR;
Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. M. Ali KAPAR;
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN; Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR; Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR;
Yrd. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet AYDIN;
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ; Prof. Dr. Mehmet ERKAL; Prof. Dr. Mehmet OKUYAN; Y. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI; Prof. Dr. Mehmet ŞEKER;
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. Mehmet Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN; Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ;
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Muhammed ÇELİK; Prof. Dr. M. Haneî PALABIYIK; Prof.
Dr. Muhittin BAĞÇECİ; Prof. Dr. Muhittin SERİN; Prof. Dr. Musa K. YILMAZ; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI;
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BIYIK; Prof. Dr. Mustafa KARA; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU;
Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Naci OKCU; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR; Prof. Dr. Nesimi YAZICI;
Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU; Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ; Prof. Dr. Nihat DALGİN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA;
Prof. Dr. Nusret ÇAM; Prof. Dr. Remzi KAYA; Doç. Dr. Osman ŞAHİN; Prof. Dr. Osman ÇETİN; Prof. Dr. Osman TÜREK;
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI; Prof. Dr. Rıza SAVAŞ;
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU; Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ; Prof. Dr. Sadık KILIÇ; Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN;
Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin PARLADIR; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ;
Doç. Dr. Süleyman AKYÜREK; Prof. Dr. Süleyman GEZER; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ;
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK; Doç. Dr. Şeref BOYRAZ; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket TÜYLÜOĞLU; Prof. Dr. Şevket YAVUZ;
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Vedî BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ;
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yaşar KURT; Prof. Dr. Yavuz FIRAT; Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ; Prof. Dr. Yunus MACİT;
Prof. Dr. Yurdagül MEHMEĞOĞLU; Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK; Prof. Dr. Yusuf KILIÇ; Prof. Dr. Şevki YAVUZ; Prof. Dr. Zafer ERGİNLI;
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER; Doç. Dr. Ziya ŞEN.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083
e-mail: omuifd@gmail.com **web:** http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Selahattin YILDIRIM	
المحدّثون العثمانيون في القرن الثامن عشر ومؤلفاتهم <i>Ottoman Muhaddiths in 18th Century and Their Works</i>	5-30
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ	
Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi <i>The Problem of al-Husn and al-Qubh in al-Ghazali</i>	31-60
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Salih KESGİN	
Hadis Usul Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın (v.544/1149) el-İlma' İla Ma'rifeti Usuli'r-Rivaye ve Takyidi's-Sema' Adlı Eseri <i>Qādî 'Iyâd's (d.544/1149) "al-Ilma' ila ma'rifeti usuli'r-riwaya wa taqyidi's-sama'" in the Context of the History of Hadith Methodology</i>	61-81
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Hatice ŞAHİN AYNUR	
Hafız İlhan Tok Hocaefendi; Hayatı ve Kur'ân Eğitim Metodolojisi <i>Hafız Master Hodja İlhan Tok; His Life and His Methodology for The Holy Qur'an</i>	83-120
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL	
İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği <i>The Argument Between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila about Faith and Its Nature</i>	121-146
<hr/>	
Yrd. Doç. Dr. Ayhan AK	
Yetki Genişliği (Tevsî-i Mezûniyet) Prensibinin Mer'î Hukukla Mukayeseli Olarak İslam İdare Hukuku Ekseninde Analizi <i>The Analysis of Deconcentration Principle in Axis of Islamic Administrative Law in Comparison with Positive Law</i>	147-180
<hr/>	
Öğr. Gör. Dr. Münteha MAŞALI	
Makâsıd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü – Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Taha Abdurrahman Örneği <i>In the context of the Maqâsid al-Sarî'a the Interpretation of the Islamic Tradition by means of Holistic Approach through Law-Ethics Interpenetration: Sample of Tâhâ Abdurrahman</i>	181-219
<hr/>	

İÇİNDEKİLER

Arş. Gör. Rabia DOĞRU

Kara Vâiz ve Mevlîd'i
Qara Waiz and His Mawlid

221-250

Dr. Omar Ibrahim ALSHALLAL

التطورات الثقافية في العراق في العهد العثماني الاخير: 1869-1914
*The Study of Cultural Developments in Iraq for the Period of 1869-1914
in the Last Ottoman Era*

251-260

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme

261-272

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

<ol style="list-style-type: none">1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.4. OMÜİFD'nde telif; çeviri; sadeleştirme; edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler; Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.7. Hakemlerden biri veya her ikisi; "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse; gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.	<ol style="list-style-type: none">8. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.11. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık; 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.12. OMÜİFD yayınlanan yazıların dil; üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.13. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar; hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.
--	--

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELERİ

<ol style="list-style-type: none">1. Yazılar; PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarılanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3;5 cm; sağdan 3 cm; üstten 3;5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi; 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1;5 satır aralıkla; dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:<ol style="list-style-type: none">4.1. Kitap: Yazar adı soyadı; eser adı (<i>italik</i>); çeviri ise çevirenin adı (çev.); tahkikli ise (tahk.); sadeleştirme ise (sad.); edisyon ise (ed. veya haz.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi (örnek; İstanbul 2004); cildi (örnek; c. IV); sayfası (s.); sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise; Yazar adı; eser adı (italik); Kütüphanesi; numarası (no.); varak numarası (örnek; vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.	<ol style="list-style-type: none">4.2. Makale; Yazar adı soyadı; makale adı (tırnak içinde); dergi veya eser adı (italik); çeviri ise çevirenin adı (çev.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi; cildi (örnek; c. IV); süreli yayın ise (örnek; sayı: 3); sayfası (s.).4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri; makalenin referans verilmiş düzeneyle aynı olmalıdır.4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı; eserin kısa adı; cilt ve sayfa numarası yazılır.4.5. Arapça eser isimlerinde; birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük; diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça; İngilizce; vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.4.6. Ayetler sure adı; sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek; el-Bakara; 2/10).4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.); karşılaştırınız (krş.); adı geçen eser (<i>age</i>); Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (<i>DİA</i>); MEB İslâm Ansiklopedisi (<i>İA</i>); Kütüphane (Ktp.); numara (no.); ölüm (ö.); tarihsiz (ts.); aleyhi's-selam (s.).
---	---

المحدِّثون العثمانيون في القرن الثامن عشر ومؤلَّفاتهم

SELAHATTİN YILDIRIM*

Ottoman Muhaddiths in 18th Century and Their Works

Abstract: The 18th century is crucial with regard to Ottoman history. Because in this period political and intellectual foyness gradually increased, on the other hand the westernization tendency in society is signally perceived. The scholars who are involved in Islamic sciences in general and hadith in private, are supposed to be influenced by these developments naturally. But the hadith books that are written in the period show that the effect which is mentioned above is less then expected. In this article, we have talked over the scholars who are working on hadith in 18th century in Ottoman country and their works. Besides we tried to demonstrate the status of this period with regard to the science of hadith by comparing the period with other centuries in general.

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.
[selahattinyildirim@klu.edu.tr].

Key Words: 18th century, hadith, muhaddith.



XVIII. Asır Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri

Öz: XVIII. asır Osmanlı tarihi açısından oldukça önemlidir. Zira bu dönemde siyasi ve ilmi durgunluk giderek artmış, öte yandan Batılılaşma eğilimi toplumda belirgin şekilde hissedilmeye başlanmıştı. Genelde İslami ilimler özelde ise hadisle meşgul olan âlimlerin bu gelişmelerden doğal olarak etkilenmesi beklenir. Ancak söz konusu dönemde özellikle hadis alanında yapılan çalışmalar söz konusu etkinin beklenenden az olduğunu göstermektedir. Bu makalede XVIII. asırda Osmanlı ülkesinde hadis alanında faaliyet gösteren muhaddisler ve eserlerinden bahsedilmektedir. Ayrıca, dönemin diğer asırlarla genel bir mukayesesi yapılarak hadis ilmi açısından konumu net bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: XVIII. Asır, Osmanlı, Hadis, Muhaddis.



مَدْخَل

الحياة السياسية والعلمية في الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر

إنَّ جميع الجهود التي بُذلت من أجل التقدّم العام لم تكن كافية لإحداث تغيير في الواقع الذي كان يشهد طفرة في مجال التجديد في الدولة العثمانية التي دخلت عهد الجمود في جميع المجالات اعتباراً من بدايات القرن الثامن عشر، وخاصة مع اتفاقية (كارلوفجا) فإن الدولة العثمانية قد دخلت عهد الانهيار، ونتيجة لذلك فإن ظاهرة التغريب قد بدأت تَظْهَر في كثير من المناطق.

ومع الاعتراف بالتفوق السياسي والعسكري للدول الأوروبية في عهد الجمود وخاصة عهد الانهيار فقد كان الوضع من الناحية العلمية والتكنولوجية متشابهاً كذلك. وهذا كان سبباً في زيادة الاهتمام بالفكر الغربي. وقد كان من نتيجة ذلك أن بدأ نشاط الترجمة بقيادة دامت إبراهيم باشا من نوشهير، وازداد هذا النشاط بعد ذلك بوتيرة متسارعة. ويأتي في طليعة الشخصيات التي تولت قيادة حركة الترجمة عن رجال العلم الأوروبيين يرمي سكين محمد جلبي وإبراهيم متفرقة¹.

¹ أيكوت كازانجي أوغلو، العلم والتكنولوجيا في العصر العثماني، (إستانبول، من منشورات التفاعل، 2007)، ص 210*214*216
 يافوز أونات، العلم والتكنولوجيا في العصر العثماني (مقالات). (أنقرة، توزيع نوبل للنشر، 2010)، ص 177.

وقد برز في هذا العصر في مجال الطب عمر شفائي دَّه، عليّ منشي، صبحي زاده عبد العزيز أفندي، عثمان بن عبد الرحمن، وسيم عباس أفندي وغيفريك زاده حسن أفندي². وفي مجال علم الهندسة القاضي نعمان أفندي. وفي مجال علم الفلك كالفا زاده إسماعيل جيناري. وفي مجال الرياضيات جلانوي إسماعيل أفندي (1205/1791)، أبو الفضل خليل فائز بن جابي زاده، مصطفى بن عيسى القسطنطيني وأمثاله من رجال العلم. ولكن من الواضح أنّ غالبية هؤلاء العلماء قد اكتفوا بالأعمال العلمية المترجمة من البلاد الأوروبية، وحصروا أنفسهم بتقليد العلوم الغربية³.

وعلى الرغم من أن حركة الترجمة في مجال العلوم والتكنولوجيا الحديثة، كانت مسيطرة على الوضع إلا أنّه لوحظ وجود علماء ومؤلفات مهمة في التصوّف. ففي هذا العصر ظهر علماء متصوفة من أمثال عبد الله أفندي (1117/1705)، عزبي مصطفى أفندي (1160/1747)، جمال الدين عشاق (1164/1750) محمد أمين طوقاتي (1158/1745)، إبراهيم حقي الأرزرومي (1186/1772)، إسماعيل حقي جلوتي (1137/1724)، ومحمد أفندي أكرماني (1174/1760).

وفي نفس الفترة ظهر أيضًا عددٌ من الأدباء من أمثال فوزي أفندي بورصوي (1185/1771)، حشمت أفندي (1182/1768)، خيربي محمد أفندي (1204/1789)، نابي يوسف أفندي (1124/1712) ونديم أحمد أفندي (1143/1730)، ونحيفي سليمان أفندي (1151/1738)، نيلي أحمد أفندي (1201/1787) وإلى جانب الشعراء ورجال العلوم الأخرى ظهر عددٌ من المؤرخين المشهورين من أمثال حسين أيوانسارابي (1201/1787)، إبراهيم وحدي أفندي (1126/1714)، إبراهيم متفرقة (1157/1744)، نعيم مصطفى أفندي (1128/1716)، راشد محمد أفندي (1148/1735)، شيخي محمد أفندي (1145/1733).

وعند النظر إلى القرن الثامن عشر نجد مناهج التربية والتعليم العثمانية التقليدية كانت مستمرة، وعلى الرغم من بعض السلبات التي كانت موجودة فإنّ المدارس كانت ما تزال تتمتع بمكانة قوية، ولكن النظام الذي كان موجوداً في مؤسسات التربية والتعليم لم يكن يلبي متطلبات العصر، وفي هذه الفترة تمّ تسجيل نشاطات ما يقارب 180 مدرسة في إستانبول وحدها⁴.

من تلك المدارس المشهورة مدرسة جديد محمد، ومدرسة محمد الأنقروي أفندي، ومدرسة جورلولو علي باشا ومدرسة داماد جديد إبراهيم باشا، ومدرسة سيد حسن باشا، ومدرسة السلطان عبد الحميد خان، ومدرسة إبراهيم باشا، ومدرسة بشير آغا أفندي، ومدرسة السلطان عثمان خان، ومدرسة السلطان مصطفى⁵.

² يافوز أونات، ص 230، 232، 237.

³ إحسان فاضلي أوغلو، (الجبز)، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء الرابع، ص 199-201، كازانجي أوغلو، ص 240-242.

⁴ كوتوك أوغلو، مدارس إستانبول الباقية حتى القرن العشرين، (أنقرة، مطبعة مؤسسة التاريخ التركي، 2000)، ص 4.

⁵ كوتوك أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص 39، 52، 62، 65، 96، 106، 146، 150، 155، 164.

وعلاوة على مدارس مؤسسات التربية والتعليم التقليدية في هذه الفترة، فقد بُدئ بتأسيس المدارس التي تشكلت نتيجة التأثير بالغرب وخاصة الناشطة في مجال العلوم الكونية.

وهكذا تأسست مدارس لأهداف مختلفة مثل دار الهندسة عام 1734، ودار مهندسي البحرية الإمبراطورية عام 1795، ودار مهندسي البرية الإمبراطورية عام 1795⁶.

1. الدراسات الحديثة العثمانية في القرن الثامن عشر

القرن الثامن عشر في التاريخ العثماني هو عصر استمرار التفكير والتعليم التقليدي ولكنه أيضاً عصر بدء انتشار العادات والأفكار الغربية. وفي هذه الظروف ظهرت العلوم التي تحدثنا عنها قبل قليل في مجال العلم والتكنولوجيا بشكل أكثر وضوحاً. إلا أنه لا يمكن القول بأن العلوم والأفكار الغربية قد انتشرت ولاقت القبول في كل مكان وفي كل مجال على امتداد الجغرافيا العثمانية. وعلى العكس من ذلك ففي بعض المجالات وخاصة في مجال التعليم الديني فقد كانت هناك معارضة ومقاومة لهذه العادات والأفكار.

وفي هذا العصر لم تشهد مناهج التعليم في العلوم الإسلامية عموماً وفي علم الحديث على وجه

8 OMÜİFD

الخصوص أيّ تغيير حقيقي، بل استمر التعليم وفق المناهج التقليدية، كما يمكن ملاحظة أن مؤلفاتٍ حديثة ما زالت مهمة جداً حتى الآن قد ألّفت في تلك الفترة. هذا القرن شهد تسارعاً في التأليف في مجال التعليم الديني وفي دراسات العلوم الإسلامية عموماً والتي كانت مستمرة على مدار التاريخ العثماني، حيث استمرت كتابة الشروح والحواشي، وكذلك نشطت الترجمة لكتب الحديث، وكثرت مصنفات مجموعات الأربعين حديثاً، وأصول الحديث، والجهاد، وغيرها. كما استمرت المؤلفات في الموضوعات الحديثة والأنواع الأخرى من علوم الحديث بنفس الكثرة والنوعية التي كانت عليها في العصر العثماني. وعلاوة على ذلك فإن المؤلفات الحديثة الأصلية خارج إطار الشروح والحواشي والترجمة تشهد بذلك.

وفي حدود ما استطعنا تحديده فقد كان عدد المهندسين في الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر 53 مهندساً. وكان مجموع ما ألفه هؤلاء العلماء وقدموه إلى الطريقة العلمية العثمانية التقليدية في مختلف التخصصات العلمية من شروحٍ وحواشيٍ وتأليفٍ وترجمةٍ وتصنيفٍ وغيرها ما يقارب 1300 كتاباً. منها حوالي 850 باللغة العربية، و450 باللغة التركية، وأربعة بالفارسية. ومما يلفت النظر هنا أنّ المؤلفات باللغة العربية في هذا العصر كانت أكثر من غيرها باللغات الأخرى. ومما يتضح لنا هنا أيضاً من حيث نوعية المتون أن أكثرها كان في مجال التأليف وليس في مجال الشروح والحواشي والترجمة. حيث نجد ما يقارب الألف كتاب: حوالي 140 شرحاً، و120 ترجمة، و10 حواشي، وخمسة تذييلات، وخمسة اختصارات وثلاثة تصانيف وتعليقاتٍ واحداً، وتلخيصاً واحداً.

⁶ فضا جونيرجون، أبحاث العلوم العثمانية، (منشورات كلية الآداب، جامعة إستانبول، 1995)، ص 227. كازانجي أوغلو، ص 255.

ويلاحظ أنّ المؤلفات في هذا العصر كانت تشمل 45 فرعاً من العلوم. وفي مقدمة هذه التخصصات كانت علوم القرآن، الفقه، أصول الفقه، علم الكلام، التفسير، السير، الشمانل، التصوف، التاريخ، علم اللغة والقواميس، الأدب، الموسيقى، الفلسفة، العمارة. وهكذا فإن العناوين موضوع البحث تكشف عن مدى اتّساع نطاق التعليم والتقاليد العلمية العثمانية.

وفي هذه الفترة كان مجموع ما تمّ تأليفه في فروع علم الحديث المختلفة 107 مؤلفات، ويتضح من ذلك أنّ حجم التأليف في مجال علم الحديث في هذا العصر كان كبيراً بالمقارنة مع العصور الأخرى. ويفهم كذلك وفي ذات الوقت إذا نظرنا من جهة التخصصات الأخرى غير الحديثية نجد أنّ هذا العصر كان متقدماً على غيره من العصور بشكل كبير. ومما يلفت النظر أيضاً أن هذا التقدم في هذا القرن لم يكن من حيث الكمية فقط بل كان من حيث النوعية أيضاً. ومن العلماء الذين اشتهروا في هذا العصر في مختلف فروع العلوم الإسلامية إسحاق أحمد أفندي (ت 1120/1708) فاضل سليمان أفندي (ت 1134/1721) إبراهيم فطري أفندي (ت 1135/1723) إسماعيل حقي بورصوي (ت 1137/1725) عبد الغني النابلسي (ت 1143/1731) طرسوسي محمد بن أحمد (ت 1145/1732) داود قارصي (ت 1160/174) يوسف أفندي زاده عبد الله حلمي (ت 1167/1753) عثمان بن يعقوب الكماهي (ت 1171/1757) أحمد المنيني (ت 1202/1761) أكرماني محمد أفندي (ت 1174/1795) همّات زاده محمد بن حسن (ت 1175/1761) مصطفى كمال الحلبي (ت 1210/1795) مستقيم زاده سليمان أفندي (ت 1202/1787) وغيرهم.

علماء الحديث العثمانيون في هذا القرن وضعوا مؤلفات كثيرة ومهمة جداً. ومن أشهر هذه المؤلفات التي تلفت النظر كتاب فاضل سليمان أفندي في شرح صحيح مسلم والمسمى "بغية المسلم وغنية المؤمن"، وكتاب إسماعيل حقي بورصوي في أصول الحديث والمسمى "شرح نخبة الفكر"، وكتاب يوسف أفندي زاده في شرح صحيح البخاري المسمى "نجاح القاري" ويقع في ثلاثين مجلداً، وكتاب عثمان بن يعقوب الكماخي في شرح موطأ مالك والمسمى "المحيا في كشف أسرار الموطأ"، وكتاب همّات زاده محمد بن حسن المسمى "شرح نخبة الفكر ونتائج النظر في علم الأثر".

2. مقارنة بين علماء الحديث العثمانيين في القرن الثامن عشر والقرون التي قبله.

القرن الرابع عشر: في هذا القرن الذي يعدّ قرن تأسيس وتطور الدولة العثمانية برز علماء ألقوا كتباً في مجال العلوم الإسلامية المختلفة. غير أنّ الميزة الأبرز للدراسات العلمية لهؤلاء العلماء هي أنهم لم يقتصرُوا على فرع واحد من العلوم. ولهذا السبب فإنّ قصر علماء هذا القرن على مجال محدد أمر غير صائب. ولذا لا ينبغي تجاهل حقيقة أنّ العالم الذي عرف في هذا القرن كمحدّث في غالب الأحيان هو في ذات الوقت فقيه ومتصوف أو متكلم. ولهذا السبب يجب التوضيح بأنّ علماء من أمثال وجيه الدين أرزنجاني (743/1342) داود قيسري (751/1350) عبد المحسن قيسري (755/1354) رشيد الدين الكردي (بعد 775/1373) ركن الدين القرمي (783/1381) أكمل الدين باترتي (786/1384) جمال الدين أقصاري (791/1388-1389) جلال الدين محمد جلبي (793/1391) موسى بن عفان (بعد 795/1393) مصطفى

ضرير (بعد 795/1393) وغيرهم من العلماء كانوا إضافة لتخصصهم في مختلف العلوم الإسلامية كانوا علماء حديث أيضاً. وحسب ما تبين لنا فإن عشرة من هؤلاء العلماء وخاصة جمال الدين أخصاري وأكمل الدين بآرتي كانت لهم عدة مؤلفات في مختلف مجالات العلوم بالإضافة إلى علوم الحديث.

وفي القرن الرابع عشر ألف علماء الحديث العثمانيون 58 كتاباً منها 53 كتاباً - أي القسم الأكبر - باللغة العربية، وخمسة منها بالتركية. ومن هذه الكتب 29 تأليفاً، 24 شرحاً، وترجمة واحدة، وتقرير واحد وحاشية واحدة، وتصنيف واحد، واختصار واحد. أما المؤلفات في مجال الحديث فقد كانت ستة. أما فروع العلوم الدينية الأخرى فكانت كالتالي: في التفسير 13، في الفقه 16، في علم الكلام 8. أما في البلاغة والتاريخ وعلم اللغة اثنان لكلٍ منها. وأما في التصوف، والسير، والفرائض، وأصول الفقه، والعلوم الدينية العامة، وتاريخ المذاهب، والأدب، والطب فكان نصيب كلٍ منها كتاباً واحداً فقط.

في فترة النشأة كانت اللغة العربية هي لغة العلم وكانت اللغة الأكثر استخداماً حيث كان العلماء يفضلون استخدامها للتأليف.

القرن الخامس عشر: بفضل السياسة التي اتبعتها السلطين العثمانيون تجاه العلم والعلماء فقد

هاجر عدد كبير من رجال العلم إلى إسطنبول وواصلوا حياتهم العلمية هناك. حيث هاجر ما مجموعه 27 عالماً من كبار العلماء والمحدثين وعاشوا هناك، ومن هؤلاء المُلّا فناري (834/1430)، وسنان الدين يوسف (891/1486) عليّ كوشجو (879/1474) المُلّا خسرو (885/1480) حامد قيسري (815/1412) قطب الدين إزنيكي (821/1418) قارا يعقوب (833/1430) عبد الواحد المشهدي (838/1434) فخر الدين عجمي (865/1460-61) أبو الفضل محمد سنجاري (871/1467) وموساتيفك (875/1470) وقطب الدين زاده محمد محي الدين (885/1480) عبد الرحيم قاراحيصاري (بين 888-900) المُلّا جوراني (893/1488) يوسف حقيقي (894/1488) عبد الله الهي (896/1491) المُلّا لطف الله (899/1494).

وفي القرن الخامس عشر ألف علماء الحديث العثمانيون ما مجموعه 342 كتاباً. منها 277 باللغة العربية 56 باللغة التركية، وتسعة بالفارسية. والغالبية العظمى من المتون -وجد منها حوالي 225- كانت على شكل تأليف. أما من حيث النوع فكان منها 77 كتاب شرح، و17 حاشية، وأربعة اختصارات، وتذييل واحد وتصنيف واحد. أما الكتب المؤلفة في مجال الحديث فتجاوزت 50 كتاباً.

القرن السادس عشر: أبرز العلماء الذين ألفوا في علم الحديث في البلاد العثمانية في القرن

السادس عشر هم: إدريس بتليسي (926/1520) أحمد جلبي (927/11520-21)، يوسف كرماسني (920/1521) نور الدين أفندي قراليسي (928/1522)، محي الدين محمد أفندي (سيد جلبي) (25-931/1524)، لامني جلبي (938/1532)، عبد الكريم جلبي (946/1539)، خير الدين خضر الطوفي (948/1541) بدر الدين خليفة (950/1543)، بهاء الدين زاده محمد محي الدين (952/1545)، جيفي زاده محي الدين محمد أفندي (954/1547)، إبراهيم جلبي (956/1549)، عبد الرحيم عباسي (963/1556)، أمين

زاده يحيى جلبي (968/1560)، سروري مصلح الدين مصطفى (963/1561)، مردومي (971/1564) حسن ظريفي (977/1569)، أحمد فوري (978/1571)، حمزة أيدي (971/1571)، عالم سنان أفندي (986/1578)، شجاع الدين إلياس (982/1574)، يوسف سنان أفندي (989/1581)، لطيفي جلبي (990/1582)، زنبيلي زاده فضيل جلبي (991/1583)، بوسنوي علاء الدين علي ديدي (1007/1598) قرت محمد أفندي (996/1588)، عبد المجيد بن نوح (996/1588). وقد بلغ عدد علماء الحديث الذين اشتهروا في هذه الفترة 98 عالماً.

وفي هذه الفترة بلغ عدد المؤلفات التي نسبت لعلماء الحديث العثمانيين 593 مؤلفاً. منها 317 باللغة العربية و237 بالتركية، و39 بالفارسية. ومما يلفت النظر في هذه الفترة الزيادة المطردة في عدد المؤلفات باللغة التركية. أما من حيث نوعها فقد كان منها 419 تاليفاً، و83 شرحاً، و46 ترجمة، و26 حاشية، وعشرة تعليقات، وثلاث مناقشات، وتصنيف واحد، وتخريج واحد، وتذييل واحد، ومناظرة واحدة. وقد بلغ عدد المؤلفات في علم الحديث منها ما يقارب 60 مؤلفاً.

القرن السابع عشر: استمرت الحياة العلمية في القرن السابع عشر على امتداد الجغرافيا العثمانية، وفي هذه الفترة برز عدد كبير من العلماء الجدد الذين أسهموا في حركة التأليف العلمي. وكان من أبرز هؤلاء: علي القاري (1014/1605)، أحمد بن محمد طوقاتي (1018/1609)، دورسون زاده عبد الله فيضي (1019/1610)، مصطفى صافي أفندي (1025/1616)، فيضي كوفي (1025/1616)، ألتيارماك محمد أفندي (1033/1622)، أوكجو زاده محمد أفندي (1039/1629)، أحمد رومي أقحصاري (1041/1631)، إسماعيل أنقروي (1041/1631)، وجدي أحمد أفندي (1043/1633)، عبد المجيد سواسي (1049/1639)، قدري بيجايوي (1065/1655)، حبري عبد الرحمن أفندي (1069/1659) نور بن مصطفى قونوي (1070/1660)، رمزي مصطفى أفندي (1100/1688)، ساري عبد الله أفندي (1071/1660)، جلبي موسى أفندي (1070/1660)، بالي زاده مصطفى أفندي (1072/1662)، حنفي زاده محمد أفندي (1096/1684)، عبد الحليم جيرمياني (بعد 1078/1688)، عبد الكريم جلوتي (1100/1688)، دباغ زاده محمد أفندي (1100/1688)، سليمان إزميري (1102/1691)، وفتحي قراماني (1106/1694). وقد بلغ مجموع علماء الحديث العثمانيين الذين اشتهروا في هذه الفترة 79 عالماً.

وكان عدد الكتب التي أُلِّفَتْ في هذه الفترة في مختلف فروع العلوم 437 كتاباً، منها 197 كتاباً باللغة العربية، و231 كتاباً بالتركية، وتسعة بالفارسية. وكما رأينا اعتباراً من هذا القرن فقد بدأت المؤلفات باللغة العربية تقل بشكل ملحوظ، بينما شكَّلت المؤلفات باللغة التركية أغلبية المؤلفات. أما إذا نظرنا إلى نوع المؤلفات فنجد منها 346 تاليفاً، و34 ترجمة، و26 شرحاً، و20 حاشية، وثلاثة تصانيف، وتذييل واحد. وقد بلغ عدد الكتب المتعلقة بعلم الحديث في هذه الفترة ما يقارب 70 كتاباً.

3. مقارنة بين علماء الحديث العثمانيين في القرن الثامن عشر والقرن الذي يليه.

القرن التاسع عشر: في حدود ما استطعنا تحديده فإن علماء الحديث المشهورين الذين ألفوا في علم الحديث في هذا القرن هم: إسماعيل مفيد أفندي (1217/1802)، حنفي إبراهيم أفندي (1217/1802)، عثمان نزهت أفندي (1220/1805)، دباغ زاده مصطفى أفندي (1220/1805)، عبد الله أخيصقاوي (1229/1813)، كوستاندبيلي سليمان أفندي (1232/1816)، عطاء الله بلجيرادي (1236/1818) يوسف بحري أفندي (1244/1827)، عبد الله زهدي أفندي (1249/1833)، غوزوبويوك زاده إبراهيم أفندي (1253/1837)، الملا خليل سريدي (1259/1843)، حازم أحمد أفندي (1260/1844)، حاجي محمد راغب أفندي (1264/1847)، إمام زاده محمد أسد أفندي (1267/1851)، بوردورلو خليل أفندي (1269/1852)، أحمد شمعي كوستاندبيلي (1272/1855)، فتحي علي أفندي (1274/1857) وجيركجي عثمان وهبي أفندي (1277/1860)، صوفي زاده سيد حسن أفندي (1279/1862)، حافظ فيض الله أفندي (1284/1867)، عبد العزيز أحمد أفندي (بعد 1288/1871)، يوسف شكري خربوطي (1284/1875) عثمان خيري طرسوسي (1298/1881)، حريري زاده كمال الدين أفندي (1299/1881)، نازليلي محمد حقي (1301/1884)، طوباش زاده أحمد قدسي (1305/1887)، خير الدين فيليوي (بعد 1305/1887) محمد شكري أفندي (بعد 1305/1888)، رمضان زاده عبد النافع عفت أفندي (1308/1890)، أحمد زياد الدين غوموشهانوي (1311/1893)، حسين عزمي ديدي (1311/1893)، محمد عارف بيك (1315/1897)، وفائق صالح بيك (1317/1899). وقد بلغ عدد العلماء الذين ألفوا في علم الحديث أو الذين اشتهروا كعلماء حديث في هذه الفترة 77 عالماً.

إنَّ العدد الإجمالي للمؤلفات في جميع فروع العلم في هذه الفترة بلغ 654 مؤلفاً، منها 277 باللغة العربية و372 بالتركية، وخمسة بالفارسية، وواحد بالكردية. وكما سيتبين لنا فإن أغلبية المؤلفات التي كتبت في هذه الفترة كانت بالتركية. ومقارنةً بالعصور السابقة نجد أنَّ المؤلفات باللغة الفارسية قد تناقصت بشكل كبير. كما يتضح كذلك تناقض التأليف باللغتين العربية والفارسية في مقابل ازدياد التأليف بالتركية، ويبدو ذلك تجاوباً مع احتياجات المسلمين الذين كانوا يعيشون على امتداد الجغرافيا العثمانية. حيث إنَّ من نتيجة التوجُّه نحو الفكر والعادات الغربية استصعاب المجتمع لفهم لغتي العلم في العصر التقليدي وهما اللغتين العربية والفارسية، وازداد الإقبال على الكتب المؤلفة باللغة التركية، كما أصبحت الطريق مفتوحة أمام التأليف باللغة الكردية أيضاً. ومقارنةً بالعصور السابقة نلحظ ظهور مؤلفاتٍ في فروع علمية جديدة مثل علم الاجتماع، وعلم الأحياء، وعلم الأرض، وعلم النبات، وعلم المياه وغيرها. أما من حيث نوع المؤلفات في القرن التاسع عشر فقد كان من بين 654 كتاباً 516 تاليفاً، و59 ترجمة، و57 شرحاً، وثمانية حواشي وستة تعليقات، وثلاثة اختصارات، وتذييل واحد، وتتمة واحدة. وقد كان مجموع المؤلفات في هذه الفترة في مجال الحديث 80 كتاباً

4. المحدثون العثمانيون في القرن الثامن عشر ومؤلفاتهم.

1. حكمتي (في 1700)⁷ ترجمة الأربعين حديثاً⁸.
2. عبد الواسع أفندي (بعد 1700)⁹ الأربعين حديثاً من الأحاديث القدسية¹⁰.
3. دباغ زاده محمد أفندي (ت 1114/1702)¹¹ — أ. رشحة النصيح من الحديث الصحيح¹²، ب. رشحات النصيح من الحديث الصحيح¹³.
4. شيخ الإسلام فيض الله أفندي (ت 1115/1703)¹⁴ رسالة في إيضاح حديث "إن الله يبعث لهذه الأمة¹⁵...
5. عبد الله بن محمد شعبان زاده (ت 1120/1708)¹⁶ - أحسن الخبر من كلام سيد البشر¹⁷.

7 لم يتيسر الوصول إلى أية معلومات عن حياة المؤلف.

8 مكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم: 135. كتاب تم إهداؤه إلى السلطان أحمد الثالث، مُعظم أحاديثه متعلقة بموضوعات الطب والصحة. وللاطلاع على معلومات إضافية عن الكتاب انظر: صلاح الدين يلدرم، دراسات الأربعين حديثاً في العهد العثماني (إستانبول، دراسات الحديث في العهد العثماني، 2000)، ص 161.

9 لم تتوفر أية معلومات عن حياة المؤلف.

10 مكتبة السليمانية. أمجا زاده حسين باشا، رقم: 94 (ص 36). كتاب مؤلف بالعربية ألفه عبد الواسع أفندي أحد معلمي السلطان أحمد الثالث. وقد قتم إلى المصدر الأعظم المشهور في ذلك العصر أمجا زاده حسين باشا. للاطلاع على معلومات إضافية عن الكتاب انظر: صلاح الدين يلدرم، ص 64.

11 لمعرفة معلومات عن حياته انظر: كخالة، معجم المؤلفين، ج 2، ص 313، إسماعليل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج 2، ص 307، إيضاح المكنون، ج 1، ص 573. محمد إيشيرلي (محمد أفندي (دباغ زاده)، الموسوعة العثمانية، ج 2، ص 124-125. عبد القادر التنتصو، شيوخ الإسلام العثمانيون، (انقرة، مطبعة آينلنز، 1972)، ص 97.

12 يوجد عدة نسخ منه ونسخة المؤلف في مكتبة السليمانية، مجموعة الفاتح مسجلة تحت رقم 2625.

13 لمعرفة أماكن تسجيل الكتاب في المكتبات انظر: مكتبة بايزيد ولي الدين أفندي رقم 572، 548، 547. شرح المؤلف حديث "الدين النصيحة" في كتاب باسم "رشحة النصيح من الحديث الصحيح"، وبعد قراءته وجد أن بعض المواضع فيه غامضة. ولتوضيح هذه الأماكن الغامضة كتب شرحاً آخر سماه "شراحة النصيح من الحديث الصحيح". وبالرغم من أن كتاباً بنفس الاسم قد نسب إلى مراشي محمد بن ولي جان الإزميري (انظر: مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 329) ولأن هناك نقصاً في بداية ونهاية الكتاب، فإنه من غير الممكن نسبة الكتاب للإزميري. ولكن محتوى الكتاب يتكون من موضوعات متعلقة بالأخلاق وواضح أنه ليس كتاب "رشحة النصيح" لدباغ زاده.

14 للاطلاع على تفاصيل حياته انظر: محمد سرحان طيشي، "فيض الله أفندي سيد"، وقف الديانة التركي - الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ص 528-527. أورهان ف كوبرولو، "فيض الله أفندي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج 4، ص 593. عزمي أوزجان، "فيض الله أفندي (سيد، حاجي)" موسوعة العثمانيين، ج 1، ص 459-460. موسوعة اللغة التركية وأدائها، ج 4، ص 207. عمر نصوحي بلمان طبقات المفسرين، (إستانبول، 1974)، ج 2، ص 707، عبد القادر التنتصو، ص 98.

15 مكتبة السليمانية. رشيد أفندي رقم 1008 (ص 133-135). ولم تتمكن من الاطلاع على هذا الكتاب لعدم وجود نسخة رقمية له حتى الآن.

16 لمعرفة تفاصيل عن حياته انظر: شيخي، وقائع الفضلاء، (نشر عبد القادر أوزجان)، (إستانبول، 1988) ج 1، ص 146. محمد طاهر، المؤلفون العثمانيون، ج 1، ص 43. (إستانبول، المطبعة الأميرية، 1333)، محمد ثريا، السجل العثماني، ج 3، ص 422 (إستانبول 1315) ج 3، ص 367. حسين وصاف، سفينة الأولياء، (إستانبول، سها للنشر، 1990)، ج 2، ص 591، أكرم إيشين "عبد الله بوسنوي" الموسوعة العثمانية، ج 1، ص 10.

6. أحمد بن إبراهيم (الأعرج) (ت بعد 1119/1707)¹⁸. رسالة في الحديث¹⁹.
7. أحمد أفندي أستاذ إسحاق (ت 1120/1708)²⁰. ترجمة الأربعين حديثاً²¹.
8. قارا خليل بن حسن بن محمد بويابادي (ت 1123/1711)²². حاشية على حاشية الكردي على نخبة الفكر²³.
9. بوسنلي علاء الدين ثابت (ت 1124/1712)²⁴ - الأربعين حديثاً ترجمةً وشرحاً²⁵.
10. يوسف نابي (ت 1124/1712)²⁶ - ترجمة الأحاديث الأربعين²⁷.
11. عبد القادر عارف أفندي (ت 1125/1713)²⁸ - معراج نامه²⁹.
12. نصوحي محمد أفندي (ت 1130/1717)³⁰ - أ. رسالة جمع الأحاديث³¹. ب. مجمع الدرر في أحاديث سيد البشر³².
- 17 مكتبة السليمانية، حاجي بشير آغا، رقم 112 (ص73). هذا الكتاب ألفه المؤلف مدى احترام وإجلال السلطان أحمد الثالث لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم-. هذا الكتاب صنف في أحاديث أربعين صحابي منهم العشرة المبشرين بالجنة. للمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص 143-144.
- 18 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج3، ص 204-205.
- 19 محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج3، ص204. ولم يتم تسجيل الكتاب تحت رقم في المكتبة.
- 20 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر البورصلي، الشيوخ المنسوبون إلى ولاية آيدن، ص20، رشاد أونغوران، "أستاذ إسحاق" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، وقف الديانة التركي، ج22، ص333-334، موسوعة اللغة التركية وأدائها، ج1، ص61، سالم آيدوز، "أحمد أفندي (أستاذ إسحاق)، الموسوعة العثمانية، ج1، ص119-120.
- 21 مكتبة السليمانية، غيراسون، رقم 109 (ص 44ب-71ب). تم تصنيف هذا الكتاب في الأربعين حديث بأمر من الوزير أحمد باشا وذلك ليسهل حفظها ولا يصعب وليكون محتواها غير متعب فقد تم اختيار أحاديث قصيرة، وهذه الأحاديث لا يجمعها موضوع واحد وبشكل عام تتناول موضوعات الإيمان والأخلاق، لمعلومات إضافية انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص146.
- 22 للمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص403. عمر نصوحي بلمان، ج2، ص710.
- 23 مكتبة السليمانية، تيرعات المخطوطات، رقم 23 (ص10). ولم تتمكن من الاطلاع على هذا الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية.
- 24 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: صفائي، تذكرة الصفائي، مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 2549، محم طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص118، محمد ثريا، ج2، ص530.
- 25 لم تتمكن من الوصول إلى أية مصادر متعلقة به أو رقم تسجيل له في مكتبة.
- 26 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: شبحي، المصدر السابق ذكره، ج2-3، ص472، محمد ثريا، ج4، ص530، شمس الدين سامي، قاموس العالم ج6، ص4534 (إستانبول، 1915 (1308)، موسوعة اللغة التركية وأدائها، ج6، ص492، الموسوعة التركية، ج25، ص58.
- 27 مكتبة عاطف أفندي، رقم 2282 (ص1ب-5أ). وهو عبارة عن شرح باللغة التركية لمولانا عبد الرحمن جامع عن كتاب أربعين حديثاً كتب باللغة الفارسية. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص151-152.
- 28 بعض المصادر تذكر أنّ وفاته كانت في 1052/1642. لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: سليم، تذكرة السليم (إستانبول، 1315)، ص442، شبحي، المصدر السابق ذكره، ج5، ص358، إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص496، مصطفى أوزون، "عبد القادر عارف أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج1، ص195-198، موسوعة اللغة التركية وأدائها، ج1، ص18.
- 29 مكتبة السليمانية. حميدية، رقم 1200 (ص112ب-120أ). الكتاب في منظومة شعرية تتكون من 315 بيت باللغة التركية. وكما يفهم من اسمه فإنّ موضوعه هو معراج النبي-صلى الله عليه وسلم-.

13. أحمد بن محمد الجلوتي (ت تقريباً 1130/1718)³³ -أ. الأربعين حديثاً في فضيلة الذكر والتهليل³⁴. ب. الأربعين حديثاً في فضيلة الصلاة النبوية مع شرحه³⁵.
14. حسن بن نصح البوسنوي (ت 1133/1720)³⁶ -أ. الأربعين حديثاً³⁷، ب. الأربعين حديثاً³⁸.
15. فاضل سليمان أفندي (ت 1134/1721)³⁹ -أ. بغية المسلم وغنية المؤمن⁴⁰. ب. رسالة في بيان مواضع الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام⁴¹.
16. شيخ الإسلام ميرزا مصطفى أفندي (ت 1135/1722)⁴² -أشراط الساعة⁴³.
17. إبراهيم فطري أفندي (ت 1135/1723)⁴⁴ -أ. شرح صحيح البخاري⁴⁵، ب. تحفة النبي⁴⁶، ج. شرح الأربعين حديثاً⁴⁷.

- 30 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص166. حسين وصافي، ج4، ص31. كريم قارا، "محمد نصوحي الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي 28، ص500-502، موسوعة اللغة التركية وأدبها، ج66، ص528.
- 31 لم يتم العثور على تسجيل للكتاب في المكتبة.
- 32 محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص127. لم يتم العثور على تسجيل للكتاب في المكتبة.
- 33 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: أحمد بن محمد الجلوتي، الأربعين حديثاً في فضيلة الصلوات النبوية، مكتبة السليمانية. أسعد أفندي، رقم 3632 (ص 133-156-ب). صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص65.
- 34 مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 3632 (ص 113-130-ب). في هذا الكتاب الذي ألف بالعربية تم جمع أربعين حديثاً تتعلق بأهمية وفضيلة الذكر، وقد رتب حسب الترتيب الأبجدي. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص66.
- 35 مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 3632 (ص 133-156-ب). وقد أخرج المؤلف هذا الكتاب نقلاً عن كتاب أستاذه عبد الكريم بن ولي الدين (ت 1100/1688) والمسماة "مجمع الفوائد" حيث أخذ الأربعين حديثاً الموجودة في أول الكتاب وأضاف إليها إضافات بسيطة. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص67-68.
- 36 لم يتوفر لدينا أية معلومات عن حياة المؤلف.
- 37 مكتبة السليمانية، إزمير، رقم 93 (ص 1-ب-9). هذا الكتاب الذي أهدى للوزير قائمقام مصطفى باشا يتكون من مجموعة مختارة من أحاديث البخاري. وهو بالعربية. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص169.
- 38 مكتبة السليمانية، إزمير، رقم 93 (ص 10-ب-118). الكتاب يجمع بعض الأحاديث المتعلقة بفضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقد كتبه المؤلف بناء على رغبة أحد أصدقائه، وهو بالعربية ولا يوجد عنه أي معلومات في مصادر الحديث. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص70.
- 39 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص403. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ص325. محمد ثريا، المصدر السابق ذكره، ج3 ص74. كخاله، المصدر السابق ذكره، ج4، ص254. إبراهيم خطيب أوغلو "سليمان فاضل أفندي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج38، ص87-86.
- 40 مكتبة السليمانية، أيا صوفيا، رقم 584 (ص 206). ولم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لأنه لم ينسخ رقمياً حتى الآن.
- 41 مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 3566 (ص 60-64). وهو عبارة عن تلخيص لكتاب ابن الجزري الذي يتحدث عن فوائد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.
- 42 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: عصمت أفندي، المصدر السابق ذكره، ص557.
- 43 عصمت أفندي، المصدر السابق ذكره، ص557.
- 44 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: عصمت باشا، إيضاح المكنون، ج1، ص261. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص394. كخاله، المصدر السابق ذكره، ج1 ص75. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص185. عثمان نوري برمجي، تاريخ أدرنة، ص137 (إستانبول، 1940).

18. وحدتي عثمان أفندي (ت 1135/1722) 48 -أ. شرح الأربعين حديثاً 49 ، ب. رسالة في شرح حديث من فسر القرآن برأيه 50 .

19. عثمان زاده تائب أحمد أفندي (ت 1136/1723) 51 -أ. أحمد الآثار في ترجمة مشاريق الأنوار 52 ب. صحة آباء 53 .

20. القاضي حسن بن علي (ت 1137/1724) 54 -ترجمة الأربعين حديثاً 55 .

21. إسماعيل حقي بورصوي (ت 1137/1725) 56 -أ. شرح نخبة الفكر 57 ، ب. شرح الأربعين حديثاً 58 .

16

OMÜİFD

- 45 محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص317.
- 46 محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص394. لكتاب ترجمة الأربعين حديثاً انظر: مكتبة أيا صوفيا، فاتح، رقم 709 (ص 28-38). تبرع المخطوطات، رقم 3889 (ص 1ب-9ب). هذا الكتاب المصنف في أربعين حديث وبحسب ما جاء في مقدمته فإن هذا الكتاب يهتم بالأدعية التي كان يدعوها النبي صلى الله عليه وسلم- في الأحوال والحوادث والأزمات المختلفة. حيث جمعها في مصنف واحد وتكوّن منها كتابه. لغة الكتاب التركية، لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص 72.
- 47 مكتبة السليمانية، تبرع المخطوطات، رقم 2/3889 (ص 9ب-22). رأى المؤلف بعض المرضى المسلمين في عصره يذهبون إلى بعض الأطباء اليهود بقصد العلاج، ولذا قام بجمع الأحاديث المتعلقة بالعلاج النفسي والبدني والتي يمكن أن تساعد في الشفاء ومن أجل ضمان استفادة الناس منها فقد كتب كتابه باللغة التركية. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص152-153.
- 48 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص182. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج1، ص182. حسين وصاف، المصدر السابق ذكره، ج3، ص62.
- 49 مكتبة السليمانية، رقم 340، وهو شرح أربعين حديثاً ويتكون من 210 ص. وقد شرح الكتاب شرحاً لا يترك أي غموض في الأحاديث من ناحية اللغة والأصطلاح. وفي أثناء الشرح يشير إلى ما يتوجب على القارئ أن يأخذه من الدروس والاستنتاجات تحت عناوين مثل "نتمة"، "تنبيه"، "فائدة"، "الحاق"، "تكميل"، "توير". وقد كتب الكتاب باللغة التركية. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص155.
- 50 مكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم 1001. الكتاب باللغة العربية، شرح فيه حديث " من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار".
- 51 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص414. فرانس بابنجر، المصدر السابق ذكره، ص279. عبد القادر أوزجان " عثمان زاده أحمد طائب" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج34، ص4-2. محمد نور دوغان، "طائب (أحمد، عثمان زاده)، الموسوعة العثمانية، ج2 ص602-603.
- 52 مكتبة السليمانية. عائش أفندي، رقم 412، بشير آغا، رقم 87. ترجمة كتاب مشارق الأنوار النبوية لرصي الدين الصاغاني، والواقع في 2246 حديثاً.
- 53 مكتبة السليمانية. حميدية، رقم 387 (ص 1ب-23ب). كتاب تم إهداؤه للسلطان أحمد الثالث، وهو عبارة عن أحاديث مختارة متعلقة بموضوعات الأخلاق والعبادة والصحة، ومما يلفت النظر فيه أنه بعد شرح الأحاديث باللغة التركية كان يضيف لكل معنى أربعة إضافات. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص157-158.
- 54 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص385.
- 55 مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي، رقم 187 (ص 15-23)، إزمير، رقم 857. مكتبة بلايزيد رقم 1511. المكتبة الوطنية، رقم 1572. رأى المؤلف أن أغلبية الناس في زمنه لا يستطيعون فهم الأحاديث لعدم معرفتهم بالعربية، فأراد أن يسدّ هذا الفراغ فقام بترجمة منظومته التي جمع فيها أربعين حديثاً إلى اللغة التركية وقدمها للناس ليتسنى لهم الاستفادة منها. لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص148.
- 56 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: عاكف زاده عبد الرحمن، كتاب المجموع في المشهود والمسموع، المكتبة الوطنية. علي أمري عربي، رقم 2527 (ص 86)، عمر نصوحي بيلمان، المصدر السابق ذكره، ج2، ص712. علي ناملي، "إسماعيل حقي

22. أسعد بن مصطفى كوبرولو زاده (ت 1139/1726) ⁵⁹ -كتاب المعين في شرح الأربعين حديثاً

60

23. بليغ إسماعيل أفندي (ت 1142/1729) ⁶¹ -جول ساد بيرغ (منظومة في ترجمة مائة حديث) ⁶².

24. عبد الغني بن إسماعيل النابلسي (ت 1143/1731) ⁶³ -أ. ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث ⁶⁴، ب. كنز الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين ⁶⁵، ج. رسالة في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام " من قال أنا مؤمن... " ⁶⁶، د. الأحاديث المنصورة والأخبار المأثورة ⁶⁷، ه. بيان الجهاد لأهل الوداد ⁶⁸.

25. طرسوسي محمد بن أحمد (ت 1145/1732) ⁶⁹ -أ. شرح حديث " فيحشرون من قبورهم " ⁷⁰، ب. شرح حديث " الحمد لله الذي جعل العبادة مفتاحاً... " ⁷¹، ج. شرح حديث " خير الحديث كتاب الله " ⁷²

- بورصوي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي ج13، ص102-103. مصطفى قارا، "إسماعيل حقي بورصوي" الموسوعة العثمانية، ج1، ص673-674.
- 57 مكتبة السليمانية، قاصد زاده، رقم 46 (ص 445). لغة الكتاب العربية. وكما يتضح من اسم الكتاب فإنه عبارة عن شرح مطوّل لكتاب ابن حجر العسقلاني " نخبة الفكر " في أصول الحديث.
- 58 مكتبة السليمانية، حميدية، المسجل تحت رقم 321، هذا الكتاب كتب باللغة التركية ويتكون من 436 ص. المؤلف أراد أن يشرح مصنف في أربعين حديثاً لشخص اسمه عليّ القسطنطيني الفليبوي باللغة التركية. لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص160.
- 59 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد ثريا، المصدر السابق ذكره، ج1، ص332، موسوعة اللغة التركية وآدابها، ج3، ص88، الموسوعة التركية ج12، ص293.
- 60 مكتبة كوبرولو، فاضل أحمد باشا، رقم 352 والواقع بين الأوراق 46ب-58ب، كتب باللغة العربية. وقد شرح 36 حديثاً من أصل 40 حديثاً كان يخطط لشرحها. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص74.
- 61 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: سليم، المصدر السابق ذكره، ص173. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص56. محمد ثريا، المصدر السابق ذكره، ج2، ص25. فرانسيس باننجر، المصدر السابق ذكره، ص288. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص99. مصطفى تشيبان، "بليغ إسماعيل" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج5، ص415-416. موسوعة اللغة التركية وآدابها، ج1، ص390. جوشكون اغرا، "بليغ (سيد إسماعيل) الموسوعة العثمانية، ج1، ص311-312.
- 62 المكتبة المركزية لجامعة إستانبول. المخطوطات التركية، رقم 2206. مكتبة إسكيليبي العامة، رقم 5/1217. في الكتاب شرح لمائة حديث مختارة في موضوع العبادة، كل حديث شرح في بيت شعر.
- 63 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: حسين ووصاف، المصدر السابق ذكره، ج1، ص123. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص374. أحمد أوزال، " نابلسي عبد الغني بن إسماعيل " الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج32، ص268-270. مصطفى قارا، " عبد الغني النابلسي " الموسوعة العثمانية، ج1، ص44. بكرى علاء الدين، راند عصر؛ عبد الغني النابلسي، حياته وفكره، (منشورات الإنسان، إستانبول، 1995)، ص85.
- 64 القاهرة، 1352. بيروت، 1419/1998. أكثر الكتب المشهورة والمطبوعة في كتب الأطراف كتاب عبد الغني النابلسي " زهاثر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث " هذا الكتاب وبعد أن يرتب أسماء الصحابة الذين لهم رواية في الكتب الستة وموطأ مالك حسب الأحرف الأبجدية، يجعل رواياتهم على صورة ممرات ويشير إلى موضع الرواية في الكتب الستة كاسم للقسم. حيث يقوم بوظيفة نوع من الكتب الأساسي.
- 65 مكتبة السليمانية، وهبي البغدادي، رقم 251 (ص 109). لم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.
- 66 مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 1762 (ص 312-314). لم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.
- 67 دمشق، مكتبة الظاهرية، رقم 9121 (ص 9).
- 68 فهرس الظاهرية، ج1، ص208.
- 69 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: عصمت أفندي، المصدر السابق ذكره، ج5، ص63-64. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص457. عبد الله قهرمان، "طرسوسي محمد أفندي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج40، ص115.

د. شرح حديث " إنَّ الله خلق آدم على صورة الرحمن"⁷³، ه. شرح حديث " قوام الدّين وعماد الشريعة على النصيحة"⁷⁴، و. شرح حديث " سنفترق أمتي على إثنين وسبعين فرقة"⁷⁵، ع. شرح حديث أم زرع⁷⁶.

26. عبد اللطيف الرازي (ت 1146/1733)⁷⁷ - أهل الخبر من كلام سيد البشر⁷⁸.

27. جار الله ولي الدين أفندي (ت 1151/1738)⁷⁹ - أ. فضائل الجهاد⁸⁰، ب. الأحاديث القدسية⁸¹.

28. سيد حسين وهبي (ت 1149/1736)⁸² - الأربعين حديثاً⁸³.

29. عثمان أماسيوي (ت 1151/1738)⁸⁴ - شرح الأربعين حديثاً⁸⁵.

70 مكتبة محافظة أضنة العامة، رقم 151 (ص 1-3).

71 مكتبة محافظة أضنة العامة، رقم 140 (ص 116-117).

72 مكتبة محافظة أضنة العامة، رقم 151 (ص 73-81).

73 مكتبة محافظة أضنة العامة، رقم 140 (ص 193-194).

74 مكتبة محافظة أضنة العامة، رقم 218 (ص 78-101).

75 مكتبة محافظة أضنة العامة، رقم 465 (ص 172-175).

76 مكتبة محافظة أضنة العامة، رقم 963 (ص 137).

77 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، إيضاح المكنون، ج1، ص91. عصمت أفندي، المصدر السابق ذكره، ص265-266. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج6، ص12. محمود أقي، " عبد اللطيف راضي" الموسوعة العثمانية، ج1، ص61-62.

78 مكتبة السلطانية، حميدية، رقم198 (ص86). حاجي محمود أفندي، رقم 669. لم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

79 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: عصمت أفندي، المصدر السابق ذكره، ص151-153. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص267. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص115. مجدات أولوجام، " ولي الدين جار الله" الموسوعة العثمانية، ج2، ص657-658.

80 مكتبة السلطانية، جار الله، رقم 396 (ص 34). كما يفهم من عنوانه فهو يتكلم عن موضوع فضائل الجهاد وقد كتب باللغة العربية.

81 المكتبة الوطنية، علي إمري شرعية، رقم 71، لم يصلنا متن الكتاب الذي يجمع 319 حديثاً قديماً ولا الأجزاء غير المترجمة منه.

82 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: مستقيم زاده، تحفة الخطاطين، ج1، ص657 (إستانبول، 1928)، صفائي، تذكرة الصفائي (ص 1264). أيوانسراي، حديقة الجوامع، ج1، ص79. (إستانبول، 1281). إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص325. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص267. معلم ناجي، الشعراء العثمانيون، (إستانبول، 1307)، ص70. فرانس بابنجر، المصدر السابق ذكره، ص297. حامد ديكمن، " سيد وهبي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج37، ص74-75. عبد القادر قاراها، " سيد وهبي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج10، ص543. مصطفى كوج، " وهبي (سيد)"، الموسوعة العثمانية، ج2، ص655.

83 مكتبة السلطانية، أسعد أفندي، رقم 3812. مكتبة جامعة إستانبول، المخطوطات التركية، رقم 1376. في هذا الكتاب الذي هو عبارة عن منظومة لرواية أربعين حديثاً وترجمتها، شرح المؤلف الحديث وترجمه في رباعية. في الرباعية باللغة التركية كان يضمن القسم الثالث أو الرابع منها نص الحديث. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص163-164.

84 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص263. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص366. عاكف زاده، المصدر السابق ذكره، ص116-117.

85 مكتبة محافظة أماسيا العامة، رقم 1138، (ص 22-65). لم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

30. منيف مصطفى أفندي (ت 1156/1742) 86 -أ. ترجمة الأربيعين حديثاً⁸⁷، ب. الأحاديث المنيفة في فضل أهل البيت⁸⁸.

31. محمد أمين طوقاتي (ت 1158/1745) 89 -رسالة في تأويل حديث أشراف الساعة⁹⁰.

32. لالي زاده عبد الباقي أفندي (ت 1159/1746) 91 -مطالب الوصول في خلاصة نوادر الأصول⁹².

33. داود قارصي (ت 1160/1747) 93 -شرح أصول الحديث للبرغوي⁹⁴.

34. مصطفى داية زاده (ت 1161/1748) 95 -أ. الذكر الجميل في الثناء على الجليل⁹⁶، ب. شرح الذكر الجميل في الثناء على الجليل⁹⁷.

86 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: منيف، ديوان المنيف، مكتبة محافظة مانيسيا العامة، رقم 5169 (ص 5ب)، محمد طاهر المصدر السابق ذكره، ج2، ص230. محمد تريا، المصدر السابق ذكره، ج4، ص519. صباح الدين كوجوك، ديوان المنيف (طبعة منقحة)، (الازيف، 1995)، ص1. صباح الدين كوجوك، ديوان منيف الأنطاكي، (أنقرة، 1999) ص1. أحمد دورسون، التاريخ العثماني، (بسطه حقي يلدرم دورسون) (إستانبول، الميدان للصحافة والنشر، 1966)، ص202. موسوعة اللغة التركية وأدبها، ج2، ص329.

87 مكتبة السليمانية. يحيى توفيق، رقم 1605 (ص 4). مهرشاه سلطان رقم 368 (1ب-4). هذا الكتاب لمنيف مصطفى عبارة عن شرح ومنظومة لأربيعين حديثاً. هذا الكتاب المؤلف من أحاديث قصيرة وترجمتها جعل على شكل رباعيات وتم توضيحها في شرح. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص165.

88 مكتبة السليمانية. علي نهاد تارلان، رقم 193 (ص135-41ب). هذا الكتاب المؤلف بالعربية يتناول الأحاديث المتعلقة بالبيت. لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص89. حسين وصاف، ج2، ص41، 34. خليل إبراهيم شمشك، "محمد أمين طوقاتي، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج18، ص468-467. رشيد أون جوران، " محمد أمين طوقاتي، الموسوعة العثمانية، ج2 ص137-138. أنور كوجاك، محمد أمين الطوقاتي في الأوساط الإلكترونية والشفوية والكتابية، (إستانبول، دار فلز للنشر، 2003) ص24. خليل إبراهيم شمشك، محمد أمين طوقاتي؛ حياته ورسالته، (إستانبول، منشورات الإنسان، 2005)، ص16. محمد أفندي أوغلو، محمد أمين طوقاتي أفندي، حياته، شخصيته، مؤلفاته، ومناقبه، (إستانبول، 2000)، ص27. محمد أكرش محمد أمين الطوقاتي حياته ومؤلفاته، "ندوة طوقات في التاريخ والثقافة التركية"، ص521 (أنقرة، 1987)، صادق أردم، الرمز وأدب الظرفاء ص24 (أنقرة، 1994)، محمد أكرش، "محمد أمين الطوقاتي ومناقبه"، مجلة العلم والفن، المجلد 2، عدد11، ص81 (إستانبول كانون الثاني شباط، 1987).

90 مكتبة جامعة إستانبول المركزية، رقم 2294. لم نتمكن من الاطلاع على المتن لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

91 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص147. حسين وصاف، المصدر السابق ذكره، ج2، ص123. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص324. نهاد أزامات، "لالي زاده، عبد الباقي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج17، ص90-92. موسوعة اللغة التركية وأدبها، ج1، ص18. أكرم إشين، "عبد الباقي (لالي زاده)" الموسوعة العثمانية، ج1، ص42.

92 مكتبة السليمانية، برتالو باشا، رقم 332، هذا الكتاب المؤلف من 198 صفحة هو ترجمة مختصرة لكتاب نوادر الأصول الذي يحتوي على شرح 291 حديثاً للحاكم للترمذي.⁶

93 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص363. إيضاح المكنون، ج1، ص310، 310، 340 ج2، ص233. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص302. محمد طاهر بورصلي، المشايخ المنسوبون إلى ولاية آيدن ص31. كخاله، المصدر السابق ذكره، ج4 ص142. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص133. جميل أكنبار، "داود القارصي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج9، ص29-32. سليم أيدوز، داود قارصي"، الموسوعة العثمانية، ج1، ص369-370.

94 طبع في إستانبول عام 1272. شرح رسالة البيروغوي التي كتبها بالعربية والمتعلقة بأصول الحديث والتي كان يلقبها على طلابه قبل أن يشرح لهم صحيح البخاري.

35. نايلى أحمد أفندي (ت 1161/1748) ⁹⁸ -الأوفى في ترجمة الوفاء في فضائل المصطفى ⁹⁹.
36. يوسف أفندي زاده عبد الله حلمي (ت 1167/1753) ¹⁰⁰ -نجاح القاري شرح البخاري ¹⁰¹.
37. لبّي حافظ محمد أفندي (ت 1166/1753) ¹⁰² -ترجمة الشفاء الشريف ¹⁰³.
38. عثمان بن يعقوب الكماهي (ت 1171/1757) ¹⁰⁴ -المحيا في كشف أسرار الموطأ ¹⁰⁵.
39. كوجوك حامد أفندي باندرمالي (ت 1172/1758) ¹⁰⁶ -أ. طنين المجلدات بتبيين المسلسلات ¹⁰⁷ ب. سوامع النسب في جوامع الكلم ¹⁰⁸، ج. العقود الدرر في حدود علم الأثر ¹⁰⁹.
- 95 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: شيخي، المصدر السابق ذكره، ج1، ص197. فرانس بابنجر، ص300، موسوعة اللغة التركية وأدبها، ج2 ص207.
- 96 مكتبة السليمانية، عاشر أفندي، رقم 39 (ص 2-22). في بداية هذا الكتاب المؤلف بالعربية يوجد تقرير ليويسف أفندي زاده وهو أحد علماء الحديث، للتعرف على الكتاب انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص76-77.
- 97 مكتبة السليمانية
- 98 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص174. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2 ص274. شمس الدين سامي، المصدر السابق ذكره، ج4، ص4642. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج2، ص197. محمد ثريا، المصدر السابق ذكره، ج1، ص250-251. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص393. صادق أردم، "نبلي" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج33، ص69-71.
- 99 مكتبة السليمانية، بيراتو باشا، رقم 488. مهرشاه سلطان، رقم 305. خالد أفندي، رقم 66. هو ترجمة تركية لكتاب أبو الفرج بن الجوزي الوفا في فضائل المصطفى، في هذا الكتاب شرح لحياة النبي _صلى الله عليه وسلم_ ومعجزاته، وفضله على الأنبياء الآخرين، وفضيلة أصحابه.
- 100 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: عصمت أفندي، المصدر السابق ذكره، ص63، محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص471. عاكف زاده، المصدر السابق ذكره، ص135-136. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج6، ص145.
- 101 مكتبة السليمانية، فاتح، رقم844. متحف قصر الطوب كابي، أحمد المجموعة الثالثة، رقم 384 (ص 370) (نسخة المؤلف) مكتبة خليل حامد باشا في إسبارطا، رقم 1667 (ص 529-587-590) (نسخة المؤلف). وهو شرح مفصل لصحيح البخاري يقع في ثلاثين مجلداً، وقد استغرق تأليفه 28 سنة. في هذا الكتاب دقق المؤلف في الشروح المعتبرة الموجودة واستفاد من الجوانب المفيدة فيها وأضاف إليها.
- 102 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص12.
- 103 مكتبة وقف نجيب باشا في تيره، رقم 126 (ص 219). دار ترجمة لكتاب القاضي عياض شفاء الشريف وهو باسم مقتول بشير أغا وهو أغا دار السعادة.
- 104 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص659. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص421، كحالة، المصدر السابق ذكره، ج6 ص272.
- 105 إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص659. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج6، ص272. مكتبة السليمانية، كيلج علي باشا، رقم 260. عبد الله جلبي، رقم 66. ويعرف بأنه الشرح الوحيد للموطأ في العهد العثماني. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، " شرح الموطأ للكماهي والمحيا" مجلة Ekev الأكاديمية 2004، العدد 20، ص197-220.
- 106 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص260. إيضاح المكنون، ج1، ص317. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص63-62. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج3، ص182. إسماعيل أفندي، المصدر السابق ذكره، ص484. حسين وصاف، المصدر السابق ذكره، ج3، ص66. عبد الله أيدنلي، باندرملي كوجوك حامد أفندي أحد علماء الحديث العثمانيين (1699-11758 أو 1172-1111/1759) حياته ومؤلفاته. مجلة كلية الإلهيات جامعة صفاريا، 2003، العدد 8، ص11-11.
- 107 مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم 822 (ص 228). رتب المؤلف 289 حديثاً مسلسلة حسب الأحرف.
- 108 مكتبة جامعة إستانبول المركزية، رقم 939 (ص86).
- 109 مكتبة نور عثمانية رقم 624 (ص 39). وهو عبارة عن معجم لمصطلحات علوم الحديث، تتناول فيه 167 مصطلحاً.

40. أحمد المنيني (ت 1172/1759) 110 - أ. إضاءة الدراري في شرح صحيح البخاري 111، ب. القول السديد في اتصال الأسانيد 112، ج. مواهب المجيب في نظم أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب 113.

41. أكرماني محمد أفندي (ت 1174/1760) 114 _ شرح حديث الأربعين 115.

42. أبو سعيد الحامدي (ت 1174/1760) 116 - أ. رسالة في الحديث الضعيف لا يثبت به الأحكام الشرعية 117، ب. شرح حديث " ما رأيت ذي لمة... " 118، ج. رسالة في تحقيق قول النبي عليه الصلاة والسلام " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " 119، د. رسالة في بيان الحديث الصحيح 120.

43. محمد همام زاده (ت 1175/1761) 121 - أ. شرح الأربعين حديثاً 122، ب. أحاديث متعلقة بالسهم والقفوس 123، ج. ذكر الأحاديث الدالة على استحباب الجهر بالذكر تصريحاً والتزاماً 124، د. تحفة الراوي في تخريج أحاديث البيضاوي 125، هـ. شرح نخبة الفكر 126، و. خلاصة النخبة 127، ز. التحقيق

110 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد علي سونمز، " أحمد المنيني " الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج2، ص100.

111 محمد علي سونمز، " أحمد المنيني " الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج2، ص100. شرح فيه صحيح البخاري حتى كتاب الصلاة.

112 مكتبة نور عثمانية، رقم 635. وهو كتاب عن علوم الحديث أخذه بالسند عن أساتذته.

113 مكتبة السليمان، فاتح، رقم 1205.

114 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج2، ص332. إيضاح المكنون، ج1، ص354. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص214. محمد ثريا، المصدر السابق ذكره، ج4، ص245. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج7، ص27. ثاقب يلدز "أكرماني" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج2، ص270. "محمد أكرماني" الموسوعة العثمانية، ج2، ص104.

115 مكتبة السليمانية. مهرشاه، رقم 63. وهو عبارة عن دراسة مشتركة للبرغوي وأكرماني. بدأ البرغيني بتصنيف وشرح أربعين حديثاً إلا أنه وُفق في شرح سبعة منها فقط. وبناء على رغبة بعض أصحابه قام أكرماني بإكماله. ثم قام مصطفى جمعي بترجمته إلى اللغة التركية باسم برهان المتقين.

116 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص342. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج6، ص301. عمر نصوحى بيلمان، المصدر السابق ذكره، ج2، ص720. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص206. مصطفى بايلا، " حميدي أبو سعيد"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج14، ص24. حلمي كمال التون، المصدر السابق ذكره، ص44. صالح غوغاش، أبو سعيد محمد الحميدي وحמיד. ص91 (قونية، 1985).

117 مكتبة السليمانية، إزمير، رقم 1034 (ص 228-227)، إزميرلي، حفي، رقم 3651 (ص 227-228). تيرنوالي، رقم 1842 (ص 227-228) ولم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

118 مكتبة السليمانية، نافز باشا، رقم 212، ولم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

119 المكتبة الوطنية، علي أميرى عرابي، بالعربية، رقم 4317، ولم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

120 مكتبة السليمانية، هـ. حسني باشا، رقم 70 (ص260-262). ولم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

121 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: المرادي، سلك الدرر، ج4، ص37-38. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج4، ص225.

122 مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم 814 (ص 499-107). المؤلف كتب هذا الكتاب باللغة العربية حيث اختار مجموعة من الأحاديث التي لها أهمية في الحياة العملية، وللفت نظر القارئ للموضوعات التي يراها مهمة فقد استخدم تعبير مثل "تنبيه" " فائدة". للمزيد من المعلومات عن الكتاب انظر: صلاح الدين بلدرم، المصدر السابق ذكره، ص82.

123 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 34 (ص 17)، لغته العربية. والكتاب يضم الأحاديث المتعلقة برمي السهام.

124 مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم 814 (ب-139-143). ولم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

125 مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 280 (ص 241). ولم تتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

والإفادة في تخريج أحاديث خاتمة سفر السعادة¹²⁸، ح. نتائج النظر في علم الأثر¹²⁹، ط. قلاند الدرر على نتائج النظر¹³⁰.

44. ناظر إبراهيم أفندي (ت 1188/1774)¹³¹ -أ. عدة الأحاديث¹³²، ب. رسالة في الأحاديث القدسية¹³³، ج. رسالة في أربعين حديثاً على كلمتين¹³⁴، د. رسالة في الأحاديث الأربعين الثلاثية¹³⁵.

45. عبد الوهاب بن مصطفى الشامي (ت 1189/1775)¹³⁶ -الكوكب الساري في أحاديث سيدنا أبي أيوب الأنصاري¹³⁷.

46. حنيف إبراهيم أفندي (ت 1189/1775)¹³⁸ -أ. خلاصة الوفا في شرح الشفا¹³⁹، ب. غاية المرام في تخريج أحاديث شريعة الإسلام¹⁴⁰، ج. منهج الأديب في شرح أنموذج اللبيب¹⁴¹، د. الأصل والفرع في شرح حديث أم زرع¹⁴²، هـ. الدرّ السمين في شرح الأربعين¹⁴³، و. أربعون حديثاً في

126 مكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم 152 (ص 16). ولم يتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

127 مكتبة السليمانية، حاجي محمد أفندي، رقم 41848، ولم يتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

128 مكتبة بايزيد ولي الدين أفندي، رقم 8002، بيروت، دار المأمون للتراث، 1987. لم ينقل الكتاب للكتابة الرقمية حتى الآن.

129 مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي، رقم 587، (ص 19)، مكتبة بايزيد، بايزيد، رقم 800 (ص 23)، ولم يتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

130 مكتبة السليمانية، برتو باشا، رقم 57، (ص 78)، حاجي محمود أفندي، رقم 703. مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم 814. ولم يتمكن من الاطلاع على الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن.

131 لمزيد من المعلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، إيضاح المكنون، ج2، ص560. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص417. حسين وصادف، المصدر السابق ذكره، ج3، ص155. فرانز بابنجر، المصدر السابق ذكره، ص332. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص382، موسوعة اللغة التركية وأدائها، ج6، ص542.

132 مكتبة غازي خسرو بيغوف، رقم 4253 (ص 4).

133 محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص44.

134 محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص44.

135 محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص44.

136 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: المرادي، سلك الدرر، ج3، ص144. حلمي كمال ألتون، المصدر السابق ذكره، ص46.

137 مكتبة السليمانية، دار المثنوي، رقم 161 (ص 84-109). كتاب ألف باللغة العربية وهو عبارة عن دراسة أربعين حديثاً من رواية أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص83-84.

138 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: مستقيم زاده، تحفة الخطاطين، ص638. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص281. جميل أكتنار، "حنيف إبراهيم أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج16، ص39.

139 هو ترجمة وشرح لكتاب القاضي عياض الشفا في تعريف حقوق المصطفى. ولأن حنيف أفندي قد أهدى هذا الكتاب لشيخ الإسلام إسحاق أفندي فقد عرف الكتاب باسم " شرح الشفا ".

140 هذا الكتاب ألف في عام (1175/1761) وهو عبارة عن بيان لمصادر ودرجة صحة الأحاديث الواردة في كتاب شرعة الإسلام لإمام زاده محمد بن أبي بكر المتعلق بالعبادات والأخلاق.

141 وهو عبارة عن ترجمة للغة التركية وشرح لمختصر كتاب السيوطي أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب. وقد ألف بعد عام 1179 (أيار 1766).

142 هو شرح بالتركية لتحديث المشهور " حديث أم ذر ".

143 قام المؤلف في هذا الكتاب بشرح الموضوعات غير الواضحة في متن كتاب أربعين حديثاً لعلي القاري، من حيث بنية الكلمات والإعراب والمعنى والتعريف بالأشخاص. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص87-88.

لفظتين¹⁴⁴، ز. درة الصحابة في فضائل الخط والكتابة¹⁴⁵، ح. سهم الإصابة في فضائل الرمي والسهم¹⁴⁶.

47. أبو بكر بن أحمد الأمدي (ت 1190/1776)¹⁴⁷ - أ. شرح صحيح البخاري¹⁴⁸، ب. أصول الحديث¹⁴⁹.

48. محمد بن يوسف الإسييري (ت 1194/1780)¹⁵⁰ - شرح الأربعين حديثاً¹⁵¹.

49. محمد مكي طرابزونى (ت 1194/1786)¹⁵² - الإتحافات السنوية في الأحاديث القدسية¹⁵³.

50. مصطفى بن محمود طرهالي (ت 1197/1783)¹⁵⁴ - أ. البدر المنير في شرح أحاديث البشير النذير¹⁵⁵، ب. الأربعين حديثاً¹⁵⁶.

51. نزهة عمر أفندي (ت 1196/1782)¹⁵⁷ - الأربعين حديثاً¹⁵⁸.

144. كتب المؤلف هذا الكتاب باللغة العربية وتتاول فيه الأحاديث التي تتكون من كلمتين، لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص 89.

145. يؤكد المؤلف في هذا الكتاب على أهمية القلم والخط والإملاء ولذا جمع فيه الأحاديث التي توصل إليها بهذا الخصوص، وهكذا ظهر هذا المصنف في أربعين حديثاً. لمزيد من المعلومات انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص 88.

146. بحسب ما أوضح المؤلف فإنه قد كتب هذا الكتاب بقصد الإجابة على سؤال وجه إليه حول استخدام أو عدم استخدام الرسول صلى الله عليه وسلم لآلات الحرب مثل الرمح والقوس والسهم، وهكذا ظهر هذا الكتاب بأربعين حديثاً. وفي هذا الكتاب الذي ألفه بالعربية يضع عنوان باسم "فوائد" وهنا يتحدث عن وجود ستة أقواس على شكل " زفرة، روحة، صفره، شوحة، كتوم، وسندق". لمزيد من المعلومات عن الكتاب انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص 87-88.

147. للاطلاع على سيرة المؤلف انظر: المرادي، سلك الدرر، ج 3، ص 144. عاكف زاده، المصدر السابق ذكره، ص 89-90. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج 1، ص 240.

148. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج 1، ص 240.

149. المكتبة العامة في منطقة طافشانتالي زيتون أوغلو في كوتاهيا، رقم 216 (181-186).

150. لمعرفة معلومات عن حياته انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج 2، ص 342. المرادي، المصدر السابق ذكره، ج 4، ص 120. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج 12، ص 141. الزركلي، المصدر السابق ذكره، ج 7، ص 31.

151. مكتبة السليمانية، حسن خيرى عبد الله، رقم 152 (ص 104). ألف المؤلف هذا الكتاب بناء على طلب وإصرار أحد أصدقائه كيلا يُحَيَّب رجاءه. وهو عبارة عن شرح بالتركية للأحاديث الأربعين للبرغوي. وقد استخدم في الكتاب لغة غايية في البساطة والوضوح والسهولة. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص 169-170.

152. لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج 2، ص 345. إيضاح المكنون، ج 1 ص 13، 239، 349، 450، 465. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج 1، ص 167. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج 4، ص 732. علي بنلي، " طرابزون، محمد"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج 41، ص 304-305.

153. مكتبة السليمانية، فاتح، رقم 673 (ص 114) نظمه في ثلاثة أقسام مستفيداً من كتب الحديث المرتبة حسب الأحرف الأبجدية وفي مقدمتها كتاب جمع الجوامع للسيوطي. بدأ القسم الأول بصيغة الماضي، والثاني بصيغة المضارع، والثالث رتب فيه الأحاديث القدسية الأخرى حسب الترتيب الأبجدي، وقد أشير فيه للمصادر.

154. لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج 1، ص 108. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج 12، ص 286. أحمد جاهد حق سيفر، طرهالي مصطفى أفندي وموقفه من بعض المفاهيم الصوفية" مجلة علم التصوف والدراسات الأكاديمية، أنقرة، 2004، السنة الخامسة، العدد 13، ص 363-381.

155. لم نستطع الوصول إلى أية معلومات عن الكتاب.

156. لم نستطع الوصول إلى أية معلومات عن الكتاب.

52. شيخ الإسلام عثمان زاده سيد إبراهيم أفندي (ت 1783م/1197) 159 - ترجمة الأربعين حديثاً 160 .
53. مستقيم زاده سليمان أفندي (ت 1787/1202) 161 - أ. الآثار الأحب لميل حب العرب 162، ب. طرز السلام إلى أحرار الإسلام 163، ج. آثار عديده 164، د. حجة الخط الحسن 165، ه. شرح حديث " من عرف نفسه... " 166 .
54. جوغوسغور لطف الله أرضرومي (ت 1788/1202) 167 - مصطلح الحديث 168 .
55. محمد بن حمزة آيديني (ت 1789/1204) 169 - أ. شرح حديث " لا يزداد الأمر إلا شدة " 170، ب. الأحاديث الموضوعة 171 .
- 157 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص179. محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج2، ص460. كحالة المصدر السابق ذكره، ج2، ص194. محمد ثريا، المصدر السابق ذكره، ج4، ص550. موسوعة اللغة التركية وأدائها، ج7، ص95.
- 158 مكتبة السليمانية، بيرتاو باشا، رقم 422(ص1-ب16). ترجمة تركية للأربعين حديثاً. وبشكل عام كان يختار الأحاديث القصيرة ولا يوجد وحدة موضوعية بين الأحاديث. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص167.
- 159 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: المرادي، سلك الدرر، ج1، ص13. مستقيم زاده، تحفة الخطاطين، ص640. محمد إيشيرلي، " إبراهيم أفندي، سيد " الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج21، ص300. عبد القادر ألتنسو، المصدر السابق ذكره، ص153. أحمد سيفغلي، أربعين الملا جامع وتراجم منظومه، (قونية، 2000)، ص16.
- 160 لندن، المتحف البريطاني، رقم 11220 (ص 9-1). ولم يتم العثور على أي قيد للكتاب المذكور في أية مكتبة تركية.
- 161 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: مستقيم زاده، مجلة النصاب (ص 150-1387)، محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج1، ص168. حسين صواف، المصدر السابق ذكره، ج2، ص80. محمد ثريا، المصدر السابق ذكره، ج3، ص87. ديولي أوغلو، المصدر السابق ذكره، ص371. فرانز باننجر، المصدر السابق ذكره، ص345. عمر نصوحي بلمان المصدر السابق ذكره، ج2، ص730. أحمد يلدرم، " مستقيم زاده سليمان سعد الدين"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج32، ص113-115. جمال طوقسوي " سليمان سعد الدين (مستقيم زاده)", الموسوعة العثمانية، ج2، ص568-569.
- 162 مكتبة السليمانية، بيرتاو باشا، رقم 614 (ص 242-258ب). مكتبة جامعة إستانبول المركزية، المخطوطات التركية، رقم 9686. كتب المؤلف هذا الكتاب باللغة التركية حيث رتب الأحاديث ترتيباً أبجدياً وأشار إلى الأحاديث بعنوان "الحديث". وبعد شرح معظم الأحاديث يفتح عنوان على شكل " فائدة" ثم يذكر ما يتعلق بالحديث من المعارف الضرورية تحتها. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، ص172.
- 163 مكتبة السليمانية، بيرتاو باشا، رقم 614 (ص 1217-1219)، فاتح، رقم 5451/3. كتاب ألف بالتركية ولا يوجد فيه حروف منقوطة ويتكون من أربعين حديثاً. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص175.
- 164 مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 3740 (ص 27-40)، بيرتاو باشا، رقم 614 (ص 1260-281ب). والكتاب عبارة عن تصنيف لأربعين حديثاً. ولكن المؤلف أثناء تأليفه للكتاب بدلاً من الانتباه لمحتوى الأحاديث نقل حديثاً واحداً لكل رقم من واحد حتى أربعين. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص174-175.
- 165 مكتبة السليمانية، بيرتاو باشا، رقم 614 (ص 1ب-2ب). فاتح، رقم 2/5451. كتاب ألف بالتركية ويتناول الأحاديث المتعلقة بفضيلة الخط شرحاً وتصنيفاً. لمزيد من المعلومات عنه انظر: صلاح الدين يلدرم، المصدر السابق ذكره، ص173.
- 166 مكتبة السليمانية، خسرو باشا، رقم 140 (ص 6). وفي الكتاب شرح للقول المنسوب لسيدنا علي - رضي الله عنه - " من عرف نفسه فقد عرف ربه".
- 167 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج1، ص840، ج2، ص503-496. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج8، ص155. عمر نصوحي بيلمان، المصدر السابق ذكره، ج2، ص730.
- 168 مكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، رقم 2812 (ص 5-10).
- 169 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: بورصلي محمد طاهر، المشايخ المنسوبون إلى ولاية آيين، ص36. كحالة، المصدر السابق ذكره، ج3، ص269. عمر نصوحي بيلمان، المصدر السابق ذكره، ج2، ص731.

56. مصطفى كمال الحلبي (ت 1210/1795)¹⁷² - أ. أربعون حديثاً في أشراف الساعة وأربعون حديثاً في ظهور المهدي ونزول سيدنا عيسى عليه السلام¹⁷³، ب. درة الآفاق في حصول الأرزاق والحواس الواردة بالأحاديث والآيات¹⁷⁴، ج. أربعون حديثاً فيما يُقرَأ عند المساء¹⁷⁵، د. أربعون حديثاً فيما يقال إذا أصبح وإذا أمسى¹⁷⁶، هـ. أربعون حديثاً في الرويا¹⁷⁷، و. رسالة في الحيوانات¹⁷⁸، ز. مائة حديث في حيلة الشيطان ومكره¹⁷⁹.

57. محمد بن عمر إسكيلي (ت 1210/1795)¹⁸⁰ - حاشية على نخبة الفكر¹⁸¹.

الخلاصة

لقد كان القرن الثامن عشر هو القرن الذي شهد تغيراتٍ كبيرةً ومهمّةً جداً في التاريخ العثماني. وقد بدت ظواهر التغيير الموجّه واضحةً في جميع نواحي الحياة وفي مقدمتها الدولة والنظام الإداري والعسكري كما بدت واضحةً أيضاً في الإدارة الحكومية، وفي البنية الثقافية والاجتماعية للمجتمع، وفي مؤسسات التعليم وفي مُجمل الحياة العلمية والثقافية. فَمِنْ جانبٍ استمر النظام الاجتماعي والسياسي التقليدي الذي كان سائداً بقوة منذ عصور، ومِنْ جانبٍ آخَرَ: فباعتماد النتيجة الحتمية التي تولدت عن مجموعة من التغيرات التي حدثت فمن الواضح أنّ هناك اتجاهاً للتناسب مع التجربة العلمية والاجتماعية والسياسية الجديدة التي كانت تتشكل في أوروبا، وأنّ هذا الوضع قد جلب ضغوطاً داخلية وخارجية. وقد كانت الحياة العلمية والثقافية من أكثر المجالات تأثراً بهذا التوتّر. أما المدرسة التقليدية في التعليم وتقاليدهم التأليف والبحث العلمي التي بقيت سائدة لزمان طويل دخلت في هذه الفترة بوتيرة تغيير سريعة بسبب مجموعة

25

OMÜİFD

170 مكتبة السليمانية، رئيس الكتاب، رقم 1153 (ص 177-179). لغته العربية، في هذا الكتاب شرح حديث " لا يزداد الأمر إلا شدة، ولا الدنيا إلا إبطاراً، ولا الناس إلا شخاً، ولا تقوم الساعة إلا على شرار الناس، ولا مهدي إلا عيسى ابن مريم" ولم نستطع الاطلاع على متن الكتاب لعدم نقله للكتابة الرقمية حتى الآن. والكتاب هو أحد المؤلفات العثمانية التي تدور حول حديث واحد. للاطلاع على رواية أنس بن مالك والقول بتضعيفها انظر: ابن ماجه، الفتن، 36. البيهقي، معرفة السنن، ج14، ص476. الحالم، المستدرک، ج1، ص441. أبو نعيم، حلية الأولياء، ج9، ص161.

محمد طاهر، المصدر السابق ذكره، ج3، ص161.

172 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: إسماعيل باشا، إيضاح المكنون، ج1، ص455، ج2، ص171.

173 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 464 (ص141-150). الكتاب لم ينقل حتى الآن للكتابة الرقمية.

174 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 464 (ص74). مكتبة بايزيد، رقم 3640. الكتاب لم ينقل حتى الآن للكتابة الرقمية.

175 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 464 (ص284-285). الكتاب لم ينقل حتى الآن للكتابة الرقمية.

176 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 464 (ص285-289). الكتاب لم ينقل حتى الآن للكتابة الرقمية.

177 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 464 (ص181-185). الكتاب لم ينقل حتى الآن للكتابة الرقمية.

178 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 464 (ص240-246). الكتاب لم ينقل حتى الآن للكتابة الرقمية.

179 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 464 (ص177-180). الكتاب لم ينقل حتى الآن للكتابة الرقمية.

180 لمزيد من المعلومات عن حياة المؤلف انظر: صادق جيهان، الكتب التي ألفها علماء الحديث في العهد العثماني في مجال علوم الحديث، رسائله وترجماته وشرحه لكتاب نخبة الفكر. مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة أتاتورك، 1975، العدد 1، ص 127-136.

181 مكتبة السليمانية في أدرنة، رقم 911، الرقم القديم 407 (ص32) (نسخة المؤلف).

من العوامل مثل نشأة المؤسسات التعليمية الجديدة، وتبني المناهج الحديثة المناسبة لمجالات البحث العلمي، وكذلك استعمال المطابع لطباعة الكتب.

إنّ من أكثر المعطيات التي تثير الانتباه بشكل كبير هو كون التوترات والتحوّلات العامة على المستوى الاجتماعي نهاية صفحة من الناحيتين الكمية والنوعية للدراسات العلمية في مثل هكذا عصر. وعند التدقيق في هذه الفترة نجد أنّ الدراسات العلمية من حيث العدد كانت أكبر بكثير مقارنة بالعصور الأخرى. وهكذا نجد أنّ عدد الكتب التي ألفت في مختلف المجالات في هذا العصر هو في حدود 1300 كتاباً، في حين لاحظنا أنّ هذا الرقم في العصور الأخرى كان أقلّ بكثير. وعند النظر إلى العلوم الإسلامية وهو موضوع بحثنا وخاصة في مجال الحديث يتضح الفرق بشكل أكثر وضوحاً. ففي حين بلغ مجموع عدد المؤلفات في مجال الحديث وعلومه في هذا القرن ما يقارب 118 كتاباً كان هذا الرقم في القرن الرابع عشر 10، وفي الخامس عشر 50، وفي السادس عشر 60، وفي السابع عشر حوالي 70 كتاباً. بينما في القرن الذي يليه وهو القرن التاسع عشر فقد شهدت حركة التأليف في علوم الحديث انخفاضاً ملموساً جداً حيث انخفض العدد إلى ما يقارب 80 كتاباً.

لم يكن الاختلاف بين هذا القرن والقرون السابقة من حيث عدد المؤلفات فحسب بل كان من حيث نوعية المؤلفات أيضاً. في هذا القرن كتب علماء الحديث العثمانيون مؤلفات مهمة وكثيرة جداً. وهكذا كانت هناك أعمال علمية بارزة في هذا المجال مثل: كتاب فاضل سليمان بن أحمد بن مصطفى "بغية المسلم وغنية المؤمن" في شرح صحيح مسلم. وكتاب إسماعيل حقي بورصوي في مجال علوم الحديث المسمّى "شرح نخبة الفكر". وكتاب يوسف أفندي زاده عبد الله حلمي المسمّى "نجاح القاري إلى صحيح البخاري". وكتاب عثمان بن يعقوب الكماخي المسمّى "المحيّ في كشف أسرار الموطأ" وهو شرح للموطأ. وكتاب همام زاده محمد بن حسن المسمّى "شرح نخبة الفكر ونتائج النظر في علم الأثر".

قائمة المراجع

- إبراهيم خطيب أوغلو، "سليمان فاضل أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج38، ص86-87.
 إحسان فاضلي أوغلو، "الجبر"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج7، ص199-201.
 أحمد أوزال، "النايلسي، عبد الغني بن إسماعيل" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج32، ص268-270.
 أحمد جاهد حق سيفر، "طرهالي مصطفى أفندي وموقفه من بعض المفاهيم الصوفية"، مجلة علم التصوف والدراسات الأكاديمية، أنقرة، 2004، السنة الخامسة، العدد 13، ص363-381.
 أحمد دورسون، التاريخ العثماني، (ساد: حقي يلدز دورسون)، (إستانبول، الميدان للصحافة والنشر 1966).
 أحمد سيفغي، الملا جامع وتراجم منظومته وكتابه الأربعين، (قونية، 2000).
 أحمد يلدز، "مستقيم زاده سليمان سعد الدين" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج32، ص113-115.
 أدنة، مكتبة السليمانية، رقم 911، الرقم القديم 407 (ص32) (نسخة المؤلف).
 أسعد، بهجة الصفاوندوز، مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 4040.
 إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، (أنقرة، مب، 1955).
 إسماعيل باشا، إظهار المكتون، (إستانبول، 1947).
 أورهان ف. كوبرولو، "فيض الله أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج4، ص593.
 أيكوت قازانجيغل، العلم والتكنولوجيا في العهد العثماني، (إستانبول، مكتبة التفاعل، 2007).
 أيونر كوجاك، محمد أمين طوقاتي في الوسط الكتابي والشفوي والإلكتروني، (إستانبول، دار فليز للنشر 1995).
 بكرى علاء الدين، راند عصر عبد الغني النايلسي حياته وأفكاره، (إستانبول، منشورات الإنسان، 1995).

- بورصلي محمد طاهر، المشايخ المنسوبون إلى ولاية آيدن، (الدار الأكاديمية للنشر - إزمير، 1994).
- بورصلي محمد طاهر، المؤلفون العثمانيون، (إستانبول، مطبعة الأميرة، 1333).
- بيروت، دار المأمون للتراث، 1987.
- تذكرة السليم، (إستانبول، 1315).
- تيرا، وقف نجيب باشا، رقم 126 (ص 219).
- جميل أكينار، " داود القرصي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج9، ص29-32.
- حسين وصاف، سفينة الأولياء، (إستانبول، منشورات سحاء، 1990).
- حميد ديكمن، " سيد وهبي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج37، ص74-75.
- خاقان طاش، " وحيي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج42، ص451-452.
- خليل إبراهيم شمشك، " محمد أمين طوقاتي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج13، ص539-540.
- خير الدين الزركلي (ت 1396/1976)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء، بيروت، دار العلم للملايين، 1984، مجلد 1-6.
- رشاد أونغوران، " استاؤ إسحاق"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج22، ص533-534.
- رشاد أونغوران، " محمد أفندي، شعبان زاده"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج28، ص457-458.
- سميح جيلان، "صلاحي أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج36، ص17-19.
- شمس الدين سامي، قاموس العالم، (إستانبول، 1308/1915).
- شبيخي، وقائع الفضلاء، (نشر، عبد القادر أوزجان)، (إستانبول، 1988).
- صادق أردم، "نايلي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج33، ص69-71.
- صادق أردم، رامز وأداب الطرافة، (أنقرة، 1994).
- صادق يلدز، " أكرماني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج2، ص270.
- صالح غوكطاش، أبو سعيد محمد الحميدي وحميد، (قونية، 1985).
- صباح الدين كوجوك، ديوان منيف (طبعة منقحة)، (إلازيغ، 1945).
- صفاني، تذكرة الصفاني، مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 2549.
- صلاح الدين يلدرم، دراسات الأربعين حديثاً في العهد العثماني، (دراسات الحديث في العهد العثماني إستانبول، 2000).
- صلاح الدين يلدرم، من علماء الحديث في العهد العثماني الكماخي وكتابه المسمى المحيا في شرح الموطأ" مجلة Ekev الأكاديمية، 2004، عدد 20، ص197-220.
- طاشكوبرو زاده، أبو الخير عصام الدين أفندي (ت 968/1561)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، (نشر، أحمد صبحي فرات)، (إستانبول، جامعة إستانبول، كلية الآداب، 1985).
- عاكف زاده عبد الرحمن، كتاب المجموع في المشهود والمسموع، المكتبة الوطنية، علي أمير عرابي رقم 2527.
- عبد القادر ألتنصو، شيوخ الإسلام العثمانيون، (أنقرة، مطبعة آيبلدز، 1972).
- عبد القادر أوزجان، عثمان زاده أحمد طالب" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج34، ص2-4.
- عبد القادر كهرمان، " سيد وهبي ط، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج10، ص543.
- عبد القادر كهرمان، " ناي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج32، ص258-260.
- عبد الله آيدنلي، من علماء الحديث في العهد العثماني باندرملي كوجوك حامد أفندي (1172-1111/1759-1699) حياته ومؤلفاته، مجلة كلية الإلهيات جامعة صقاريا، 2003، العدد 8 ص1-11.
- عبد الله ديولي أوغلو، الناس الكبار (ثلاثة آلاف مؤلف تركي ومسلم)، (إستانبول، 1973).
- عبد الله قهرمان، "طرسوسي، محمد أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج40، ص115.
- عثمان تورير، محمد نظمي متصوف وشاعر الترك، (دار العاصمة للنشر، أنقرة).
- عدنان إنجة، ميرزا زاده محمد سليم ديواني، (أنقرة، 1994).
- علي بنلي، " طرابزونلي، محمد"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج41، ص304-305.
- علي ناملي، " إسماعيل حقي بورصوي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج23، ص102-103.
- عمر رضا كحالة (ت 1987-1905)، معجم المؤلفين: تراجم المصنفين للكتب العربية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1414/1993)، مجلد 1-4.
- عمر نصوحى بيريميحي، تاريخ أدرنة، (إستانبول، 1940).
- عمر نصوحى، بيلمان، طبقات المفسرين (إستانبول، 1974)، الطبعة الثانية.

- فرانز بينجر، كَتَاب التاريخ العثماني ومولفاتهم، (حيف: جوشكون أوجوك)، (أنقرة، 1982).
- فضا غونير غون، الدراسات العلمية العثمانية، (منشورات كلية الآداب، إستانبول، 1995).
- فندي قليلي عصمت أفندي، شقائق النعمانية وحواشيه، (تحقيق: أ. أوزجان)، (إستانبول، 1989).
- كريم قارا، "محمد نصوح"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج2، 502-500.
- اللغة التركية وأدائها أ. ب. د. (أنقرة 1995).
- مباهة كوتوك أوغلو، مدارس إستانبول التي وصلت القرن العشرين، (دار الطباعة لمؤسسة التاريخ التركي أنقرة، 2000).
- المتحف البريطاني في لندن، رقم 11220 (ص 1-9).
- مجتبى الغورال، "حاكم محمد أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج14، ص189-190.
- محمد إيشيرلي، "إبراهيم أفندي، سيد"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج21، ص300.
- محمد إيشيرلي، "ميرزا مصطفى أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج30، ص167.
- محمد أفندي أوغلو، محمد أمين طوقاتي أفندي: حياته، شخصيته، مؤلفاته ومناقبه، (إستانبول، 2000).
- محمد أكرش، "محمد أمين طوقاتي ومناقبه"، مجلة العلم والفن، مجلد 2، عدد 11، ص81. (إستانبول كانون ثاني-شباط، 1987).
- محمد ثريا، السجل العثماني، (إستانبول، 1311).
- محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، مكتبة المثنى، بغداد، مجلد 4-1.
- محمد سرحان طابشي، "فيض الله أفندي، سيد"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج12، ص527-528.
- مستقيم زاده، تحفة الخطاطين، (إستانبول، 1928).
- مستقيم زاده، شفاء الصدور للنسل النور، مكتبة قصر الطوب كابي، رقم 347 (ص 32).
- مصطفى أوزون، "عبد الباقي عارف أفندي"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج1، ص195-198.
- مصطفى جيبان، "بليغ، إسماعيل"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج4، ص415-416.
- مصطفى شان طوب، نظام القضاء والجيش في العهد العثماني، (إستانبول، 2005).
- مصطفى يايلا، حديمي أبو سعد"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج14، ص24.
- معلم ناجي، شعراء العهد العثماني، (إستانبول، 1307).
- مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي، رقم 187.
- مكتبة السليمانية، إبراهيم أفندي، رقم 587.
- مكتبة السليمانية، إزمير، رقم 1034 (ص 227-228).
- مكتبة السليمانية، إزميرلي إ. حقي، رقم 3651 (ص 227-228).
- مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 1730 (ص 34).
- مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 1762 (ص 312-314).
- مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 280 (ص 241).
- مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 340 (ص 201).
- مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 340.
- مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 3740 (ص 27-40).
- مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم 3812.
- مكتبة السليمانية، الفاتح، رقم 2625.
- مكتبة السليمانية، الفاتح، رقم 2/5451.
- مكتبة السليمانية، الفاتح، رقم 3/5451.
- مكتبة السليمانية، الفاتح، رقم 673.
- مكتبة السليمانية، الفاتح، رقم 844.
- مكتبة السليمانية، أيا صوفيا، رقم 4813.
- مكتبة السليمانية، أيا صوفيا، رقم 584.
- مكتبة السليمانية، بيرتاو باشا، رقم 14/614.
- مكتبة السليمانية، بيرتاو باشا، رقم 21/625.
- مكتبة السليمانية، بيرتو باشا، رقم 332.
- مكتبة السليمانية، بيرتو باشا، رقم 422 (ص 6).

- مكتبة السليمانية، بيرتيو باشا، رقم 57 (ص 78).
 مكتبة السليمانية، بيرتيو باشا، رقم 614.
 مكتبة السليمانية، تبرع المخطوطات، رقم 23 (ص 10).
 مكتبة السليمانية، تبرع المخطوطات، رقم 2/3889 (ص 9-12).
 مكتبة السليمانية، نيرنوالي، رقم 1842.
 مكتبة السليمانية، جار الله، رقم 396 (ص 3).
 مكتبة السليمانية، جليبي عبد الله، رقم 66.
 مكتبة السليمانية، حاجي محمود أفندي، رقم 3702؛ 3879؛ 4478.
 مكتبة السليمانية، حاجي محمود أفندي، رقم 703.
 مكتبة السليمانية، حسني باشا، رقم 70 (ص 260-262).
 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 34 (ص 17).
 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 464.
 مكتبة السليمانية، حفيد أفندي، رقم 473 (ص 15-52).
 مكتبة السليمانية، حميدية، رقم 198.
 مكتبة السليمانية، حميدية، رقم 387.
 مكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم 1001.
 مكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم 1008 (ص 133-135).
 مكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم 152 (ص 16).
 مكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم 24 (ص 94-96).
 مكتبة السليمانية، رقم 1041 (ص 1-69) (نسخة المؤلف).
 مكتبة السليمانية، رئيس الكتاب، رقم 1153 (ص 157).
 مكتبة السليمانية، سرويلي، رقم 52 (ص 101).
 مكتبة السليمانية، عاشر أفندي، رقم 421.
 مكتبة السليمانية، عليّ نهاد تارلان، رقم 193.
 مكتبة السليمانية، قاصدجي زاده، رقم 46.
 مكتبة السليمانية، قاصدجي زاده، رقم 77.
 مكتبة السليمانية، كيلج، عليّ باشا، رقم 260.
 مكتبة السليمانية، لالا إسماعيل، رقم 1/264.
 مكتبة السليمانية، وهي البغدادي، رقم 251 (ص 109).
 مكتبة السليمانية، يحيى توفيق، رقم 1605 (ص 4).
 مكتبة السليمانية، يحيى توفيق، رقم 190.
 مكتبة الشعب، عليّ أمير ي شريّة، رقم 71.
 مكتبة الظاهرية-دمشق، رقم 9121 (ص 9).
 المكتبة العامة في إسكيليبي، رقم 5/1217.
 المكتبة العامة في منطقة طافشانلي زيتين أوغلو في كوتاهيا، رقم 216 (ص 181-186).
 المكتبة المركزية في جامعة إستانبول، المخطوطات التركية، رقم 1376.
 المكتبة المركزية في جامعة إستانبول، المخطوطات التركية، رقم 2206.
 المكتبة المركزية في جامعة إستانبول، المخطوطات التركية، رقم 2294.
 المكتبة المركزية في جامعة إستانبول، المخطوطات التركية، رقم 9329.
 المكتبة المركزية في جامعة إستانبول، المخطوطات التركية، رقم 9686.
 المكتبة المركزية في جامعة إستانبول، رقم 2248 (ص 147).
 المكتبة المركزية في جامعة إستانبول، رقم 939 (ص 86).
 مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم 572.548.447.
 مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم 8002.
 مكتبة بايزيد، ولي الدين أفندي، رقم 822 (ص 822).
 مكتبة خليل حميد باشا في إسبارطا، رقم 1667 (ص 590، 587، 629).
 مكتبة غازي خسرو بَعُوقا، رقم 828، (ص 3).

- مكتبة كلية الإلهيات-جامعة أنقرة، رقم 4460 (ص 236) (مطبعة الأميرة).
 مكتبة كلية الإلهيات جامعة سلجوق، بالعربية، رقم 1473 (ص 133).
 مكتبة كلية الإلهيات-جامعة أنقرة، رقم 3581، (ص 320) (مطبعة الإقدام).
 مكتبة متحف قصر طوب كابي، أحمد 3 كيت، رقم 384 (ص 370).
 مكتبة متحف قصر طوب كابي، خزينة كيت، رقم 43 (ص 178).
 مكتبة محافظة أضنة العامة، رقم 140.
 مكتبة محافظة أماسيا، رقم 1138، (ص 22-65).
 مكتبة نور عثمانية، رقم 624 (ص 39).
 مكتبة نور عثمانية، رقم 625.
 مكتبة نور عثمانية، رقم 951 (ص 184).
 منيف، ديوان المنيف، المكتبة العامة في محافظة مانيسا، رقم 5169. (ص 5ب).
 الموسوعة العثمانية مع الحياة والأعمال، أكرم جاكرو أوغلو، (إستانبول، يابي كريدي للثقافة والفنون والنشر، 1999).
 موسوعة اللغة التركية وأدائها، الفترات، الأسماء، المؤلفات، المصطلحات، تحقيق: أزل، إيروردي (إستانبول، منشورات ديرغاه، 1977-1998).
 نهاد عظمات، "لالى زاده عبد الكريم"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ج27، ص 90-92.
 ياووز أوناط، العلم والتكنولوجيا في العهود العثمانية (مقالات)، (توزيع نشرات نوبل، أنقرة، 2010).



GAZÂLÎ'DE HÛSÛN-KUBUH MESELESİ

RIZA KORKMAZGÖZ*

The Problem of al-Husn and al-Qubh in al-Ghazali

Abstract: Al-Ghazali, who stands close the idea of al-Ashari school located in the theological thought system of Islam, is seen as having an eclectic opinion on the issue of al-husn and al-kubh. It is possible to see Ashari, Mâturîdî, Mu'tazili, Philosophical and Mystical implications in the formation of this opinion. This situation is, on the one hand, can be read as an expression of historical-social context in which al-Ghazali lives, on the other hand it is certain that serious challenges arise in giving judgment on the idea of al-Ghazali on this issue.

Key Words: al-Ghazali, al-Husn - al-Qubh, Reason, Sharia.



* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD.
[riza.korkmazgoz@omu.edu.tr].

Öz: İslam teolojik düşünce sistemi içerisinde genel Eş'arî düşünceye yakın duran Gazâlî'nin hüsün-kubuh meselesinde eklektik bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Bu görüşün oluşumunda Eş'arî, Mâtürîdî, Mu'tezili, felsefi ve tasavvufî etkileri görmek mümkündür. Bu durumun, bir taraftan Gazalî'nin yaşadığı tarihsel-toplumsal bağlamın bir ifadesi olarak okunabilmesi mümkünken, diğer taraftan bunun, Gazalî'nin bu konudaki düşüncesi hakkında hüküm vermekte önemli güçlükler ortaya çıkardığı da muhakkaktır.

Anahtar Sözcükler: Gazâlî, Hüsün-Kubuh, Akıl, Şeriat.



Giriş

1- Problem

İslam'dan önceki din ve felsefelerde hüsün-kubuh meselesi farklı bağlam ve içerikle ele alınmıştır. Eski İran'da Maniheizm ve Mecusilik'te, nur ve zulmet tanrısı (Yezdan ve Ehrimen) şeklindeki düalist tanrı inancı çerçevesinde kötülüğün tanrının irade ve fiiline nispetiyle ilgili olarak ele alınırken¹, Hint kökenli Sümeniyeye ve Berâhime, epistemolojik bir bakışla, aklın iyinin ve kötünün mutlak bilgisine ulaşabileceği ve dolayısıyla peygamberlere ihtiyaç olmayacağı şeklindeki iddiaları çerçevesinde söz konusu meseleyi gündeme getirmişlerdir.² Antikçağ Yunan filozofları, ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde durarak, Tanrının fiilleriyle ilgili olarak konuyla ilgilenmişler, Modern Batı felsefesinde de rasyonalistler, sezgiciler, faydacılar, tabiatçılar ve tecrübeciler, aynı şekilde, âlemde görülen kötülükle Tanrının irade ve fiili arasındaki ilişkiyi açıklama sadesinde meseleyi ele almışlardır.³ Bu bakımdan meselenin, ontolojik bakış-

¹ Muhammed b. Abdulkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, Ahmet Fehmi Muhammed (tahk.), Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, II, ss. 260-261.

² Muhammed b. Abdulkerim Şehristani, *Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*, Alfred Guillaume (tahk.), London 1934, s. 371.

³ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi yay., 1997, ss.11-18; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 265-270, 291, 311, 346, 396; David Hume, *Din Üstüne*, Mete Tunçay (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979, s. 165; Erich Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Metin Özdemir (çev.), Ankara: Kitabiyat, 2001, ss. 15-28;

la, âlemde görülen kötülüğün Tanrının irade ve fiiliyle nasıl ilişkilendirileceği (teodise), epistemolojik bakışla aklın iyinin ve kötünün bilgisine ulaşır ulaşamayacağı tartışmasıyla ilgili olarak ele alındığı görülmektedir.

Felsefe, ahlak, fıkıh usulü ve hukuk felsefesi gibi disiplinlerde önemle üzerinde durulan hüsün-kubuh meselesi, kelim ilminde de temel tartışma alanlarından birisidir. Bu mesele Kelam'da Allah'ın fiilleriyle, insanların peygamberlere ihtiyacı ve peygamber gönderilmesinin hikmetleri çerçevesinde nübüvvet konuları içerisinde ele alınmıştır. Aklın gerek şer'î hükümleri bilmesinde gerekse hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinen teolojik tartışmalar, kelim ve fıkıh usulünde "hüsün-kubuh meselesi" başlığı altında ele alınır. Bu mesele, şer'î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle fıkıh usulü ile ilgiliyken, kelim ilminde özellikle şu üç soru çerçevesinde ele alınmaktadır:

Birincisi, ihtiyari fiiller gerçekte iyilik ve kötülük niteliklerini taşırlar mı? Diğer bir ifadeyle hüsün ve kubuh aklî midir yoksa şer'î midir?

İkincisi, hüsün ve kubuh, aklî kabul edilmesi durumunda, ilâhî tebliğat olmaksızın, din gelmeden önce bazı konularda insanlar aklen mükellef tutulabilir mi?

Üçüncüsü, hüsün ve kubuh anlayışı, itaat edeni cezalandırmak ve güç yetirilemeyen şeylerle kulu mükellef tutmak gibi hususların caiz olmasını gerektirir mi?

2- Sözlük ve İstılah Anlamları

Sözlükte *el-hüsn* terimi, "güzel olan" anlamında sıfat ve "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamında isim olarak kullanılır. Zıddı olan *el-kubh* ise şekil ve fiilde olmak üzere "çirkin olmak, çirkinlik ve nefret edilen

şey” anlamında mastar-isim olarak gelir.⁴ İslamî literatürde hüsün ve kubuh terimleri üç farklı anlamda kullanılmıştır:

a) İnsanın tabiatına, maksat ve menfaatine uygun olana hüsün, aykırı olana ise kubuh denir. Tat ve acı bunun örneğidir. Maksattan, tat ve acıdan uzak olan Allah’ın fiilleri için hüsün-kubuh ifadeleri kullanılamaz.

b) Bir şeyin kemal sıfatı hüsün, zıddı ise kubuktur. İlim ve cehalet bunun örneğidir.

c) Övgüye layık olan şeyler hüsün, zıddı kubuktur ki cömertlik ve cimrilik bunun örneğidir. Allah’ın fiilleri de bu anlamda hüsün lafzıyla nitelenebilir. Bu anlamda Allah’ın emirleri hüsün, yasakları ise kubuktur. Sadece insanlar söz konusu olduğunda dünyada övgüye, ahirette de mükâfata layık olan fiiller hüsün, zıddı ise kubuktur. Taat ve ma’siyet bunun örneğidir.⁵

34

OMÜİFD

Birinci ve ikinci gurupta yer alan fiillerin hüsün ve kubuhunun akılla bilineceği konusunda ittifak edilmesine rağmen, sonuncusunun hüsün ve kubuhunun akılla mı yoksa nakille mi bilineceğinde ihtilaf edilmiştir.

Bunun dışında Cürcânî, hüsün terimi için iki anlam daha zikretmiştir:

a) Lizâtihi hüsün: Allah’a ve sıfatlarına iman bu türdendir.

b) Liğayrihi hüsün: Bu, ülkeleri harap etmek ve insanları öldürmek gibi kötü durumlar içermesine rağmen Allah’ın adını yüceltmek, O’nun düşmanlarını yok etmek ve iyi bir amaca yönelik gibi iyi bir amaca yönelik cihad türünden fiilerdir.⁶

İslam düşüncesinde hüsün ve kubuh terimleri, müradifi olduğu kelimelerden farklı olarak estetik, fiil ve ahlak alanlarının tamamında kulla-

⁴ İsmail b. Hammâd Cevherî, *Şihâh* Ahmed Abdulgafur Attar, (tahk.), Beyrut, 1979. V, 2099, I, s. 393; Ebu’l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, Abdullah Ali el-Kebir vd. (tahk.), Kahire: Daru’l-Me’arif, ty., II, 877, V, s. 3508.

⁵ Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, Ali Dehruç (tahk.), Lübnan, 1996, I, s. 666; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, Muhammed Basil Uyunu’s-Sûd (tahk.), Lübnan: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2009, s. 91,173.

⁶ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 92.

nılan temel ahlâkî kavramlardandır.⁷ Râgıb el-İsfehânî hüsün teriminin Kur'an'da estetik bakımdan güzellikten ziyade hal ve ahlak güzelliğini ifade eden bir kullanıma da sahip olduğunu⁸, "hasen" in zıddı olan "kabîh" teriminin ise, "gözün beğenmediği maddi şeylerle, insan nefsinin hoşlanmadığı davranış ve haller" anlamında kullanıldığını, Kur'an'da da kâfirlerin kötü vasıflarını ifade etmek için zikredildiğini belirtmektedir.⁹

3- Ontolojik Açıdan Hüsün-Kubuh

Kelam'da hüsün-kubuh meselesi ontolojik açıdan, Mu'tezile'nin konuyu ele alış üslubuna uygun olarak tevhid ve ilahi adalet konularının bir devamı olarak ele alınmış ve bunlar nesnel gerçeklikleri olan varlıklar mı, yoksa nesnelere ait bir nitelik ve kişilere göre değişen zafî değerler mi oldukları çerçevesinde tartışılmıştır.¹⁰ Mesele hakkında üç ayrı görüşten söz edilebilir.

Birinci görüş, hüsün ve kubuhun izafiliğini savunan Eş'ariler'e ve Cebriyye'ye aittir. Bunlara göre öncelikle Allah'a izafetle iyilik ve kötülük kavramlarından söz edilemez; bunlar beşeri-ahlâkî alana aittir. Çünkü bu kavramlar Allah açısından birbirine eşittir. Allah'ın tüm fiilleri adalettir; kabih değildir.¹¹ Zira tevhid ilkesi durumun böyle olmasını gerektirmektedir.¹² Diğer bir ifadeyle Eş'ariler'e göre nesne ve fiiller özü itibarıyla hüsün ve kubuh niteliklerine sahip değildir. Onların ne zatlarında ne de zati özelliklerinde güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. Hüsün ve kubuh din geldikten ve ilahi hükümler fiillere konu teşkil ettikten sonra

⁷ Ebu Hilâl el-Askerî, *Furûku'l-lüğaviyye*, Muhammed İbrahim Selim (tahk.), Kahire: Daru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997, s. 261 vd.

⁸ Rağıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*, Muhammed Halil Aytanî (tahk.), Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 2010, s. 126.

⁹ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 391.

¹⁰ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16-17, 1998-1999, ss. 55-90, 65.

¹¹ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* Hamude Ğurabe (tahk.), Kahire 1955, s.117; aynı mlf. *El-İbâne an usûli'd-diyâne*, Fevkiyye Hüseyin Mahmud (tahk.), Kahire: Daru'l-Ensar, 1977, ss. 193-194.

¹² Ebu'l-Meâlî Abdü'l-Melik el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, Muhammed Zâhid el-Kevserî (tahk.), Mısır: Matbaatu'l-Envar, 1948, s. 26.

söz konusu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle “hüsün; şeriatın failini övdüğü, kubuh ise; şeriatın failini zemmettiği şeydir”¹³ Bu sebeple bir fiil Allah emrettiği için iyi, yasakladığı için kötüdür. Yani bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. İlahi emir ve yasaklardan önce fiillerin iyilik ve kötülüğü şartlara, kişilere, amaçlara ve anlayışlara göre değişen izafi durumlardır. Şu halde fiiller, insana nispetle ve ancak emir veya yasak şeklindeki hitaptan sonra bağlayıcı bir değer kazanmaktadır.¹⁴

İkinci görüş Mu'tezile ve Mâturîdîler'e aittir. Buna göre hüsün ve kubuh fiillerin zatına ait niteliklerdir. Akıl birçok fiilin iyilik ve kötülüğünü din gelmeden önce kavrayabilir. Din geldiğinde fiilin söz konusu zâtî niteliklerini sadece haber vermiş olur; yoksa en baştan tayin ve tespit etmiş olmaz.¹⁵ Allah iyi olduğu için bir kısım fiilleri emretmiş, kötü oldukları için yasaklamıştır.

Mu'tezile hüsün-kubuh konusunu, “adalet” başlığı altında Allah'ın fiilleriyle ilgili olarak ele almıştır. Onlara göre Allah'ın âdil ve hakîm olmasının manası, kabîh olan şeyi yapmaması, bunu tercih etmemesi ve kendine vâcib olan şeyi terk etmemesidir. Zira Allah'ın tüm fiilleri iyidir; kötülük O'na nispet edilmez.¹⁶

¹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 370

¹⁴ Bkz. Eş'arî, *Lüma'*, ss. 114–122; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 370 vd. Burada Eş'arilerin eşyanın hakikatini reddettiği sonucunu çıkarmak yerine yukarıdaki ifadeleri, tevhid ve aşırı tenzih düşüncesinin bir sonucu olarak, eşyanın sabit hakikatinin sebebinin yine kendisi değil de her şeye yaratılışını veren Allah olduğu şeklindeki bir anlayışın tabii yansımaları olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir. Neseî'nin akıl sahibi olan tüm insanların eşyanın hakikatinin sabit olduğu konusunda icma ettiğini, sadece hayvanların bile iğrendiği bir yerde olmaya rıza gösteren küçük bir azınlığın bunu inkâr ettiğini söylemesi, bu düşüncemizi desteklemektedir. Bkz. Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tab-sıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, Hüseyin Atay (tahk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, I, s. 20.

¹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371. Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Hamza b. Züheyr Hafız (tahk.), Medinetü'l-Münevverâ, 1413, I, s. 183.

¹⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, Abdülkerim Osman (Neşr.), Kahire 1988, s. 301.

Nazzam (231/8454) ve Ebu Ca'fer el-İskâfî (240/854)'nin de içinde bulunduğu ilk dönem Mu'tezilesinin çoğunluğuna göre hüsün ve kubuh fiilin zâtî sıfatıdır.¹⁷ Bunun karşısında, sonraki dönemlerde Kadı Abdulcebbar (415/1025) "kabîh; zulüm olması yönüyle meydana geldiği için kötü olmuştur. Zulmü kabih olarak bilmemiz buna işaret eder. Zira zulüm, zulüm olmakla kötü olmuştur. Bunun delili şudur: Biz her ne zaman zulmü zulüm olarak bilirsek, başka herhangi bir bilgiye gerek kalmadan, onun kötü olduğunu biliriz. Zulüm olarak bilmediğimizde kötülüğünü de bilmeyiz"¹⁸ diyerek kabîhi zulüm olması cihetiyle tanımlamakta ve bunu, zulmün her durumda insanlar tarafından kötü bilindiğini ileri sürerek delillendirmektedir. Bu çerçevede hüsün-kubuh niteliklerini fiillerin sıfat ve 'aynına ait bir durum, kişi ve şartlara göre değişen izafi bir hal ve ilahi emir ve yasakların neticesi olarak tanımlayan farklı açıklamaları reddetmektedir.¹⁹ Buna göre kubuh, kendinde var olan veya fiillerin "aynen" taşıdıkları bir vasıf değil, insanların ilişkileri içerisinde onun kazandığı konum veya yeri ifade etmektedir. Bu durumda hüsün ve kubuh, fiillerin zâtî sıfatları olmayıp, onun bazı vecihlerden kazandığı bir vasıf, bir tür fonksiyondur. Dolayısıyla onların ancak "itibari" varlıklarından söz edilebilir.²⁰

Maturîdî'ye göre doğruluk ve adaletin iyiliği, zulüm ve yalanın kötülüğü akılda yerleşik bir hakikattir ve akıl insanın şerefini yükselten sıdk ve adaleti elde etmeyi, değerini düşüren zulüm ve yalandan uzak durmayı emreder. Bu bakımdan ona göre "sonuçta emir ve yasak, akli zaruretle vâcip olmuş olur."²¹ Aynı yerde peygamberlerin, adalet ve doğrunun ve bunların zıddı olan zulüm ve yalanın neler olduğunu tafsilatıyla an-

¹⁷ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (tahk.), Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1950, II, s. 43.

¹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 309-310.

¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 310-313.

²⁰ Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlîli bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, 2001, ss. 59-108, 92.

²¹ Ebu Mansûr Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (tahk.), Beyrut: Daru's-Sadîr, 2010, s. 249.

latmak üzere gönderildiğini ifade eder. Mâturîdîler'e göre ilahi emir ve yasaklar, aklen iyiliği ve kötülüğü bilinen hususlarda bir delil ve işaret konumundadırlar; yoksa Eş'ariler'de olduğu gibi, hüsün ve kubuh emir ve yasağın bir gereği değildir.²² Sofistlerin aksine özellikle Mâturîdî kelamcılarının eşyanın ve manaların bir hakikatinin olduğunu ve bunun insan bilgisinin konusu olabileceğini ifade etmeleri²³, bu bağlamda hüsün ve kubuhun objektif gerçeklikler olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir.

4- Epistemolojik Açıdan Hüsün ve Kubuh

Hüsün-kubuh konusu kelam ilminde ontolojik açıdan olduğu gibi epistemolojik açıdan da tartışma konusu olmuştur. Her iki tartışma bir birinden bağımsız değildir; bilakis aralarında bir gereklilik (telâzüm) ilişkisi vardır.

38

OMÜİFD

Genel Eş'ari düşüncede özellikle âlemin hudûsu, âlemin muhdisinin kıdemi, tevhidi, sıfatları, adaleti, hikmeti, teklifin cevazı, mucizeyle peygamberlerin nübüvvetinin ispatı ve benzeri aklî nazarî konularda, aklın epistemolojik değeri net olarak ortaya konmaktadır.²⁴ Ma'rifetullah bilgisinin esasen akılla elde edileceği ifade edilmekle birlikte, aklın tek başına hüküm koyamayacağı, vücup hükmünün ancak ilahi hitaptan sonra söz konusu olacağı da genel bir kabul olarak Eş'ari kaynaklarda yerini almaktadır. Eş'ari'ye göre "tüm vâcipler sem'îdir; akıl bir şeyi vâcip kılmaz; bir şeyin iyi ve kötü olmasını gerektirmez. Bu bakımdan Allah'ı bilmek akılla meydana gelir, sem' ile vâcip olur."²⁵ Allah bir şeyi emrettiyse o şey iyidir, nehyettiyse kötüdür. Hiçbir şey zatı itibariyle iyi ya da kötü değildir.²⁶ Bu bakımdan hüsün ve kubuh şer'îdir; aklî bir karakter arz etmez.²⁷

²² Kemâlüddîn Ahmed Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, Pakistan: Zam Zam Publishers, 2004, I, ss. 75-76.

²³ Sa'dudîn Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, Taha Hakan Alp (terc. ve izahat), İstanbul: Rihle Kitap, 2011, s. 7; Neseî, *Tabıratu'l-edille*, I, s. 20; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, Hans Betrolns (tahk.), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türas, 2003, s. 17.

²⁴ Abdülkâhir Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, İstanbul 1928, ss. 14-15.

²⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, 88; aynı mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371.

²⁶ Eş'ari, *Kitâbu'l-lüma'*, ss. 71-72.

Genelde hüsün ve kubuhu zâtî nitelikler olarak kabul eden Mu'tezile ise aklın külli manada bu bilgiyi elde edebileceği düşüncesindedir. İslam akıl hayatına te'vil metodunu sokan kişi olarak tanımlanan²⁸ Cehm b. Safvan tarafından, muhtemelen kelam ilminde ilk defa ifade edilen, "din gelmeden önce aklın eşyadaki hüsün ve kubuhu bilebileceği" şeklindeki meşhur ilke, daha sonra aynısıyla Mu'tezile tarafından benimsenmiş ve kendi ünlü nazariyeleri olan "hüsün-kuhuh" meselesi bunun üzerine bina edilmiştir.²⁹

Mu'tezile, hüsün ve kubuhun objektif gerçeklikler olduğunu kabul etse de, fiillerdeki iyilik ve kötülük vasıflarının akıl tarafından bütünüyle bilineceği düşüncesinde değildir. Onlara göre bir kısım fiillerin iyilik ve kötülük bilgisi zaruri ve bir kısmının bilgisi de nazarî/aklî iken ibadetler gibi din gelmeden önce aklın hiçbir şekilde bilgisine sahip olamayacağı alanlar da mevcuttur.³⁰ Buna göre Mu'tezile'de hüsün-kubuh üç yolla bilenebilir. Bunlar: aklî zarûret, nazar ve vahiydir.³¹

Kadı Abdülcebbar her bir fiilin mutlaka iyi veya kötü halden birisi üzere bulunmasının kaçınılmaz olduğunu, fakat bununla birlikte o fiilin iyiliğine ve kötülüğüne mücerret olarak hükmetmenin mümkün olmadığını ifade etmekte ve bu iki ilkeyle peygamberlerin gereksizliğini iddia

²⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, I, s. 370.

²⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Osman Tunç (çev.), İstanbul: İnsan yay.,1999, II, s. 97.

²⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, ss. 110-111.

³⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371.

³¹ Gazâlî, *Mustasfâ*'da konuyla ilgili Mu'tezilî görüşü özetlemektedir. Buna göre Mu'tezile'de fiiller güzel (hasen) ve çirkin (kabih) olarak ikiye ayrılır ve bu nitelikler üç şekilde idrak edilir. Birinci olarak bazı şeyler aklî zaruretle bilinir ki, boğulmak ve ölmek üzere olanları kurtarmanın, nimet verene şükretmenin, onu bilmenin ve doğruluğun güzel olmasını; nimete nankörlük etmenin, suçsuzla acı çektirmenin ve hiçbir amacı olmayan yalanın çirkin olmasını bilmek böyledir. Bir kısım fiiller de vardır ki, bunların güzellik ve çirkinliği de aklî bir inceleme neticesinde bilinir. Bir zararı içeren doğrunun çirkinliğini, bir faydayı içeren yalanın güzelliğini bilmek böyledir. Üçüncüsü ise, iyilik ve kötülüğü şeraitle bilinen fiillerdir. Namaz, hacc ve diğer ibadetlerin güzel oluşlarını bilmek böyledir. Mu'tezile'ye göre her üç sınıfa dâhil fiillerin güzellik ve çirkinliği zatî bir özelliktir. Buna göre Şari' güzel olan fiilleri emretmekte, çirkin olan fiilleri de yasaklamaktadır. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, I, ss. 178-182.

edenlerin reddedilebileceğini söylemektedir. Ona göre maslahat olanın iyi ve mefsetet olanın kötülüğü akılda yerleşik olduğu gibi, iyi olanı kabul etmenin ve kötü olandan uzak durmanın gerekliliği de akılda sabittir. Bununla birlikte her bir fiilin tek tek iyiliği ve kötülüğü aklen bilinemez. Bu ancak Allah'ın insanlara gönderdiği Peygamberlerin açıklamalarıyla bilinebilir.³² Buna göre aklın iyilik ve kötülük bilgisi küllîdir; vahiy tafsil eder ve vacip kılar. Yani ma'rifetullah, nübüvvetin gerekliliği ve benzeri konular aklın alanına dâhil olmasına rağmen, aklî istidlalin mümkün olmadığı gayba dair hususlarda, aklın hüküm vermesinden söz edilemez. Ayrıca akıl Allah'a şükretmenin ve ibadet etmenin gerekliliğine hükmedebilir, fakat hangi ibadetin nerede, ne zaman, ne şekilde yapılacağını bilemez.³³ Bu düşüncesinin pratik sonucu olarak Mu'tezile'ye göre ilahi hitaptan önce Allah'a iman etmek ve şükretmek aklen vaciptir. Bu terk edildiğinde kişi ebedi olarak cehennemde kalmayı hak eder.³⁴ Hüsün ve kubuhun asıl olarak aklî nitelikler olduğu konusunda Şia, Seneviyye, Tenâsühiyye, Havâric ve Kerrâmiyye Mu'tezile ile aynı düşüncüyü paylaşmaktadırlar.³⁵

40

OMÜİFD

Pezdevî, "Şeyh Ebu Mansur Mâturîdî Mu'tezile'nin dediğinin benzerini söyledi. Bu görüş Semerkand âlimlerinin ekseriyetinin ve Irak âlimlerinden bir kısmının görüşüdür"³⁶ diyerek Mâturîdîler'in ekseriyetinin görüşünün Mu'tezilî görüşüne yakın olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile'de olduğu gibi Mâturîdîler'de de hüsün-kubuh konusunda aklî ve şer'î ayırımına gidildiğini görmekteyiz. Mâturîdî mezhebine göre hüsün ve kubuh zâtî nitelikler olduğu için aklın bu konuda isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Bununla birlikte aklın değerler konusundaki kapasitesi sınırlı olduğundan bazı hususlarda vahyin bildirmesine ihtiyaç duyar.³⁷ Akıl Allah'a şükretmenin gereğini bilir, fakat şükürün keyfiyeti,

³² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, ss. 564-565.

³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni, fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-adl*, İbrahim Medkur, (tahk.), Kahire, ts., XV, ss. 26-27.

³⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 214.

³⁵ Şehristani, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371.

³⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 214.

³⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 249

kemmiyeti, cinsi ve vakti konusunda vahye ihtiyaç duyar.³⁸ Neseî'ye göre hüsün ve kubuh akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş ve kötülüğün yasaklanmış olduğu ancak din vasıtasıyla bilinir.³⁹ Mâtürîdî aklın iyi gördüğünü talep etmesi, zararlı olandan kaçınması için eşyaya nazar etmesi gerektiğini ve aynı şekilde kişiyi âlemin hâdis, Allah'ın kadîm olduğu bilgisine ulaştıracak yolun nazar olduğunu ifade eder.⁴⁰ Buna göre genel olarak Mâtürîdîler'de ma'rifetullahın aklen vacip kabul edildiği ve dolayısıyla bunu ihmal edenin ceennemi hak etmiş olacağı ifade edilmekle birlikte, ihtiyari fiillerdeki iyilik ve kötülüğün ise ancak şeriatın açıklamasıyla bilineceği ve dolayısıyla ilahi hitap olmadan kişinin sorumlu tutulamayacağı görüşünün hâkim olduğu söylenebilir.

5- Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi

İslam kelimasında hüsün-kubuh meselesinde asıl tartışma noktası, ihtiyari fiillerle ilgili şer'î hükümlerin, daha önceden akıl tarafından bilinip bilinemeyeceği hususudur. Diğer bir ifadeyle, aklın şeriat öncesinde, kendi başına müstakil hükümler koyma ve şer'î hükümleri idrak etme konusu çerçevesinde, epistemolojik değeriyle ilgili tartışmalar, meselenin özünü oluşturmaktadır. Bu münasebetle, Gazâlî'nin aklın bilgi değeri hakkındaki düşüncelerinin öncelikle ortaya konması önem arz etmektedir.

5.1. Gazâlî'de Aklın Bilgi Değeri

Gazâlî *İhya'da kitabü'l-ilm* içerisinde yedi bölümden birisi olarak *akıl, aklın şerefi, hakikati ve kısımları* adıyla bir başlık açar. Burada ilmin tüm şerefının akıl tarafından meydana getirildiğini, çünkü ilmin kaynağının,

³⁸ Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (tahk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, II, s. 19.

³⁹ Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, II, s. 249.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevhîd* s. 73. Buna göre Mâtürîdî ma'rifetullahın aklen vacip olduğu görüşündedir. Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, ss. 205–206. Ebu Hanife'nin de kendisine davet ulaşmayan kimsenin Allah'ı bilmemesinde mazur sayılamayacağı, aklın kendisine bu konuda kâfi geleceği şeklinde bir görüşe sahip olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Pezdevi, *Usulü'd-dîn*, s. 214. Ayrıntılı bilgi için bkz. Beyâz'î, *İşârâtu'l-merâm*, I, s. 75 vd. Yalnız Mâtürîdîler'de aklın "mûcip" olmasının mecâzî olduğu, hakiki mûcip olanın Allah olduğu, aklın sadece vâcibe sebep teşkil ettiği şeklindeki ifadelerin, ma'rifetullahtan ziyade ihtiyari fiiller alanında dile getirildiğini kabul etmek gerekmektedir. Bkz. Pezdevi, *Usulü'd-dîn*, s. 214.

sebebinin ve temelinin akıl olduğunu ifade ederek ilmin akla nispetini meyvenin ağaca, ışığın güneşe ve görmenin göze nispetine benzetir. Nihai noktada ise akli en temelde dünya ve ahiret saadetinin vasıtası olarak niteler.⁴¹ Bir başka yerde ise ilimle cehalet arasındaki farkın, var olmak ve yok olmak kadar açık olduğunu yani insanın akli ve bilgisiyle insan olarak var olabileceğini, aksi takdirde akılsız ve cansız varlıklardan bir farkının kalmayacağını ifade etmektedir.⁴²

Gazâlî aklın dört ayrı anlamından söz eder:

Birincisi; insanları diğer canlı varlıklardan ayıran fitri niteliğe akıl denir ki, insanlar bu akıl sayesinde nazari ilimleri ve fikri sanatları öğrenmeye istidat kazanırlar.

İkincisi; ikinin birden büyük, bir kişinin aynı anda iki yerde olmasının imkânsız olması gibi mümkün olan şeylerin mümkün, imkânsız olan şeylerin imkânsız olduğuna dair küçük bir çocukta meydana gelen zaruri ilimlere akıl denir.

Üçüncüsü; tecrübelerden elde edilen ilimlere akıl denir.

Dördüncüsü; insanın işlerin akıbetini kendisiyle bildiği, geçici lezzetlere çağırın şehvetine hâkim olup, ona galip geldiği tabii kuvvete akıl denir. İnsan bu akıl sayesinde güzel bir akıbet için geçici lezzetleri terk eder ki, onu hayvandan ayıran temel vasıf da budur.

Gazâlî birinci akli asıl ve kök, ikincisini birincisinin en yakın dalı, üçüncüsünü birinci ve ikincisinin dalı ve nihayet dördüncüsünü de akıldan beklenen netice olarak nitelemektedir. İlk iki akıl tabii, son ikisi ise iktisâbîdir.⁴³ Bununla birlikte ilki aklın lügat ve kullanım anlamıdır, diğerleri ise aklın neticesi ve meyvesi olması cihetinden birincinin içinde mevcuttur.⁴⁴

⁴¹ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire: Daru'ş-Şa'b, ts. I, ss.140-141, 209.

⁴² Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledüniyye*,(Mecmûatür-resâilü'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 224.

⁴³ Gazâlî, *İhya*, I, ss. 145-146. Gazâlî, bir başka eserinde, oturup kalkmasında bir heybet, vakar ve sekine olan kimseye akıllı denmesinden hareketle aklın beşinci bir anlamından söz etmektedir. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, I, s. 70.

⁴⁴ Gazâlî, *İhya*, I, s. 147.

Gazâlî bir başka yerde aklın iki anlamından söz etmektedir. Birincisi; kendisiyle eşyanın hakikatini bilmek irade olunur ki, buna göre akıl, mahalli kalb olan ilim sıfatından ibarettir. İkincisi ise; kendisiyle ilimleri idrak eden manası irade edilir ki buna göre akıl insanın hakikatini ifade eden kalbin kendisi olmuş olur.⁴⁵ Bu bakımdan Kur'an'da kalp zikredilir, bununla insanın anlayan ve eşyanın hakikatini bilen yetisi murad edilir.⁴⁶ Gazâlî *İhya'*da nefis, ruh, kalp ve aklın mana ve mefhumuna dair özel bir başlık açar, nihai noktada bunların hepsinin Kur'an'da insanın idrak eden gerçek yanını, yani insanın hakikatini ifade etmesi noktasında aynı anlamda kullanıldığını ifade eder.⁴⁷

Gazâlî'ye göre akıl mutlak olarak eşyanın hakikatinin bilgisine ulaşabilir. Aksi takdirde insanın ve dolayısıyla tüm varlığın yaratılışı abes olurdu. Böyle olmakla birlikte Gazâlî bazı ârizî sebeplerle gerçeğin bilgisinin elde edilemeyeceğini düşünmektedir.⁴⁸

⁴⁵ Gazâlî, *İhya*, II, s. 1346.

⁴⁶ Gazâlî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu's-sâlikîn*, (Mecmûâtü'r-resâilü'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 114.

⁴⁷ Gazâlî, *İhya*, II, ss. 1343-1344. Ayrıca bkz. *Ravdatu't-tâlibîn*, s.113; *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut 1988, ss. 39-42.

⁴⁸ Gazâlî beş sebepten dolayı hakkın hakikatinin kalpte tecelli etmeyeceğini belirtir:

1-Çocuk kalbinde olduğu gibi zatında bir noksanlı olması.

2-Şehevî duyguların çokluğundan dolayı kalpte isyan ve günah kirlerinin birikmesi.

3- Salih ve itaatkâr bir kulun kalbi her ne kadar tertemiz olsa da kalbin istenen hakikat cihetine yönelik olmaması. Zira dünyevi lezzet ve şehvetlerle meşgul olan kalpte hakkın tecelli etmesi nasıl düşünülemezse ibadetlerin tafsilatı veya geçim yollarını elde etmeyle uğraşan kalpte de hakikatın keşfine izin verilmez.

4-Şehvetlerine galip gelmiş bir kişinin hakikatleri bizzat düşünmeyip de taklit bataklığına düşmesi. Zira taklit kişi ile gerçekler arasına çekilmiş büyük bir perdedir.

5-Aranan şeyin hangi yönden elde edileceğini bilmemek. Bilinmeyenin bilinmesi ancak elde edilmek istenen şeye uygun diğer bazı ilimleri bilmek ve bunu ilim adamlarının bildiği şekilde özel bir tertibe tabi kılmakla mümkündür. Zira bilgisi zaruri ve fitri olmayan şeyleri bilmek, ancak elde olan ve özel bir takım yöntemlere sahip olan ilimleri bilmekte mümkündür. Erkek ve dişinin birleşmesiyle üçüncü bir varlığın meydana gelmesi gibi, bilinmeyenin bilinmesi de ancak kendisinden önce iki ilmin özel bir şekilde bir araya gelmesiyle olmaktadır. İşte bu usûlü ve birleşme keyfiyetini bilmemek ilme engel bir durumdur. Gazâlî, *İhya*, II, ss. 1361-1362.

Aklı insanın Allah'ı ve diğer ma'lumatı bilen hakikati olarak tanımlayan⁴⁹ Gazâlî'nin, akıl ile din arasında nasıl bir münasebet kurduğunun tespit edilmesi, konumuz açısından önemlidir. Çünkü hüsün-kubuh meselesi, tarihsel süreç içerisinde gerçekte akıl-vahiy ilişkisinin bir diğer ifadesi olarak tezahür etmiştir.

5.2. Gazâlî'de Akıl ve Din İlişkisi

Gazâlî, aklın şeriat olmadan doğruya ulaştırmayacağını, şeriatın da akıl olmadan tam olarak anlaşılamayacağına inanmaktadır. O, akılla şeriat arasındaki ilişkiyi, temel-bina, göz-ışık vb. benzetmelerle ifade eder. Buna göre akıl temel ve göz, şeriat bina ve ışık gibidir. Akıl ve şeriat arasında kurduğu yakın ilişkiyi çok açık bir şekilde ifade eden şu satırları aynen nakletmek istiyoruz:

“Şeriat hariçten akıl, akıl dâhilden şeriattır. Bu ikisi birbirinin destekçisi hatta bir ve aynı şeydir. Şeriat hariçten akıl olduğu için Allah, Kur'an'da birçok yerde kâfirlerden akli nefyetmiştir. Bunlardan bir tanesi “Onlar sağır, dilsiz ve kördür. Onlar akletmezler”⁵⁰ şeklindedir. Akıl dâhilden şeriat olduğu için Allah kitabında akli şöyle vafsetmiştir: “Dost-doğru olarak yüzünü dîne, Allah'ın fitratına çevir ki, insanlar o fitrat üzere yaratmıştır. Allah'ın yaratışında hiçbir değişme yoktur, işte dost-doğru dîn budur.”⁵¹ Burada akıl din olarak isimlendirilmiştir. Akıl ve din bir aynı şey olduğu için Allah kitabında “nur üstüne nur” demiştir. Bu iki nur akıl nuru ile şeriat nurudur.”⁵²

Gazâlî'nin din, fitratullah ve akıl arasında kurduğu ilişki gerçekten dikkat çekicidir. “Dâhilî şeriat” ve “nur” olarak nitelenen akıl, fitratın bizzat kendisidir; fitrat ise Allah'ın insanı üzerinde yarattığı dindir. Kısaca akıl fitrat, fitrat da din olarak tanımlanmaktadır.

⁴⁹ Gazâlî, *İhya*, II, s. 1345. Krş. aynı mlf. *Mi'râcu's-sâlikîn*, (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr,1996) s. 58.

⁵⁰ Bakara 2/171.

⁵¹ Rum 30/30.

⁵² Gazâlî, *Meâric*, s. 73.

Gazâlî aklî ilimlerin peygamberlerden alınan şer'î ilimlerle asla tenakuza düşmeyeceğini, aksine kalbin ancak dini ilimlerle kemale ereceğini ifade etmektedir. Buna göre akıl vahiyden müstağni olmayacağı gibi, vahiy de akıldan müstağni olamaz. Aklı dikkate almadan sadece taklide davet cehalet, vahiy dikkate almadan yalnız akılla yetinmek de aldanmak olur. Bu bağlamda Gazâlî aklî ilimleri besine, şer'î ilimleri de ilaca benzetmekte, birincisi olmazsa bedenın güçten düşüp yok olacağını, ikincisi olmazsa güçlü bedenın hastalanıp öleceğini ve dolayısıyla her ikisinin de birbirleri için zorunlu olduğunu ifade ederek aklî ilimlerle şer'î ilimlerin birbirlerini nakzetmediklerini, aksine desteklediklerini vurgular.⁵³

Gazâlî normalde hiçbir hakikatin akla gizli kalmayacağını; aklın du-yular dünyasında tasarrufta bulunduğu gibi, duyuların ötesinde bulunan arş, kürsi, sema perdelerinin arkası, mele-i â'lâ ve melekût âlemi gibi alanlarda da tasarrufta bulunabileceğini, fakat göz kapakları kapatıldığında nasıl ki gözler göremiyorsa, bunun gibi aklın da kendinde bulunan bir takım haller sebebiyle gerçeğe ulaşmaktan engellendiğini ifade etmektedir.⁵⁴ Buna göre Gazâlî Allah'ın zatında, zatiyla, zatından dolayı açık olduğunu, fakat beşeri benlik (nefs), hevâ, his (duyu), hayal ve fasit aklî kıyaslar gibi aklın perdelerinden dolayı aklın gerçeğe ulaşamayabileceğini belirtmektedir.⁵⁵ Aklı bu perdelerinden sıyrıp gerçeğe ulaştıran şey ise Kur'an ve Şeriat'tır.⁵⁶ Zira insan ilahi bir lütuf olarak bahşedilen "nübüvvet gözü" ile gaybı, gelecekte olacakları, aklın kavramaktan uzak olduğu diğer ma'kûlâtı görür.⁵⁷ Aklın sınırı nübüvvetle son bulur. Bu bakımdan iman, "ilim" ve "zevk" in çok ötesinde "yakîn" (kesin bilgi) i ifade eder.⁵⁸

Gazâlî vahiy yoluyla gelen bilgiyi, değer itibariyle, diğer tüm bilgilerin üzerine yerleştirmektedir. Nübüvvet makamını, bütün hakikatlerin

⁵³ Gazâlî, *İhya*, II, s. 1368; aynı mlf., *Mîzânu'l-amel*, ss. 338-339.

⁵⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 271.

⁵⁵ Gazâlî, *Mişkât*, ss. 288-292.

⁵⁶ Gazâlî, *İhya*, I, s. 145.

⁵⁷ Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 556.

⁵⁸ Gazâlî, *Munkız*, s. 555

veya ekseriyetinin bir çalışma ve tekellüf olmaksızın, “ilahi keşf” ile bildiği en yüksek derece olarak niteledikten sonra nazarî-aklî bilgi sahibi olan kişinin Allah’ın veli ve nebi kullarına açtığı sırları bütünüyle kuşatmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Bu çerçevede nübüvveti birinci sırada olmak üzere “bizzat kendi için istenen ve başka şeylerin de kendisi için istendiği mutlak reis”, aklı da ikinci sırada olmak üzere “kendisine hizmet edilen reis” (*er-reîsü'l-mahdûm*) olarak nitelemektedir.⁶⁰ Gazâlî’nin, Allah’a ve ahirete iman konusunun akıl bilgisi içinde olduğuna dair tüm önemli şahsiyetlerin görüş birliği içinde olduklarını⁶¹ ifade ettikten sonra peygamberlerin gönderiliş gayesinin bu iki temel ilke dışındaki ayrıntılarla ilgili olduğunu söylemesi, aklî bilginin imkân ve sınırlarına dair görüşünü ortaya koymaktadır.⁶² Öyleyse Gazâlî’ye göre her şeyin akılla izah edilebileceğini iddia etmek yanlıştır. Aklın idrak sınırlarının ötesinde kalan fakat anlatıldığında akıl dışı görülmeyen bir takım ma’kulatın varlığı İlahi vahiy tarafından haber verilmektedir. Bu bakımdan Gazâlî bilgi değeri açısından nazarî akıl ile diğer bir ifadeyle garîzî (fitri) olan akıl gözü/kalp gözü ile nübüvvet gözünün arasını ayırmakta⁶³

46

OMÜİFD

⁵⁹ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, Süleyman Dünya (tahk.), Mısır: Daru'l-Me'arif, 1964, s. 205, 207–208.

⁶⁰ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, ss. 209–211.

⁶¹ Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Maznûn bihî alâ ğayri ehlihî*, (Mecmûatü'r-resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 344.

⁶² Gazâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazma amacının “önceki filozofların ilâhiyâta (metafizik) ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek...” (Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (Neşr. ve terc.), İstanbul: Kalsik, 2012, s.3.) olarak belirtmesi, aklın ulûhiyete dair meselelerde yetersiz kalacağı, vahye mutlaka ihtiyaç duyacağı düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Bu bakış gerçekte Watt’ın da ifade ettiği gibi Gazâlî’ye göre aklın ne felsefe, ne de kelamda kendi başına yeterli olmayacağı anlamına gelmektedir. Bkz. Montgomery Watt; *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, Hanifi Özcan (çev.), Sam-sun: Etüd yay., 2003, s. 63.

⁶³ Hilmi Ziya Ülken bunu, modern dönemde Alman filozof Kant’ın da yaptığı gibi inanç ve akıl arasını ayırmak olarak yorumlamıştır. (Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1963, s. 18) Fakat biz bunun çok doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira Gazâlî aklın esasen hem şehâdet/fenomen âlemde hem de gayb/numen âlemde tasarrufta bulunabileceğini, perdelerinden sıyrıldığı takdirde tüm hakikatlerin kendisine açık hale geleceğini, yukarıda geçtiği üzere, en azından imkân olarak kabul etmektedir Bkz. Gazâlî, *Mişkât*, s.271. Alıntı yaptığımız bölümde Ülken “kalb gözü” ifadesini “nübüvvet gözü” ile eşit-

fakat hakikatin ortaya çıkıp varlık kazanabilmesi açısından birbirleri için vazgeçilmez kabul etmektedir.

Özet olarak söylemek gerekirse Gazâlî'ye göre akıl, bizatihi cüz-i konuları bilemez; ancak küllileri bilebilir. Yani akıl hakka inanmanın, doğruyu söylemenin, güzel olanı tercih etmenin, adaletli iş yapmanın, iffetli davranmanın vb. iyi olacağını külli olarak bilir. Şeriat ise eşyanın külliyyâtını ve cüziyyâtını bildirir; inanılması gereken hususları ve adalete uygun davranışları tek tek açıklar. Bu çerçevede şeriat, bazen aklın ulaştığı neticeyi tasdik (*takrir*) eder, bazen bilginin hakikatine dikkat çekmek için delil ortaya koyar ve gafili uyarır (*tenbih*), bazen akıl sahibine hatırlatmada (*tezkir*) bulunur, bazen de ona şer'î konularda ve ahiret ahvaline dair bilmediği hususlarda bilgi verir (*ta'lim*).⁶⁴

5.3. Gazâlî'de Hüsün ve Kubuhun Tanımı ve Tespiti

Gazâlî, hüsün ve kubuh terimlerinin üç ayrı anlamından söz etmektedir.

Birinci anlam, halka ait meşhur kullanımdır ki buna göre fiiller kendi içinde üçe taksim edilir: Birincisi, failin amacına uygun olan fiillerdir ki buna "hüsün" (güzel); ikincisi, failin amacına aykırı olan fiillerdir ki buna "kubuh" (çirkin); üçüncüsü ise, failin amacına ne uygun ne de aykırı olan fiillerdir ki buna da "abes" denir.

İkinci anlam, şeriatın failini övmek suretiyle güzel gösterdiği şeylerin güzel olduğunu söylemektir.

Üçüncü anlam ise, failinin yapma yetkisi ve hakkı olan fiillerin güzel olmasını söylemektir.

Gazâlî her üç anlamın da ma'kul ve izafî olduğunu, şayet şer'î bir hüküm varit olmamışsa, fiilin hükmünün amaca uygunluk veya aykırılık esasına göre belirleneceğini ve dolayısıyla güzellik ve çirkinliğin fiilin zatî vasıfları olmayacağını ifade etmektedir.⁶⁵

lemiştir. Fakat Gazâlî, bu ikisinin arasını ayırmış; kalb gözü ile aklı, nübüvvet gözü ile Kur'an'ı ve Şeriat'ı kastetmiştir.

⁶⁴ Gazâlî, *Meâric*, ss. 73-74.

⁶⁵ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, ss. 182-183.

Buna göre Gazâlî, Mu'tezile'nin; güzellik ve çirkinliğin fiillerin zatî sıfatları olduğu, bunun akıl tarafından zaruri olarak bileceği ve akıl sahibi insanların bir husustaki ittifaklarının, o şeyin zaruri oluşuna kesin bir delil olacağı şeklinde dile getirdikleri iddialarını kabul etmemektedir.⁶⁶

Buna göre "iyi" ve "kötü", insanlar nazarında, zâtların sıfatları değil, izafetlere göre değişen göreceli durumlardır. Zira fiile iyi ve kötü isminin verilmesi, failin amacına uygunluk ya da aykırılığa göredir. Bu durumda Zeyd hakkında iyi olan bir iş, Amr hakkında kötü olabilir.⁶⁷ Zulme yol açan yalan kabîh iken, peygamberi zalimin elinden kurtarmak için zalimi yanılmak kastıyla yalan söylemek hasendir.⁶⁸ Hatta aynı fiil bile bir şahıs için bir yönden "iyi" iken, diğer yönden "kötü" olabilmektedir. Dinle ilgisi olmayan bir kimse başkasının eşiyle zina yapmayı "iyi" görür, fakat bu kusurunu ortaya çıkaran kişinin fiilini "kötü" bulur.⁶⁹

48

OMÜİFD

Hüsün ve kubuhun zâtî nitelikler olmasını kabul etmeyen Gazâlî, bu fikrinin doğal bir sonucu olarak söz konusu niteliklerin zaruri olarak akıl tarafından bilineceği görüşüne de karşı çıkmaktadır. Ona göre şayet burada aklî bir zarurettten söz edilecek olsaydı, insanların bu konu üzerinde tartışmaması gerekirdi. Hâlbuki mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷⁰

Gazâlî Mu'tezile'nin "akıl sahibi insanların bir hususta ittifak etmelerinin, onun zaruri oluşuna kesin bir delil olacağı" şeklindeki iddialarını reddederken yaptığı savunma dikkat çekicidir:

"Üçüncü iddianıza gelince, biz akıl sahibi kimselerin bir konuda ittifak ettiklerini kabul etsek bile, bu ittifak çirkinliğin zaruriliği lehine bir hüccet olmaz; akıllıların bunu kabul etmek zorunda oldukları söylene-
mez. Gerçekte bu ittifakın zaruri olmayan bir şey üzerinde meydana gel-

⁶⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 183.

⁶⁷ Muhammed Hamid Gazâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd.*, Osman Demir (Neşir ve terc.), İstanbul: Klasik, 2012, ss. 139-140.

⁶⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 183.

⁶⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol.*, s. 139.

⁷⁰ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, ss. 183-184.

mesi de mümkündür. Nitekim insanlar yaratıcının ispatı ve peygamber göndermenin cevazı hakkında ittifak etmiş, çok az kimse buna muhalefet etmiştir. Şayet bu azınlık da diğerlerinin fikrine katılmak suretiyle onlarla ittifak etselerdi, bu husus yine da zaruri olmazdı.”⁷¹

Daha sonra Gazâlî insanların, vahiy, taklit veya sapkınların içine düştüğü şüphe gibi farklı yollarla böyle bir ittifaka ulaşmış olma ihtimalinden söz ederek, böyle bir ittifakın, söz konusu itikadın zaruri olduğuna delâlet etmediği gibi, bunun hüccet olduğuna da delâlet etmeyeceğini ifade etmektedir. Zira taklit ve şüphe sebebiyle herkesin hata üzere ittifak etmesi mümkündür. Bunun içindir ki inkârcılar, çoğunluğun aksine “kötü”ye “iyi”, “iyi”ye “kötü” muamelesi yapabilmektedirler.⁷²

Bu bakımdan Gazâlî, “iyi” ve “kötü” nitelermelerinin “meşhûrât” kategorisine dâhil olduğunu belirtir.⁷³ Bunlar yalanın kötü, nimet vermenin ve nimet verene şükretmenin iyi, küfran-ı nimette bulunmanın kötü olduğuna dair hükümlerimizdir. Gazâlî’ye göre bunlar doğru olabileceği yanlış da olabilir; akılda yerleşik bulunan “evveliyyât”tan olmadıkları için ilk fitrat bunları gerektirmez; ancak ilk çocukluktan itibaren bir çok sebebe bağlı olarak insan nefsinde oluşan hükümlerdir.⁷⁴ Gazâlî, son tahlilde, insanlar arasında doğruluğun “iyi”, yalanın “kötü” olarak bilinmesi gibi tüm hüsün-kubuh değerlendirmelerinin kaynağının, ya kendisine inanılan din ya da açık veya gizli belli amaçlar olduğunu, söz konusu amaçların ise insanın hayat süresi boyunca edindiği tecrübe ve aldığı eğitimle şekillendiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Tüm akıl sahiplerinin bir konu-

⁷¹ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 184 vd.

⁷² Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 185.

⁷³ Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar fi'l-mantık*, Ahmed Ferid el-Mezidî (tahk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.,s. 235. Gazâlî bilginin kaynak ve değerine dair yedi kategoriden söz eder. Bunlardan “evveliyyât”, “müşâhedât-ı bâtiniyye”, “mahsûsât-ı zâhire”, “tecrübiyyât”,ve “ma'lumât bi't-tevâtür” kategorilerinin kesin bilgi sağladığını, fakat “vehmiyyât ve “meşhûrât”ın ise kesinlikten uzak zannı olduğu ifade eder. Meşhûrât; “tasdik gerektirecek kadar bir araya gelmiş hükümlerdir.” Bkz. Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, ss. 231-236.

⁷⁴ Gazâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 236.

⁷⁵ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, ss. 186-194. Krş. Aynı mlf, . *İtikadda Orta Yol*, ss. 141-142.

daki ittifaklarının, o şeyin zaruri olduğuna hüccet olamayacağını iddia eden Gazâlî'yle, akılı "dâhili şeriat" diğer bir ifadeyle akılı fitrat, fitratı da din olarak kabul eden Gazâlî'nin, perdelerinden sıyrıldığı takdirde aklın eşyanın hakikatine ulaşabileceğini söyleyen Gazâlî arasını telif etmek zor görünmektedir. Fakat burada Gazâlî'nin "saf akıl" (*el-aklu's-sırf*)dan söz ederek, akılı hataya düşüren tüm vehimlerden kurtulup, "saf akla" tabi olarak gerçek bilgiye ulaşacak olanlardan yani Allah'ın kendilerine hakkı hak olarak gösterdiği ve kendilerini "saf akla" tabi olma konusunda desteklediği veli kullarından söz etmesi⁷⁶, çelişkiyi bir nebze ortadan kaldırmaktadır.

Gazâlî, fiilin failin amacıyla olan ilgisi dolayısıyla kazandığı iyi, kötü ve abes nitelermelerini, akılda önceden mevcut bir bilgi olarak görmekte ve bu bağlamda iyi bildiğine yönelmesinin ve kötü bildiğinden kaçınmasının kişide fitrî olduğuna inanmaktadır.⁷⁷ Bu çerçevede Mu'tezile'nin, "şükürün akli vâcip olduğu"⁷⁸ şeklindeki görüşünü reddederken, aklın fitri olarak zarardan kaçınmaya teşvik ettiğinin kabul edilebileceğini, ancak şükürün fayda, nankörlüğün zarar olduğu düşüncesinin tecrübeye dayalı olduğunu, hatta aklen şükürün kötü bile görülmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹ Bu, Gazâlî'nin iyi ve kötünün tek tek bilgisinin akılda mevcut olmadığını, aksine aklın iyinin ve kötünün tümel bilgisine sahip olduğunu kabul ettiği anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle ahlâkî iyi ve kötü kavramlarının kendileri akılda zorunlu olarak mevcut olup, tek tek fiillerin iyi ve kötülükleri akılla bilinemez. Bu bakımdan O'na göre yalanın kötü, doğruluğun iyi olduğunun bilgisi, akılda en baştan beri yerleşik bir şey değil, tecrübeye bağlı olarak oluşan hükümlerdir.⁸⁰

⁷⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 143.

⁷⁷ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 139.

⁷⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 195. Gazâlî vücûbun, "fiil hakkında bir tür tercihten ibaret" olduğunu, bu tercihi ise ancak Allah'ın yapabileceğini söyler. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre akıl bu tercihi bizâtihi değil, peygamberden işiterek anlar. Akıl düşünmek ve haberin manasını anlamak için sadece bir araçtır. Bkz. *İtikadda Orta Yol*, s. 160.

⁷⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 157-158.

⁸⁰ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 142.

Maddeden mücerret küllî suretleri kavrayan kuvvet olarak nazârî aklın ilk derecesini oluşturan heyûlânî aklın⁸¹ doğuşta herkeste eşit olarak bulunduğu inanan Gazâlî⁸², insanın doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığını, aksine, aklın birçok şeyin bilgisine tecrübeyle ulaştığı şöyle ifade etmektedir: Ona göre esasen idrak edici ve bilen bir cevher olan insan nefsi/aklı yaratılışın başlangıcında işlenmemiş boş bir cevherdir. Fakat o, biçimleri alıcı (kâbil) ve bilgileri öğrenmeye yatkındır (müste'id). Onda, ne iyi ve kötü, ne de bilgi ve bilgisizlik nakışı vardır.⁸³ Bu bakımdan Gazâlî akılda bir takım yerleşik bilgi maddelerinin varlığını kabul etmediği gibi, hüsün ve kubuh bilgisinin de salt aklî veriler olmasını kabul etmemektedir.

Gazâlî, "sırf kendinde iyi" kavramının mümkün olmadığına inandığı için, bir dine inanmaksızın veya belli amaçlar taşımaksızın⁸⁴ bir kimsenin herhangi bir fiilin güzellik ve çirkinliğine salt aklî bir hüküm veremeyeceğini söylemekte ve dolayısıyla ateistin veya sevap ve ceza beklentisi olmayan bir kimsenin, kendi amaçlarına aykırı ve kendi zararına olan bir şeyi, sırf güzel bulmasından dolayı, yapabilmesinin imkânını reddetmektedir. Zira Gazâlî'ye göre insan fitri bir duygu olarak, kendisine yapılmasını kötü gördüğü bir fiilin, başkasına yapılmasını da kötü gördüğü için, zor durumda olan birisine yardım eder. Yine övgüyü, sürekli olarak söz konusu yardım etme fiili ile beraber gördüğünden, aklıyla onda övgü olmadığını bilse bile, tabiatının gereği, övgüye ve ona yakın fiillere meyleder. Bu durum, kişinin fiilinde amaçtan azade olamayacağını ve dolayısıyla iyinin ve kötünün amaçlarla ilişkili tecrübî ve izafi durumlar olduğunu ifade eder.⁸⁵

⁸¹ Mutlak heyulani akıl, herkeste doğuştan mevcut olan akıldır. Bizzat hiçbir şekli olmayan fakat tüm şekilleri almaya müsait bir yapıda olan ilk madde (heyûlâ)ye benzetilecek bu ismi almıştır. Bkz. Gazâlî, *Meâric*, ss. 68-69.

⁸² Gazâlî, *Meâric*, ss. 68-70.

⁸³ Gazâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine, (el-Me'ârifu'l-Akliyye)*, Ahmed Kamil Cihan, (haz. ve çev.), İstanbul: İnsan yay., 2002. s. 46.

⁸⁴ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, s. 186.

⁸⁵ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 144-146.

Gazâlî bir başka yerde, farklı bir ifadeyle iyi (husn) lafzının üç farklı istilâhî anlamından söz eder. Kimilerine göre iyi, dünyada ya da ahirette amaca uygun olan tüm fiillerdir. Bazılarına göre iyi sadece uhrevî amaçlara uygun olan fiillerin niteliğidir ki, bunlar şeriatın güzel bulup teşvik ettiği ve mükâfat vaat ettiği fiillerdir. Gazâlî bunun mensubu bulunduğu Eş'ari mezhebinin görüşü olduğunu ifade ediyor. Üçüncü anlamıyla iyi Allah'ın tüm fiillerinin bir vasfıdır. Kabîh ise tüm mezheplere göre hase-nin zıddıdır.⁸⁶ İşte burada Gazâlî'nin ahlâkî değerler konusunda mutlak bir rölativizmi savunmadığı, aksine dini, ahlâkî değerlerin objektif bir kriteri olarak konumlandığı görülmektedir.

Gazâlî'ye göre her türlü amaçtan münezzeh olan Allah'ın fiili için kötü lafzı kullanılamaz. Zira iyilik ve kötülük amaçla ilişkili durumlardır. İyiliği ve kötülüğü Allah belirlediğine göre, bütün bunlar O'na göre eşittir. Mükellefe göre kötü olan bir fiil Allah açısından kötü değildir.⁸⁷ Bu bakımdan Allah'ın kişiyi gücünün üstünde bir yükü mükellef kılması caizdir ve bu fiil Allah için kötü görülemez. Yine Allah'ın mümini cehennem, kâfiri cennete koyması Allah'ın kudreti açısından mümkündür ve bu O'nun için kötü değildir.⁸⁸ Genel olarak Eş'ariler'in ve Gazâlî'nin "teklîf-i mâ lâyutak"ı caiz görmelerini, şer'an değil de aklen mümkün kabul ettikleri şeklinde değerlendirmenin doğru olduğunu düşünüyoruz.

5.4. Gazâlî'de Ahlâkî Sorumluluğun Kaynağı

Gazâlî'nin hükümlerin bağlayıcılık, diğer bir ifadeyle şer'îlik sebebi konusundaki görüşleri de, genel Eş'ari kabuller içerisinde değerlendirilebilir. Bu, şeriat öncesinde ihtiyari fiillerin vacip hükmü alıp almayacağı tartışmasına bağlı olarak ele alınmıştır. Gazâlî hükmü "mükelleflerin fiillerine taallük eden şer'î hitap" şeklinde tarif eder, Şârî'den bir hitap yoksa hükmün de olmayacağını söyler ve dolayısıyla aklın herhangi bir fiilin güzelliğine (husn) veya çirkinliğine (kubh) hüküm veremeyeceğini

⁸⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 140-141.

⁸⁷ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 155.

⁸⁸ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 149, 154. Krş. Aynı mlf., *Mustasfâ*, I, ss. 193-194.

hatta aklın nimet verene şükretmeyi de gerektirmeyeceğini, kısacası şeriatın gelmesinden önce fiillerin hüküm almayacağını ifade eder.⁸⁹

Gazâlî *Mustasfa'* da hüsün ve kubuh konusunu ele alırken kendisini Mutezile'nin karşısında konumlandırmıştır. Bu bağlamda "nimet verene şükretmek Mu'tezile'nin hilafına aklen vacip değildir" diyerek, meseleye bakışını ortaya koymaktadır. Gazâlî bu konuda Mu'tezile'nin ileri sürmüş olduğu iki delilden birincisinin, yani akıl sahiplerinin şükürün güzel, küfran-ı nimette bulunmanın ise çirkin olduğuna dair ittifak ettikleri şeklindeki iddialarının müsellem olmadığını ve bir kimsenin peygamberlik iddiasının ispatına yönelik olarak ortaya koyduğu mucizenin delil kabul edilmesinin ancak akıl ve nazarla mümkün olacağı, dolayısıyla vücup kaynaklarının sadece şeriatla sınırlandırılmayacağı, aklın da vacip kılıcı olduğu şeklindeki ikinci iddialarının da kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira Gazâlî'ye göre ancak mucizeyle desteklenmiş peygamberin gelmesinden sonra şeriat sabit olmakta, hitap gerçekleşmekte ve nazarın vacipliği söz konusu olmaktadır. Yani bir şeyi yapmayı terk etmeye tercih etmekten başka bir anlamı olmayan vacip hükmünün sahibi Allah (mûcip, müreccih), Peygamber bunu haber veren "muhibir", mu'cize akıl sahibine tercihi bilme imkânı veren sebep, akıl ise tercihi haber verenin doğruluğunun kendisiyle bilindiği alet yani tarif edici (muarriif) dir.⁹⁰ Burada Gazâlî ahlâkî hükmün kaynağının, vaciplik açısından şeriat olduğunu ifade etmekle, bir taraftan ahlâkın temeline akli veya duyuları koyan mutlak rölativizmi reddetmekte, diğer taraftan evrensel bir ahlak nazariyesi teklif etmektedir.

Burada açıkça görülmektedir ki Gazâlî'ye göre bir fiilin vacip hükmü almasının tek sebebi şeriattır. Akıl kişiye hiçbir konuda, hiçbir fiili vacip kılamaz. Allah'a iman etmek de buna dâhildir. Fakat bu, Gazalinin şeriat-tan bağımsız olarak akılla bilinecek hiçbir hususun bulunmadığı anlamı-

⁸⁹ Gazâlî, *Mustasfa*, I, s. 177.

⁹⁰ Gazâlî, *Mustasfa*, I, ss. 195-202. Mu'tezile'ye göre akli vacip, bir şeyin iyiliğin aklen kesin olarak bilinmesi durumunda söz konusu olur. Bu kesinlik söz konusu olmadığında fiilin hükmü konusunda üzerinde ittifak edilen bir husus yoktur. Bkz. Gazâlî, *Mustasfa*, I, s. 203 vd.

na da gelmemektedir. Diğer birçok kelamcının yaptığı gibi⁹¹ Gazâlî de bilgiye konu olan hususları; sadece akli delil ile bilinenler, sadece sem' (nakil) ile bilinenler ve hem akıl hem de şeriatla bilinenler şeklinde üçlü bir taksime tabi tutmuştur. Buna göre âlemin yaratılmış olması, dolayısıyla zorunlu olarak onun bir yaratıcısının olması, bu yaratıcının kudret, ilim ve irade sıfatlarına sahip olması şeriatın önce akıl tarafından ispat edilmesidir. Gazâlî'nin ifadesiyle "tüm bunlar akıl tarafından ispat edilmeden şeriat ispat edilemez."⁹² Bununla birlikte, yukarıda geçtiği üzere, akli ispatın ancak şeriatın sonra vacip hükmünü kazanacağını söylemesi, tamamen bir fıkıh usulü terimi olan "hüküm" terimine verdiği teknik anlamla ilgilidir.⁹³

Bu çerçevede Gazâlî, Allah'a inanmanın zorunlu olarak akılda yerleşik bir durum olduğunu ifade etmektedir. İslam literatürüne *kâlû belâ misakı*⁹⁴ olarak geçmiş olan sözleşmenin, dilin ikrarına değil de, akılda 54 OMÜİFD *fitratullah*⁹⁵ ter kibini aynı çerçeve içerisinde tevhid ve iman olarak tefsir etmektedir.⁹⁶ Dolayısıyla Kur'an'da *tezekkür* lafzıyla yapılan davetin, insanın bilip de unuttuğu veya fitratında mevcut olan bilgileri hatırlamaya yönelik bir davet bağlamında düşünülmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁹⁷ Buna göre akıl tecrübî, olarak müstakillen bir takım hakikatlerin varlığına ulaşmış olsa da, son tahlilde bunlar bağlayıcı hüküm ifade etmemekte; dini ve ahlâkî sorumluluğun kaynağı olarak şeriat gösterilmektedir.

⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ, 2004, ss. 329-344.

⁹² Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 173.

⁹³ Diğer iki kısım için bkz. Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 174.

⁹⁴ "Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler." A'raf 7/172.

⁹⁵ "(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler." (Rûm 30/30).

⁹⁶ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 335.

⁹⁷ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 336.

Bununla birlikte Gazâlî'nin aklın ahlâkî değerine dair özellikle *Mizânu'l-amel* isimli eserinde yer alan ifadeleri, ahlâkî sorumluluğun temeli olarak akla verilen ayrıcalıklı yeri göstermektedir. Bu bakımdan mesele- nin bu yönüyle ele alınması, Gazâlî'nin insan sorumluluğu noktasında akla biçtiği rol ve değeri ortaya koyacaktır.

5.5. Gazâlî'de Aklın Ahlâkî Değeri

Gazâlî genel olarak canlı varlıkta iki tür kuvvetten söz etmektedir. Bunla- rı; a) muharrik kuvvetler ve b) müdrîk kuvvetler şeklinde ifade eder. Müdrîk kuvvetleri de a) zahir kuvvetlerdir ki bunlar beş duyu, b) batın kuverlerdir ki bunlar da hayal (hiss-i müşterek), hafıza, vehim, zâkire ve sadece insana mahsus olan müfekkire⁹⁸ şeklinde taksim eder. Gazâlî'ye göre insanî benlik, insanî olması yönüyle iki kuvvete sahiptir. Bunlar:

- a) Kuvve-i âlime
- b) Kuvve-i âmile

Gazâlî bu iki kuvvetin de akıl olarak isimlendirilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.⁹⁹ "Amelî akıl"; insan bedenini belli cüz-i davra- nışları yapmaya tahrik eden ilkedir. Utanma, hayâ, gülmek, ağlamak ve benzeri insanî hal ve durumların sebebi bu akıl olduğu gibi, belli sonuçla- ra ulaşmak için tedbirler almak, insani sanat ve meslekler ortaya koymak, ancak bu akılla mümkün olmaktadır. Bunlarla birlikte yalan ve zulmün çirkin, doğruluk ve adaletin güzel olması gibi tecrübeye dayalı olarak bilinen düşünceler, ameli ve nazari akıldan beraberce elde edilir. Diğer bir ifadeyle şeriat tarafından açıklanan mufassal ahlâkî hükümler, nazarî ve amelî akıldan beraberce elde edilen genel ahlâkî hükümlerin detay- landırılmış halinden ibarettir.¹⁰⁰ Buna göre Gazâlî, ameli akla özel bir vurgu yapmakla birlikte, akli, bir bütün olarak tümel ahlâkî hükümlerin kaynağı olarak kabul etmekte, insanı diğer tüm varlık türlerinden ayırıp ahlâkî bir varlık yapan özelliği, bilen ve amel eden aklın birlikte ortaya

⁹⁸ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, ss. 201–203.

⁹⁹ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 203. Krş. Aynı mlf., *Meâricu'l-kuds*, ss. 67–68.

¹⁰⁰ Ayrıca bkz. Süleyman Dünya, *el-Hakîka fî nazaril-Gazâlî*, Mısır 1965, ss. 268–269.

koyduğu bir sonuç olarak değerlendirmektedir. Ancak Gazâlî'nin söz konusu tümel ahlâkî hükümleri tecrübeye dayandırması, a priori/bedîhî ahlâkî bilgi kategorisini kabul etmediğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Gazâlî insanın nazari ve bilen yetisiyle cüziyyâtta külliyyâtı elde ettiğini, amele yönelik yetisiyle de iyi veya kötü ahlakın sahibi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla Gazâlî bir taraftan ahlakî bilgiye bağlarken, diğer taraftan insanı akli ve iradesiyle kendi fiilinin gerçek fâili olarak görmektedir.

Gazâlî'ye göre ilmin yeri olan kalp aynı zamanda iyi ve kötü tüm ahlakın da yeridir. Gazâlî insanda yırtıcılık, hayvaniyet, şeytaniyet ve rabbaniyet şeklinde dört sıfatın toplandığını ifade eder. Yırtıcılığı gazap duygusunu, hayvaniyeti şehvetini, şeytaniyeti kötülük kuvvetini, rabbaniyeti de hükümranlık ve üstünlük iddiasını içerir. Bütün bunlar kalpte toplanır ve herkesin şahsiyetine göre vaziyet alır. Buna göre insanın içinde şehveti temsil eden domuz, gazabı temsil eden köpek, kötülüğü temsil eden şeytan, ruh ve akli temsil eden bir hükümdar toplanmış gibidir. Domuz kötülük, fuhuş ve münkere, köpek öfkeyle zulüm ve eziyete davet ederken, şeytan da sürekli olarak domuzun şehvetini ve köpeğin öfkesini kamçılayıp, birini diğerine karşı tahrik eder ve yaratılışlarında olan bu sıfatları onlara güzel gösterir. Şehvete tabi olmakla utanmazlık, kötülük, savurganlık, cimrilik, riya, ahlaksızlık, maskaralık, oyun-eğlence, hırs, açgözlülük, dalkavukluk, hased, kıskançlık, alay ve benzeri; öfkeye tabi olmakla sorumsuzluk, savurganlık, tekebbür, kendini beğenme, gurur, alaya alma, küçümseme, kötülüğe yönelme, zulmü isteme ve benzeri; şeytan tabi olmakla da hile, tuzak, aldatma, arsızlık ve benzeri kötü ahlaklar ortaya çıkar. Bununla beraber şayet hükümdar ve rabbani vasıf olan akıl, gazap, şehvet ve şeytana hâkim olursa adalet hâkim olur ve ilim, hikmet, yakın, eşyanın hakikatini idrak, her şeyi olduğu gibi bilme gibi ilahi sıfatlar kalbe yerleşir. Ayrıca aklın şehvete hâkim olmasıyla iffet, kanaat, huzur, zühd, vera, takva, neşe, güzel suret, hayâ, zekâ açık-

¹⁰¹ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 205.

lığı (zarf), müsamaha; gazaba hâkim olmasıyla şecâat, kerem, lütfkârlık, nefse hâkimiyet, sabır, hilim, tahammül, bağışlayıcılık, metanet, âlicenaplık, anlayışlılık, vakar ve benzeri güzel ahlaklar kalpte istikrar bulur.¹⁰²

Gazâlî'nin akıl/kalb, ilim ve ahlak arasında kurduğu ilişki gerçekten dikkate değerdir. Bir açıdan akıl sebep, ilim ve ahlak sonuçtur. Diğer cihetten ilim güzel ahlakın, güzel ahlak da ilmin sebebidir. Buna göre insanın bizzat kendi hakikatini ifade eden akıl/kalp olmaksızın ilim ve ahlaktan söz edilemeyeceği gibi, ilimsiz güzel ahlaktan, güzel ahlak olmadan da gerçek ilme ulaşmaktan söz etmenin imkânı yoktur. Zira günahlar kalbi karartacağı için hakikat nurları orada parıldamaz. Bu bağlamda Gazâlî'nin takvayı, zikrin, zikri keşfin, keşfi de ma'rifetullahın kapısı olarak tanımlaması¹⁰³ çok anlamlıdır.

Kısaca Gazâlî'ye göre nazari ve ameli akıl beraberce elde ettikleri tecrübelerle bağlı olarak iyinin ve kötünün bilgisini ortaya koyabilirlerse de fiile vacip hükmü veremezler; bu hüküm dine aittir. Diğer taraftan iyi ve kötü tüm ahlâkî durumların sebebi olarak bizzat aklın kendisi gösterilmekle, insanın sorumluluğu temellendirilmektedir. Zira insan dünya ve ahiret saadetini ancak akılla elde edebildiği gibi, akli sayesinde Allah'ın halifesi olabilmekte, akli vasıtasıyla Allah'a yaklaşım dinini tamamlamaktadır.¹⁰⁴ Buna göre insan tüm fiillerinden bizzat sorumludur; kendi iradesini aşan icbar edici bir gücün zorlaması altında değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Her düşüncenin bir tarihi, bir de coğrafyası vardır. Diğer bir ifadeyle düşünceler, içinde olduğu, anlamını kazandığı tarihsel ve toplumsal bir bağlamda vücut bulurlar. Ortaya çıkarken de mevcuda yeniden yeni bir şekil verirler. Bu gerçeği göz önünde bulundurarak Gazâlî'nin hüsün ve kubuh görüşüne baktığımızda, dönemindeki farklı kesimlerin düşüncelerinin, özgün bir şekilde yeni bir terkipte sunulduğunu görmekteyiz. Zira

¹⁰² Gazâlî, *İhya*, II, ss. 1356–1358.

¹⁰³ Gazâlî, *İhya*, II, s. 1360.

¹⁰⁴ Gazâlî, *Mizânu'l-amel*, s. 331.

özgünlük geçmişten tam bir kopuşu değil, aksine geçmişten tevarüs edilen bilginin yeni bir terkiplerle ortaya konmasını ifade eder. Bu anlamda Gazâlî'nin hüsün-kubuh konusunda özgün bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Gazâlî'nin birçok alanda hacimli eserler vermesi, kendine ait olmayan eserlerin ona nispet edilmesi veya en azından bu konuda şüpheye düşülmesi, hayatının akışı içerisinde görüşlerinde meydana gelen kısmî değişiklikler ve benzeri bazı faktörlerin Gazâlî'yi anlamayı zorlaştırdığı da bir hakikattir.

Gazâlî'nin hüsün ve kubuhun ihtiyari fiillerin zâtî nitelikleri olmadığı, aksine amaçlara göre değişen itibari haller olduğu, bununla birlikte Allah için gaye söz konusu olmadığından ilâhî fiiller için hüsün ve kubuhan söz edilemeyeceği, dinen mükellef olabilmek için şer'î hitabın olması gerektiği, hüsün ve kubuhun nihâî belirleyenin şariat olduğu ve benzeri hususlarda genel Eş'ari yaklaşıma yakın durduğu söylenebilir.

58

OMÜİFD

Eşya ve manaların akılda mevcut sabit tabiatlarından söz etmesi, küllî anlamların akılda mevcut olup, şariatın bunları tafsilatıyla izah ettiğini, hatta peygamberlerin gönderiliş gayelerinin aslen bu olduğunu ifade etmesi, Allah'a ve âhirete imanın küçük bir azınlığın dışında tüm insanlar tarafından kabul edildiği belirterek Allah inancının fitriliğini, yani aklî zorunluluk olduğunu ima etmesi, Rum suresi 30. ayetten hareketle aklı fitrat, fitratı din olarak tanımlaması ve benzeri konularda Mu'tezilî-Mâturidî çizgiye yaklaşmaktadır.

Özellikle aklın epistemolojik ve ahlâkî değerinden söz ederken, yaptığı akıl tasnifleri, aklı ilahi bir cevher kabul etmesi ve benzeri konularda, felsefenin derin etkisi altında ortaya koyduğu felsefî kelâmı dikkatleri çekmektedir.

Tüm bunlarla birlikte Gazâlî'nin hüsün-kubuh konusunda farklı kelâmî ve felsefî algıları sentezleyerek eklektik ve özgün bir düşünce ortaya koyduğu söylenebilir. Fakat Gazâlî "ortak düşman" olarak tarif ettiği sınıfların dışına çıkıp da tüm okları Mu'tezile'ye yönelttiğinde, genel Eş'arî anlayışın yanında yer almaktadır. Tarihsel bağlamı dikkate

alarak meseleye baktığımızda Gazâlî'nin takındığı farklı tavırların kendi içinde tutarlı olduğu düşünülebilir.

Kaynakça

- Ali Sami en-Neşşâr; *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan yay.,1999.
- Bağdadi, Abdülkâhir; *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1928.
- Beypâzî, Kemâlüddîn Ahmed; *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, Pakistan: Zam Zam Puplichers, 2004.
- Cevheri, İsmail b. Hammad; *Sihâh*, tahk. Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut, 1979.
- Cürcânî, Seyyid; Şerif *et-Ta'rifât*, tahk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdü'l-Melik; *el-Akîdetü'n-nizâmîyye*, tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Mısır: Matbaatu'l-Envar, 1948.
- Çelebi, İlyas; "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:16-17, 1998-1999, ss. 55-90.
- David Hume; *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- Ebu Hilal el-Askeri; *Furûku'l-lüğaviyye*, tahk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Daru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997.
- Erdemci, Cemalettin; "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ, 2004, ss. 329-344.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen; *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1950.
- _____, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, tahk. Hamude Ğurabe, Lübnan, 1955.
- _____, *El-İbâne an usûli'd-diyâne*, tahk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Kahire: Daru'l-Ensar, 1977.
- Gazâlî, Ebu Hamid; *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, (*el-Me'arifu'l-Akliyye*), haz. ve çev. Ahmed Kamil Cihan, İstanbul: İnsan yay., 2002.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire: Daru's-Şa'b, ty., 4 cilt.
- _____, *er-Risâletü'l-Ledüniyye*, (Mecmûatü'r-Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).
- _____, *el-Maznûn bihî alâ ğayri ehlihî*, (Mecmûatü'r-Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996 içinde).
- _____, *Mihakku'n-nazar fi'l-mantık*, tahk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.
- _____, *Mişkâtü'l-envâr*, (Mecmûatü'r-Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).
- _____, *Mizânu'l-amel*, tahk. Süleyman Dünya, Mısır: Daru'l-Me'arif, 1964.
- _____, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikâdda Orta Yol*, Neşir ve terc. Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2012.
- _____, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmûatü'r-Resâili'l-İmâmi'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).

- _____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tahk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medinetü'l-Münevvera, 1413.
- _____, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu's-sâlikîn*, (Mecmûatü'r-Resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996).
- _____, *Tehâfütü'l-felâsife*, (Filozoflarm Tutarıslığı), Neşr. ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2012.
- _____, *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut 1988.
- Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Görgün, Tahsin; "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlîli bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, 2001, ss. 59-108.
- İsfehânî, Rağıp; *el-Müfredât fi şarîbi'l-Kur'an*, tahk. Muhammed Halil Aytanî, Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 2010.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin; *Lisânu'l-arab*, tahk. Abdullah Ali el-Kebir vd., Kahire: Daru'l-Me'arif, ty.
- Kâdı Abdulcebbar; *el-Muğni, fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-adl*, tahk. İbrahim Medkur, Kahire ts. c.15.
- _____, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Neşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1988.
- Mâturîdî, Ebu Mansur; *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru's-Sadir, 2010.
- 60
OMÜİFD Neseî, Ebu'l-Mu'in; *Tabıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- _____, *Tabıratu'l-edille fi usûli'd-din* tahk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Ormsby, Erich Lee; *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed; *Usûlü'd-dîn*, tahk. Hans Betrolns, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2003.
- Süleyman Dünya, *el-Hakîka fi nazaril-Gazâlî*, Mısır, 1965.
- Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim; *el-Milel ve'n-nihal*, tahk. Ahmet Fehmi Muhammed, Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- _____, *Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*, tahk. Alferd Guillaume, London 1934.
- Taftazani, Sa'dudin; *Şerhu'l-Akâid*, trc. ve izahat Taha Hakan Alp, İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Tahanevi, Muhammed Ali; *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, tahk. Ali Dehruç, Lübnan, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Felsefeye Giriş*, Ankara 1963.
- Watt, Montgomery; *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Samsun: Etüt Yay., 2003.
- Yaran, Cafer Sadık; *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi yay., 1997.



HADİS USUL TARİHİNDEKİ YERİ BAĞLAMINDA
KÂDÎ İYÂZ'IN (v. 544/1149)
EL-İLMA' İLA MA'RİFETİ USULİ'R-RİVAYE
VE TAKYİDİ'S-SEMA' ADLI ESERİ

SALİH KESGİN*

Qādî 'Iyād's (d. 544/1149)
“al-Ilma' ila ma'rifeti usuli'r-riwaya wa taqyidi's-sama”
in the Context of the History of Hadith Methodology

Abstract: There are important personalities and monuments in every branches of Islamic sciences which vitalize these areas and play important roles in the development of these sciences. One of these characters who has great impact on the development of Hadith Methodology is, an Andalusian scholar, Qadî 'Iyad and his masterpiece *al-Ilma*. This masterwork has great magnitude in terms of its role as a bearer of the scholarly tradition of his predecessors and as a source of later works. In this article we have focused on *al-Ilma* in the context of its place in the history and literature of the hadith methodology. Firstly, the importance of this book unearthed, secondly the purpose of its copyright and its content have been discussed. Thirdly the methodology of Qadî 'Iyad's hadith usage in his book and its relationship with the previous

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.
[skesgin@omu.edu.tr].

methodological sources of hadith science have been dealt. As a conclusion, in this article, the historical and scientific worth of this classical book on hadith methodology is revealed.

Key Words: Qādī 'Iyād, *al-Ilma'*, Hadith Methodology, al-Andalus.



Öz: İslami ilimlerin her birine hayat veren, o ilmin tarihi gelişiminde önemli rol üstlenen şahsiyetler ve eserler bulunmaktadır. Hadis Usulü'nün gelişiminde önemli karakterlerden birisi olan Endülüslü *Kâdî İyâz* ve *el-İlma'* adlı eseri, hem kendisinden önceki hadis usul birikiminin taşıyıcısı olması hem de kendisinden sonra telif edilen hadis usulü edebiyatına kaynaklık etmesi açısından, kıymetli bir eser olma özelliği taşımaktadır. Bu makalede hadis usul tarihindeki ve edebiyatındaki yeri bağlamında *el-İlma'* üzerine odaklanılmış, telif ediliş gayesi, değeri, içeriği, hadis rivayetlerini istihdam metodu, diğer hadis usulü eserleriyle ilişkisi üzerine durularak ana hatlarıyla hadis usul tarihinin önemli bir klasine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kâdî İyâz, *el-İlma'*, Hadis Usulü, Endülüslü.



Giriş

Hadis edebiyatında, rivayetlerin Allah Rasulü'ne (sas.) aidiyetini tespit etme hususunda benimsenmesi gereken ilkeleri ve ona aidiyeti tespit edilen hadislerin anlaşılma ve yorumlanması çabalarını sistematize eden *hadis usûlü* kuralları hicri birinci ve ikinci asırda uygulama alanında karşılık bulmuş hicri üçüncü asırda ise kısmen yazılmaya başlamıştır. Nitekim hicri üçüncü asırda İmam Şafii'nin (v.204/819) *er-Risale* ve *Cimâu'l-ilm* adlı eserlerinde, Ali b. Medini'nin (v.234/848) *Ulûmü'l hadîs* ve Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem'in (ö.268/882) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihâ* adlı günümüze ulaşmayan eserlerinde, İmam Buhari'nin (v.256/869) *el-Camiu's-Sahih*'inin "*Kitabu'l-ilm*" ve "*Kitabu ahbari'l-ahad*" başlıklı bölümlerinde, İmam Müslim'in *el-Camiu's-Sahih*'e yazdığı *Mukaddimesinde*, Tirmizi'nin (ö.279/892) kitabının sonundaki *Kitabu'l-İl*'inde,

Ebu Davud'un (v.275/888) *es-Sünen*'ini tanıtmak üzere Mekkelî'lere yazdığı mektupta hadis usulüne dair bazı meseleler kaleme alınmıştır.¹

Hicri dördüncü ve beşinci asırda ise bu birikimin üzerine hadis usulüne has bağımsız eserler telif edilmeye başlanmıştır. Râmhürmûzî'nin (v.360/971) *el-Muhaddisul-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* adlı eseri, Hâkim en-Nîsâbüri'nin (v.405/1014) *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* adlı eseri, Hatib el-Bağdâdî'nin (v.463/1071) *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* adlı eserleri bu dönemin hadis usulüne dair önemli kaynaklardır.² Konuları senetli bilgiler halinde ele alma metodunu takip etmeleri nedeniyle hicri dördüncü ve beşinci asırda telif edilen bu eserler *mütekaddimûn* dönemi eserleri olarak kabul edilmiş, edebiyatın daha sonraki dönemde oluşan örnekleri ise *müteahhirun* dönemi hadis usulü kaynakları olarak vasıflandırılmışlardır.³

Çalışmamızda *müteahhirun* dönemi hadis usulü kaynaklarının ilki olarak vasıflandırılan *Kâdî İyâz'ın* (v.544/1149) *el-İlma' ila ma'rifeti usuli'r-rivâye ve takyidî's-sema'* adlı eseri ile ilgili değerlendirmelerde bulunacak, *mütekaddimun* dönemi hadis usulü eserlerinin ve dönemin ilim anlayışının *el-İlma'* üzerindeki ve *el-İlma'*'nın kendisinden sonra telif edilen eserler üzerindeki etkisini tespitiye çalışacağız. Müslüman coğrafyanın haçlı seferleri ve siyasi belirsizlikler nedeniyle kriz içerisinde olduğu bir zaman diliminde (476/1083- 544/1149) yaşayan *Kâdî İyâz'ın* hayatı ve eserleri hakkında daha önceden Akif Köten tarafından yapılan tez ve makale çalışmalarında⁴ ve Yaşar Kandemir'in yazdığı ansiklopedi maddesinde⁵

¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, s. 189-192. Mahmut Tahhan, *Yeni Hadis Usulü*, çev. Cemal Ağırman, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, s. 24-26.

² Zikredilen hadis usulü kaynaklarıyla ilgili genel bir değerlendirme için bkz.: Sönmez, Mehmet Ali "İbnu's-Salâh'ın Mukaddime'sinden Önce Hadis Usulü Alanındaki Çalışmalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sy.1, s. 51-60.

³ Bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 192. Hadis usulü literatürünün oluşum ve gelişim dönemine ait bu değerlendirme, üzerinde bütün hadis âlimlerinin ittifak ettiği bir tasnif olmamakla beraber hadis usul tarihinde ekseriyetle kabul gören yaklaşımı ifade etmektedir.

⁴ Bkz.: Akif Köten, *Kâdî İyâz, Hayatı, Eserleri ve Şerh Metodu*, (yayınlanmamış doktora tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1983; "Kâdî İyâz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şifâ'sının Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, c.VII, sy. 7, ss. 269-278.

bilgi verildiği için tekrar bu hususa değinilmeyecek, doğrudan müellifin hadis usulüne dair yazmış olduğu *el-İlma'* adlı eserine odaklanılacaktır.

1. *el-İlma'*nın İsmi ve Nüshaları

İslam Coğrafyası'nda daha çok *eş-Şifa*⁶ adlı eseriyle tanınan Endülüslü Mâlikî kadısı, hadis ve fıkıh âlimi olan Kâdî İyâz (v.544/1149) kriz dönemi âlimi olarak hadis usulü alanında da önemli bir eserle İslam İlim Tarihine katkıda bulunmuştur. Hadis Usulü'ne dair telif ettiği eserinin adını, mu-kaddimede açık bir şekilde beyan etmeyen müellif, bu konuda eser ortaya koymasını talep edenlere verdiği cevapta amacını “telhisu fusul fi ma'ri-feti'r-rivaye ve takyidi's-sema” (rivayeti anlama ve semayı kayıt altına alma hususundaki fasılların özetlenmesi) beyanıyla ifade etmektedir.⁷ Buna istinaden pek çok müellif tarafından eser “*el-İlma' fi zabti'r-rivayeti ve takyidi's-sema*”⁸ ya da “*el-İlma' ila ma'rifeti usuli'r-rivaye ve takyidi's-sema*”⁹ olarak isimlendirilmiştir.

64

OMÜİFD

Seyyid Ahmed Abbas Sakr tarafından tahkik edilen ve Dârü't-Türaş tarafından Kahire'de, Mektebetü'l-Atika tarafından da Tunus'da 1970'de neşredilen eserin Ayasofya kütüphanesindeki h. VIII. asırda yazılan bir nüshası bize öğrencilerinden oluşan şu zincirle ulaşmıştır:

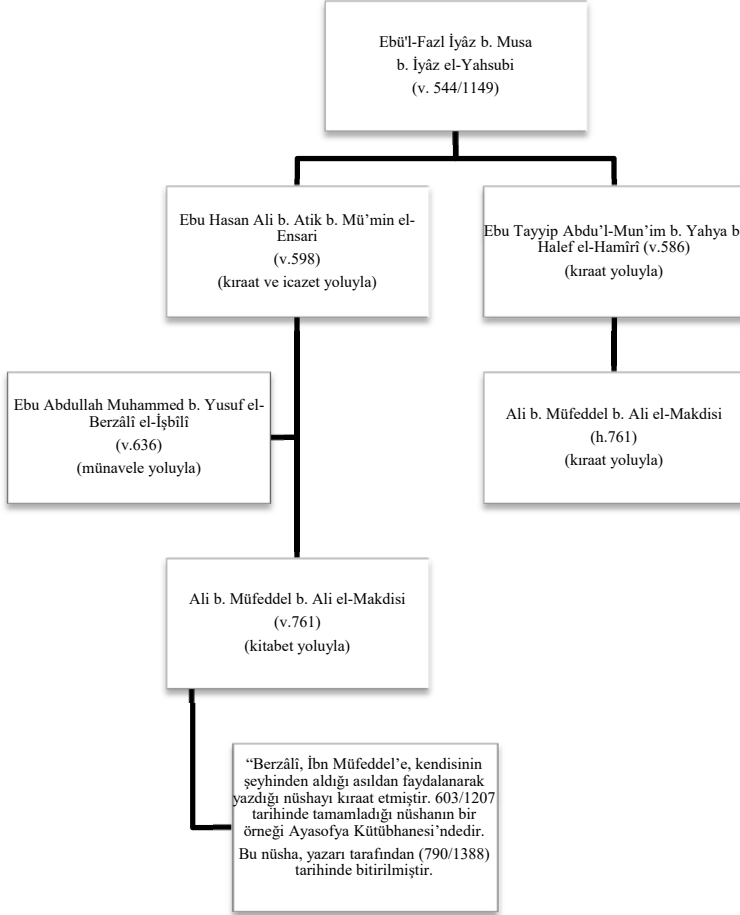
⁵ Bkz.: Yaşar Kandemir, “Kâdî İyâz”, *DİA*, y.2001, c. 24, ss. 116-118. Ayrıca bkz.: Camilo Gómez-Rivas, “Qādî 'Iyād (d.544/1149)”, içinde: *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, edited by: Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector, Leiden: Brill, 2013, ss.323-339; Hanna E. Kassis, “Qādî 'Iyād's Rebellion against the Almohads in Sabtah (A. H. 542-543/A. D. 1147-1148) New Numismatic Evidence”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 103, No. 3 (Jul.- Sep., 1983), pp. 504-514

⁶ Bkz.: Yaşar Kandemir, “eş-Şifa”, *DİA*, 2010, XXXIX/134-138.

⁷ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubi Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usulî'r-rivâyeti ve takyidi's-semâ'*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, I. Baskı, Kahire: 1970, s. 3-4.

⁸ Bkz.: İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dibacü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yanı ulemai'l-mezheb*, [y.y.: y.y.], s. 170; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*, 1338/1920, trc. Kilisli Rifat Bilge; tashih: İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, I/805; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, 1067/1657; tsh. Mehmet Şerefettin Yaltekaya, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, s. 158.

⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs Hasenî Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe* (nşr. Muhammed el-Muntasır), Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2000, s. 143.



Eserin Ayasofya Kütüphanesi dışında, Dımeşk Zahiriyye Kütüphanesi'nde ve 1572 numara ile İspanya'daki el-Escorial Kütüphanesi'nde de birer örneği bulunmaktadır. Dımeşk'teki nüsha İbn Ebî Uzfe olarak bilinen Muhammed b. Ahmed el-Lahmiyyi tarafından yazılmış ve üzerinde nüshanın tamamının fakih Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Merzûk'a okunduğu not edilmiştir.¹⁰ İspanya'daki nüshada ise metnin

¹⁰ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 30, 31. (Muhakkik Seyyid Ahmet Sakr'ın mukaddime kısmı)

Ali b. Muhammed b. Ali b. Ferac el-Kaysî'ye ait olduğu ifade edilmektedir.¹¹

Eseri, bu üç ayrı el yazması nüshayı esas alarak tahkik eden Ahmed Abbas Sakr çalışmanın sonunda kitabın içeriğini gösteren bir fihrist eklemiştir ayrıca kitapta aktarılan ayetler, hadisler, sahabe ve tabiin haberleri, şiirler, beldeler vb. hakkında da detaylı fihrist oluşturmuştur.¹²

2. *el-İlma'nın* Hadis Usulü Kaynakları İçerisindeki Yeri ve Değeri

Müteahhirun döneminin ilk eseri olarak vasıflandırılan *el-İlma'*; hadis ilmi ile meşgul olan kişiler nezdinde önemli bir kaynaktır. Eserde aynı zamanda nazari fıkha, Arapça'ya ve bunlar dışında birçok ilme kaynaklık edecek bilgiler bulunmaktadır. Eser Endülüs'te hadis usulüne dair yazılan ilk kaynak olma özelliğiyle dikkat çekerken, İbn Hacer el-Askalânî'nin bu eseri Hatib el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* adlı eserinden sonra "makbul ve zarif bir hadis usulü eseri" olarak kabul etmesi¹³ *el-İlma'nın* niteliğini ortaya koymaktadır.

el-İlma'yı kıymetli kılan bir diğer husus ise eserde kendisinden bilgi nakledilen müelliflerin kitaplarının çoğunun günümüze ulaşmamış olması ve pek azının da mahdut olarak mevcut bulunmasıdır. Örneğin icazetin gerekçeleri, faydaları ve hükümleri konusunda telif edilen ve mahdut olarak mevcut olan Ebu Abbas Velid b. Bekir el-Gamri'nin (v.392/1002) *el-Vicaze fi tecvizi'l-icaze* adlı eserinden bilgi nakledilmesi¹⁴ yine Ebu Mervan et-Tübüni¹⁵, Ebu't-Tayyip et-Taberî¹⁶ ve Ebu'l-Velid el-

¹¹ Beşîr Ali Hamed et-Türâbî, *el-Kâdî İyâz ve cuhûduhû fi İlmi'l-Hadis*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1998, s. 352.

¹² Bkz.: Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, ss. 251-392.

¹³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalani, *Nüzhetü'n-Nazar şerhu nuhbetü'l-fiker*, yy: 2001, s. 33.

¹⁴ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 88, 128. Eser hakkında bilgi için bkz.: Cemil Akpınar, "İcazet", *DİA*, 2000, XXI/393-400, s. 396.

¹⁵ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s.89, 106.

¹⁶ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s.98, 103, 105.

Bâcî¹⁷ gibi âlimlerden Kâdî İyâz'ın nakillerde bulunması eseri daha da kıymetli kılmaktadır.

Sahip olduğu bu nitelikleriyle *el-İlma'* âlimlerin hadis ilminde kendisinden istifade ettikleri bir kaynak olmuştur. Bu kitaptan istifade eden ve çoğu zaman onun sözlerini naklederek örnek aldığını açıkça beyan eden İbnü's-Salâh¹⁸ bu hususta misal olarak zikredilebileceği gibi, İbnü's-Salâh'ın mukaddimesini dikkate alan Zerkeşi (794/1392)¹⁹, Irâkî (806/1404)²⁰, İbn Hacer (852/1449)²¹ gibi pek çok müellif de bu kitaptan istifade etmiştir.²²

Hadis usulünde mütekaddimun döneminin son eseri olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fi ilmi'r-rivaye* adlı eseri kabul edilirken müteahhirun döneminin ilk eseri olarak da Kâdî İyâz'ın *el-İlma'*ı örnek gösterilmektedir. Bu açıdan da önemli bir eser olan *el-İlma'*da esasen bilginin isnad ile aktarılması geleneğinin tamamen kalktığından bahsetmek mümkün değildir. Bu özelliği nedeniyle de eserin mütekaddimun ve müteahhirun dönemi arasında bir geçiş dönemi hadis usulü kaynağı olduğunu ifade etmek daha isabetli bir tespit olacaktır.

3. *el-İlma'*nın Yazılış Gayesi ve Hadis Usulü Konularının Tasnifi

Müellif eserin mukaddimesinde telif gerekçesini, hadis rivayetini ve rivayet çeşitlerine dair sorulan sorulara cevap vermek olduğunu, “bu ilmin kaidelerinin, tanımlarının, sema ve rivayet ilminin sınırlarının özetlenmesi konusunda istekli olan bazı kişiler benden bu kısımları beyan etmemi

¹⁷ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s.89, 120, 124.

¹⁸ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh fi ulumi'l-hadis*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986, s. 130, 132, 161, 196,199, 201, 206, 219, 237, vd.

¹⁹ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *en-Nüket ala Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Zeynelabidin b. Muhammed Bela Feric Riyad: Edvâü's-Selef, 1998, s. 271, 340, 283, 453, vd.

²⁰ Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki, *et-Takyid ve'l-izah şerhu Mukaddimetü İbnü's-Salah*, Medine:1969, s. 164, 166, 171, 182, 188, 193, 201, 207 vd.

²¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Hedyü's-sari mukaddimetü Fethi'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kahire: 1986, s. 12.

²² Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 30 (Muhakkik Seyyid Ahmet Sakr'ın mukaddime kısmı)

ve bunlardan hangisinin sahih ve hangisinin zayıf olduğu hakkında ittifak ve ihtilaf edilen yönleri bir özet halinde sunmamı istedi"²³ diyerek izhar etmektedir. Devamında ise, bu isteğe cevap verecek nitelikte; bu ilmin hakkını gerekli şekilde veren bir kaynağa vakıf olmaması nedeniyle eserini telif ettiğini beyan etmektedir.²⁴

Kâdî İyâz eserini on dokuz ana başlıkla sınıflandırmış; hadis öğrenmenin, hadisi anlamının ve ezberlemenin önemini beyan eden bablarla eserine başlamıştır. Hadis ilminin, şer'î kuralları anlamada asıl unsur olduğunu beyan ettiği²⁵ bu bölümde müellif; hadis talep etmenin, onu elde etmek için rihleler yapılmasının, hadisi tebliğ etmenin ve hadis ilminde yalandan ve iftiradan kaçınılmasının esas olduğuna dair bilgiler aktarmıştır.²⁶

Ardından müellif hadis ilminin üstünlüğüne ve onunla meşgul olanların şerefine dair tespitleri ikinci bölümde ele almış, bu başlık altında bazı hadisler, haberler ve şiirler aktarmıştır.²⁷ Daha sonra da sema talebinde bulunan kişinin uyması gereken adaplardan müteşekkil *sema* yoluyla hadis alma adabı başlıklı bir bölüm oluşturmuştur.²⁸ Dördüncü bölümde ise, hadis talep ederken ihlaslı olunması ve hadisin kendisinden alındığı kişinin araştırılması gerektiğini ortaya koyan müellif, hemen devamında beşinci bölümde "Öğrencinin ne zaman sema yapması müstehaptır, küçük çocuğun seması ne zaman sahihtir?" sorularına Hatib el-Bağdâdî ve İbn Hallâd er-Râmihürmûzî'nin beyanlarını dikkate alarak cevap vermiştir.²⁹

Kitabın altıncı bölümünde ise; hadisin nasıl alınması gerektiği ve riwayet etme usûllerinin neler olduğu ele alınmış ve sekiz çeşit olduğu beyan edilen bu usûller izah edilmiştir. Yedinci bölümde ise; sema yoluyla

²³ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 3.

²⁴ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 5.

²⁵ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 4, 6.

²⁶ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 6-16.

²⁷ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 17-44.

²⁸ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 45-53.

²⁹ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 54-67.

hadis nakletme ve hadis tahammül etme hakkında ittifak edilen ve ihtilaf-
lı olan konuları ele alan müellif, muhaddisler nezdinde tercihe şayan olan
görüşü bu konuda zikretmiştir.³⁰

Sekiz ve dokuzuncu bölümlerde, duyulan, ezberlenen ve yazılanla-
rın tahkiki konusunu ve bu konuda mütesahil ve müteşeddid olanları ele
alan³¹ müellif, akabinde kitabet, noktalama ve zapt ile takyid konusunu
içeren farklı bir bölüm oluşturmuştur.³²

On birinci bölümde, tahrîc ve ilhâk konusu işlenen eserde; devamın-
da hadislerin sıhhatini ve zayıflığını ortaya koyma hususu beyan edilmiş,
takiben de hadis uydurma, harf/kelime kazıma, silme, yok etme konula-
rına değinilmiştir.³³

Rivayeti ve hangi lafızlarla geldiğini araştırma; mana ile rivayete ce-
vaz verenler ve reddedenler konularını on dört ve on beşinci bölümlerde
tartışan müellif, ardından talebenin hadisi şeyhinden yanlış ve hata ile
nakilde bulunması halinde bu hata ve yanlışları düzeltmesi hakkında bir
bölüm oluşturmuştur.³⁴

On altıncı bölümde ise ihtilaflı hadislerin zabtı ile ilgili bazı istihlaha-
rı beyan eden bir kısım oluşturmuş³⁵; on yedinci ve on sekizinci bölümde
de kıraatte ve tahrîçte isnadı kaldırma hususu ve muhaddisten hadis
dinlemenin ne zaman müstehab ya da yasak olduğu hususu ele alınmış-
tır.³⁶

Kitabının en son kısmını oluşturduğu on dokuzuncu bölüme geç-
meden ise müellif eserinde buraya kadar hadis ilmini talep eden kişinin
muhtaç olduğu, zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu konuları seçtiğini beyan
etmiş ve bu konuda insaf sahibinin olumlu karşılayacağı akli ve nakli

³⁰ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 122-134.

³¹ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 135-145.

³² Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 146-161.

³³ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 162-173.

³⁴ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 173-188.

³⁵ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 189-193.

³⁶ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 194-212.

delilleri zikrettiğini ifade etmiştir. Eserinin son kısmında ise; hadis ilminin faydalarını, bu işe ehil olanların hayatlarından kesitleri, hadisi alırken ve naklederken uyulması güzel olan adabları beyan ederek³⁷ bitireceğini ifade etmiştir.

Bu değerlendirmelere bağlı olarak, “faydalı haberleri ve övülmüş âdabları toplama” başlığı altında oluşturduğu on dokuzuncu ve son bölümde zikredilen bilgiler, eserde esasen diğer bölümlere dağıtılarak da beyan edilebilecek niteliktedir. Ancak müellif, eserin sonunda bağımsız bir bölüm oluşturarak bu bilgileri aktarmayı uygun bulmuştur.³⁸

Bütün bu tasnifi dikkate alarak şunu ifade etmek mümkündür ki, eserde ağırlıklı olarak hadis ilminin ehemmiyeti, hadis tahammül ve eda yolları, nakledilen hadisin tahkik edilmesi, mana ile rivayet gibi hadis usulünün temel konularına öz bir şekilde yer verilmiştir. Bununla birlikte, eserin hadis usulünün bütün konularına yer veren bir kaynak olduğu sonucuna varmak mümkün değildir.

70

OMÜİFD

4. *el-İlma'* da Hadis Rivayetlerinin İstihdamı

Kâdî İyâz eserinde, konuyu daha da anlaşılır kılabilmek için öncelikle istişhad kabilinden ayet-i kerimelere yer verirken gerekli gördüğü yerlerde hadis rivayetlerini de aktarmıştır. Örneğin hadis ilminin üstünlüğüne ve onunla meşgul olanların şerefine dair oluşturduğu ikinci bölümde bazı hadisler ve haberler nakletmektedir. Ne var ki, bunlar ilgili bölümle içerik açısından uyumlu görünse de sıhhat şartları açısından Hz. Peygamber'e aidiyetleri hususunda tartışmaya medar olabilecek niteliktedir. Örneğin müellif, hadis ilmiyle meşgul olanların üstünlüğü ile ilgili konuya öncelikle “Allah'ım, halifelerime merhamet et.” “Ya Rasulallah! Halifelerin kimlerdir”, denildiğinde şöyle buyurdular: “Onlar benden sonra gelip, benim hadisimi ve sünnetimi rivayet eden kimselerdir.” rivayetini naklederek başlamıştır.³⁹

³⁷ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 212.

³⁸ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 213-249.

³⁹ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 17. Bu hadis, Râmhürmûzî *el-Muhaddisü'l-fasil beyne'r-ravi ve'l-vai*, thk: Muhammed Accac Hatib, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404, s. 163'de ve Hatib el-Bağdadi *Şerefu Ashabi'l-Hadis* thk.: Muhammed Said Hatiboğlu, Ankara: Daru İhyau's-Sünneti'n

Ancak bu rivayet, batıl olarak vasıflandırılmış, ravilerinden Ebu Tahir el-Alevî'nin de ed-Dârekutnî (v.385/995) tarafından "kezzab" olarak nitelendirildiği beyan edilmiştir.⁴⁰ Yine müellif aynı bölümde "Ümmetimden kim kırk hadis ezberlese Allah onu âlimler ve fakihler zümresiyle haşreder."⁴¹ şeklindeki rivayeti zikretmiştir, ancak bu rivayet de bütün tarikleri dikkate alındığında tenkit edilmiş bir rivayettir.⁴² Nitekim, müellifin hadis rivayetlerinin istihdamında benimsediği bu tutum nedeniyle, eserini tahkik eden es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr tarafından bu bölüm ilmi açıdan, eseri oluşturan bölümlerin en zayıfı olarak nitelendirilmiştir.⁴³

Müellif sema talebinde bulunan kişinin uyması gereken adaptan bahsettiği bölüme ise şu rivayetle başlamaktadır: "Sarık takım bu sizin uyanıklığınızı artırır."⁴⁴ Bu rivayet üzerinde incelemede bulunulduğunda, temel hadis kaynaklarında sahih bir tarik ile bu metnin aktarılmadığını ayrıca İbnü'l-Cevzî ve es-Sağânî tarafından da bu rivayetin mevzu kabul edildiğini tespit etmekteyiz⁴⁵. Müellif eserinde, "Hadisi, pazartesi ve perşembe günleri öğreniniz"⁴⁶ rivayetini de hadis olarak zikretmektedir ancak bu bilgi de tahkik edildiğinde, temel hadis kaynaklarında yer almamasına istinaden, Allah Rasülü'ne (sas) aidiyeti tespit edilebilen bir rivayet olmadığı anlaşılmaktadır.

Hadis talep ederken niyetin ihlaslı olması ve hadisin kendisinden alındığı kişinin araştırılması gerektiği hakkında da kısa bir bölüm oluşturulan müellif, bu bölümün devamında zikrettiği "talebenin ne zaman sema

Nebeviyye, t.y., s. 30'da aktarılmaktadır. Esasen bu durum erken dönem kaynaklarının içerik açısından benzerliklerine de bizleri şahit kılmaktadır.

⁴⁰ Bkz.: Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttaki Hindi, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, X/229.

⁴¹ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 22.

⁴² Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutni, *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, Riyad: Daru Tayyibe, 1985, VI/33; Cemaleddin Muhammed Tahir b. Ali el-Hindi Fetteni, *Tezkiretü'l-mevzuat*, [y.y., t.y.], s. 27.

⁴³ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 22, 23. (Muhakkikin önsözü kısmında)

⁴⁴ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 46.

⁴⁵ Fetteni, *Tezkiretü'l-mevzuat*, s.155; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzuat*, Medine: 1966-1968, III/45.

⁴⁶ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 51.

yapması müstehaptır, küçük çocuğun seması ne zaman sahihtir” sorularına yer verirken merfu olarak nakledilen “Kim genç yaşında bir ilim öğrenirse sanki bu kişi o öğrendiğini taşla işlemiş gibidir. Kim de yaşlılık döneminde bir ilim öğrenir ise sanki suyun üzerine yazan gibidir.”⁴⁷ rivayetini zikretmektedir ki bu rivayet de mevzû olarak vasıflandırılmıştır⁴⁸.

Bütün bu kullanım örnekleri, Kâdî İyâz’ın hadis rivayetlerini istihdam ederken hadis tespit kriterlerini önceleyerek hareket etmek yerine konusuna ve bağlamına göre kendisinden evvel hadis olarak nakledilen bir rivayeti sorgulamadan aktarmaktan çekinmeyen bir tutum benimseyebildiğini göstermektedir. Bir hadis usulü eserinde öncelikli olarak Rasulullah’a (sas.) “aidiyet”in değil, “mahiyet”in nakil esnasında önemsenmesi hususu esasen bağımsız bir çalışmaya konu olacak düzeyde ilgi çekici görünmektedir. Ancak çalışmamız bağlamında Kâdî İyâz özelinde beyan etmemiz gerekirse, tergîb ve terhîb içerikli rivayetlerin sıhhat sorgulamasına tabi tutulmadan eserde yer verilmesi üslubunun müellif tarafından benimsenen bir tutum olduğunu ifade etmemiz yanlış bir tespit olmayacaktır.

72

OMÜİFD

5. *el-İlma’nın Diğer Hadis Usulü Kaynaklarıyla İçerik Açısından Mukayesesi*

5.1. Hadis Tahammül ve Eda Metotları

Hadis usulünde; ehil şahsiyetlerden uygun metod ve usûllerle hadis alınmasına ‘tahammülü’l-hadis’; bu esnada kullanılan lafızlara da ‘edâ sîkaları’ denilmektedir.⁴⁹ Müttekaddimun dönemi eserlerinden Hatib el-Bağdadî’nin *el-Kifaye*’sinde, Kâdî İyâz’ın sekiz farklı şeklinin var olduğunu beyan ettiği hadis tahammül ve eda metotlarından beşine değinilmiş, “münavele”, “mükatebe” ve “i’lam” müstakil bir metot olarak işlenmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere el-Bağdadî, icazetten hali bir münavele veya mükatebe düşünmemektedir. Gerçekten de "bir icazet çeşidi olarak"

⁴⁷ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 66.

⁴⁸ İbnü’l-Cevzi, *Kitâbü’l-mevzuat*, I/218.

⁴⁹ Bkz.: Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s.59, 300.

münavele ve mükatebe ile ilgili zikrettiği bütün durumlarda icazet de söz konusudur. Hatta, icazetsiz münaveleyi bazı ilim ehlinin sahih gördüğünü ancak kendi dönemlerinde böyle bir uygulamanın bulunmadığını bizzat kendisi ifade etmektedir.⁵⁰ Hatib el-Bağdadi *el-Kifaye*'de, "i'lam" metodundan da söz etmemektedir. İcazetsiz bir münavele ve mükatebe düşünmediğine göre şeyhin "bu benim falandan rivayetimdir" şeklinde mücerred ihbarından ibaret olan "i'lam" dan bahsetmemesi de anlaşılır bir durumdur.⁵¹

Ancak Kâdî İyâz, Hatib el-Bağdâdî'nin görüşünden farklı olarak sekiz çeşit hadis tahammül ve eda metodunun var olduğunu eserinde beyan etmektedir. Kitabının altıncı bölümünde Kâdî İyâz, hadisin nasıl alınması gerektiğini ve rivayet etme usûllerinin neler olduğunu ele almış ve sekiz çeşit olduğunu beyan ettiği bu usûlleri şu şekilde sıralamıştır:

1. Hadisi bizzat lafzen işitme (sema),
2. Hadisi şeyhe okuma (kıraat),
3. Hocanın rivayet ettiği hadislerin yazılı olduğu kitabı talebesine vermesi (münavele)
4. Hocanın hadisi yazdırması (mükatebe).
5. Hocanın talebesine hadisi rivayet etme izni vermesi (icazet),
6. Hocanın talebesine, kitaptaki rivayetlerin kendisine ait olduğunu bildirmesi (i'lam)
7. Hocanın talebesine kendisi için yazmasını vasiyet etmesi (vasiyet)
8. Öğrencinin hocasının yazısını içeren bir hatta ve kitaba ulaşması (vicade)⁵²

Hadis tahammül ve eda metodlarının her birini izah eden Kâdî İyâz, bu maddelere dair farklı âlimlerin kanaatlerini de eserinde aktarmıştır. Ayrıca hadis rivayetinin icazet ile elde edilmesi ve nakledilmesi hususu-

⁵⁰ Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye*, s. 346.

⁵¹ Kahraman, "Hüseyn, el-Hatib el-Bağdâdî ve el-Kifâye'si", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, c.VII, sy. 7, ss. 471-486.

⁵² Kâdî İyâz, *İlmâ'*, s. 67-121.

nu izah ederken tafsilatlı bir şekilde muradını ortaya koymuştur ki kendisi de bölümün sonuç kısmında “Biz bu kitapta icazet yönlerini daha önce benzeri olmayacak şekilde anlattık ve birçok hususu yüce Allah’ın yardımı ve kudretiyle bir araya getirdik.”⁵³ beyanıyla bunu ifade etmektedir.

Hadis öğrenim ve öğretim yollarını ifade eden tahammül ve eda metotları, genel bir değerlendirmeye klasik usuller gibi görünse de, esasen hadis rivayeti hususunda tarihsel süreçte gösterilen dikkatin delilleri olarak anlaşılmalıdır.⁵⁴ Bağdâdî ve Kâdî İyâz arasındaki yaklaşım farklılığı ise bu âlimlerin hadis naklinde benimsedikleri tutum ile yakından ilişkilidir. Burada şuna vakıf olmak gerekir ki Kâdî İyâz tarafından beyan edilen tahammül ve eda metotları daha sonraki hadis usulü eserlerinde benimsenerek nakledilmiş, bazıları tenkit edilmiş olsa bile, hadisçiler arasında uygulama alanı bulmuştur. Bu yollardan herhangi biri, hadisçilerin çoğunluğu tarafından zayıf sayılmış ise, bu yolla nakledilen hadislerin de zayıflığına hükmedilmiş; yolun sıhhatine inananlar ise, hadisleri de sahih kabul etmişlerdir. Bununla beraber, semâ’, arz veya kırâat gibi tahammül yolları, herhangi bir ihtilaf söz konusu olmaksızın en üstün hadis alma usûlleri olarak kabul görmüştür.⁵⁵

5.2. Hadis Rivayetinin Tahammül ve Edasında Yaş

Muhaddisin, kendisinden talep edenlere hadis nakledebilmesinin ne zaman uygun olduğuna dair muhtelif kanaatler beyan edilmiştir. Mütekadimûn dönemi hadis usulü müelliflerinden Râmhürmûzî, hadis aktaran kişinin uygun bir yaşa ulaşmasını hadis nakli için şart koşarken bunu da olgunluk ve bedenî güçlerin kemâle erdiği elli yaşı olarak beyan etmiştir.

⁵³ Kâdî İyâz, *İlmâ’*, s. 107.

⁵⁴ Bu hususta bkz.: Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Tedribu'r-Ravî*, thk. Abdulvehhab Abdullatif, Medine: 1972, I/1-59; .Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, trc M. Yaşar Kandemir, Ankara: 1981 s. 70 -84; İsmail Lütfü Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadis*, İstanbul: 1983, s. 171-177; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, Ankara: 1984, s. 399-449; Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Tedribu'r-Ravî*, thk. Abdulvehhab Abdullatif, Medine: 1972, I/1-59.

⁵⁵ Bkz.: İbnü's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, ss. 132-179.

Kırk yaşını geçtiğinde kişinin hadis nakletmeye başlamasının uygun olduğunu da beyan eden Râmhürmûzî bunu Hz. Peygamber'in risalet yaşı ile de ilişkilendirmekte kişinin kemale ermesine istinaden böyle bir yaş tahdidini uygun bulduğunu beyan etmektedir.⁵⁶

Ancak Kâdî İyâz bu görüşe itiraz etmekte, mütekaddimun âlimlerinden pek çoğunun bu yaşlara ulaşmadığını delil getirerek böyle bir uygulamanın isabetli olamayacağını beyan etmektedir. Ömer b. Abdilaziz kırk yaşına gelmeden, Said b. Cübeyr ve İbrahim en-Nehâî gibi âlimlerin ise elli yaşına ulaşmadan vefat ettiğine kıyasla böylesi bir kuralın pratik değerinin olmayacağına işaret eden Kâdî İyâz, hadis naklinde yaş sınırını uygun görmeyerek Râmhürmûzî'nin beyanının aksine bir kanaati benimseyişini eserinde ortaya koymuştur. Kâdî İyâz, aynı zamanda İmam Mâlik'in bir rivayete göre yirmi, bir diğerine göre on yedi yaşlarında iken hadis meclislerinin var olduğunu, İbn Şihâb ez-Zührî, İbn Hürmüz, Muhammed İbnü'l-Münkedir ve diğer bazı muhaddis âlimlerin yanına gençlik dönemlerindeyken hadis taliplerinin geldiklerini; İmam Şafii'den genç yaşlarında iken ilim alındığını sözlerine eklemekte; hadisin edası esnasında Müslüman âlimlerin adil, zabıt, âkil ve bâliğ Müslümanın rivayeti-nin makbul addedileceği hususunda genel bir kanaate sahip olduklarını beyan etmektedir.⁵⁷

İbnü's-Salâh ise tahdise başlama zamanı hususunda Râmhürmûzî'nin zikrettiği yaş sınırına dair herhangi bir söz söylemeye gerek olmadığını, Kâdî İyâz'ın örneklerle ifade ettiği, olgunluk yaşına gelmeden taliplerine hadis rivayet eden kimselerin ise bunu hadis ilminde genç yaşta derin bir bilgi elde etmelerine istinaden yaptıklarını ifade etmiştir. Ona göre, açık bir şekilde kendilerinden hadis rivayet etmeleri istenmiş, onlar da kabul etmişlerdir. O halde uygun olan, bir muhaddisin hangi yaşta olursa olsun, ihtiyaç halinde hadislerini rivayet ederek neşretmesidir.⁵⁸

⁵⁶ Râmhürmûzî, *el-Muhaddisü'l-fasil*, ss. 351-357.

⁵⁷ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, ss. 200-203.

⁵⁸ İbnü's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, ss. 236-238.

5.3. Sema ile Alınan Nüshanın Mukabelesi

Muhaddis âlimler nezdinde, hadisin hatadan ve vehimden uzak olabilmesi için şeyhinden hadis alan kişinin onu aslı ile mukabele/muaraza etmesi ya da aslı ile mukabele/muaraza edilmiş bir nüsha ile mukabele/muaraza etmesi bir gerekliliktir. Hadis âlimlerinin ekseriyeti bunu şart olarak benimsemişler ve aslı ile mukabele edilmemiş nüshadan hadis rivayetinin makbul addedilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁵⁹ Kâdî İyâz da eserinde bu mesele hakkında beyanda bulunurken mukabelenin bir gereklilik olduğunu ifade etmiş, hadis ravisinin kendisinden hadis aldığı şeyhinin hadislerinin yazılı olduğu nüsha ile mukabelede bulunmadan rivayet nakletmesinin uygun olmadığını ifade etmiştir. Bu hususta, nüshanın mukabelesinin bizzat hoca asıldan okurken yapılabileceği gibi sonra yapılmasının da uygun olduğu kabul edilmektedir.⁶⁰

Mütekaddimun dönemi hadis usulü âlimlerinden Hatib el-Bağdadi ise mukabele edilmemiş nüshadan rivayetin ancak asıl nüshadan yazılması halinde caiz olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Bunu delillendirirken de hocası Ebu Bekir el-Burkânî⁶² (v.425/1034)'nin kendi hocası İbrâhîm b. İsmâîl el-Cürcânî el-İsmâîlî'ye (v.371/982) sorduğu "bir kişi kendisinden hadis yazdığı ama mukabele etmediği hocasından hadis nakledebilir mi?" sorusuna aldığı cevabı aktarmaktadır. el-İsmâîlî "evet ama mukabele etmediğini beyan etmesi gerekir" cevabını vermiştir. el-Burkânî bu cevaba göre hareket etmiş, mukabelede bulunmadığı hadislerde أَخْبَرْنَا فَلان ولم أعارض بالأصل beyanıyla nakilde bulunmuştur. İbnü's-Salah ise buna bir şart eklemiş ve nakilde bulunan kişinin zabtına itimad edilen güvenilir bir ravi olması gerektiğini ifade etmiştir.⁶³

⁵⁹ Râmhürmûzî, *el-Muhaddisü'l-fasl*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404, s. 544; Kâdî İyâz, *el-İlma'*, s. 158-9.

⁶⁰ Kâdî İyâz, *el-İlma'*, s. 158, 159, 160.

⁶¹ Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye*, ss. 237-239.

⁶² Tam adı: Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Galib'dir. Hakkında geniş bilgi için bkz.: Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, Beyrut: Daru İh-yau't-Türasi'l-Arabi, 1988, XII/42.

⁶³ İbnü's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, ss. 192-193.

Ancak Kâdî İyâz, Hatib el-Bağdadi, Burkani ve İsmailî'nin kanaatlerine muhalif olarak bu şartları haiz olsa da mukabelenin olmayışı durumunda rivayeti makbul görmemiştir.⁶⁴

5.4. Mükerrer Yazılan Harf ya da Kelimenin Düzeltilmesi

Hadis kaynaklarının istinsahında bazı harfler ya da kelimeler sehven bir yerde mükerrer yazılmış olabilmektedir. Bunların belirli usul çerçevesinde düzeltilmesi esas olmalıdır. Nüshada belirlenen yanlışlığı kazıyarak ya da tamamen silerek düzeltme hususu kabul görmemiş bunun yerine yanlış yazılan harflerin ya da kelimelerin üzerlerinin tekrar okunmalarına imkân sağlayacak şekilde çizilmesi esas olarak benimsenmiştir.⁶⁵

Burada fazla yazılan harf ya da kelimedenden hangisinin çizileceği hususu ihtilaf konusu olmuştur. Müttekaddimun dönemi hadis usulü âlimlerinden Râmhürmûzî ikinci harfin/kelimenin silinmesi gerektiğini beyan etmiştir, çünkü ilk yazılanın bilinçli olarak fakat ikincisinin hataen yazıldığını kabul etmiştir.⁶⁶ Bazıları ise, *kitabetten* kastın esasen *kıraat* olması nedeniyle hangi harf/kelime daha fazla kıraat açısından anlamlı ve kolay ise onun tercihi hususunda kanaat beyan etmişlerdir. Kâdî İyâz ise Râmhürmûzî'den farklı bir değerlendirme yöntemi benimseyerek mükerrer yazım hususunda bir metot ortaya koymuştur. Ona göre şayet birinci kelime satır sonunda ise birincinin, satır başında veya ortasında ise ikincinin üzerinin çizilmesi uygun görülmüştür. Şayet her ikisi de satırın sonunda ise birincisinin üzerinin çizilmesinin gerekliliğini ifade etmiştir.⁶⁷ Modern yazım ve baskı tekniklerini tecrübe ettiğimiz şu dönemde muhaddis âlimlerin ne kadar ince mevzularda kanaat serd ettiklerini görmek hadis usûlünün kapsam alanını bir kez daha düşünmeye bizleri sevk etmelidir. Nitekim İbnü's-Salah, Kâdî İyâz'ın ortaya koyduğu bu metodu Râmhürmûzî'nin değerlendirmelerinden sonra nakletmiş ve "Kâdî İyâz

⁶⁴ Kâdî İyâz, *el-İlma'*, s. 160.

⁶⁵ Tahir b. Salih b. Ahmed es-Sem'ani Tahir el-Cezairi, *Tevcihü'n-nazar ila usulî'l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde. (I-II), Beyrut: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995, II/791.

⁶⁶ Râmhürmûzî, *el-Muhaddisü'l-fasıl*, ss. 606-608.

⁶⁷ Kâdî İyâz, *el-İlma'*, s. 172.

güzel bir değerlendirme ile bu hususu açıklamıştır.”⁶⁸ diyerek takdirini gizlememiştir. Bu bağlamda hadis rivayetinin hatalı yazılması halinde nasıl bir metodun benimsenmesi gerektiğini beyan hususunda eserin ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

5.5. Mana ile Hadis Rivayeti

Hadis metninin, salahiyetli şahıslar tarafından, manası bozulmamak şartıyla Resulullah'ın (sas) kullanmış olduğu lafızlardan başka lafızlarla ifade edilerek rivayet edilmesi manayla rivayet (*rivayet bi'l-ma'nâ*) olarak tanımlanmaktadır.⁶⁹ Manayla rivayet, hadislerin temel kaynaklarda toplanmasından öncesine ait bir durum olarak kabul edilmiş, bunun ardından mana ile rivayete duyulan ihtiyaç fiilen ortadan kalkmış ve rivayetlerin içerik itibarıyla değişimine sebebiyet vereceği için caiz olmadığı ifade edilmiştir.⁷⁰

78 OMÜİFD Hadisçilerin çoğunluğu manayla rivayete cevaz vermişlerdir.⁷¹ Nitekim mutekaddimun hadisçilerden eş-Şa'bi'nin (v.104/722) manayla rivayete cevaz verdiği, Hasanü'l-Basrî'nin (v.110/728) de manayla rivayetin yeteceğini söylediği, Vekî b. el-Cerrâh'ın (ö.196/811) da “manayla rivayet genişliği olmasaydı insanlar helak olurdu” dediği nakledilmektedir.⁷² Hadislerin lafzen ya da manen nakli mevzusu mutekaddimun dönemi hadis usul eserlerinde de ele alınmıştır. Hatîb el-Bağdadi eserinin altı, yedi ve sekizinci cüzlerinde uzunca bir bölüm halinde bu konuyu ele alırken⁷³, Râmhürmûzî, manada isabet etmenin lafzen rivayet zorunluluğunu kaldıracağını beyan ettiği bir bölümle konuyu eserinde işlemektedir.⁷⁴

⁶⁸ İbnü's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 201.

⁶⁹ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*; s. 257.

⁷⁰ Bkz.: İbnü's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 214; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü*, İstanbul: 2006, s. 67.

⁷¹ İbnü's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 214.

⁷² Râmhürmûzî, *el-Muhaddisü'l-fasil*, s. 533-4.

⁷³ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ty., s. 182

⁷⁴ Râmhürmûzî, *el-Muhaddisü'l-fasil*, ss. 533-8.

Ancak Kâdî İyâz, mana ile rivayet hususunda mütekaddimun dönemi hadis âlimlerinden farklı bir tutum takınmış ve mana ile rivayetten men eden bir tavrı esas almıştır. O, mana ile rivayette hadis rivayetlerinin değişimine kapı aralanacağını ve insanların farklı anlama kabiliyetlerinden rivayetlerin etkileneceğini ifade ederek bunu kabul etmemiştir.⁷⁵

Sonuç

Endülüs'te hadis usulü alanında yazılan ilk eser olma niteliğine sahip *el-İlma'* da, hadis usulü ile ilgili konuların tamamı değil "hadis ilminin ehemmiyeti", "hadis tahammül ve eda yolları", "nakledilen hadisin tahkik edilmesi" gibi hadis usulünün temel konuları öz bir şekilde yer almıştır. Bu bağlamda eserin temel konusunun hadis öğrenme ve öğretme metotları (*tahammülü'l-ilm*) olduğunu ifade etmek mümkündür.

Mütekaddimun dönemi ile müteahhirun dönemi arasında bir geçiş eseri olma niteliğine sahip olan kaynakta, bilgileri senetli olarak nakletme geleneği tamamen bırakılmamış, müellifin gerekli gördüğü yerlerde senetli bilgi nakletme metodu benimsemmiştir. Eserin dikkat çekici olan bir diğer yönü ise Kâdî İyâz'ın, mütekaddimun dönemi hadis usulü musanniflerinin kanaatlerini aynen benimsememiş olması ve bir makale çalışmasının kapsam alanı dahilinde tespitte bulunduğumuz "hadislerin tahammül ve edası", "sema ile alınan nüshanın mukabelesi", "mükerrer yazılan harf ya da kelimenin düzeltilmesi", "mana ile hadis rivayeti" gibi konularda kendi özgün kanaatini ortaya koyması ve kendisinden sonraki usul müelliflerini etkilemiş olmasıdır. Esasen müellifin eserde benimseydiği bu tutum telif edildiği dönemde ilmi canlılığın ve seviyenin hangi seviyede olduğunu da göstermektedir. Bütün bu değerlendirmeler, üzerinde yoğunlaştığımız Kâdî İyâz'ın *el-İlma'* adlı eserinin esasen bir makale çalışmasından daha ötede bir ilgiye muhatap olabilecek nitelikte olduğunu bizlere göstermektedir.

⁷⁵ Kâdî İyâz, *el-İlma'*, ss. 174-181.

Kaynakça

- Ahmed Naim, Babanzade, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, Ankara: 1984.
- Akpınar, Cemil, "İcazet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2000, XXI/393-400.
- Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asari'l-musannafin*, 1338/1920, trc. Kilisli Rifat Bilge; tashih: İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Cezairi, Tahir b. Salih b. Ahmed es-Sem'ani Tahir, *Tevcihü'n-nazar ila usulî'l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde. (I-II), Beyrut: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV, 1997.
- _____, *Hadis Usulü*, İstanbul: 2006.
- _____, *Ana Hatlarıyla Hadis*, İstanbul: 1983.
- Dârekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, Riyad: Daru Tayyibe, 1985.
- Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, Beyrut: Daru İhyau't-Türasi'l-Arabi, 1988.
- Fetteni, Cemaleddin Muhammed Tahir b. Ali el-Hindi, *Tezkiretü'l-mevzuat*, [y.y., t.y.].
- Gómez-Rivas, Camilo, "Qādī 'Iyād (d.544/1149)", içinde: *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, edited by: Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector, Leiden: Brill, 2013, ss. 323-339.
- Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, 1067/1657; tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, Medine: Mektebetü'l-ilmiiyye, ty.
- _____, *Şerefu Ashabi'l-Hadis* thk.: Muhammed Said Hatiboğlu, Ankara: Daru İhyau's-Sünneti'n Nebeviyye, t.y.
- Iraki, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, *et-Takyid ve'l-izah şerhu mukaddimeti İbni's-Salah*, Medine: 1969.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Nüzhetü'n-Nazar şerhu nuhbetü'l-fiker*, yy: 2001.
- _____, *Hedyü's-sari mukaddimetu Fethi'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kahire: 1986.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dibacü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yani ulemai'l-mezheb*, [y.y.: y.y.]
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdürrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Kitâbü'l-mevzuat*, Medine: 1966-1968.

- İbnü's-Salâh Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdırâhmân b. Mûsâ, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh fi ulumi'l-hadis*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1986.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubi, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takyîdi's-semâ'*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, I. Baskı, Kahire: 1970.
- Kahraman, "Hüseyin, el-Hatîb el-Bağdâdî ve el-Kifâye'si", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, c.VII, sy.7, s. 471-486.
- Kandemir, Yaşar, "Kâdî İyâz", *DİA*, y.2001, c. 24, ss. 116-118.
- _____, "eş-Şifa", *DİA*, 2010, XXXIX/134-138.
- Kassis, Hanna E., "Qadi 'Iyaz's Rebellion against the Almohads in Sabtah (A. H. 542-543/A. D. 1147-1148) New Numismatic Evidence", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 103, No. 3 (Jul.- Sep., 1983), pp. 504-514.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs Hasenî, *er-Risâletü'l-müstatrafe* (nşr. Muhammed el-Muntasır), Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2000.
- Köten, Akif, "Kâdî İyâz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şifâ'sının Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, c.VII, sy. 7, ss. 269-278.
- Müttaki el-Hindi, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Râmhürmûzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-fasil beyne'r-ravi ve'l-vai*, thk: Muhammed Accac Hatib, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404.
- Sönmez, Mehmet Ali "İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinden Önce Hadis Usûlü Alanındaki Çalışmalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 1, s. 51-60.
- Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Ankara: 1981.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Ravî*, thk. Abdulvehhab Abdullatif, Medine: 1972.
- Tahhan, Mahmut, *Yeni Hadis Usulü*, çev. Cemal Ağırman, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Türâbî, Beşîr Ali Hamed, *el-Kadi Iyaz ve cuhuduhu fi ilmi'l-hadis*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1418/1998.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *en-Nüket ala mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Zeynelabidin b. Muhammed Bela Feriç Riyad: Edvaü's-Selef, 1998.



HAFIZ İLHAN TOK HOCAEFENDİ, HAYATI VE KUR'ÂN EĞİTİM METODOLOJİSİ

HATİCE ŞAHİN AYNUR*

Hafız Master Hodja İlhan Tok,
His Life and His Methodology for The Holy Qur'an

Abstract: In this paper, information about Hafız Master Hodja İlhan Tok's life and personality will be given, who is one of the important reciters of "Mild İstanbul Dialect and its Style" which is formally and informally acknowledged regarding the recitation method of the Holy Qur'an in Turkey today. Furthermore, Master Hodja's -who is a native of Düzce, formally 58, informally 70 years of service for the Holy Qur'an beginning at the age of seven from İlyas Hodja who is called his "Hodja of Besmele" (an idiom referring to the primary stage of reading Qur'an), in the style of learning while teaching others, will be mentioned. In particular, the necessity of "Tashîh-i Hurûf" courses ("Correction of the Articulation of Arabic letters") which are of importance in the services of the Holy Qur'an initiated by Turkish Presidency of Religious Affairs on 3rd April 2006 in Ankara under the coordinatorship of Hafız Master

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD. [haticesaahin@gmail.com].

Hodja İlhan Tok, their student election style and curriculum will be pointed out. Among the other subjects are Hafız Tok's spiritual (tasavvufi), literary personality, his approach to the relation between music and Qur'an on the basis of services for the Holy Qur'an.

Key Words: Hafız İlhan Tok, the Holy Qur'an, Recitation of the Holy Qur'an, Reciter of the Holy Qur'an, Services for the Holy Qur'an.



Öz: Bu makalede Kur'an-ı Kerim okuyuş usulünde, günümüz Türkiye'sinde resmen ve gayri resmî olarak kabul gören "Mutedil İstanbul Ağzı ve Tavrı"nın önemli Kârî'lerinden birisi olan Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin hayatı, kişiliği hakkında bilgiler verilecektir. İlaveten aslen Düzceli olan Hocaefendi'nin yedi yaşlarında "Besmele" hocası İlyas efendiden bir yandan öğrenip bir yandan öğretmeye başladığı Kur'an-ı Kerim'e resmen 58 yıl, gayri resmi olarak 70 yıl verdiği hizmetlerine değinilecektir. Makalede özel olarak Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin Kur'an-ı Kerim hizmetlerinde önemli bir yere sahip olan ve 3 Nisan 2006 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Ankara'da, Hocaefendi'nin koordinatörlüğünde başlatılan Tashîh-i Hurûf kurslarına, kursların öğrenci seçimlerine, müfredatına ve gerekliliğine dikkat çekilecektir. Hocaefendi'nin tasavvufi, edebî kişiliği ve Kur'an hizmetleri bağlamında mûsikî-Kur'an ilişkisine yaklaşımı işlenen diğer konular arasındadır.

Anahtar Sözcükler: Hafız İlhan Tok, Kur'an-ı Kerim, Kıraat, Kârî, Kur'an-ı Kerim Hizmetleri.



Giriş

Bu makaleye başlamadan önce fikir vermesi açısından göz attığımız 698 biyografi yayınında¹, bu çalışmalara konu olmuş hazinelerin yüzde dok-

¹ Bu araştırmalardan bir kısmı için bkz: Abdülkerim Ünal, "Molla Fahrettin Batmanî'nin Hayatı ve Eserleri", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. III, 2010, ss. 129- 149; Mahmut Yücer, *Mehmet Nûri Efendi'nin Üsküdar'daki Hizmetlerinin Dini ve Kültürel Hayata Etkileri*, (Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VI) Seçil Ofset, İstanbul, 2009; İsmail Hakkı Aksoyak, "Seyyit Turak'ın Hacı Bektaş'ın Doğumu ve Hayatı Hakkındaki Eseri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2013, ss. 66- 105; Mehmet Eren, "Mahmut b. Ahmed el-Hasîrî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadîşçilik Yönü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 14, 2009, ss. 291- 310; Kubilay Kolukırık, "Abdülkâdir Merâğî'nin Hayatı, Kişiliği ve Mûsikî Yönü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1, 2010, ss. 227- 252; Mustafa Ülger, "Hoca Abdülkerim Efendinin Hayatı ve Eserleri",

sanından fazlasının Hakk'a yürümüş olduklarını gördük. Dolayısıyla sağlığında nice ehl-i hünerin kıymetlerinin bilinmemesi ve ölümlerinden sonra kıymet sadedinden başlarına türbe dikilmemesi² adına henüz hayatta iken bu zaviyeden değer verilememiş üstatlara bir yenisinin eklenmemesi için söz konusu araştırmayı yapmaya kararlılığımız arttı.

Aslında kendilerinin taltife ihtiyacı olmadığı açıktır. Bilakis özellikle mütevatiren ve müteselsilen gelen Kur'ân-ı Kerîm okuma, rıza-i ilâhî ve hizmet noktasında usul, metot, tecrübe ve bunları uygulamada kurallı, disiplinli, istikrarlı, vakur, nezaket ve letafet sahibi ve dakik olmaları gibi sayılamayacak pek çok elzem hususları öğrenmede, kendilerinden feyz alma adına bizlerin onlara ihtiyacı inkâr edilemez. Dolayısıyla araştırmamızda birinci kaynağa ulaşarak hem verilen bilgilerin güvenilirliğini sağlamayı hem de bu değerli bilgileri yok olmaktan kurtarmayı hedefledik.

Çalışmada öncelikle Hocaefendi'nin hayat hikâyesine kısaca değinilerek çocukluğu, gençliği ve tahsil hayatı ele alınacaktır. Burada Kur'ân-ı Kerîm öğrenme ve öğretmenin yasak olduğu yıllarda Kur'ân-ı Kerîm'i sonraki nesle ulaştırma noktasında verilen mücadeleye ve mevcut şartlara dikkat çekilecektir. Bu hikâyede, Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin imkânsızlıklar ve yetim, öksüz olarak geçen çocukluk hayatlarına bağlı olarak tahsil hayatlarının mektep boyutunda devam edememesi dikkatlerden kaçmayacaktır.

Hocaefendi'nin resmi görev yerleri ve yılları araştırmanın bir diğer konusu olmakla birlikte bu çalışmada asıl yeri Tashîh-i Hurûf kursları olacaktır. Çünkü bu kurslar Kur'ân-ı Kerîm hizmetlerinde en çok ve en kaliteli öğrencinin yetiştiği bölümdür. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından İstanbul sonrasında 3 Nisan 2006 yılında Ankara'da Hocaefendi'nin

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4:2 (2009), ss.123-138; Mehmet Çiçek, "Seyda Nolla Hüseyin Küçük'ün Hayatı ve İlmi Kişiliği", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. II, 2009, ss. 124- 139.

² Şemsettin Yapar, "Ferid Kâm", *Yağmur Dil Kültür ve Edebiyat Dergisi*, Haziran 2009, <http://www.yagmurdergisi.com.tr/>

koordinatörlüğü ile başlatılan kurslara katılmak için gönüllü adaylar arasında sınav yapılmaktadır. Sınavlarda mevcutlar arasında en iyiler tespit edilip kursa alınmaktadır. Bunun ilk sebebi, iyi olanı daha da iyileştirmek iken ikinci sebep yüz binleri bulan Diyanet teşkilatının görevlilerini eğitebilmek için kaliteli eleman yetiştirmektir.

Araştırmanın son bölümünde Hocaefendi'nin tasavvufî, edebî kişiliği ve mûsikî- Kur'ân ilişkisi bağlamındaki yaklaşımı ele alınacaktır. Hafız İlhan Tok Hocaefendi, ilâhî beste olarak gördüğü Kur'ân-ı Kerîm'in mûsikîden bağımsız bir ritme sahip olamayacağı düşüncesinden hareketle, hiç Kur'ân-ı Kerîm okumayı bilmeyen kişilerin dahi nota değerleri üzerinden hurufata itimatın kuvvetliliği ve sıhhati dışında Kur'ân-ı Kerîm'i okuyabileceklerini söylemektedir. Bununla ilgili örnek olması açısından Fatıha Sûresi, üzerinde formülleri ve onların açıklamalarıyla birlikte verilmiştir. En nihaye pek çok güfte ve besteye imza atan Hocaefendi'nin kendi güfteleri ve kendi güftelerinin dışında yaptığı bestelere değinilerek hayat tecrübeleri ve edebî kişiliklerinin birer yansıması gibi duran özlü sözler demetinden birkaç örnek son bölümde okuyucuyla paylaşılacaktır.

86

OMÜİFD

1- Çocukluğu, Gençliği ve Tahsil Hayatı

Hafız İlhan Tok Hocaefendi 1937 yılının Haziran 6'sında Düzce'nin 7 kilometre güneyinde Develi Besni adıyla bilinen bir köyde dünyaya gelmiştir. Ailesi, 35-40 hanelik Develi Besni köyünde mütevâzi bir hane olarak kendi tarlalarında ekip biçerek geçimlerini sağlamaktaydı. Tamamı hayatta olan beş kardeşin ikinci sırasında yer alan Hocaefendi aslında ebeveyni tarafından kız çocuğu olarak beklenmekteydi. Biraz sofî meşrep bir zat olan baba Râsîh Bey, "Allah-u alem bu da kız olmayacak gibi ilham geliyor." tahmininde bulunmaktaydı. Buradan hareketle asıl ismi İlham olan Hocaefendi'nin adı nüfus memurunun "m" harfini "n" harfi olarak yanlış kayda geçirmesiyle değişime uğramıştır. Babasının erkek olması durumunda hıfz ikmal etmesini gönülden talep etmesi, her ne kadar ömrü elvermese de Hocaefendi tarafından kendisinin ihlası olarak kabul edilmektedir. İlâveten Hocaefendi, 1981 yılında gerçekleşen erken

emekliliğe rağmen şu döneme kadar (2013, ilave 32 yıl) Kur'ân'la meşguliyetin devam etmesinde de Rahmetli babasının ihlasının payının yüksek olduğunu düşünmektedir.

1944 yılında üç ay içerisinde sırası ile önce anne Fikriye Hanım, sonra baba Râsîh Bey, sonra da babaanne Hamide hanımın erken vefatları ile sahip oldukları mirasın kullanma ve işlenme sorunu, en küçüklerinin altı aylık beşikte, en büyüklerinin ise dokuz yaşında olduğu iki kız, üç erkek olmak üzere beş kardeşe beraberinde varlık içerisinde yokluğu getirmekteydi. Kız kardeşlerini, teyzeler ve annelerinin akrabaları kendi aralarında paylaşarak büyütmeyi üstlendiler. En küçük erkek kardeş dayı tarafından sahiplenilirken ağabeyi ve Hocaefendi köyde kaldılar. Hafız İlhan Tok Hocaefendi bu zorluklar içerisindeki yaşam öyküsünü "hüdâyi nabit" kavramıyla açıklamaktadır. Hüdâyi nabit ise dere yatağı kenarlarında dere suyunun sunduğu su ve kuvvetle kendiliğinden biten otlara verilen isimdir. Hocaefendi kendisinin bu örnekte olduğu gibi Allah-u 'Azîmüştân'ın himmetiyle, lütfu ve keremiyle büyüdüğünü ifade etmekle birlikte zahirde muhtelif hamiyet perver hanelerdeki bazı simaların, hanımefendilerin üzerindeki emeklerine de dikkat çekmektedir.³

Yukarıda bahsi geçen imtihan dolu yaşam öyküsüne ilaveten 1940'lı yıllarda, Kur'ân-ı Kerîm'in öğrenilmesi ve öğretilmesinin çok zor ve yasağı olması Hafız İlhan Tok için rivayetten öte bizzat yaşanan tecrübeler boyutundadır. Dahası öksüz ve yetimlik sebebiyle himaye ve yönlendirilmeden mahrum olan Hocaefendi tahsilini okul eğitiminden ziyade mektepli medreseli/alaylı medreseli olarak medrese usulü tamamlamıştır. Aslen Develi Besni köyünden olan hocamızın Kur'ân-ı Kerîm'le tanışıklığı doğduğu köyde 1945 yılında olmuştur. Aynı dönemde kendisine ilk besmele çektiren zat, Medrese mezunu ve Düzce'nin Taşköprü köyünden imamet göreviyle bu köye gelen İlyas Hocaefendidir. Köyde oturan, 16 yaşlarına kadar erkek ve kız çocukları, imam efendiden çok zor şartlar altında -bu şartlara daha sonra değinilecektir- Kur'ân okumayı öğrendiler. Öğrencilerin en küçükleri arasında yer almasına rağmen Hafız İlhan

³ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:57.

Tok Hocaefendi kısa zamanda büyüklere yetişir ve bir kısmını da geçerek geriden gelenlere Kur'ân-ı Kerîm okumayı öğretmeye başlar.⁴

1947 yılında İlyas Hocaefendi'nin yakınlarında bulunan Kestâne köyüne imam olarak nakledilmesiyle İlhan Tok, Kur'ân-ı Kerîm okumak ve okutmak için yalnız başına o köye kadar her gün gidip gelmeye devam eder. 1948 yılında İlyas Hocaefendi'nin gidilemeyecek kadar uzak Kasap köyüne imam olmasıyla, İlyas Hocaefendi İlhan Tok Hocaefendi'yi himaye etmeye çalışan halasından izin alarak kendi himayesine alıp beraberinde götürür. 1949 yılında İlyas Hocaefendi'nin Hafız İlhan Tok'un validesi Fikriye hanımın köyü olan İstilli köyüne naklinde de Hocaefendi'yi yanından ayırmaz. Lakin kaderin bir takdiri olarak burada yolları ayrılacaktı. İlyas Hocaefendi'nin köyde bulunmadığı bir gün köyün yaşlılarından bir zat İlhan Tok'u Düzceli Hilmi AK Hocaefendi'ye öğrenci olarak teslim eder. Kısa zaman sonra vefat eden İlyas Hocaefendi'nin İlhan Tok Hocaefendi'yi kaybından ötürü çok üzüldüğü ve ağladığı anlatılmaktadır.⁵

1949 yılının ortalarından itibaren kendisinden hıfzı ikmal ve Kur'ân-ı Hakîm'i birçok yenleri ve yönleriyle taallüm ettiği, kendi tabiriyle (İlhan Tok Hocaefendi) kendisinin ellerinde yoğrulduğu ve şekillendiği değerli terbiyeci ve hafız-ı kelâm⁶ Düzceli Hafız Hilmi Ak Hocaefendi'nin talebesi olmuştur. Altı, yedi ay kadar Düzce merkezinde bulunduktan sonra 1950 yılında hocası Hilmi Ak Hocaefendi'nin Sakarya'nın Hendek ilçesine, imam hatip ve Kur'ân-ı Kerîm muallimi olmasıyla kendisini de beraberinde götürür.⁷ Hendek ilçesinde hayat adına pek çok tecrübe edinen

⁴ İlhan Tok, *İlhan TOK (Hayatı ve Hatıratı)*, Tok Sesli Yayınları, İstanbul 1987, ss. 9-10.

⁵ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, ss. 9- 10.

⁶ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 12.

⁷ İlhan Tok Hocaefendi'nin buradaki hatıraları çok fazla olmakla birlikte biz, kendisinin hayat mücadelesi, Kur'ân eğitiminde katlandığı zorlukları göstermesi ve yeni nesle bu yolda örnek olması açısından bir tanesini paylaşmakla yetineceğiz: Hafız Hilmi AK Hocaefendi nakil sonrası kendi ailesini Hendek ilçesine taşımadan önce Hocaefendi'yi Hendek'e götürerek evinde kalmak üzere Hafız Mecîd Efendi'ye teslim eder. Bu mevsim tütün kırma mevsimidir ve o tarihlerde Hendek'te tütün temel geçim kaynağıdır. Şafakla birlikte hanenin bütün fertleri tütün kırmaya giderken Hocaefendi evde uyu-

Hocaefendi burada bulunduğu zaman zarfında kendisini himaye eden birçok ailenin yanında yaşamak durumunda kalmıştır. Birkaç ay bir ailenin yanında sonra başka bir ailenin yanında daha sonra bir başkası derken Mevlâ, yeni evli sayılabilecek ve bir çocukları bulunan bir aileyi karısına çıkarmıştır. 1954 yıllarına kadar himayelerinde kaldığı bu ailenin hanımefendisinden (Emîre Hanım, şu an 87 yaşında) hoca efendi kendisinin annesiymiş gibi koruyup gözettiği için “validem makamında” diye bahsetmektedir.⁸

Bahsi geçen yıllarda Hocaefendi günlük harçlığını kazanmak için simitçi fırından aldığı simitleri, ilaveten mevsime göre pazarlarda pırasa, lahanâ, ıspanak gibi sebzeler ve yine mevsiminde kavun, karpuz gibi meyveler satmaktaydı. O dönemde Hendek ilçesinin pazarı olan Salı günlerinde sergi açıp bel lastiğinden dikiş makarasına kadar ticaret yapmaktaydı. Bu yıllarda, 1955 yılının ortalarına kadar Hendek'te hıfz, ta'lim, taalluk ve eski deyimle kalfalık şimdiki deyimle asistanlık yapmıştı. Dolayısıyla 1950 yıllarından başlayarak 13-14 yaşından itibaren 17

maktadır. Uyandığında acıktığını hisseder lakin başkasının evinde olduğu için hiçbir şeye dokunamamaktadır. Güneşin yükselmesiyle eve dönen hane sakinleri bitkin bir şekilde yemek hazırlarlar ve hep birlikte yemekler yenmektedir. Henüz on üç yaşında olan Hocaefendi, bu hal bir süre böyle devam edince duruma dayanamayıp evden kaçar. Adapazarı'na varıp öğlen namazı sonrasında Orhan Camiinde Kur'ân-ı Kerim okumasından sonra orada meşhur Abdullah Gürler Usta tarafından sahip çıkılarak evlerinde misafir olur. İlhan Tok Hocaefendi aslında Hilmi Ak Hocaefendi'yi iyi tanıyan Abdullah Usta'ya, kendisini teslim eder düşüncesiyle Hocaefendi'nin çırağı olduğunu söylememiştir. Bu olay üzerinden on beş gün geçtikten sonra hem Abdullah Usta'nın hem de Hilmi Ak Hocaefendi'nin birlikte davet olundukları bir cemiyete Abdullah Usta, İlhan Tok Hocaefendi'yi de götürür. Hocasıyla (Hilmi Ak) karşılaşmalarında hocasının sevinci ve kendisini kucaklayışının hala zihninden gitmediğini aktaran İlhan Tok Hocaefendi hikâyesinin devamında Abdullah Usta ile Hilmi Ak Hocaefendi'nin tatsız konuşmalar yaptıklarını aktarmaktadır. Bu durumdan olumsuz etkilenen Hocaefendi oradan kaçarak bir süre gezinip karnını doyurduktan sonra bir çocuğun gidebileceği en hareketli yere gider. Elbette bunu tahmin edebilen Hilmi Ak Hocaefendi kendisini orada yakalar ve Hendek'e gidinceye kadar ensesine müdahaleye devam eder. Hendek'e vardıklarında o gece Hocaefendi'den daha büyük olan iki talebeye yarın halasına teslim edilmesi üzere emir verir. Bunun bir sınav olduğunu fark eden İlhan Tok Hocaefendi, Hocaefendi'nin hanımı Makbûle Hanım'a okumak istediğini belirterek şefaât ister ve ertesi gün hocası derslere devam etmesine izin verir. Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 12-14.

⁸ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 12:20.

yaşına kadar gençliğinin bir dönemini Hendek ilçesinde Kur'ân ile meşgul olarak geçirdi.⁹

Bu eğitim yıllarında, 1954 yılında Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin yaşadığı bir hatıra zihinlerde yer edecek kadar önemlidir. Hocasının kendisine “evladım bende olan bilgiyi sana verdikten sonra seni İstanbul'a göndereceğim ve bu sahada yükselmen için elimden geleni esirgemeyeceğim.” vadinden bir süre sonra Hafız İlhan Tok Hocaefendi zamanı geldiği zannıyla hocasının huzuruna çıkarak kendisinden izin istemiş lakin reddedilmiştir. Hocasının izni olmadan hatta bedduasını alarak 6-7 ay kadar ayrılığa düşmüşlerdir. Bu arada Adapazarı'nda ikamet eden Hafız Himmet Efendi'ye talebe olmuş lakin o kış çok ağır bir hastalık geçirdiği için sesi derin bir yara almıştır. Hastalıktan şifa bulmuş olmasına rağmen sesinin düzelmemiş olmasını hocasının bedduasına bağlayarak hocasından (Hafız Hilmi Ak) af dilemiştir. Hocası sesinin zarar görmesine çok üzülmüş; dua ve bakımıyla şimdi sahip olduğu sesine kavuşmuştur. Lakin Hafız İlhan Tok, şimdiki sesinin eski sesinin yarısı kadar bile olmadığını, hoca bedduasından sakınmak hususuna dikkat çekmek için özellikle aktarmaktadır.¹⁰

1940 ve 1950'li yıllarda ülkenin genel durumu, refahı ve geçim şartlarının zor olduğu malumdur. Dolayısıyla İlhan Tok Hocaefendi'nin Medrese tahsili sırasında aktardığı eğitim koşullarının, bu günkü eğitim şartlarıyla hiçbir şekilde kabil-i kıyas olamayacağı aşikârdır:

“Efendim biz, bırakın böyle halı üzerinde oturmayı hasır bulamazdık altımıza sermek için, belki tahtaların üzerine bazen de doğal toprak zemin üzerinde oturup kalkardık. O zaman şartlar böyleydi. Yeme içme konusuna gelince o da çok zordu. Elbette bunlar şikâyet konusu değil belki Allah'a çokça şükürdür. Yani bir kaç yüz gram süt bulabilir ve içine de mısır ekmeğinden bir şey doğrayabilirsek bayram ederdik. O yıllar genel olarak ülkemizin durumu bu hallerdeydi. Lakin hepsi, hepsi güzel-

⁹ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:50.

¹⁰ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, ss. 15-16; Ankara Hizmet İçi Eğitim Kursları/ *Tashih-i Hurûf II (Tedvîr)* 2009- 2010 Dönemi Ders Notları.

di, belki o günleri yaşamasaydık bu günlerin değerini takdir edemedik.”¹¹

Hocaefendi'nin eğitim aldığı dönemde medreselerde, Cuma günlerinin İslam'da haftalık bayram kabul edilmesinden neşet o gün tatil edilmekteydi. Lakin bunun dışında her hangi bir tatil günü bulunmamaktaydı. Medrese tahsili sonrası Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde icazet usulü ise – İstanbul örneğinde- şöyle özetlenebilir: İlgili Kur'ân-ı Kerîm muallimi, gerek hıfz ve gerekse hıfz üstü Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ikmale dayalı ta'lim, taallümden sonra ya da okumuş ve okutulmuşsa 'Aşere Takrib merasimleri olacaksa icazet verilmesi murad olunanlar, o günün cumhuri olan Reisü'l-Kurrâ başta olmak üzere belli başlı simalara götürülür, onlara arz edilirdi. Onlar da kendi usullerince çeşitli yerlerden soru sorarak Kur'ân-ı Kerîm'i yoklama sonrasında test ettiği ve dinlediği yere kadar imzalayarak diğer üstada yönlendirirlerdi. Sıradaki üstat kendi sorularını sorup dinledikten sonra bir başka üstada, derken Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı aldığı eğitim cinsinden (hıfz ya da 'Aşera) test edilerek yoklanmış olurdu. Bu süreçte üstatların imzalarından meydana gelen bir belge oluşmaktaydı. Asıl icazet işte bu şekilde söz konusu cumhurun imzalarını taşıyan belgeydi. Bu belgeye dayalı olarak da ilgili müftülük yeni bir belge tanzim edip sunmaktaydı. Dolayısıyla nihai belge icazet sonrasında düzenlenmekteydi. Hafız İlhan Tok Hocaefendi kendisindeki bu belgenin maalesef zayi olduğunu belirttikten sonra 1969- 1970 yılları arasında Ankara'da aldığı 'aşere tahsilinde hıfz, kıraat ve 'aşere ihtisasının belgelendiğini ifade etmektedir.¹²

1963 yılında kendi köyünden Kâzım ve Feriha Aşkın'ın büyük kerimesi Ferizan Hanımefendi ile hayatlarını tevhid etmeleri sonrasında Hayrunnisâ ve Esra isminde iki kızları ve Selim isimli bir erkek evlatları dünyaya gelmiştir. Bunlardan da beş torunları vardır. Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin Tashih-i Hurûf kursları Ankara koordinatörlüğünü yürüttüğü esnada, sonrasında küçük kerimesi Esra ile evlenmek suretiyle

¹¹ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:45.

¹² Bkz: EK-1.

damadı olacak olan Kültür Bakanlığı Devlet Klasik Türk Müsîkîsi ses sanatçısı Suat Kılıç ile tanışmış olması, mevcut çalışmasına farklı bir boyut katmaya vesile olmuştur. Başta Esmâü'l-Hüsna olmak üzere birçok makamda güfte ve bestesi kendisine ait 70 kadar Tasavvuf Müsîkîsi ile ilgili eserin yazılması ve icrasında birlikte çalışma imkânı bulmuşlardır. Ankara İl Müftülüğü bünyesinde Tasavvuf Müsîkîsi konserleri vererek bu alanda önemli başarılar imza atmışlardır. Ayrıca 'Vakti Seher' müsikî topluluğunun kurulmasına vesile olan İlhan Tok Hocaefendi bu topluluğun onursal başkanlığını yürütmektedir.¹³

2- Hocaları

Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin kendilerinden ders aldığı hocaları tespit etmek gerekirse, sırasıyla; Kur'an-ı Kerim'i kendisinden öğrendiği İlyas Hocaefendi, yukarıda da geçtiği üzere Düzce'nin Taşköprü köyündendir. Kendisinden hıfz ve Kur'an-ı Kerim'in tamamını ta'lim üzere ikmal ettiği Hafız Hilmi Ak Hocaefendi Düzcelidir. Hafız Hilmi Ak Hocaefendi'nin meşhurluğunu tespit adına 1950- 1960 yılları arasında Hendek'te bulunduğu sıralarda 800 kişiye icazet verdiği aktarılmaktadır. Bu icazetli öğrenciler arasında Hendek Merkez Camii emekli müezzini İlyas İnal ve Hendek'te mukim Burhan Satar Hocaefendiler sayılabilir. Hocaefendi'nin ilerleyen yıllarda 'Aşera Kıraat ihtisasını kendisinden okuduğu Safvan Çakıroğlu Hocaefendi ise Ankara Hacı Bayram Veli Camii imam hatibi olmasına ilaveten Ankara'da bu ilimlerle meşgul olmaktadır. İstanbul Şile'li olan Cabir Gürsu Hocaefendi'den Arapça, aynı bölgeden olup vefat eden Mustafa Duruöz Hocaefendi'den tecvit ve pratik müsîkî eğitimi almış, yine merhum Emin Ongan'ın derslerini takip etmiş ve Konyalı Tahir Karagöz Hocaefendi'den ise müsîkî ve bu ilime dair ince bilgiler öğrenmiştir.¹⁴ Kendisiyle elli kadar muhtelif makamlarda eserler geçmişlerdir.¹⁵

¹³ Vakt-i Seher Müsikî Topluluğu, *Vefa Gecesi*, Ankara, 2013.

¹⁴ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:55.

¹⁵ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 33.

Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin Tahir Karagöz Hocaefendi ile tanışmaları güzel bir tevafuk eseri olmuştur: Ankara'da Arslanhane Camiinde görev yaptığı dönemlerde, 1963 yılında latif bir yaz gecesi Hacıbayram Camii yanında çay bahçesinde arkadaşlarıyla çay içerlerken, caminin içerisinden Mevlid'den mısralar terennüm eden bir ses duyup kim olduğunu merak eder. Arkadaşları, tanımamış olmasına hayretle Tahir Karagöz derler. Programda o anda Velâdet bahri okunmakta, emsalsiz bir tavır sergilenmekte ve makamsal geçkilerle mısralar nakış gibi işlenmekteydi. Hocaefendi caminin pencerelerine yaklaşıp kürsüye baktığında zayıf bir sîmâ görmüş, yetinmeyip camiye girerek yakinen dinlemiş ve ara duasından sonra oradan kalkıp camiden gitmek üzere olan üstada selam vererek onu nezaketle çaya davet etmiştir. Daha sonra 1965 yılından 1969 yılı sonlarına kadar Arslanhane Camii'nde kendisiyle görev yapma fırsatına erişmektedir.¹⁶

Hafız İlhan Tok Hocaefendi'den hocalarının kişiliklerini bize aktarmasını istediğimizde nev'i şahsına münhasır üslubuyla konuyu şöyle özetlemektedir:

“Şimdi efendim onları anlatabilmek için en az onların seviyesinde olmak gerek. Lakin kısaca değinmek gerekirse kendi alanlarında bunların her birinin 'avsaf-ı cemilesi' vardır. Mesela İlyas hocam, benim besmele hocam, yasaklı yıllarda bu işi ne pahasına olursa olsun; hapsi, nezareti, hakareti yaşamış ama Kur'ân öğretmekten geri durmamışlardır.¹⁷ Bu durum şimdi hangi anlatıma sığabilir ki? Beşer bunu anlatamaz. Bu ancak İlyas hocamın amel defterinde görülecektir. Hafız Hilmi Ak Hocaefendi bana Kur'ân-ı hıfzettiren, Düzce kabristanının ilk kapısından girdiğiniz zaman ilk karşılaşıcağınız kabir benim Hafız Hilmi Ak hocamın kabridir. Bu zat hatim ile namaz kıldıran, müktedir, kıraati bütün vecheleriyle, tahkik, tedvir ve hadr süratleriyle besmele gibi bilen; İstanbul nezaketi ve

¹⁶ Vakt-i Seher Mûsikî Topluluğu Eğitim ve Kültür Derneği, *Vefa Gecesi*, Ankara, 2013.

¹⁷ Söz konusu yasaklı yıllarda köyde Kur'ân öğretilirken yüksekçe ağaçlara gözcüler çıkartılır ve “görevliler köye geliyor mu?” diye kontrol ettirilir, şüpheli kişiler görüldüğünde ise derhal haber ulaştırılır ve talebeler dağılırlardı. Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 10.

letafetiyle yetişmiş; İstanbul Nuri Osmaniye medresesinde yatmış, kalkmış; nam-ı Akrepoğlu olan hafız Osman Taşkent Hocaefendi'ye "beni benden sonra temsil edenler arasında Hafız Hilmi temsil edebilir." de-dirtmiş bir zattır. Bunların arkasında beş yıl namaz kıldım. Mukabeleleri-ni, teravih namazlarını, hitabetlerini dinledim. Kaç kişiye nasip olur ki böyle bir nimet? Şimdi siz hocanızın arkasında beş yıl namaz kılacaksınız, beş vakit onun mihrabiyelerini dinleyeceksiniz, onun teravih usullerini, mihraba geçişini, mimber adabını göreceksiniz, bu mevsimler şimdi geçti zaten.

Arapça hocam Cabir Gürsu, hemen denizin kenarında yer alan şimdi metro istasyonunun bulunduğu cihette küçük bir cami ve bir adı da Kuş-konmaz olan Üsküdar Şemsi Paşa Camii'nde dondurucu soğuklarda Arapça okutuyordu. Kim yapar bu fedakârlığı? Diğer taraftan tecvit ve mûsikî hocam mûsikîşinas Mustafa Duruöz, hakeza gönüllerini, yuvala-rını ve imkânlarını bütün talebelere açmış, saçmış insanlar. Safvan Çakı-roğlu 'aşera ihtisası hocam el-an¹⁸ 25 yılı mütecavizdir, -yedinci dönemi okutuyor zannediyorum- böbrek hastası olmasına rağmen her gün derse gidip gelen bir zat. Diğer taraftan mûsikî hocam Tahir Karagöz hayatı yokluklarla geçmiş, Sadettin Kaynak üstattan 10 yıl kadar mûsikî meş-getmiş, ondan tefeyyüz eylemiş, dünyayı dünyalığı elinin tersiyle iten insanlar. Bunları bendenizin tavsif etmesi mümkün değil efendim. Çok kısa geçiyorum, çok değerli, mübarek insanlar nasip etti Cenâb-ı Hakk. Hakikaten Allah size ilim yolunu açacaksa bu yolda lütuflarından birisi de size hoca olarak işini çok iyi bilen insanlar ihsan etmesidir. Siz ne ka-dar talip olsanız da bahtınız bu yolda açık değilse gayretiniz kadar alırsı-nız. Allah'ım bana bol bol hocalar vermiş..."¹⁹

¹⁸ Safvan Çakıroğlu Hocaefendi, bu röportaj tarihinde henüz hayattaydı. İlhan Tok, *Röpor-taj*, 20.12.2013, 13:45.

¹⁹ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:56.

3- Resmi Görev Yerleri ve Yılları

1955 yılının ikinci yarısında Kaptanıderyâ Kaymak Mustafa Paşa'nın inşa ettirdiği Üsküdar Kaptan Paşa Camii'nde²⁰ müezzin vekilliğiyle ilk görevine başladı. 1956'da asaletе geçmek üzere İstanbul'un Üsküdar ilçesinde ikamet etti ve askerliğe başladığı 1957 tarihine kadar iki buçuk yıl civarında orada bulundu. Tokat'ta iki yıl askerlik görevi yaptıktan sonra dönüştе tekrar resmi görevlerine intikal etti.²¹

Üsküdar'da merkezde bulunan, ahşap olması ve Üsküdar sicil kayıtlarında yer alması açısından tarihi değeri olan Bulgurlu Mescit Camii²² ile başlayan görev süreci yine Üsküdar Toptaşı'nda yer alan ve Mimar Sinan tarafından inşa edilen Atik Valide Sultan Camii²³ ile devam eder. Bu yıllarda meşhur mevlidhân Mecîd Sesigür'ün teşvik ve tavsiyeleriyle mûsikî çalışmalarına başlamıştır. Yine bu yıllarda Üsküdar Özbekler tekkesinde her ayın birinci akşamından seher vaktine kadar akdedilen ve değerli Türk Sanat Mûsikîsi üstadı merhum Münir Nurettîn Selçuk ve Hüseyin Sebirci'nin mûsikî cemiyetinin çalışmalarını titizlikle takip ederek özel meşk toplantılarının müdavimi olmuştur.²⁴

Askerlik sonrası 1960'dan başlayarak 1970 yılının Mart 15'ine kadar on yıl süren Ankara görevinde ise sırası ile altı ay Ulus civarında bulunan Tabakhane Camii'nde müezzinlik yaptıktan sonra 1960 yılının Temmuz ayında imamet göreviyle Saman pazarında yer alan ve sonrasında yıkılan Koyun Pazarı Camii'ne nakil oldu. Aynı yıl Türkiye radyolarında Kur'ân-ı Kerîm okumaya başlayarak meslektaşları arasında süratle tanınmaya ve saygı görmeye başladı.²⁵ Akabinde Selçuklu sultanı Mes'ûd b. Keykâvus

²⁰ Enis Karakaya, "Üsküdar", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII/ 368.

²¹ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:51.

²² M. Hanefi Bostan, "Üsküdar", *DİA*, XXXXII/ 365; ayrıca bkz. Gül Sarıdikmen, "Üsküdar'da Bulgurlu Mescidi: Bulgurlu Bayrampaşa Camii ve Bulgurlu Mescid Camii", *XVII. Ortaçağ-Türk Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, 2-5 Ekim 2013, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul.

²³ M. Baha Tanmam, "Atik Valide Sultan Külliyesi", *DİA*, İstanbul 1991, IV/69.

²⁴ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 18.

²⁵ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 22.

(II. Mes'ûd) zamanında yaptırılan veya daha eski döneme ait olup Ahî kardeşler tarafından imar edilen Ahî Şerafeddin diğer adıyla Arslanhane Camii'ne²⁶ geçerek yedi yıl kadar görev yaptıktan sonra 1969 sonlarından 1970 Mart 15'ine kadar o dönemde inşa halinde bulunan Kocatepe Camii'nde²⁷ imametlik ifâsında bulundu. Bu görev yıllarında Ankara Din Görevlileri Derneği Yönetim Kurulu Üyeliği, Ankara Ehl-i Kur'ân ve Mevlidhanlar Cemiyeti Başkanlığı, Ankara Hacı Bayram Camii Derneği Yönetim Kurulu Üyeliği, caminin tevsûi ve müştemilatının yapımı gibi gönüllü hizmetler nasip olan hayırlar meyânındandır.²⁸

On yıl dört ay süren Ankara vazifesinden sonra İstanbul sevgisine paralel olarak tekrar Üsküdar'a dönmek nasip oldu. Halk dilinde İskele Camii ismiyle anılan Kanuni'nin kerimesi Mihrimah Sultan adına, Mimar Sinan'a yaptırdığı Mihrimah Sultan Camii'nde²⁹ beş yıl kadar imamet görevinde bulundu. 1974 yılında kendi özel otomobilleriyle hac farzasını ifâ etti.³⁰ 1975 yılı ortalarında yine Üsküdar meydanında bulunan ve Sultan III. Ahmed'in annesi için yaptırdığı, halk dilinde Yeni Valide Camii, asıl adıyla Cedîd Valide Sultan Camii, derûnî ismiyle ise Emetullah Râbia Gülnûş Valide Sultan Camii'nde³¹ altı yıl civarında imamette bulunup³² 1979-1980 yıllarında Topkapı Sarayı'nda mukaddes emanetler dairesinde Kur'ân-ı Kerîm okuma bahtiyarlığına erişti.³³ 1981 yılında ise 44 gibi çok genç yaşta emekli oldu. 1981 yılı Ramazan ayında, her yıl Malezya'da düzenlenen uluslararası Kur'ân-ı Kerîm Kiraat müsabakalarına Türki-

96

OMÜİFD

²⁶ Semavi Eyice, "Ahî Şerafeddin Camii", *DİA*, İstanbul 1988, I/ 531.

²⁷ Hüsrev Tayla, "Kocatepe Camii", *DİA*, Ankara 2002, XXVI/ 141.

²⁸ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 36.

²⁹ İsmail Orman, "Mihrimah Sultan Külliyesi", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/41.

³⁰ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 38. Hafız İlhan TOK Hocaefendi, bundan bir yıl sonra (1975) kendi otomobilleriyle, 1977 yılında hava yoluyla, 1981 yılında ise görevli olarak ve hava yoluyla tekrar hacca gittiler.

³¹ Münir Aktepe, "Ahmed (III)", *DİA*, İstanbul 1989, II/38.

³² Bu görev yıllarında, Üsküdar İmam Hatip Lisesi'nin tesisine ön ayak olup İlim Yayma Cemiyeti Üsküdar Şubesi'nin kuruluşunda, Üsküdar İmam Hatip Lisesi'nin bu günkü (1981) haline gelmesinde emek verdiler. Yine Üsküdar Ahmediye Medresesi'nin Kur'ân Kursu'na elverişli hale gelmesi ve Üsküdar'a müstakim müftülük binası kazandırılması için gayret gösterdiler. (İlhan Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 40.).

³³ Vakt-i Seher Mûsikî Topluluğu, *Vefa Gecesi*, Ankara, 2013.

ye'yi temsilen katıldı.³⁴ Bunun dışında yurt içi ve yurt dışında organize edilen önemli Kur'ân- Kerîm Kıraati icrâ program ve yarışmalarında jüri üyeliği yapmasına ilaveten Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'nda uzun yıllar hatim setleri yayınlanmıştır. 1985 ve 1995 yılları arasında Üsküdar'da 'Tok Sesli' yayınları adı altında yayıncılık hizmetleriyle başta Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı olmak üzere ezan, kamet, sala gibi çalışmalarını neşretmiştir. ³⁵ Şu ana kadar yayımlanmış altı adet Kur'ân-ı Kerîm hatim seti bulunmaktadır. Bunlardan iki tanesi özel televizyon kanallarında sunulmak üzere çekilirken bir tanesinde kendisinin görüntüsü küçük boyutlarda meal ve metinle birlikte ekranda verilmektedir. Ankara radyosu ve TRT sahur mukabelesi diğer ikisi olmakla birlikte kendisinin de iştirak ettikleri iki ayri sahur mukabeleleri de bulunmaktadır.³⁶

4- Kur'ân-ı Kerîm Hizmetleri ve Tashih-i Hurûf Kursları

Bu bölümde Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin Kur'ân-ı Kerîm okuyuş usulünde sergilediği ağız ve tavır konularına ilaveten kendisinin Kur'ân-ı Kerîm hizmetleri, metodolojisi ve özelde Tashîh-i Hurûf kursları ele alınacaktır.

a- Kur'ân-ı Kerîm Okuyuş Ağız ve Tavrı

Hafız İlhan Tok Hocaefendi Kur'ân-ı Kerîm okuyuş usulünde "Mutedil İstanbul Ağız ve Tavrını" temsil etmektedir. Kendi tanımlarıyla "Mutedil İstanbul Ağız": Kur'ân-ı Kerîm harflerinin ince ve kalın oluşlarına göre hurûfatın harekelenme ve uzatılmalarında almaları gereken ses tonlarını ifrat ve tefritten arınmış olarak verebilen ağız, ifade eder. "Mutedil İstanbul Tavrı" ise harflerin mahreçlerine müracaat ve ilgili bölgelerden çıkışlarında hurufatı ve özellikle "vav" (و) harfi ile "hum, (هم) kum" (كم) gibi zamirleri ılımlı biçimde seslendirme incelik, hüner ve becerisine, denmektedir.³⁷

³⁴ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 45.

³⁵ Vakt-i Seher Mûsikî Topluluğu, *Vefa Gecesi*, Ankara, 2013.

³⁶ İlhan Tok, *Röportaj*, 05.04. 2014, 12:20.

³⁷ İlhan Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet ve Salâ Notları*, yy., Ankara, 2009, s. 3.

Hocaefendi'nin tespitlerine göre 1999 yılında aramızdan ayrılan merhûm Abdurrahman GÜRSES Hocaefendi ve diğer üstatlar dışında 1970'li yıllara kadar kendisinin şahit olduğu Kur'ân-ı Kerîm üstatlarının da belirgin ekolleri bulunmaktaydı. Bu ekoller "İstanbul'un Anadolu yakası", İstanbul'un Avrupa Yakasının Bir Bölümü" ve "İstanbul'un Avrupa Yakasının Diğer Bölümü" şeklinde ayrılmaktaydı. Bu paylaşımında İstanbul'un Anadolu yakası "Üsküdar ehl-i Kur'ân'ınca" temsil edilmekteydi. Bunların başında 1880'li yıllarda dünyaya gelen ve 1980'li yıllarda vefat eden ilaveten Gönenli Mehmet Efendi'den önce Reîsü'l-Kurrâ'lık yapan, İstanbul Karaköy'de bulunan Yer Altı Camii imam hatipliğinden emekli olan ve aynı zamanda mûsikî-şinâs Ali Üsküdarlı Hocaefendi bulunmaktaydı. Merhûm Ali Üsküdarlı ekolu Kur'ân-ı Kerîm harflerini çıkarmak için fazlaca ihtimam göstermez, harflere pek yumuşak müra-caat eder ve ses kullanımı ile makâmâta önem verirdi. Şimdilerde bu ekolün temsilcisi yok gibidir ve son halkası Kâni Karaca olarak bilinmektedir.³⁸

98

OMÜİFD

"İstanbul'un Avrupa Yakasının Bir Bölümü'nü" temsil eden hoca efendiler arasında Hâfız İdris Efendi, İstanbul Fatih Camii eski imam hatibi Enderunlu İsmail Efendi, Kur'ân-ı Kerîm muallimi Kesik Bacak İsmail Efendi ve Sultan Ahmet Camii eski imam hatibi Hilmi Toros Hocaefendiler sayılabilir. Adı geçen hoca efendiler Kur'ân-ı Kerîm kıraatini temel eğitim, dudak talimi esaslarına göre üstatlarından nasıl almışlarsa öylece koruyup aynen aktaran ve katı kurallara sadık kalıp ses kullanım ahengine ve makâmâta rağbet etmeyerek süslemeye gerek görmeyenlerdir.³⁹

"İstanbul'un Avrupa Yakasının Diğer Bölümü'nü" temsil eden üstatlar ise Akrepoğlu namıyla bilinen Nûr-i Osmaniye Camii eski imam hatibi ve İlhan Tok Hocaefendi'nin hocası Hafız Hilmi Ak ve Hasan Akkuş Hocaefendiler'in de hocası Hafız Osman Efendi, Şehzâde Başı Camii eski imam hatibi Hafız Necati Efendi, Beyazıt Camii eski imam hatibi

³⁸ Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 3.

³⁹ Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 4.

Abdurrahman Gürses Hocaefendi ve yukarıda belirtildiği gibi Düzce Cedidiye Camii eski imam hatibi Hilmi Ak ve Nûr-i Osmaniye Camii eski imam hatibi Hasan Akkuş Hocaefendiler'dir. Bu üstatlar, Kur'ân-ı Kerîm kıraatini temel eğitim, dudak talimi esaslarına göre üstatlarından nasıl almışlarsa öylece koruyup aynen aktaran, sonra da katı kuralları Duhâ Sûresi'nde noktlayıp Kur'ân-ı Kerîm'in tamamında mutedil tarzda eğitim ve öğretime yönelen, ses kullanımı ve belli ölçüde makâmât uygulama zevk ve becerisini kazandıran simalardır.⁴⁰ Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin, Hafız Osman Efendi'nin "beni o temsil eder." dediği Hilmi Ak Hocaefendi'nin talebesi, ilaveten 1946 yılından bu yana Kur'ân-ı Kerîm'i aralıksız okuyup okutuyor olması ve bu ekolu günümüze taşıması açısından önemli bir yere sahip olduğu inkar edilemez.

b- Tashîh-i Hurûf Kursları

İmam hatiplik ve Kur'ân-ı Kerîm muallimliği esnasında yaşanan pek çok hadisenin genç yaşta emekliliğe mecbur ettiği Hafız İlhan Tok, yaradılışına uygun olarak hayata devam etmek adına fahri Kur'ân-ı Kerîm muallimliği için Diyanet İşleri Başkanlığı'na müracaat eder. Olumlu cevap sonrasında Üsküdar Cennet Mahallesi Kur'ân Kursu'nda bir yıl kadar talebe okuturken arzu eden İmam Hatip ve İlahiyat öğrencilerine de ders vermeye ilaveten özel bir kuruluştaki iki yıl kadar Cuma namazı kıldırdı.⁴¹

1984 yılında, Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı için video ve teyp kaset çalışmalarısıyla dinleyicilerin eğitimine yönelik kıraatler yaptı. Bu faaliyetler devam ederken Üsküdar müftülüğünün teklifi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da onayı ile 10 Mayıs 1986'da eski görev yerinde (Üsküdar Yeni Camii) ikinci memuriyet hayatına başladı. O tarihlerde ülkede örtü sorunlarının başlamasıyla irad ettiği iki hutbede konu ile ilgili fikirlerini söylemesinden ötürü, cemaatin şikâyetiyle bazı medya organları bu durumdan malzeme çıkararak iftirada bulunmuş ve konu mahkemeye ta-

⁴⁰ Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 3.

⁴¹ Tok, *Hayatı ve Hatıratı*, s. 48.

şınmıştır. İlgili savunma neticesinde olumsuz bir karar çıkmasa bile dönemin devlet başkanının Çukurova Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmada "cahil hocalar" deyimini kullanması, kabullenilmesi imkansız bir hususu ortaya çıkardığı için Hafız İlhan Tok Hocaefendi kendi kararıyla yeniden emekli olmak niyetiyle dilekçesini sunmuş ve ikinci memuriyet hayatı 1 Mart 1987'de sonlanmıştır.⁴²

Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ilki Haseki eğitim merkezinde 2005 tarihinde, ikincisi 3 Nisan 2006 Ankara'da Hafız İlhan Tok Hocaefendi'ye yapılan teklif beraberinde başlatılan Tahûh-i Hurûf kursları, şu an tarih itibarıyla⁴³ sekiz yıl bir aydır Ankara'da devam etmektedir. Bu kurslar, Başkanlığın bünyesinde görev yapan Kur'ân-ı Kerîm muallimleriyle⁴⁴ camii görevlileri olan imam hatip ve müezzinleri kapsamaktadır lakin Diyanet bünyesinde çalışan teşkilat elemanlarından imam hatipler, müezzinler ve Kur'ân-ı Kerîm muallimeleri alınırken erkek görevlilerden Kur'ân-ı Kerîm muallimleri kursa alınmamaktadır. Dolayısıyla sınav sonrası katılabilen kursların sınavlarında birinci ve resmi esas yukarıda geçtiği gibi teşkilatta görevli olmalarıdır.

Tashîh-i Hurûf kurslarının bu günkü sistem içerisinde sadece resmi görevlilere verilmesi hususu bir tercih meselesidir. Zira gerek cami görevlileri yani cemaatle iç içe olan imam ve müezzinler ve gerekse Kur'ân-ı Kerîm faaliyetlerinde bulunan muallim ve muallimeler her an birikimlerini, bilgilerini çeşitli kesimlerdeki her cinsten ve yaştan insanlarla paylaştıkları için verdikleri bilgiler süratle toplumun her kesimine ulaşmaktadır. Dolayısıyla tercih sebebi olmaktadır.⁴⁵

Bu noktada unutulmamalıdır ki yukarıda sözü geçen eğitim kursları, hizmet kalitesi adına gerekli ise de, aslında imam hatip, müezzin ya da

⁴² Tok *Hayatı ve Hatıratı*, s. 48, 58-61.

⁴³ İlhan Tok, *Röportaj*, 05.04. 2014, 12:00.

⁴⁴ Bu kadronun isminin resmîyette "Kur'ân Kursu Öğreticisi" olduğunun bilincinde olarak Hafız İlhan Tok Hocaefendi, Kur'ân muallimi/muallimeleri kelimelerini tercih ettiği için ana metinde bu ismi kullandık.

⁴⁵ İlhan Tok, *Röportaj*, 24.02.2014, 13:10.

Kur'ân muallimi/ muallimesi olmaya namzet adaylar için, bu görevi üstlenmeden önce en az altı ay süre ile verilmiş olsa hem kurum hem bireyler hem de toplum daha az emek harcamış olurdu.⁴⁶

Her yıl gönüllülük esasına dayalı olarak müracaat edenler arasından durumları en iyi olanlar seçilmektedir. Bu seçimlerde hedeflerden ilki, durumları iyi olanları daha da iyileştirmek olmakla birlikte ikinci hedef, daha iyiler arasından bu gün itibariyle sayıları yüz bini aşmış teşkilat mensuplarını eğitebilecek nitelikte elemanlar yetiştirebilmektir.

Tashîh-i Hurûf kurslarına katılacak adayları kategorizeye etmek gerekirse öncelikle ve tercihen hafız-ı kelam olanlar bu eğitime alınmaktadır. Adı geçen adaylar çeşitli yaş gruplarında olabilirler. İlâveten ilim talebi Müslim ve Müslimeler üzerine farz olduğu için cinsiyet ayrımı yapmaksızın – zira ilim alış verişinde cinsiyet farkı söz konusu olmaz-gerekli şartları taşıyanlar kursa alınır. Bu konuda İlhan Tok Hocaefendi'nin Ankara'da 2006- 2007 eğitim yılında başlattığı Tashîh-i Hurûf kurslarında belirgin olarak cinslerin ayrımını ortadan kaldırılıp hanım ve erkek gruplara ders verdikleri görülmektedir. Ancak bayan ve erkek gruplardan kursiyerler eğitilirken karma eğitim verilmemektedir. Her grup kendi içinde hemcinsleriyle eğitime tabi tutulmaktadır. Özetlemek gerekirse hıfzı ikmal etmiş her yaşta ve cinsten grupların bu eğitimi almaları ve aktarmaları temel hedeftir. Akabinde hafız olmayanlar da bu eğitimden nasiptar olmalıdırlar. Bu şekilde, topluma her yönü ile örnek olabilecek donanımlı simalar yetiştirmek hem öğrencilerin hem de kurumun topluma karşı görevlerinden addedilmektedir.⁴⁷

i- Tashîh-i Hurûf Kursları Sınav Kriterleri

Tashîh-i Hurûf kurslarına katılmak isteyen adayları değerlendirmede sınav kriterleri şöyle sıralanabilir: İlk olarak sınav esnasında bir sahife Kur'ân-ı Kerîm metninin iki dakika ve daha az bir zamanda kurallardan taviz vermeden sağlıklı bir ağızla okunması gerekmektedir. Tashîh-i

⁴⁶ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:45.

⁴⁷ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:45.

Hurûf kurslarında altı aylık bir zaman diliminde ilk on cüz tahkik, ikinci on cüz tedvir ve üçüncü on cüz hadr olmak üzere Kur'ân- Kerîm'in tamamının ikmal edilmesi planlanmaktadır. Pratikte pek fazla mümkün olamayan bu beklenti nedeniyle hoca efendi sınavdaki performans dâhilinde bir sahifenin istenilen sürede sağlıklı bir şekilde okunmasını istemektedir. İlâveten sınav esnasında ses-seda ve benzeri unsurlar çok fazla dikkate alınmamaktadır. Çünkü kursun adı Tashîh-i Hurûf'tur. Yani olması gereken ve beklentide esas olan Kur'ân-ı Kerîm'in sağlıklı bir ağızla okunmasıdır, diğerleri teferruattır. Sınav sonrasında aynı puanda olan elemanlar arasında sayı yetersiz ise hafız olanlar tercih edilmektedir. İki de hafız değilse belirleyici unsurlarla daha sıkı yeni bir sınav yapılmaktadır.

Tashîh-i Hurûf sınavlarında yaş unsurunu açmak gerekirse Hafız İlhan Tok Hocaefendi'ye göre Kur'ân eğitiminin yaşı olmadığı için son nefese kadar devam etmelidir. Aynı esas üzere Kur'ân hizmeti de devam etmelidir. Eğitime alınacak kursiyer adına bu düşüncelerle yola çıkıldığında eğer gerekli yeterlilikler hâsıl olduysa iyi niyetle yaş unsuru dikkate alınmamaktadır. Diğer taraftan Kur'ân hizmetine henüz yeni başlamış ve önünde uzun yıllar olan bir görevlinin hatalarının düzeltilmesi hususu da doğru bir yaklaşımdır. Bu çerçevede adalet açısından iki grup eşit olması gerekirken hissi düşünüldüğünde gençlere şans tanınması ağır basmaktadır.

ii- Tashîh-i Hurûf Kurslarının İçeriği

Tashîh-i Hurûf kursları Kur'ân-ı Kerîm eğitimi için düzenlenen kurslara verilen isimdir. Tashîh-i Hurûf veya bunun kursu denildiği zaman ise Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatinde esas olan yirmi sekiz harfi, ağızla telaffuz ve tekellüm etme zorunluluğuna binaen, dudaklardan başlayarak ağız içi taksimata göre çıkış yerlerine uygun olarak bu harfleri sağlıklı bir eğitimle tashih etmek kastedilmektedir. Aksi takdirde bu sözcük kemaliyle yerine oturmamaktadır. Tersine okunduğu zaman Tashîh-i hurûf, harfleri sağlıklı kılmak anlamına gelebilir, yani harfleri tashih etmek olabilir ki, bu yanlıştır. Çünkü harfler zaten sağlıklı olarak yerlerinde duruyorlardır,

sağlıklı olması gereken harflerin mahreçlerinin tespit olunarak en yetkili, en sağlıklı bir ağızdan alınması marifetiyle, ilgili ağızların ve mahallerin sağlığa kavuşturulmasıdır.⁴⁸ Diğer bir ifadeyle harflerin gerek sıfat-ı lazimeleri ve gerekse mahreçlerinin doğru tespit edilip seslendirilebilmesi için bu ilmi sahih bir ağızdan semî' ve müşafehe yöntemiyle elde etmiş bir üstadın telaffuzuna ve tashihine ihtiyaç vardır.

Tashîh-i Hurûf kurslarında eğitim alacak öğrencilerde öncelik sırası bulunduğu gibi müfredatta da vazgeçilmez unsurlar ve dersler bulunmaktadır. İlk olarak bu kursun olmazsa olmazı adından da belli olacağı üzere kıraat dersidir. Hafız İlhan Tok Hocaefendi kıraatin kurallarını ve mütemmim unsurları şöyle özetlemektedir: “Kıraatin kıraat olabilmesi için Allah (c.c.) hazretlerinin kendi kelamını nasıl tekellüm ve telaffuz edilmesi gerektiğini (كذلك لثبت به فوادك ورتلناه ترتيلا)⁴⁹ “Biz Kur'ân'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.” ve (ورتل القرآن ترتيلا)⁵⁰ “ve Kur'ân'ı ağır ağır oku.” beyanlarıyla açıklamaktadır. Bunu da Cibrîl-i emin vasıtasıyla murat ettiği ölçülerde Rasûlu Ekrem'in marifetiyle vahyen aktarmıştır. Rahmeten li'l-Âlemîn de sahabe-i kirama dönerek lafzını, evvelen nasıl telakkî ettilerse o incelelik, o nezaket, o kurallar çerçevesinde aktarmıştır. İşte bu çerçevede kıraatin kıraat olabilmesi için bu kurallar günümüze özellikle şifahen yani teorik değil pratik anlamda bire bir alınıp verilmek suretiyle gelmiştir.

Kıraati, günümüze kadar intikal eden haliyle, şüphesiz kılarak ve te-reddütten arındırılarak müteselsil yolla, o emaneti taşıyan ilgili hocanın, aldığı hocası kimse onun kurallarına katkıda bulunmadan muhafaza etmiş olmakla aynen aktarması kıraatin olmazsa olmazıdır. Bu yolla gelen kıraat sağlıklıdır. Hata etmemek için baştan beri gösterilen hassasiyet gösterilmeli ve bu ilmin alış verişi devam etmelidir. Bir kimse birçok araştırmalar ve gayretlerle birçok teorik bilgiler edinmiş olabilir. Birçok kim-selerden de örnek kıraatler dinlemiş olabilir. Ve fakat o kimse gerçekten

⁴⁸ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:00.

⁴⁹ el-Furkân, 25/ 32.

⁵⁰ el-Müzzemmil, 73/ 4.

mukri' olacaksa, kıraat hocası olacaksa mutlak surette bir başkasına hava-
le edilmeden yetkili, şifahen ve müteselsilen kıraat silsilesine dâhil kişi-
lerden, şüphe ve tereddütlerden arındırılarak kıraati ikmal etmelidir.

Tashîh-i Hurûf kurslarının kıraate ilaveten mütemmim unsurlarına
gelince bunlar güzel olan bu özü ayrıca daha da zenginleştirici hususlar-
dır. Bu alış verişler ses kullanımı marifetine göre olacağı için iletişime
yarayacak kadar bir ses dahi eğitime muhtaçtır. Söz gelişi sağlıklı bir
spiker olacaksınız bunun da eğitimi vardır. Makamsal bir kullanım yok
fakat düzgün konuşulması gerekecektir. Kelimeler, bilinen ve bilinmeyen
yabancı terimler ve tabirler ile okunan haberin yayınlanması için eğitime
ihtiyaç vardır. Kur'ân-ı Kerîm de sesle icra edildiği için Kur'ân muallimi
olarak sesin eğitimine her halde tamamlayıcı unsur olarak ihtiyaç vardır.
Dolayısıyla ses kullanımı eğitimine, ihtiyaca, zamana, zemine, mekâna,
şartlara göre ses kullanımı becerisi elde edilecek kadar ihtiyaç vardır.
Buna ilaveten bu ses kullanımı, makamsal olarak da gerek pratik usuller-
le ve gerekse konservatuarda verilen eğitimle, belli başlı, özellikle cami
mûsikisine uygun tarzda eğilmelidir. Okuyuşun, Kur'ân kıraatinin mut-
lak kurallarına sadık kalmak suretiyle mûsikî eğitimine monte edilerek
kıraat edilmesi mütemmim unsurdur." ⁵¹

Tashîh-i Hurûf kurslarında verilen derslerin ana başlıklarına değine-
cek olursak şunlara rastlamaktayız: Kur'ân-ı Kerîm harflerinin tanımı,
mahreç ve sıfatları, ince-kalın oluşlarına göre seslendirilmeleri, tecvitin
tanımı, teorik kurallarının tamamının ezberlenmesi ve pratik yolla öğre-
tilmesi. Kıraatte vakf ve ibtida ise en fazla üzerinde durulan konular ara-
sındadır. Çünkü nefes ikmali için de olsa anlama etki edeceğinden her
yerde durulamayacağı gibi ibtida da mana akışının dikkate alınmasının
gerekliliğinin bilinmesi Kâri'likte önemli bir husustur.

Kursların temel eğitim bölümünde, Fem-i Muhsîn⁵² kalıplarıyla du-
dak talimi esaslarına dayalı olarak namaz duaları ve kısa surelerin Duhâ

⁵¹ İlhan Tok, *Röportaj*, 20.12.2013, 13:15.

⁵² İlhan Tok Hocaefendi, Fem-i Muhsîn'i şöyle tanımlamaktadır: Kur'ân-ı Kerîm kıraatini
Allah Rasûlu'nden öğrenip gereği gibi okudukları konusunda O'ndan onay alan, O'nun

suresine kadar katı kalıplarla öğretilmesi yer almaktadır. Ardından istiaze ve besmeleyle kıraate başlayış usulleri öğretilmektedir.⁵³ Müjde içerikli cümle ve ayetler, Cenâb-ı Hakk'ın müşrik, kâfir, münâfık, zâlim, kâzip, fâcir, mülhîd, müfsid, fâsık ve benzerlerini hedef alan ilâhî hitapları ve yine Hz. Peygamberi (s.a.v.), müminler ve insanlara tavsiyeleri; cennet nimetlerini anlatan ayetler, karşılıklı mükâleme tarzında takdim olunan ilâhî beyanlar gibi ayetlerde sesin teberruken yükseltilmesi anlamına gelen "Ra'û's-savt" (رفع الصوت); müminleri uyaran, yasakları hatırlatan, cehennem ahvalini tasvir eden, ölüm, kabir, hesap, mîzân ve mahşerin dehşetini anlatan, müşrik ve kâfirlerin Cenâb-ı Hakk ve Peygamberlere karşı takındıkları tavırları beyan eden sözler, Hristiyan ve Yahudilerin iftiraları gibi içeriğe sahip ayetlerde sesin teberruken alçaltılması anlamında "Hafdu's-savt" (خفض الصوت)⁵⁴ kurallarının pratikle gösterilmesi, temel eğitim sonrasındaki aşamalardır.

Kıraatte ayet ve kelimatın manaya uygun tarzda yorumlanması, ses-te ahenk ve uygun makamın kullanılması, edatların mana odaklı abartısız vurguları, kıraatte kelime bütünlüğünün korunması diğer önemli hususlardır. On ana makamda en az yirmi tane tasavvufî eserin usûl vurarak meşki; Nim Sofyan, Semâi, Sofyan, Devrihindi, Düyek usullerinin öğretimi, ses basamakları ve aralıkların öğretimi, çeşitli konuları muhtevî otuz kadar 'aşr'ın⁵⁵ kurallara uygun tarzda makâmât uygulamalı ve istenilen perdede bırakılacak tarzda sunulması bu eğitimin içerikleri arasındadır.⁵⁶

yaşadığı zaman dilim içerisinde ve kendi hayatları boyunca da en üst düzeyde Kur'ân-ı Kerîm muallimliği yapan "Zevat-ı Kirâm"ın sahip buldukları Kur'ân-ı Kerîm'i kıraat ağzıdır ki mütevatiren ve müteselsilen günümüze intikal ettirilip korunan, erbabından alınıp taviz verilmeden muhafaza olunan müstesnâ Kur'ân-ı Kerîm kıraat ağzıdır. Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 10.

⁵³ Doğru uygulama örnekleri için bkz. Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 34.

⁵⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de sesin alçaltılacağı ayetlerin sure ismi ve sayfa numarası ile ilgili örnek tablo için bkz. Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 80.

⁵⁵ İftar ve sahur vakitlerinde televizyon, radyo ya da farklı davetlerde ilaveten kandil gecelerinde okunması uygun olan 'aşır örnekleri ve özellikle camilerde vakitlere göre namazlardan sonra okunacak mihrabiyelerin sure, ayet ve sayfa numaraları için bkz. Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 39, 40, 41.

⁵⁶ Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 5, 6.

Lakin mûsikî çalışmaları esnasında Kur'ân-ı Kerîm kıraatinin kurallarla sınırlığına ilaveten ses kullanımı ve makam uygulamalarının kıraatin emrinde olduğu unutulmamalıdır. Diğer bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerîm kıraatine uygulanacak mûsikî cami mûsikîsine dayalı olmalı ve bunun hocası da Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde üst düzey uzman olmalıdır. Dahası Hafız İlhan Tok Hocaefendi bu eğitimden sağlıklı sonuçların alınabilmesi için "Tashîh-i Hurûf I" eğitiminde sınıfların 15'er, "Tashîh-i Hurûf II" de ise 10'ar kişilik olmaları gerektiğini bildirmektedir.⁵⁷

Tahîh-i Hurûf kurslarında verilen eğitim detaylarında koordinatör hoca efendiye göre bir takım değişiklikler olabilmektedir. Bunun temel sebebi yukarıda geçtiği gibi ilgili hoca efendinin hocasından aldığı emneti, katkıda bulunmadan aktarma gayretidir. Buradan hareketle Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin yürüttüğü Tashîh-i Hurûf kurslarında öğretilen bazı özel noktalara temas etmek yerinde olacaktır. İlk olarak "damme üstü damme" kuralını sayabiliriz. Damme üstü damme kuralı üç şekilde zuhur eder. Bunlar; kelime sonundaki harfin harekesi damme olup ondan sonra gelen kelimenin başındaki harf damme hareke ile başladığında; makabli damme olan sakın harf kelime sonunda bulunur ve sonraki kelime "vav" (و) harfi ile başladığında ve son olarak kelimenin sonundaki hareke damme ve sonraki kelime "vav" (و) harfi ile başladığında oluşmaktadır. Örnek olarak (دِينَكُمْ وَلِي دِينَ)⁵⁸ ayeti gösterilebilir. Pratik yapılışı ise damme hareke ya da makabli damme olan sakın harfin okunuşu için öne alınmış dudakları, bir sonraki kelimeyi, geçen kelimedenden ayırmak ve hafif vurgu yapmak için dudaklara refleks kazandırmak suretiyle biraz daha ileri ve öne iterek ses tonunda farklılık yapmak şeklindedir.

Bunun dışında medd-i lîn ile sonlanan vakıflarda lîn harfinde okuyuş usulüne göre lîn harfi ispat edildikten sonra son harfte dudakların konumu kendi harekesi üzerinden olacaktır. Örneğin "nevmun" (نَوْمٌ) kelimesinde vakıf yapılacaksa "mîm" (م) harfinin ispatında dudaklar geri alınmayacaktır. Çünkü "mîm" (م) harfi damme harekelidir. Lakin "es-sev-

⁵⁷ Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 6, 7.

⁵⁸ *Kafirûn*, 109/6.

i" (السَّوَاءِ) kelimesi üzerinde vakıf yapılırsa "vâv" (و) harfi usule uygun uzama ile ispat olunduktan sonra "hemze" (ء)nin ispatında dudaklar doğal konumuna çekilecektir. Çünkü "hemze" (ء) kesra harekelidir.⁵⁹ Buna karşın üzerinde nefes ikmalı yapılabilecek kelimelerin neler olduğu, aynı cinsten harflerin birincisinin kelime sonunda diğerinin de hemen peşi sıra gelen kelimenin başında olması durumunda abartısız vurguyla birbirinden ayrılması, kıraatte kelime bütünlüğünü koruma gibi hususlar Tashîh-i Hurûf kurslarının kısmen ortak kazanımları sayılabilir.⁶⁰

Hafız İlhan Tok Hocaefendi Kur'ân eğitiminde disiplini –buna aşağıda değinilecektir- olmazsa olmaz görmektedir. Lakin bunun kazanımı ise belli bir süreç dâhilinde devam eden eğitime ve söz konusu eğitimi verebilen usta ellere denk gelmededir. Hocaefendi ilmi alış veriş ve Kur'ân eğitiminde yeterince donanımlı ilaveten sözü ve özü bir hocalara rastlamak insan için paha biçilemez bir lütuf olduğunu düşünmektedir.⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm eğitiminde disiplin kuralına gelince detaylarında fazlaca husus bulunmaktaysa da burada biz bir kısmını sıralayabileceğiz.⁶² Öncelikle belirtmelidir ki bundan kasıt Kur'ân eğitiminde belli bir usul, ritim ve yöntemdir. Diğer bir deyişle Kur'ân-ı Kerîm okumada kişinin kendi inisiyatifi değil belli kuralların taviz verilemez bir şekilde geçerliliğine riayet önemlidir. Örneğin Kur'ân-ı Kerîm okuyucusu medd-i muttasılı ilk okuyuşta dört elif, diğerlerinde üç elif uzatamaz. Okunuş usulüne göre kaç elif gerekiyorsa o kadar uzatılmalı ve bütün okuyuş boyunca tutarlı-

⁵⁹ Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 32; bunların dışındaki farlılıklar için bkz. Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 32 vd.

⁶⁰ Tok *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 33.

⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm eğitiminde usta bir kariden ders alınmasına ek olarak yaşantıda Kur'ân-ı Kerîm'in yansıtılması için eğitim alan adaylara cemaatle ilişkileri konusunda Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin çok değerli tavsiyeleri bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçını burada sıralamak yerinde olacaktır: Son çare dışında cemaate borçlanılmaması; cemaat fertleriyle kahvehane ve benzeri yerlerde gereksiz ve sık oturulmaması, bir şey içilmişse ödemelerin bizzat yapılması; cemaat içerisinde ticaretle ilgilenenler varsa iş yerlerinde fazla oturulmaması ve özellikle para kasalarına yaklaşılmaması; cemaat fertlerinden bazıların bir çayını dahi içmede çok titiz davranılması; cemaat fertlerine iş yaptırılmaması; ailecek görüşülecek kişilerin özenle seçilmesi. Daha geniş bilgi için bkz: Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, s. 48.

⁶² Geniş bilgi için bkz. Tok, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashîh-i Hurûf, Ezan, Kamet*, ss. 42-46.

lık bozulmamalıdır. Aynı kural medd-i munfasıl ve diğer bütün medlere ilaveten ihfâ, idğam-ı meal ğunne, misleyn meal ğunne ve diğer tutulması gereken her tecvit kuralı için geçerlidir. Öte yandan okuyuşta bir harfin telaffuz hakkı denilebilecek okuma süresi diğer harflerden farklı olmamalıdır. Her harfin seslendirilme zaman dilimi birbirine eşit olmalıdır. Oluşça ciddi bir eğitim ve çalışma sonrasında yerleşebilecek bu disiplin kişinin kariliğinin ustalığının ölçülerinden sayılabilecek bir husustur.⁶³

Ankara’da dokuz yıldır doğrudan Tashîh-i Hurûf kurslarının koordinatörlüğünü yapan İlhan Tok Hocaefendi kendi tecrübelerine dayanarak sözü geçen disiplinin kazanılabilmesi için bu kursların büyük bir fırsat olduğunu belirtmektedir. Çünkü cami görevlisi de olsa Kur’ân-ı Kerîm muallimi/ muallimesi de olsa bu fırsat değerlendirilerek Kur’ân-ı Kerîm’in tamamının ikmal edilmesi/ettirilmesi, vacip derecesinde elzemdir. Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını yetiştirebilmek için -ki bu çok önemlidir, bir kısmı ikmal edilmesi bir kısmı bırakılması kabul edilemez- ilk üç ayda ciddi bir titizlikle temel eğitim verilmelidir. Söz konusu hedefin gerçekleştirilmesi için asgari altı aylık bir kursun düzenlenmesi ve sınıf mevcudunun on kişiyi geçmemesi gerekmektedir. Koordinatörün yanında bu işe muktedir muallim ve muallimelerin nezaretinde, başkalarına ihale etmeden sınıflardaki öğrenciler tek tek dinlenmeli ve Kur’ân-ı Kerîm’in tamamı yetkili öğreticiden onay almalıdır. Hocaefendi bu eğitimin kesintiye uğramadan dokuz aya tamamlanması konusunda Diyanet İşleri Başkanlığı’na teklif götürmektedir.⁶⁴

İlhan Tok Hocaefendi Tashîh-i Hurûf kurslarını ve Kur’ân-ı Kerîm eğitimini son derece önemsemektedir. Hatta Diyanet İşleri Başkanlığı ve bağlı müftülüklerin bu durum için var olduklarını düşünerek adı geçen kurumların kapılarına “Kur’ân-ı ‘Azimu’l-Burhân var olduğu için bu kurum vardır.” ibaresinin asılması gerektiğini düşünmektedir. Varlık sebepleri Kur’ân ise her gün su, hava ve yemek gibi bu teneffüs edilmelidir. Bu zaviyeden bakıldığında kısmen yol alındığı lakin işin muhtevası-

⁶³ *Tahîh-i Hurûf II (Tedvîr) Ders Notları*, Ankara, 2008-2009 Dönemi.

⁶⁴ İlhan Tok, *Röportaj*, 12.20.2013, 13:10.

nın derinliğine nispeten daha besmelesi çekilmemiş pek çok unsurun bulunduğu görülmektedir.⁶⁵

5- Tasavvûfi ve Edebî Kişiliği

Tasavvûfu, kişilerin, sözlük anlamı ve bir takım kalıplarla farklı şekillerde tanımladıklarını belirten Hocaefendi kendi tanımını şöyle özetlemektedir: “Bendenize göre tasavvûf, içe dönük bir âlemdir; her işin özüne dönük tefekkür, özüne dönük tahayyül, özüne dönük amel ve muamelelerdir. Yani misal olarak ceviz, dalında yeşil kabuklu durduğu halde bakıldığı zaman sorarsanız cevizdir. Zamanı gelir kabuğunu atar bir sert cisim çıkar içinden -ya kendi düşer soyulur ya da birisi çıkarır- bakıldığı zaman nedir? Bu da cevizdir. Kırıp kabuktan arındırırız, nedir bu? Cevizdir. Taze ise onun bir zarı vardır o acımsıdır, o zardan soyarsınız, ona bakarsınız, nedir bu? Cevizdir. Bakınız hepsi ceviz dalında bulunan da ceviz, safhaları itibari ile de ceviz. Tasavvûfu ben, işte bu şekilde derece derece zevk ediyorum. Ne kadar içerû fikriniz, işiniz, safiyetiniz, ameliniz varsa tasavvufta o kadar zevk sahibisinizdir. Mübarek olsun derim. Böyle anlıyorum.”⁶⁶

Kendisinin tasavvûfa intisabının, Kur'ân-ı Kerîm'e hürmeten gördüğü bir rüyayı nakletmek istediği Bolu'lu müteveffâ merhûm, Meşâiyi Kirâm'dan Hacı Muhyittin Efendi'yle⁶⁷ karşılaşma esnasında olduğunu belirtmektedir. Bu süreçte Hacı Muhyittin Efendi tarafından “seni evlad-ı manevî olarak kabul ettik.” iltifatına mazhar olmuştur.

İlhan Tok Hocaefendi, tasavvuf ve kemalet yolunda tefekkurat ve tezekkurat ile ilgili kişinin kendisine sunulan ilahî lütuflara ilaveten mümkün mertebe her daim kâmil insanlarla beraber olma konusunda arayışta olması gerektiğini hatırlatmakla birlikte kişinin vaktini boşa geçirmemesi, ilmiyle ahlakının bütünlük arz etmesi, zamanını çok değerli vasıtalarla her an hemhal olmak üzere geçirmesi hususlarını mütemmim unsurlar

⁶⁵ İlhan Tok, *Röportaj*, 05.04.2014, 12:40.

⁶⁶ İlhan Tok, *Röportaj*, 04.05.2014, 12:35.

⁶⁷ Kabr-i saadetleri Bolu Hayrettîn Tokadî Hazîresi'ndedir.

olarak zikretmektedir. Aslında bu gidişat içerisinde bulunulan her mertebenin daha özüne nispetle aslında ne kadar sığ olduğu da görülebilecektir.⁶⁸

Edebî kişiliğine gelince Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin çok küçük yaşta itibaren sanat ve edebiyata olan tutkusu annesi, babası ve babaannesini çocuk yaşta kaybetmiş olmasından ötürü o yaşlarda gelişmeye imkan bulamamıştır. Lakin görev yıllarında karşılaştığı büyük bestekâr Tahir Karagöz sayesinde öğrendikleri ve meşikleri, şu anki eserlerinin vücut bulmasında ilham kaynağı olmuştur. Üstatları Tahir Karagöz hayatta iken kendisinin edep anlayışı çerçevesinde eser vermeyen hocaefendi 1985 yılından itibaren tasavvûfî ve güncel 75 şiir, 154 güfte, 21 na't, münacat ve kasîde tarzındaki eserlerini zaptederek 1993- 1994 yıllarında da beste yapmaya başlamıştır.⁶⁹

Hafız İlhan Tok Hocaefendi bu eserlerini bir kitapta toplamıştır. Adı geçen kitapta notaya dökülerek sunulan 62 beste olduğu gibi sadece bestelendiği belirtilerek metni verilmiş 56 ve bestelenebilir 36 güfte bulunmaktadır. Kullanılan makamlar arasında Rast, Hicâz, Hüz zam, Hüseyini, Uşşak, Sabâ, Bestenigâr, Zâvil, Kürdi'li-Hicâzkâr, Beyâtî, Mâhûr, Karcigâr, Nihavend, Muhayyer Kürdî ve Muhayyer makamları yer almaktadır.⁷⁰ Hafız İlhan Tok Hocaefendi kendi güftelerinin yanında M. Necati Bursalı gibi bazı yazarların güftelerini de bestelemiştir.⁷¹

⁶⁸ İlhan Tok, *Röportaj*, 04.05. 2014, 12:51.

⁶⁹ İlhan Tok, *Kur'ân'ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, yy., Ankara, 2012, s. 7.

⁷⁰ Kitapta yer alan bestelenmiş güftelerin dağılımı şu şekildedir: Makamı: Rast, usulü: sofyan 8; makamı: Hicaz, usulü: sofyan 5; makamı: Hüseyinî, usulü: sofyan ve düyek 12; makamı: Hüz zam, usulü: sofyan, düyek ve devrihindi 12; makamı: Uşşak, usulü: sofyan, devrihindi 7; makamı Sabâ, usulü: sofyan, devrihindi 5; makamı Bestenigâr, usulü: sofyan 1; makamı: Zâvil, usulü: sofyan 1; makamı: Kürdi'li-Hicâzkâr, usulü: sofyan 2; makamı: Beyâtî, usulü: sofyan 1; makamı: Mâhûr, usulü: sofyan 1; makamı: Karcigâr, usulü: sofyan 1; makamı: Nihâvend, usulü: sofyan 1; makamı: Muhayyer Kürdî, usulü: sofyan 1; makamı: Muhayyer, usulü: sofyan 1 güfte bestelenmiş ve notaya dökülmüştür. Bunun yanında Rast makamında 5, Hicâz makamında 6, Hüz zam makamında 11, Uşşak makamında 9, Hüseyinî makamında 10, Bestenigâr makamında 1, Sabâ makamında 5, Zâvil makamında 1, Kürdi'li-Hicâzkâr makamında 2, Beyâtî makamında 1, Mâhûr makamında 1, Karcigâr makamında 1, Nihâvend makamında 1, Muhayyer Kürdî ma-

Hocaefendi şiir tarzındaki kendi eserlerinin hatırı sayılır bir bölümünü, çocuk yaşta annesini kaybettiği için onun hasretiyle çok değerli annesine ayırmıştır:

Esen yellerde hep sen/ sensin beni süsleyen
Gül bahçesidir sinen/ yaslanayım mı annem!
Yüzün benziyor ay'a/ bakarım doya doya,
Yaptığın her duaya/ beni iştir annem!⁷²

Ve yine bir başka eserlerinde anne özlemlerini dile getirmektedirler:

Hasretinle yanar sinem
Pınar olmuş akar giryem
Nasıl geçer, dinmez elem
Çok özledim seni annem.⁷³

İlhan Tok Hocaefendi şiirlerinde pek çok konuya değinmektedirler. Vazgeçilmez İstanbul temasının yanında mihraplar, ezanla savaşımlar, müezzinler, vefa ve nezaket, hameletü'-Kur'ân, Hakka âşık olanlar, kandil geceleri gibi başlıklar ilgili muhteva hakkında bilgiler vermektedir.⁷⁴

Edep ve ahlak konusunda tavsiye ve tecrübe aktarımı denilebilecek eserlerinde ise veciz, hak ve hikmetli sözler, edep hazinesinden incilere muhtevî çalışmalar yer almaktadır. Prensip olarak her zaman gerektiği kadar kelime kullanarak cümle kurmasına ek olarak sorulan sorulara cevabı da sorunun muhtevası kadardır. İlhan Tok Hocaefendi'nin kaleminden dökülenler, aslında kendi hayatının, yaşantısının, fikirlerinin aynasıydı: "Kişiyi itibarlı kılan, onun devamını sağlayan husus, durduğu çizginin doğruluğu ve duracağı yeri bilmesidir."⁷⁵ "İlmin değeri muallim olunca bilinir."⁷⁶ "Besmelesiz ekim, bereketsiz ürün verir." "Kur'ân'ın

mında 1, Muhayyer makamında 1 güftenin bestelendiği belirtilmiş lakin notaya dökülmüş halleri kitapta bulunmamaktadır.

⁷¹ Tok, *Kur'ân'ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 245.

⁷² Tok, *Kur'ân'ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 227.

⁷³ Tok, *Kur'ân'ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 247.

⁷⁴ Tok, *Kur'ân'ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 239, 249, 297, 308, 318, 319.

⁷⁵ Tok, *Kur'ân'ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 12.

⁷⁶ Tok, *Kur'ân'ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 13.

yumuşatamadığını, cehennem ateşi eritir.”⁷⁷ “İyilik ekimse, ürünü mutluluktur.”⁷⁸ “Kişileri değil, zararlı işleri hedef al.”⁷⁹ “Söz vardır, Hakk’a döndürür; söz vardır, ocak söndürür.”⁸⁰ Bu özlü sözler bir araya toplandığında mini bir kitapçık olabilecek kadar fazladır.

6- Hafız İlhan Tok Hocaefendi’nin Kur’ân-Mûsikî İlişkisine Yaklaşımı

Hafız İlhan Tok Hocaefendi’nin, Kur’ân-ı Kerîm’in Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından ilk okunuşu ve bunun Kur’ân- mûsikî ilişkisine kaynak olmasını ve Kur’ân- mûsikî ilişkisine dair kendi değerlendirmelerini konunun hassasiyeti açısından zarar vermemek adına bizzat kendi anlatımıyla verdik. “Efendimiz (s.a.v.), sahabeyi kirama Kur’ân-ı Kerîm’i tertîl üzere okurlardı. Allah-u a’lem çok fazla erezyona uğramadan, şu okuduğumuz şekliyle çok sağlıklı bir şekilde bu günlere geldiğine inanıyoruz. Binaaleyh Kur’ân-ı Kerîm’in ilâhî bir beste formunda nazil olduğuna inanıyoruz. Tertîl üzere okuyuşu inceleyelim; Kur’ân-ı Kerîm’in iniş, okunuş ve devamındaki sürece baktığımızda çıkan sonucu ben böyle görüyorum: Allah’ın kalamından daha nazik, daha latif daha güzel bir söz olabilir mi? Olamayacağına göre Cenâb-ı Hakk’ın en güzel eseri olarak bizler, buna ne kadar yaklaşabilirsek; en güzel halimizle en güzel kelamı bir araya ne kadar getirebilirsek o ölçüde eşsiz mûsikî ortaya çıkacaktır. Bizim de tatmaya, tattırmaya çalıştığımız budur.”⁸¹

“Kur’ân-ı Kerîm öğretim yöntemlerinde, Kur’ân-ı Kerîm’deki metotlar kitabileşmemiş, şifahi olarak devam etmiş, bu şekil alış verişle gelmiş ve ilerlemiştir. Daha sonra belli ve elverdiği ölçüde bilgiler kitaba dökülmüştür. Kur’ân-ı Kerîm ritimdir. Bizim en çok zahmet çektiğimiz konu harfi med üçtür: vav, ya, elif. Bunlar uzun, zıddı ise kasırdır. Yani ritimde uzun ve kısa vardır. Hal böyle olunca ben, mûsikî ile işgal etmeye başlayınca otuz yıl önce Kur’ân-ı Kerîm’in bu tecvit değerlerinin kolay bir anlatımı olmaz mı diye düşündüm.

⁷⁷ Tok, *Kur’ân’ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 15.

⁷⁸ Tok, *Kur’ân’ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 23.

⁷⁹ Tok, *Kur’ân’ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 28.

⁸⁰ Tok, *Kur’ân’ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, s. 37.

⁸¹ İlhan Tok, *Röportaj*, 04.05. 2014, 12:55.

Araştırmalarımızda, mûsikî de kullanılan enstrümanlar yani elips, sıfır gibi dört vuruş gördüğümüz zaman dört vuruşu içine alan bir dörtlük notanın dört elif miktarı olduğunu fark ettik. İki içi boş kuyruklu bir ikiliğin de iki vuruş, eşittir iki elif miktarı olduğunu fark ettim. Bir dörtlük dolu baş tarafı bir kuyruklunun da bir vuruş ve bir elif miktarı olduğunu, ona bir kuyruk taktığınız zaman sekizlik yani yarım elif miktarı olduğunu, iki kuyruk taktığınız zaman on altılık olduğunu, üç takarsanız otuz iki olduğunu, dört katarsanız altmış dört olduğunu fark ettim. Bana göre bu ölçüler tam tutuyordu. Bizdeki bir elif, iki elif miktarı, dört elif miktarı uzatmalar bu bir dörtlük, iki dörtlük notalara denk geliyordu. Fakat tecvitte yarım elif yok, tecvitte bir bölü dört elif yok, tecvitte bir bölü sekiz elif yok, lakin okurken süratle bindiği zaman telaffuz haklarında bunları yapıyoruz. Yarım elif deyimi literatürde olmasa bile uygulamada olduğu için yeni bir şey uydurulmuş olmaz. Okuyuş süratine göre her kelimenin bir telaffuz hakkı vardır ve bunun da bir ölçüsü vardır. Hızlı okuyuş yani hadırda her telaffuz hakkı bir bölü sekizdir yani otuz ikilik notaya eşittir. Orta okuyuş yani tedvirde her telaffuz hakkı on altılıktır, bir bölü dört elife eşittir. En yavaş okuyuş yani tahkîkte her telaffuz hakkı bir bölü iki sekizlik notaya eşittir. İşte bu en zor olan şeydir. Tecvit ritimidir. Medd-i tabî'î, medd-i munfasıl, medd-i muttasıl, medd-i lazım, medd-i arız, medd-i lînin ölçülerini verir. Ve ihfadan başlayarak diğer tecvit kurallarında uygulanan tutma ölçülerini verir. Cezerî hazretlerinin bu ölçüleri söylememiş olması ölçülerin olmadığını göstermez. Biz onun yazımlarından anlıyoruz ki çok geniş düşünen bir insandı, bu gün yaşasaydı bu tespitlerde de bulunur ve mutlaka bu güne göre bir şey söylerdi, kendi zamanına göre en iyisini söylemiş zaten.”⁸²

“Örnek olarak “ulâike” kelimesini ele alırsak “u” harfinin altına bir sekizlik, “lâ” kelimesinin altına “sıfır” işareti, “i” hecesinin altına bir sekizlik, yine “k” hecesinin altına bir sekizlik nota konulur. Nota bilen kişi Kur'ân bilmeseydi bile ritim açısından kelimeyi hecelerinin sırası ile “re”, “reeeeeeee”, “re”, “re” seslendirmeleriyle okuyacaktır. Kâinat bir araya

⁸² İlhan Tok, *Röportaj*, 04.05. 2014, 12:56 vd.

gelse bu ritmi bozamaz; çünkü bu durum tecvide eşittir. Notaya agah kim olursa olsun, Müslim, gayri Müslim bu kelimeyi hangi dille yazılırsa yazılsın böyle okuyacaktır. Formül çe-ye 1 dir. Yani çeyrek elif, yarım elif, bir elif üzerine kurulmuştur. En az iki yüz elli bin hece var Kur'ân-ı Kerîm'de ve her hece tahkîk, tedvîr ve hadr olarak ayrı ayrı ritmik bir tecvit kuralıdır. Bu durumun Kur'ân-ı Kerîm'i bestelemekle alakası yoktur, Kur'ân zaten ritimdir ve doğru okunması için hecelerinin altına bu değerler konulabilir. Eğer bu hususun bilimselliği konusunda şüphe edilirse konservatuar hocalarından hiç Kur'ân bilmeyen ilim adamları ile bir ortam sağlanıp yetkin Kâriilerin huzurunda onlardan sadece nota değerleriyle Kur'ân sözcüklerinin her hangi birisinin okunması istenirse durum kolayca ispatlanabilir.⁸³ Hafız İlhan Tok Hocaefendi, Türkçe yazılan Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin heceleri üzerine konulan ve 'tecvid'e eşit 'nota' değerleriyle okunmasına imkân sağlayan bilimsel çalışmalarını yetkili kişiler tarafından onaylanması için 2001 yılında bir dilekçe ile TRT nota uzmanlarından oluşan inceleme kuruluna sunmuştur. Kurul tarafından incelenen sunum ve değerler 'Bilimsel' olarak kabul edilmiştir.⁸⁴ Buradaki iddianın hurufata, meharic ve sıfat-ı lazimelere tam riayet hususunda değil; tahkîk, tedvîr ve hadr usullerince okuyuş esaslarının ritim açısından kemaliyeti konusunda olduğu unutulmamalıdır.

İlhan Tok Hocaefendi'nin bu yaklaşımının tam olarak anlaşılabilmesi için örnek bir sûrenin buraya konulmasını uygun gördük. Aşağıda yer alacak Fâtiha Sûresi ve Besmele örneğinin net bir şekilde anlaşılması için kullanım kılavuzu ile ilgili bilgileri burada sıralayacağız. Besmeleden itibaren her hecenin üzerinde bazı değerler bulunmaktadır ve bunlar okuyuş reçeteleridir. Örneğin bismelenin ilk hecesi olan "Bis" hecesinin üzerinde "y" harfi ve "1" rakamı bulunmaktadır. Açıklamak gerekirse, "y" harfi orta okuyuşta sekizlik notaya karşılık gelirken "1" rakamı ağır okuyuşta bir dördlük notaya eşittir. Hecelerin altında ise harfin seslendirilmesinde ince, kalın, peltek oluşları ve yakın seslerde harfin asılları ve-

⁸³ İlhan Tok, *Röportaj*, 04.05. 2014, 13: 12.

⁸⁴ Söz konusu inceleme kurulu üyeleri ve sonuç belgesi için bkz. EK-2.

rilmektedir. Aralardaki virgüller bir kelimenin bitip diğer kelimenin başladığını ifade etmektedir. Med üzere okunan bir kelimeye örnek vermek gerekirse Fâtiha Sûresinin sonunda yer alan “da” (ضا) hecesi sonrasında bulunan sükûn-u لازم sebebiyle medd-i lâzım üzere okunacaktır. Dolayısıyla hecenin üzerinde bulunan ağır okuyuşta “4” rakamı 4 dörtlük notayı ve orta hızda yer alan “2” rakamı 2 dörtlük notayı ifade etmektedir.⁸⁵ Bu ifadelerin örnek tablosu aşağıda verilmektedir.

7- Eserleri ve “İ’râbu’l-Kur’ân Işığında Tilâvet” Çalışmaları

İ’râbu’l-Kur’ân Işığında Tilâvet başlığı altında inceleyeceğimiz bu eser,

	Cüz 1	Sûre 1	Fâtiha Sûresi
	FÂTIHA SÛRESİ		
	Mekke-i Mükerreme'de nâzil olmuştur.		
	7 Âyettir.		
Ağır	1	1 1 1 1 1 1 1 1 4	Y
Orta hız	y	y y y y y y y ç 1 ç	
Âyetler →	Bis mil la hir rah ma nir ra huy m [1]		
		i k c k c	
		n h a h	
		c l a l a	
		e n i n	
Ağır	1 1	Y 1 1 Y 1 1 1 1 Y 4	Y 1 1 1 1 Y 4 Y
Orta hız	y y ç y y ç y y ç 1 ç	y y ç y y ç y y ç 1 ç	y y ç 1 ç
Âyetler →	El ham dü, lil la hi, rab bil, a le mi n [2] Er rah ma nir, ra huy m [3]		
	c b	i n	ç a
	a n	y a	h a
	e c	n y	l a
		n i	n i
Ağır	1 Y Y	1 1 4 Y	1 1 Y 1 Y Y Y 1 1 Y 1 Y 4 Y
Orta hız	y ç ç y y 1 ç	y ç ç y ç ç ç y ç 1 ç	y ç ç 1 ç
Âyetler →	Ma li ki, yev mid di n [4] İy ya ke, na' bü dü, ve iy ya ke, nes te ry n [5]		
	j v	ç j	ç a
	a v	a v	ç a
	v y	y a	y n
		n v	y n
Ağır	1 Y 1 Y 1 1	1 Y 4 Y	Y 1 1 Y 1 Y 1 1 Y Y 1 1
Orta hız	y ç ç y ç y y ç 1 ç	ç y ç y ç y ç y ç ç y y	y ç ç y y
Âyetler →	İh di nes si ra tal, müs te kıy m [6] Si ra tal le zi ne, en am te, a ley him,		
	s s	t n	k a
	a a	a c	a a
	d d	e f	d e
			t e
			k
Ağır	1 1 1	1 Y Y	1 1 Y 1 4 1 4 Y
Orta hız	y y y y ç ç y y ç y 2 y 1 ç		
Âyetler →	ğay ril, meğ du bi, a ley him, ve led da ll li n [7]		
	ç ç	ç ç	ç ç
	ğ g	d d	a v
	a a	a a	d d
	y y	d n	a a
	n n	n n	d d
			e c

⁸⁵ İlhan Tok, *İslâm Tarihinde Bir İlk, Formül Ç-Y-1*, Dumat Baskı, Ankara, 2004, s. 6.

isminden de anlaşılacağı üzere aslında tam anlamıyla İ'râbu'l-Kur'ân değildir. Bu çalışmada İ'râbu'l-Kur'ân verileri kullanılarak kıraatte lüzumu olan yönere dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bu isimle anılması yanlış olmayacaktır. Ankara müftülüğü bünyesinde Tashîh-i Hurûf gören kursiyerlere yönelik hazırlanan bu çalışma, Tashîh-i Hurûf kursları adına büyük bir ihtiyaca cevap verecek niteliktedir. Çalışmada, metin içerisinde dikkat çekilecek hususlar, bir kısmı metin altına işaretler verilerek bir kısmı da metnin yan tarafında açıklamalar yapmak suretiyle verilmektedir. Eserden gereği gibi istifade edilebilmesi için örnek nüshanın renkli olması şarttır. Çünkü kuralların bir kısmı renkli figürlerle anlatılmaktadır.⁸⁶

Çalışmanın detaylarında Kur'ân tilâvetinde temel esaslardan olan vakf ve ibtida konusu en çok yer alan hususlardandır. Bir nefeste ikmal edilemeyecek ayetler veya zarûri bir sebeple vakıf yapmak isteyenler için en uygun vakf ve ibtida yerleri eserin kendi terminolojisinde bazı işaretlerle belirtilmektedir. Böylece Kur'ân okuyan kişi yanlış yerlerde vakf yapıp anlamı kabih manaya düşürmeyecek ve aynı şekilde doğru yerden ibtida ederek mananın sıhhatini koruyacaktır. Kelimelerin altına çekilen mavi renkli düz çizgiler nefes ikmali için burada vakf yapılabileceğine işaretler. Yine kelimelerin altına çekilen kırmızı renkli düz çizgiler ise daha önce vakf yapılan yerden geri giderek yeniden ibtida ile başlangıç yapılabilecek yerleri göstermektedir.⁸⁷

İ'râbu'l-Kur'ân çalışmasında, harf-i cerler (با , على , عن) gibi), mutasıl zamirler (الذین , التي vb.), ism-i mevsuller (هما , هم , كما , نصرت , نصرت) , ism-i işaretler (اولئك , هذه vs.), nâhiye edatları (ما , لا , لم , ان , أن) ve istifhâm edatları (ان , أن) ve istifhâm edatları (ان , أن) , te'kîd (ل , أن) , hasr edatı (الا , إنما) , tamlamalar, zaman zarfları (ان , انما , لو) , şart (انما , انما , انما , انما) , imtina' harfleri (انما , انما , انما , انما) ve nasb edatları (ان , ان) , mekân ve gelecek zaman zarfları gibi i'râb ile ilgili

⁸⁶ İhan Tok, Mustafa Hakkı Özer ve Komisyon, *İ'râbu'l-Kur'ân Işığında Tilâvet*, yy., Ankara 2011, s. 3.

⁸⁷ İhan Tok, Mustafa Hakkı Özer ve Komisyon, *İ'râbu'l-Kur'ân Işığında Tilâvet*, s. 13.

pek çok hususların giriş bölümünde isimleri ve açıklamaları bulunmaktadır. Böylece metin içerisinde yeri geldikçe kendilerine dikkat çekilecek olan bu veriler önceden açıklanmaktadır.

Eserde, yukarıda adı geçen unsurlar ayete denk gelecek şekilde metin yan tarafına düşülerek şu şekilde açıklanmaktadır: Muttasıl zamirler (ilgili ayetteki örneği verilerek) kelimelere bitişik zamirlerdir ve kelime sonu olduğu için onlara vurgu yapılamaz. Munfasıl zamirler (yine ilgili ayetteki örneği verilerek) kelimelere bitişik olmayan zamirlerdir ve hafif vurguyla ses tonlaması yapılır. İsm-i mevsullerde “ma” edatı dışındakilere ve ism-i işaretlere (ayetteki örneği gösterilerek) hafif vurgu yapılabileceğine dikkat çekilirken nafiye, cezm eden, istifham ve te’kid edatlarında (ayetteki örnekleri belirtilerek) belirgin vurgular yapılacağı hatırlatılmaktadır.⁸⁸

Kur’ân tilâvetinde önemli bir yeri olan ve tilâvetin anlamına göre sesi yükseltmek ve alçaltmak manalarına gelen Raf’i Savt ve Hafd-i Savt uygulamaları metin içerisinde işaretlerle gösterilmektedir. Yukarıdaki bölümlerde detaylıca geçtiği üzere, müjdeleyici ayetlerde sesin yükseltilmesinin başlangıcına işaret olarak yukarıyı gösteren kırmızı üçgen (▲) ayetlerin alt kısmında verilmektedir. Yukarıyı gösteren mavi üçgen (▲) Raf’i Savt’ın bittiğini bildirmektedir. Üzüntüye sebep olacak manalarda ise sesin alçaltılmasının başlangıç uyarısı için ayetlerin alt kısmında aşağıyı gösteren kırmızı üçgen (▼) kullanılırken yine ayetlerin alt kısmında aşağıyı gösteren mavi üçgen (▼) Hafd-i Savt’ın bittiğine işaret etmektedir. Bunun yanında dua ayetlerinde mutedil ve yalvarış içeren bir sesin kullanılacağı hatırlatılan diğer hususlardandır.⁸⁹

Sonuç

Bir sadâ ki Kur’ân, Allah’ın sesi,
O’na uyanın, O’dur son nefesi,
Sermâyem, ümîdim O’nun sevgisi,
Hakk’a kulum ve Kur’ân’ın kölesi
Hafız İlhan Tok

⁸⁸ İlhan Tok, Mustafa Hakkı Özer ve Komisyon, *İ’râbu’l-Kur’ân Işığında Tilâvet*, s. 5, 6.

⁸⁹ İlhan Tok Mustafa Hakkı Özer ve Komisyon, *İ’râbu’l-Kur’ân Işığında Tilâvet*, s. 12.

Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin Kur'an-ı Kerim'e adanmış hayatı çok küçük yaşlarda bu seyir üzerine kurulmuştur: 1944 yılında anne ve babasının kaybından hemen bir yıl sonra 1945 yılında sağlıklı bir ağızla Kur'an-ı Kerim'le tanışıklığı başlayan Hafız İlhan Tok Hocaefendi, öğrendiği her bir bölümü hemen öğretmek suretiyle henüz yedi yaşlarında iken aynı anda Kur'an öğretmeye de başlamıştır.

1956 yılının ortalarında İstanbul Üsküdar'da resmen göreve başlaması ile resmen yürüttüğü Kur'an eğitimini 2014 yılının ortalarına kadar devam ettirme fırsatıyla resmen elli sekiz yıl; gayri resmi olarak yetmiş yıl bir fiil Kur'an kıraati ile bir neslin yetişmesine imza atmış ve sayısız öğrencinin yetişmesine Cenab-ı Hak kendisini vesile kılmıştır. Söz konusu öğrencilerin en az yüzde kırkının hanımefendi muallimeler olduğu dikkate alınırsa Hafız İlhan Tok Hocaefendi'nin uzun yıllar ihmal edilmiş bir kesim için ne büyük bir lütuf olduğu ortaya çıkacaktır. Buradan hareketle resmi görev yılları, yayıncılık hayatı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Radyo Televizyon Kurumu ile paralel olarak radyo ve televizyonla temasları, Tashih-i Huruf kursları sürecinde, ömrünün Kur'an-ı Kerim hizmetinde geçmesi ve hala devam etmesi açısından bir şükür ifadesi olarak kendisini "Kur'an'ın kölesi" olarak tanımlamaktadır.

118

OMÜİFD

Kaynakça

- Aktepe, Münir, "Ahmed (III)", *DİA*, İstanbul 1989.
 Bostan, M. Hanefi, "Üsküdar", *DİA*, İstanbul 2012.
 Eyice, Semavi, "Ahî Şerafeddin Camii", *DİA*, İstanbul 1988.
 Karakaya, Enis, "Üsküdar", *DİA*, İstanbul 2012.
 Orman, İsmail, "Mihrimah Sultan Külliyesi", *DİA*, İstanbul 2005.
 Ropörtaj: İlhan Tok, 20.12.2013.
 _____, İlhan Tok, 04.05.2014.
 Sarıdikmen, Gül, "Üsküdar'da Bulgurlu Mescidi: Bulgurlu Bayrampaşa Camii ve Bulgurlu Mescid Camii", *XVII. Ortaçağ-Türk Kazaları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, 2-5 Ekim 2013, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul.
 Tanmam, M. Baha, "Atik Valide Sultan Külliyesi", *DİA*, İstanbul 1991.
Tashih-i Huruf II Ders Notları, Ankara, 2008- 2009 Dönemi.
 Tayla, Hüsrev, "Kocatepe Camii", *DİA*, Ankara 2002.
 Tok, İlhan, *İlhan Tok (Hayatı ve Hatıratı)*, Tok Sesli Yayınları, İstanbul 1987.
 _____, *İslâm Tarihinde Bir İlk, Formül Ç-Y-1*, Dumat Baskı, Ankara, 2004.
 _____, *Kur'an'ın Kölesi Hafız İlhan Tok*, yy., Ankara, 2012.

_____, *Kur'ân-ı Kerîm, Tashih-i Hurûf, Ezan, Kamet ve Salâ Notları*, Ankara, 2009.
Tok, İlhan, Mustafa Hakkı ÖZER, Komisyon, *İ'râbu'l-Kur'ân Işığında Kur'ân Tilâveti*,
yy., Ankara 2011.


EK-1

T. C.
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
KUR'ÂN-I KERİM İHTİSAS KURSU BİTİRME BELGESİ
İLHAN TOK'A

*Diyamet İşleri Başkanlığı tarafından 27. HAZİRAN 1963 - 5 MART 1970 tarihleri arasında açılan Kur'ân-ı Kerîm İhtisas Kursunda Ağere dersinde gösterdiği başarıdan dolayı bu belge verilmiştir.
(Hafız Derecesi P. İvi ; Tashih-i Kuruf P. İvi ; Ağere Bilgisi P. İvi)*

Kurs Öğretmeni
SAFWAN ÇALAR H. KANDAZOĞLU
Dini Hizmetler ve Din Görevlilerini
Organizasyon Dairesi Başkanı
AHMET BALTACI

Diyamet İşleri Başkanı
LÜTFİ DOĞAN



EK-2

I9/03/2001

Bir çalışmayı inceleme ve
sonuç

Radio ve Televizyonlarda okuduğu Kur'an-ı Kerim nedeniyle tanıdığımız **İlhan TOK**:

Kur'an-ı Kerim'in okunuş usulleri ve ritmini düzenleyen **TECVİD** esaslarını bilimsel metod geliştirerek **NOTA** değerleriyle de **TECVİD** kurallarının uygulanarak **TÜRKÇE YAZILAN** Kur'an-ı Kerim'in sağlam tarzda okunabileceğini gösteren çalışma örneklerini incelememize sunmuş ve sergileyeceği okuyuş kategorilerine göre heceler üzerindeki **NOTA** değerlerinin okuyuş ritmine uyması halinde ortaya konulan çalışma ürününün **BİLİMSEL** olduğu konusunda **NOTA** uzmanları olarak onayımızı istemiştir.

Sonuç:

İlhan TOK'un sunduğu çalışma örnekleri dikkatle incelendi.

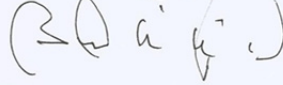
- TAHKİK** (ağır okuyuş)
 - TEDVİR** (orta okuyuş) tarzında isimlendirdikleri okuyuş kategorileri kendileri tarafından okundu (seslendirildi)
- Gerek ağır okuyuş, gerekse orta okuyuşlarda heceler üzerine konulan ve kendi beyanlarına göre **TECVİD**'e eşit olduğu ifade olunan **NOTA** ların kendi okuyuşları (seslendirmeleriyle) uyduğu anlaşılabilir çalışma ürününün **NOTA** değerlerini yansıtmaması sebebiyle **BİLİMSEL** olduğu kanaati tarafımızdan paylaşılmıştır.

İNCELEME KURULU

Ahmet Hatipoğlu
Emekli TRT sanatçısı
Klasik Koro ve Tasavvuf
Korusu şefi



Gülmez Pakalınlar
TRT Repertuar ve inceleme
Kurulu üyesi



Kenan Özkan
TRT Ankara Radyosu
Türk Sanat Müziği Müdürü





İMAN VE MAHIYETİ KONUSUNDA MU'TEZİLE İLE EHL-İ SÜNNET POLEMİĞİ

RECEP ÖNAL*

The Argument Between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila about Faith and Its Nature

Abstract: The concept of faith and its nature has been one of the most hotly debated issues by the Islamic sects from the early times. The main framework of this discussion constitutes what the distinction should be between faith and unbelief and how to define the boundaries of muslim, unbeliever and sinner. Various issues around Islam, faith, ingenuity, profess and action concepts, the condition of the great sinner, faith - act relationship, increase and decrease of faith and the relationship faith -Islam have been discussed. This article, after giving general information about the debate over faith, discusses Mu'tazilah's related views and evidences about the issue. In addition, after the Ahl al-Sunnah the criticism against Mu'tazilites has been mentioned, general assessment of the works of the debate around the concept of faith will be made.

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ABD.
[onal1975@gmail.com].

Key Words: Mu'tazıla Ahl al-Sunnah, Faith, Islam, Unbelief, Hypocrisy.



Öz: İlk dönemlerden itibaren İslam mezhepleri tarafından üzerinde en çok tartışılan konuların başında iman kavramı ve mahiyetine ilişkin meseleler gelir. Bu tartışmanın ana çerçevesini ise, iman ile küfür arasındaki ayrımın ne olması gerektiği, mümin, kâfir ve fâsık kelimelerinin sınırlarının nasıl belirleneceği meselesi teşkil eder. Bu meseleler etrafında İslam, iman, marifet, ikrar ve amel kavramları, büyük günah işleyeninin durumu, iman-amel ilişkisi, imanın artıp eksilmesi, iman-İslam ilişkisi gibi çeşitli konular tartışılmıştır. Bu makalede, iman ve mahiyetine ilişkin bu tartışmalar hakkında genel bilgi verildikten sonra, Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşleri ve kullandığı delilleri ele alınacaktır. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere de temas edilerek, iman kavramı etrafında yürütülen tartışmaların genel bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, İman, İslam, Küfür, Fısk.



Giriş

İslam'da ortaya çıkan itikâdi mezheplerin doğuş sebeplerinden biri iman maddelerine dair kanaat farklılıklarıdır. Bu farklılıkların ortaya çıkışında siyasî ve ictimâî hâdiseler önemli rol oynamıştır. Hz. Peygamberin vefatından sonra imamet ile ilgili ileri sürülen siyasî düşünceler, Hz. Ebu Bekir dönemindeki ridde olayları, Hz. Ali döneminde meydana gelen iç savaşlar, ilk kelâmî problemlerinin ortaya çıkışına neden olmuştur.¹

Bu tartışmalar genel olarak iman nedir? Amel ile iman arasında ne gibi bir münasebet vardır? Amel imandan bir cüz müdür? İman ile küfür arasındaki sınır nedir? İman ziyadelik ve noksanlığı kabul eder mi? Mürtekib-i kebirenin dinî durumları nedir? gibi sorular etrafında cereyan etmiştir. Bu sorulara verilen farklı cevaplar Hâriciyye, Mürcie, Şia gibi çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

¹ Ebu'l-Mûsâ el-Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev.: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005, s. 27-28; Hasan b. Mûsâ el-Nevbahtî, *Fıraku's-Şia, Dâru'l-Edvâ*, Beyrut 2006, s. 29-35; Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. A. F. Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 11.

Söz konusu sorulara cevap arayan her bir mezhep, bu problemleri kendi düşüncesine göre çözmeye çalışmış, kendi görüşlerini temellendirmek için çeşitli ayet ve hadislerle başvurmuş, fikirlerini benimseyenleri de tekfir etme yoluna gitmiştir. Bu tartışmalara müdahil olan ve İtikâdî alanın bütün konularına ilişkin görüşler ortaya koyan mezheplerden biri de Mu'tezile'dir.

Mu'tezile tartışılan meseleler karşısında aklî verilere dayanarak kendi metodolojisini oluşturmuş ve bu metodoloji ile diğer mezheplerin görüşlerini değerlendirip onlara karşı tavrını belirlemiştir. Bu değerlendirme hilafet, imamet, iman, kebîre, kader, Allah'ın isim ve sıfatları meselelerine varıncaya dek birçok konuyu içermiştir. Mu'tezile itikâdî alanlarda yürütülen tartışmalarda diğer mezheplere karşı duruşunu da "Tevhid, Adâlet, el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn, Va'd Vâ'id, Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehy-i ani'l-Münker şeklinde beş prensip (Usûlu'l-Hamse) etrafında merkezileştirmiştir.²

1. İman Kavramının Mahiyetine İlişkin Tartışmaların Tarihi Arka Planı

123

OMÜİFD

Kelâm ilminde üzerinde en çok durulan konuların başında iman, küfür, fîsk, kebîre kavramları gelir. Bunun nedeni bu kavramların Kur'an'ın en mühim terimlerini teşkil etmesidir.³ Özellikle iman terimi dinin merkezinde bulunmakta ve dini hayatın bütün yönlerine bir anlam ve değer kazandırarak hukukî ve siyasî bir anlam ifade etmektedir.⁴ Nitekim Sıffin savaşı ve Emevîler'in sahneye çıkışıyla hilâfetin meşruiyeti üzerinde yapılan münakaşalar, halifede bulunması gereken nitelikleri belirtmek ve iman kavramı üzerinde durup, imanı açıklamaktan daha ziyade; onu düşmanlara karşı müdafaa için düşünmeye yönelik olmuştur.⁵ Çünkü iman; İslam ümmeti içerisinde "Vatandaşlık" hakkı anlamını taşımakta

² Ebû'l-Hüseyn el-Malaî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, nşr. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Beyrut, 1997, s. 36; Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ ibn Râvendî el-mülhîd*, tahk. H. S. Nyberg, Beyrut, 1993, s. 126-127; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara, 2001, s. 50 vd.

³ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev.: Selahaddin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2005, s. 17.

⁴ M. Said Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yay., Ankara 2001, s. 43

⁵ Louis Gadret, "Hicrî 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe", *İİED*, çev.: M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara, 1982, c. 5, s. 333.

ve müminleri diğer insanlardan ayıran bir terimi ifade etmektedir. Dolayısıyla kebîre işleyen kişinin kurtuluşu, aynı anda günahkâr ve mümin olan kimsenin hukukî durumu ve hepsinden önemlisi kişinin imanı ile ilgili eleştiri, onu “İslam” ülkesinden çıkarma anlamına gelmekteydi.⁶

Bu çerçevede İslam düşünce tarihinde tartışılan ilk kelamî meselelerden biri şu olmuştur: Bir Müslüman günah işledikten sonra da Müslüman olarak kalır mı? Yahut kurtuluşa ermek için yalnız iman yeterli mi, yoksa onun amellerle de kendisini göstermesi gerekir mi? İtikâdi mezhepler bu soruların cevabını iman olgusunun mahiyetinde aramışlardır. Bilindiği kadarıyla Sıffin savaşı esnasında Hz. Ali’ye karşı ilk isyan eden ve iman, kebire ve kâfir gibi kavramlarını kendi düşünce sistemine göre izah eden ve böylece iman tartışmasını başlatan ilk mezhep Hâricîler olmuştur.⁷ Hâricîler, her kebirinin küfür olduğunu, dolayısıyla kebire işleyen bir kimsenin Müslüman olarak kalamayacağını ve kendilerine muhalif olanların bulunduğu yerin dâr-ı küfür olduğunu belirterek mevcut idareye karşı tekfir hareketini başlatmışlardır.⁸ Sıffin savaşı sırasında başı çeken Hâricîler, dinsel ve siyasal egemenliği kendinde toplayan bir makam tanımayıp başta Hz. Ali ve Muaviye olmak üzere bu savaşa katılan herkesi kâfir saymıştır.⁹ Diğer taraftan İslamiyet’in doğru anlaşılıp tatbik edildiği ve ismi “Dârü’l İslam” olan tek yerin kendilerinin yaşadığı bölge olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰ Hâricîler’in bu tutumu iman ve mahiyeti üzerinde çeşitli tartışmaların ortaya çıkmasında ve bu meselenin itikâdi bir sorun olarak gündeme gelmesinde önemli rol oynamıştır.

Diğer taraftan Hâricîler gibi düşünmeyen yeni bir grup (Mürctie) ortaya çıkmıştır. Bu grup, ameli niyet ve inançtan sonra ikinci derecede ele alarak, “Nasıl küfürle beraber taatın faydası yoksa imanla beraber mâsiyetin de zarar yoktur” fikrini savunmuştur.¹¹ İmanı da “İnanılması gere-

⁶ Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, Kitapevi İstanbul, 1997, s. 619.

⁷ Nevbahî, *Firaku’ş-Şia*, s. 37, 43; Şehristâni, *el-Milel Ve’n-Nihal*, s. 119; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm’da Siyasi İtikâdi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev.: S. Kaya, Şuara Yay., İstanbul 1996, s. 105.

⁸ Eş’ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 102-103; Şehristâni, *el-Milel Ve’n-Nihal*, s. 120.

⁹ Nevbahî, *Firaku’ş-Şia*, s. 43 vd.; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, DİB Vakfı Yay., Ankara 2005, s. 54; Şehristâni, *el-Milel Ve’n-Nihal*, s. 113-115.

¹⁰ Eş’ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 103, 333.

¹¹ Şehristâni, *el-Milel Ve’n-Nihal*, s. 141.

ken bütün hususları dil ile ikrar etmektir" şeklinde tarif ederek, Ehl-i kıblenin tamamını, imanlarını dilleriyle ikrar edişlerinden dolayı mümin olarak kabul etmek gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca kebire sahibinin bu dünyada iken cennetlik veya cehennemlik olduğuna yönelik herhangi bir hükmün verilemeyeceğini, bu nedenle onun hükmünün kıyamet gününe bırakılması gerektiğini ifade etmiştir.¹²

Hâricîler "iman'a" öznesi cihetinden baktıkları için yaklaşım tarzları hep olumsuz olmuştur. Yani onlar "kâfir kimdir?" sorusu ile işe başlamışlardır. Hâlbuki bu yeni grup (Mürchie) "mümin kimdir" sorusuna cevap vermeye çalışmıştır. Bundan dolayı Hâricîler İslam toplumunu oluşturan bireyleri tespit etmek ve mümini tanımlamak yerine, Müslüman toplumdaki kovulacak olanları belirlemeye çalışıp İslam toplumunu sürekli olarak kâfirlerden temizlemekle meşgul olmuşlardır.¹³ Mürçîler ise ahlâki davranışın önemini inkâr etmiş, bunun yerine imanı veya toplumun üyeliğini önermişler, bunu ifade etmenin en güzel yolunun da, "imanla birlikte günahın zarar vermeyeceğini" söylemek olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴

Hicri III. asrın başında bir itikat mezhebi olarak zuhur eden, yeni bir grup (Mu'tezîle) ortaya çıkmıştır. Bu grup kebîre işleyen kimselerin ne Hâricîler'in iddia ettiği gibi kâfir, ne de Mürchie'nin iddia ettiği gibi mümin olduğunu iddia etmiştir. Böyle birinin iman ile küfür arasında "fısk" denilen üçüncü bir merteye de olacağını savunarak farklı bir izah getirmiştir.¹⁵ Her iki görüş arasında orta bir yerde duran Mu'tezîle, "Kebîre işleyen kimse imandan çıkar ama küfre de girmez. Küfür ile iman arasında bir yerde bulunur."¹⁶ şeklinde bir izah getirmiştir.

Ehl-i Sünnet âlimleri ise Hâricîye, Mu'tezîle ve Mürchie gibi mezheplerin konuya ilişkin görüşler arasında orta yolu bulmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede ihtilafli konularda daha duyarlı ve temkinli davranmış,

¹² Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 137; Nevbahî, *Fıraku's-Şia*, s. 33.

¹³ Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsi Hâdiselerin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 260; Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 21-22.

¹⁴ Montgomery Watt, "İslâm Kelâmında İman Kavramı" (çev.: Süleyman Akkuş), *SÜİFD*, 2005, c. 11, s. 87.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, Ahmed, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 471, 484, Tahk. Hüseyin b. Ebu Haşim, Beyrut, 2001; Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, s. 164-165; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 36, 49.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 450-451; Ahmed Muhammed Suphi, *Fî-İlmi'l-Kelâm: Mu'tezîle*, Beyrut 1985, c. 1, s. 163.

kebîre işleyeni kâfir değil, günahkar mümin kabul ederek ümmetin içine dahil etmişlerdir.¹⁷

2. İman Kavramının Tarifine Yönelik İleri Sürülen Görüşler

Sözlükte “e-m-n” fiili, her türlü korku ve şüpheden uzak, emniyette ve güvende olmak manasına gelir. Bu anlamındaki “e-m-n” kökünden türeyen iman, birine güvenmeyi, inanmayı ve onu tasdik etmeyi ifade eder.¹⁸ Dilde, iman kelimesinin bir sözün doğruluğunu tasdik etmek anlamına geldiği hususunda İslam âlimleri arasında ihtilaf yoktur.¹⁹

İstilahta ise iman; Hz. Peygamber’i, Allah Teâlâ’dan getirdiği kesin olarak bilinen her konuda şeksiz olarak kalp ile tasdik etmek, onun haber verdiği şeylerin tümünü tereddütsüz kabul edip bunların doğruluğuna gönülden inanmak demektir.²⁰ Bu tanımın dışında imanın şer’î manasına dair farklı tanımlamalar da yapılmıştır. Yapılan bu tanımlamalarda “tasdik”, “ikrar” ve “amel” kavramları belirleyici rol oynamıştır. Bu bağlamda “tasdik” eylemi kalbe, ikrar dile, amel de organlara atfedilmiştir. Bu tanımlarda ön plana çıkan şey, nassı ve bunu haber vereni kalben doğrulama, bu doğrulamayı dil ile ifade etme ve fiillerle gerçekleştirilmiştir.²¹ İmanın teorik ve pratik boyutun varlığına işaret eden bu kavramlardan hareketle imanın tanımına yönelik ileri sürülen görüşleri beş grup halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

2.1 İman Kalbin Tasdikidir

Eş’ârî ve Mâtürîdî mezhebinin önde gelen âlimleri iman; Allah’ı, O’nun peygamberlerini, onların Allah’tan getirdikleri kesin olan hükümleri kalple tasdik etmek şeklinde tanımlamışlardır.²²

¹⁷ Eş’ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 238-239.

¹⁸ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Çaribi’l-Ku’an*, Beyrut, ts., s. 30; Mecduddin b. Ya’kûb Firûzâbâdî, *Kâmûs’l-Muhît*, Beyrut 2007, s. 62, Ebû’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1970, c. 1, s. 107.

¹⁹ Muhammed Fahreddin Râzî, *Kelama Giriş*, çev.: Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 269; İmâm’ul-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, nşr. Z. Umeyrât, Beyrut 1995, s. 158-159; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, tahk. A. Umeyre, Beyrut 1998, c. s. 175-176.

²⁰ Sa’düddin Mes’ûd b. Ömer Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1991, s. 277.

²¹ Ay, Mahmut, “Kelam’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, *AÜİFD*, c.: 52, sayı: 1, Ankara 2011, s. 53.

²² Eş’ârî, *Kitâbu’l-Lüma fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyği ve’l-Bida*, Beyrut, 2000, s. 78; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, çev.: Bekir Topaloğlu İSAM Yay., Ankara 2002, s. 495; Mu-

2.2. İman Kalp ile Tasdik Dil ile İkrardır

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 490/1097) ile Kemâlettin el-Beyâdî (ö. 1098/1687) gibi âlimlere göre iman kalbin tasdiki ve dilin ikrardır.²³ Ayrıca Gaylânîyye ile Neccâriyye mezhepleri iman; "Allah'ı, peygamberlerini, farzlarını bilmek, Allah'a boyun eğmek ve dil ile ikrar etmektir. Bunlarla ilgili deliller kendisine ulaştıktan sonra, bu hususlardan birini bilmeyen veya bildiği halde tasdik etmeyen kişi, küfre girmiştir."²⁴ şeklinde açıklayarak bu gruba dâhil olmuşlardır.

2.3. İman Dilin İkrardır

Mürcie ve Kerrâmîyye'ye göre iman Allah'ı, peygamberlerini, yerine getirmenin aklen vâcib olduğu her şeyi bilmek ve ikrar etmektir.²⁵ Yani inanılması gereken bütün hususları kalbin tasdiki olmaksızın dil ile söylemektir.²⁶

2.4. İman Kalbin Mârifetidir

Cehmiyye, Râfizîlerin bir kısmı ile Şia'nın İmamiyye imanını yalnızca Allah'ı, peygamberlerini ve Allah'tan gelen her şeyi tasdik olmaksızın kalben bilmek şeklinde tanımlamışlardır. Onlara göre, bilgi dışında kalan, dil ile ikrar, kalp ile tasdik, organlarla amel etmek veya Allah ve peygamberlerini sevmek iman değildir.²⁷ Bu bakımdan iman Allah, peygam-

hammed İmam Gazzâlî, Gazzâlî, Muhammed el-, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev.: Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998, c. 1, s. 258; Ebu'l-Muin en-Neseî, *Tabsîretü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, tahk. H. Atay, Ş. Ali Düzgün, Ankara, 2003, c. 2, s. 415; Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev.: Bekir Topaloğlu, DİP Yay., Ankara 2005, s. 171-172; Ebu Bekir Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, tahk. A. Haydar, Beyrut 1993, s. 389-390; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 158; Şehristânî *el-Milel Ve'n-Nihal*, s. 88.

²³ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, İFAFV Yay., İstanbul, 2002, s. 58; Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 142; 58; Muhammed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehoâ ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1999, c. 2, s. 209; Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, *Kitâbu Usûlid'-Dîn*, tahk. Hans Peter Linss, Kahire 1963, s. 145-146; Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, çev.: Y. Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 207; A. Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, İstanbul, 1996, s. 33.

²⁴ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 139; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 153.

²⁵ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 144; Neseî, *Tabsîretü'l-Edille*, c. 2, s. 405; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 209; Şehristânî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, s. 104, 106.

²⁶ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 144; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166.

²⁷ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 76, 137, 229; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 209.

ber ve ondan gelen bütün haberler konusunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi, inkâr ise bu bilginin teşekkül etmemesi demektir.²⁸

2.5. İman Kalbin Tasdiki, Dilin İkrarı ve İslam'ın Rükünlerini İşlemektir

Hâriciyye, Mu'tezîle, Zeydiyye mezhepleri ile İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/819), İbn Hanbel (ö. 241/855), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi selef âlimleri ve hadisçilere göre iman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve taatları işlemektir.²⁹

Bu tanıma göre imanın tasdik, ikrar ve amel olmak üzere üç rüknü bulunmaktadır. Bu rükünlerden birisi bulunmadığı takdirde kişi iman dairesinden çıkar. Böyle birisi Hâricîlere göre kâfir, Mu'tezîle'ye göre fâsık kabul edilir. Selef âlimleri ve hadisçiler ise, büyük günah işleyenlerin kâfir değil, günahkâr mümin sayılacağını söylemişlerdir.³⁰

3. Mu'tezîle'nin İman'ın Mahiyetine İlişkin Görüşleri

3.1. İmanın Tanımı

Mutezîlî âlimler, imanın marifet (kalp ile bilme), söz (dil ile ikrar) ve amel olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.³¹ İmanı bütün amelleri yerine getirme şeklinde tarif eden Vâsıl b. Ata, amelleri yerine getirmeyen veya günahlardan sakınmayan bir kimsenin imandan çıktığını, fakat küfre girmediğini, iman ile küfür arasında yer alan fîsk mertebesinde olduğunu ifade etmiştir.³²

Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850)'a göre iman, farz ve nafîle gibi bütün taatleri yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmaktır.³³ Ona göre imanın tamamı, Allah'a imandır. Bunun bir kısmının terk edilmesi kü-

²⁸ Şerafeddin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, c. 7, s. 235.

²⁹ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 222; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 209; Nesefî, *Tabsretü'l-Edille*, II, 404; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 158-159; Takıyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, "el-Akâidetü'l-Vâsiyye", *Akaide Dair İki Risale*, İFAV, İstanbul ts., s. 16; A. Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 45.

³⁰ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 238-239; Sâbûni, *Mâtürüdiyye Akâidi*, s. 171

³¹ Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, nşr. S. Diwald Wilzer, Beyru 1960, s. 8; Suphî, *Mu'tezîle*, c. 1, s. 162-163.

³² Şehristânî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, s. 42-43; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 471, 474; Suphî, *Mu'tezîle*, c. 1, s. 162.

³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 478.

fürdür; namaz ve Ramazan orucu gibi diğer bir kısmının terk edilmesi ise küfür değil fısktır. Bir kısmının terk edilmesi ise küçük günah olup, ne küfür ne de fısktır.

İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (ö. 231/845)'a göre iman, kebîrelerden kaçınmaktır. Kebîre ise hakkında vaid (ceza tehdidi) bulunan günahlardır..." Bu tarife göre namaz ve oruç gibi ibadetler imanın kapsamına girmemekte, fakat büyük günahların terk edilmesi imandan sayılmaktadır.

Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî (ö. 218/833) imanı, farz olsun nafîle olsun bütün taatlar olarak tarif etmiştir. Namaz kılmak, zekât vermek gibi ibadetleri helal görülerek terk etmek küfürdür.³⁴

Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim imanı, "Allah'ın kullarına farz kıldıklarını yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmak" olarak tarif ederek, imanın nafîleleri değil, yalnızca farzları yapma ve kötülüklerden kaçınma anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.³⁵ Zira onlara göre iman, bir övgü niteliği taşır. Bu nedenle iman etmiş bir kişi birtakım iyi hasletlere sahip olur ve mümin olarak adlandırılır. Kebîre işleyen kişi ise bu övgüyü kaybettiği için fâsık olarak isimlendirilir. Yani kişi günah işlediği zaman ne mümin, nede kâfir olur. Bu kişi tövbe etmeksizin ölürse ebedi olarak cehennemde kalır.³⁶

Ebû Bekr b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816), ibadet ve taatların hepsini imana dâhil etmiş, kebîre işleyen kişinin imandan çıkmayacağını söyleyerek bu konuyu şöyle izah etmiştir: "İman, bütün taatlardır. Din mensuplarından, küfür olmayan bir günahı işleyen kimse, kebîre işlediği için fâsıktır. Kâfir ve münafık değildir. Allah'ı birlemesi ve işlediği taat sebebiyle mümindir."³⁷

Abbâd b.Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) ise nafîleleri de imana dâhil ederek imanı şöyle tarif eder: "İman, Allah'ın emrettiği farzların ve önemseydiği nafîlelerin hepsidir. İman iki çeşittir: Birincisi Allah'a iman-

³⁴ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 222-223; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 106.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 478; Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 223.

³⁶ Şehristânî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, s. 68. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 471, 481-483.

³⁷ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 224.

dır. Bundan bir şeyi terk eden kâfir olur. Din ve tevhid gibi. İkincisi Allah için imandır. Bunu terk eden kâfir sayılmaz. Bundan bazısının terk edilmesi sapıklık ve fısaktır. Bir kısmının terk edilmesi ise küçük günahdır.”³⁸ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025)’a göre iman, farz, vacip ve nafil gibi bütün taatları yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmaktır.³⁹

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre Mu’tezile âlimlerinin çoğunluğu imanı, genel olarak “taatları yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmak şeklinde tarif ederek, ameli imana dâhil etmiş, ahretteki kurtuluşun temel şartının da taatların yerine getirilmesi ve günahlardan sakınmak olduğunu ileri sürmüştür.

3.2. İman-Amel İlişkisi

İmanın mahiyeti üzerinde yürütülen tartışmaların merkezinde iman amel ilişkisi yer almıştır. Bu tartışmalar, kebîre işleyen hükümünün sorgulanmasıyla başlamış; iman amel ilişkisi konusunda farklı görüşlerin ileri sürülmesiyle devam etmiştir. Bu konuda ileri sürülen görüşleri üç başlık altında şu şekilde özetlemek mümkündür.

Birincisi, amel imandan bir cüzdür. Amelin olmaması iman da yokluğunu gerektirir. İkincisi, amel iman dışındadır. Üçüncüsü amel, imandan bir cüz değildir. Ama her ikisi arasında güçlü bir bağ vardır ve iman mümin kişiyi güzel ameller yapmaya yöneltir.

Birinci görüşü benimseyen Mu’tezile âlimleri iman-amel ilişkisinde amele ve ahlaklı olmaya büyük önem vermişlerdir. Haricîlerin dindar ve insafsız tutumlarına; Mürcie’nin de amelden çok düşünceye önem vermelerine mukabil Mu’tezile, imanı bilişsel bir olgudan ibaret görmemiş, aksine ameli imana dâhil ederek, iman ile salih amelin birbirine bitişik olduğunu ve imanın ameli kapsadığını iddia etmiştir.⁴⁰ Mu’tezile’nin genel görüşü bu olmakla birlikte farz, vacip ve nafil gibi taatlerin tamamının imana dâhil olup olmadığı, kebîre işleyen ahretteki durumu, küçük ve büyük günahların tanımı gibi konularda ihtilaf edilmiştir.⁴¹

³⁸ Eş’ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 222.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü’l-Hamse*, s. 478, 492.

⁴⁰ Suphî, *Mu’tezile*, c.1 s. 163; Murat Sülün, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 56-57.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Eş’ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 221-224, 340; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûlü’l-Hamse*, s. 427 vd.

Mu'tezîle, kendi görüşlerini ispatlamak için çeşitli ayet ve hadisleri delil olarak kullanmıştır. Şimdi bu delillerinden bazalarına yer verilecek, akabinde Ehl-i Sünnet'in görüşlerine de temas edilecektir.

Mu'tezîle, büyük günahlardan sakınmanın ve amelleri işlemenin imandan olduğunu şu ayeti kerimeden hareketle temellendirmeye çalışır: *"Yine onlar ki, Allah ile beraber tuttıkları başka bir tanrıya yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler. Bunları yapan, günahının cezasını bulur. Kıyamet günü azabı kat kat arttırılır ve onda azapta alçaltılmış olarak devamlı kalır."*⁴² Onlara göre cehennemde ebedi kalmanın iki sebebi vardır. Bunlardan biri Allah'a şirk koşmak diğeri de haksız yere adam öldürme ve zina etme gibi büyük günahları işlemektir. Buna göre büyük günahlardan sakınma imandandır. Kaldı ki Hz. Peygamber, İslam'ı, Allah'tan başka ilah olmadığına şahadette bulunmak, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucu tutmak ve hacc etmek⁴³ olarak tarif ederek, ibadetleri İslam'dan saymıştır. Öte yandan zina ve hırsızlık gibi büyük günahları işleyenin mümin olamayacağını⁴⁴ ifade etmiştir. Buna göre zikredilen amelleri terk etmek veya günahları işlemek İslam'dan çıkmayı yani küfrü gerektirir. Bu bakımdan amelleri yerine getirme ve büyük günahları işlememe imandan sayılmalıdır.⁴⁵

Mu'tezîle'nin kullandığı bir diğer ayet ise şudur: *"Hâlbuki onlar ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur (zâlike)."*⁴⁶ Mu'tezîle'ye göre ayette ameller din olarak isimlendirmiştir. Çünkü ayetteki *"zâlike"* ifadesi önceden anılanları yani namaz kılmak, zekât vermek gibi yapılması gerekli olan amelleri ifade eder. Buna göre ayetin manası, *"Namaz, zekât gibi farzları yapmak en doğru dindir."* şeklinde anlaşılır. Dinden maksat ise, *"Allah nezdinde hak din İslam'dır."*⁴⁷ ayetinde belirtildiği üzere İslam'dır. Eğer İslam imandan başka olsaydı *"Kim, İslam'dan başka din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilme-*

⁴² Furkân, 25/68-69.

⁴³ Buhâri, İman, 37; Müslim, İman, 5.

⁴⁴ Buhari, es-Sahih, Eşribe, 1; Müslim, es-Sahih, İman, 22, 24.

⁴⁵ Pezdevî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 147; Suphi, *Mu'tezîle*, c. 1, s. 163.

⁴⁶ Beyyine, 98/5.

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/19.

yecek ve o, ahirette ziyan edenlerden olacaktır."⁴⁸ ayetine göre imanı istemek makbul olmazdı. İman makbul olunca, onun İslam olduğu anlaşılır.⁴⁹ Mu'tezîle'nin bu kıyasla vardığı sonuç, amellerin din, dinin İslam, İslam'ın da iman olduğudur. Dolayısıyla amellerin iman kavramı içerisinde olması gerekir.

Bu görüşe itiraz eden Ehl-i Sünnet kelimacıları, vacipleri (amelleri) işlemenin din olduğunu savunmanın uygun bir görüş olmadığını söylemişlerdir. Çünkü ayetteki "zâlike" işareti, ism-i müfret ve müzekkerdir. Vacipler ise cem'i ve müennes sığasındaki "vaciplere" değil de yine aynı ayette daha önce geçen "ihlâs" kelimesine işaret etmektedir. Durum böyle olunca Vacipler işlemenin imanun bir rüknü olduğu şeklindeki Mu'tezîle'nin görüşü geçersiz olmaktadır.⁵⁰

Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) ise Mu'tezîle'nin bu iddialarına şöyle cevap verir: "İmanın bir aslı bir de meyvesi vardır. Aslı tasdikdir. Ameller için bazen iman kavramı kullanılır. Nitekim bir şeyin meyvelerine bazen o şeyin aslının ismi kullanılabilir. ⁵¹ Ayrıca eğer ameller dinde, iman denilenlerden bir cüz olsaydı, imanı amelle kayıtlamak, tekrar ve isyanla kayıtlamak çelişik olurdu. Kaldı ki Kehf 18/107 ve En'am 6/82. ayetleri onların bu görüşünü geçersiz kılmıştır."⁵²

Mu'tezîle, namaz kılmak gibi amellerin imandan bir cüz olduğunu "Allah sizin imanınızı (imâneküm) zayi etmez."⁵³ ayetinde geçen "imâneküm" kelimesini, "salâteküm (Sizin namazınızı)" şeklinde yorumlayarak ispata çalışmıştır.⁵⁴

Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir kısmı ayetteki "imâneküm" ibaresini namazın bizzat kendisine değil, o namazın farz olduğuna iman etmek şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca ayetteki "iman"ı kabul ve tasdik etme şeklinde anlayarak bununla anlatılmak istenenin iki kibleye karşı namaz kılmanın gerektiğini bildiğinde Hz. Peygamber'in tasdik edilmesinin asla

⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/85.

⁴⁹ Fahreddin Râzi, *Meâlimu Usûlî'd-Din*, çev.: Nadim Macit, İhtar Yay., Erzurum 1996, s. 123-124. Krş. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 477.

⁵⁰ Şerafeddin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Yay., Konya 2001, s. 123.

⁵¹ Fahreddin Râzi, *Meâlimu Usûlî'd-Din*, s. 124.

⁵² Fahreddin Râzi, *Kelama Giriş*, s. 268.

⁵³ Bakara, 2/143.

⁵⁴ Fahreddin Râzi, *Kelama Giriş*, s. 269, Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 5, s. 193, 197.

boşa çıkamayacağını bildirmek için olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir kısmı da bu ayetin manasını; “Kiblenin değişmesinden önce Beytül-Makdis’e karşı kıldığımız namazları zayı edecek değildir” şeklinde anlamıştır.⁵⁵

Mu'tezile'ye göre amel imandan bir cüz olduğu için amel olmadan iman gerçekleşmez. Ayrıca Allah'a isyan ile iman da bir arada bulunmaz. Bu yüzden ameli terk eden veya büyük günah işleyen kişi imandan çıkmıştır, fakat küfre de girmemiştir. İman ile küfür arasında bir yerde (fısk) mertebesindedir; bu kişinin ismi ise ne mümindir ne de kâfirdir; ona fasık denir.⁵⁶

Mu'tezile'ye göre İslam âlimleri, büyük günah işleyen kimsenin fasık olduğu hususunda ittifak ettikten sonra, onun mümin, kâfir veya münafık olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile âlimleri, ittifak edilen hususu kabul ettiklerini, ihtilaf edilen hususları ise terk ettiklerini söylemişler ve kebire işleyenin mümin, kâfir veya münafık değil fasık olduğu ileri sürmüşlerdir.⁵⁷ Çünkü onlara göre iman ikrar, tasdik ve amel olmak üzere üç unsurdan ibaret olarak kabul edilmektedir. Burada ihtilaf konusu olan husus ikrar ve tasdikten sonra bunların gereği olarak amel işleyip işlememe meselesidir. Bu durumda dinin emir ve yasakları yerine getirilmez, emirler işlenmez, yasaklar işlenirse, bu kimse bir mümin sayılmaz. Bu kimseye amel dışındaki unsurlar mevcut bulunması sebebiyle kâfir de denilemez.⁵⁸

Mu'tezile bu görüşünü, “Öyle ya, mümin olan, fâsık gibi midir? Bunlar elbette bir olamazlar.”⁵⁹ ayeti ile Hz. Peygamber'in “Zina yapan kimse, zina ettiği sırada mümin değildir. Hırsız da hırsızlık yaparken mümin olarak çalmaz. Şarap içen kimse şarap içerken mümin olarak şarap içmiş olmaz.”⁶⁰ hadislerini delil göstererek şu şekilde izah etmiştir: Kebire işleyen veya ameli terk

⁵⁵ Fahreddin Râzi, *Kelama Giriş*, 269; Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, tahk. Hasan Ahmed, 1986, s. 383; el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 159.

⁵⁶ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr* s. 165; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 471; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 36; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, s. 8.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 484; Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, s. 164-165; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 36, 49.

⁵⁸ Mustafa Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2012, s. 241.

⁵⁹ Secde, 32/18.

⁶⁰ Buhari, *Sahih*, Eşribe, 1; Müslim, *Sahih*, İman, 22, 24.

eden bir kimse mümin değildir. Zira nasslarda mümin, fâsıka mukabil ve ona zıt bir şekilde zikredilmiştir. Fâsıkın, bir grup, müminin ise onun mukabili başka grup şeklinde ortaya konulması, fâsıkın başka müminin başka olduğuna delildir.⁶¹ Diğer taraftan kebîre işleyen kimse kâfir değildir. Çünkü onların idam edilmedikleri, irtidad edenlere mahsus olan hükümlerin onlara uygulanmadığı, mirastan mahrum bırakılmadıkları, kendileriyle evlenildikleri ve öldükleri zaman Müslüman kabristanlığına defnedilmesi konusunda ümmet ittifak etmiştir.⁶² Kebîre işleyen kimseye münafık ismi de verilemez. Çünkü münafığın hükmü, münafıklığını izhar etmediği sürece kendisine Müslüman olarak muamele etmektir. Ayrıca şeriatta münafık ismi, küfrü gizleyip İslam'ı izhar eden kişiye verilen bir isimdir ve bu nedenle büyük cezaı hak etmiştir. Kebîre işleyenin durumu ise böyle değildir.⁶³

Mu'tezîle'nin bu iddialarına mukabil Ehl-i sünnet kelimacıları, mezkûr ayetten böyle bir anlam çıkmadığını, aksine ayette geçen fâsıktan kastın mutlak manada kâfir olduğunu, çünkü fâsıkın en büyüğünü küfrün teşkil ettiğini, dolayısıyla her kâfirin fâsık, ancak her fâsıkın kâfir olmadığını söylemişlerdir. Ayrıca Sünni kelimacılarına göre söz konusu ayetin devamında "*Onlara inkâr ettiğiniz ateşin azabını tadın denir.*"⁶⁴ ifadesi de Mu'tezîle'nin görüşünü geçersiz kılmaktadır. Çünkü ayette söz konusu kimselerin cehennemi inkâr ettikleri belirtilmektedir. Cehennemi ise kebîre işleyenler değil, kâfirler inkâr etmişlerdir. Ayrıca söz konusu hadislerdeki ifadeler de insanları günahlardan menetmeye yönelik mübalağa ve tağliz olarak değerlendirilmesi gerekir.⁶⁵

Mu'tezîle'nin ileri sürdüğü bu görüşleri mezhepler arasında kebîre işleyen kimsenin ahiretteki durumunun nasıl olacağı yönünde de bir tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mu'tezîle'ye göre kebîre işleyen kimsenin ahiretteki durumu, ölmeden önce işlediği günahlardan dolayı tövbe yapıp yapmamasına bağlıdır. Dünyadan ayrılmadan önce

⁶¹ Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 358; Şehristânî, *el-Müel Ve'n-Nihal*, s. 42-43; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 265.

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 481; Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, s. 166; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 265.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 482-483.

⁶⁴ Secde, 32/20.

⁶⁵ Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 371-372; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 265.

tevbe ederse sevap almaya hak kazanır. Şayet tevbesiz ölürlerse kâfirler gibi cehennemde ebedi olarak kalır. Fakat azabı kâfirlerinkinden daha hafif olur.⁶⁶ Bu görüş çerçevesinde Mu'tezîlî âlimler, "Allah, kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur."⁶⁷ şeklindeki ayetleri de küçük günahlara ve sonradan tevbe edilen, pişmanlık duyulan büyük günahlara tahsis etmişlerdir.⁶⁸ Ayrıca bu görüşlerini temellendirmek için "Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdedir..."⁶⁹ ayetini delil olarak kullanmıştır. Mu'tezîle'ye göre ayette ifade edilen öldürme yasağını çiğneyen yani ameli terk eden kişi mümin sayılmaz. Çünkü kasten adam öldürme küfürdür. Bu nedenle bu küfrü işleyen kişi tevbe etmeden ölürse cehennemde ebedi olarak kalacaktır. Ehl-i Sünnet âlimleri "Kim bir mümini kasten öldürürse..." ifadesini "Kim bir mümini helal sayarak öldürürse..." veya "Kim bir mümini imanı sebebiyle öldürürse cehennemde ebedi olarak kalacaktır." şeklinde yorumlayarak ayetin, mümini imanından dolayı öldüren kimseler hakkında olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca bu ayetin imanından dolayı öldürmeye kastetmeyi mubah gören hakkında indiğini ifade etmişlerdir.⁷⁰

Diğer taraftan Mu'tezîle, "Allah, kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar."⁷¹ ayetiyle küçük günahlar ve sonradan tevbe edilen büyük günahların kastedildiğine ilişkin görüşlerini Nisa 4/14, Nisâ 4/123, Bakara 2/81, Nisâ 4/10 ve Cin 72/23. Ayetlerini delil göstererek büyük günah işleyenlerin tevbe etmedikleri sürece bağışlamayacağına ve bunlara hak ettikleri cezanın kesin olarak verileceğini söyler.

Sünni âlimler ise, bu ayetlerin Mu'tezîle'nin görüşlerine delil teşkil etmeyeceğini belirterek, ayetlerde zikredilen günahları işleyenlerin bunları helal görerek işlemeleri durumunda küfre gireceklerini, çünkü işlenen haramı helal, helali haram saymanın kalpteki tasdike aykırı olan tek-

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, 450-451; Suphi, *Mu'tezîle*, c.1, s. 163.

⁶⁷ Nisâ, 4/48. Ayrıca bk. Nisâ, 4/116.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 487; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 269.

⁶⁹ Nisâ, 4/93.

⁷⁰ İmam Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c. 1, s. 268; Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 370; Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 46.

⁷¹ Nisâ 4/48.

zip manasına geleceğini, bunun ise küfür olduğunu ifade etmişlerdir.⁷² Bir diğer ifadeyle helal görmeyip, nefesine yenik düşerek büyük günah işleyen bir kimsenin mümin kabul edildiğini, tevbe ederse tevbesinin kabul edileceğini, tevbe etmeden ölürse affedilip edilmeyeceğinin Allah'ın dilemesine kaldığını söylemişlerdir.⁷³ Ayrıca Bakara 2/81. ayetinde geçen "seyyie"den maksadın, şirk olduğunu, bununla beraber günahın mümini her yönüyle kuşatmasını düşünmenin mümkün olamayacağını, çünkü böyle bir kişideki imanın, günahın kişiyi kuşatmasına engel olacağını söylemişlerdir. Ayrıca söz konusu ayetler Mu'tezile'nin yorumladığı gibi anlaşılır, tevil edilmezse "Şüphesiz ki Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar..."⁷⁴ ayeti ile Hz. Peygamber'in: "Kalbinde zerre ağırlığı kadar iman bulunan kişi ateşten çıkar." hadisiyle çelişeceğini, bu nedenle şirk dışındaki günahları işlemenin küfür sayılmayacağını ve günahları işleyenin de ebedî olarak cehennemde kalmayacağını söylemişlerdir.⁷⁵

136
OMÜİFD

Mu'tezile'nin konuya ilişkin kullandığı bir diğer delil de "İyiler muhakkak cennette, kötüler (fâcirler) cehennemdedirler..."⁷⁶ mealindeki ayettir. Mu'tezile'ye göre ayette geçen "fâcirler" sözcüğü, kebire işleyen (fâsık) kişiyi ifade etmektedir. Bu nedenle kebire işleyen kişiler cehennemden asla ayrılamayacaktır. Sünnî kelamcılar ise bu ayeti "Buradaki "fâcirler" sözcüğü, fâcirlikte mükemmel olanlara ait kabul edilmelidir. Bunlar da kâfirlerdir."⁷⁷ şeklinde tefsir ederek, Mu'tezile'nin bu yaklaşıma itiraz etmişlerdir.

Diğer taraftan Mu'tezile kebîre işleyenin, ahrette ebedi cehennemde kalacağını; müminlerin ise ebediyen cehennemde kalmayacağını söylemişlerdir. Bu görüşlerini de şöyle temellendirmiştir: Yol kesen kıyamet günü rezil olacak ve ebedi cehennemde kalacaktır. Zira Allah Teâlâ onla-

⁷² Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 155; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 271.

⁷³ Ebu Hanife, "Fıkhu'l-Ekber", *İmam-ı Âzamın Beş Eseri*, s. 57; Neseffî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 358, 370-371.

⁷⁴ Nisa, 4/48, 116. Diğer ayet için bkz. Zümer, 39/53.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 453-454; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 155; İmam Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, I, 268; Fahreddin Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Din*, s. 120-121; Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*, s. 46-47.

⁷⁶ İnfitar, 82/13-16.

⁷⁷ Fahreddin Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Din*, s. 122.

rın niteliklerinde “Onlara ateş azabı vardır”⁷⁸ ve “Rabbimiz kimi ateşe sokarsan elbette onu rezil etmiş olursun”⁷⁹ ayetlerine göre ateşe giren rezil olmuştur. Hâlbuki “Allah Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri rezil etmeyeceği günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar”⁸⁰ ifadesinde müminlerin rezil olmayacağı belirtilmiştir. Buna göre mümin ahrette rezil olmayacak ve ateşe gitmeyecektir. Dolayısıyla yol kesen (günah işleyen) kişi imandan çıkmıştır, mümin değildir ve cehennemde ebedi olarak kalacaktır. Mu'tezile'nin bu görüşüne karşılık Ehl-i Sünnet âlimleri, söz konusu ayetlerde bahsedilen kimselerin günah işleyen müminlerin değil kâfirlerin olduğunu, Allah'ın, vaadinden değil ama tehdidinden dönebileceği, dolayısıyla imanı bulunanları cehennemde ebediyen tutmayabileceğini belirterek onlara göre daha temkinli hareket etmişlerdir.⁸¹

Mu'tezile, amelin imandan bir cüz olduğunu ispatlamak için Hz. Peygamber'in çeşitli hadislerini de delil olarak kullanmıştır. Bu çerçevede “Zina yapan kişi zina yaparken mümin olarak zina etmiş olmaz. Hırsız da hırsızlık yaparken mümin olarak çalmaz. Şarap içen kimse şarap içerken mümin olarak şarap içmiş olmaz.”⁸², “Komşusu kötülüklerinden emin olmadıkça kişi cennete giremez.”⁸³ “İmanın alameti ensarı sevmektir.”⁸⁴ şeklindeki bazı hadisleri kendi anlayışlarına uygun olarak tevil edip, “Şayet amel imandan bir parça olmasaydı, ameli terk ederek günah işleyen kimselerin mümin olmaları gerekirdi.” diyerek amelin imandan bir cüz ve rükün olduğunu ifade etmiştir. Buna mukabil Ehl-i Sünnet âlimleri bu tarz hadisleri, insanların günahlardan menetmede mübalağa ve tağlîz yolunda irad edilmiş hadisler olarak anlamışlardır.⁸⁵ Bununla birlikte Sünnî âlimler “Zina yapan kişi zina yaparken mümin olarak zina etmiş olmaz” hadisini Mu'tezile'nin anladığı gibi bir manada anlamamışlar ve zina halindeki kişinin imandan çıkmış olduğunu söylememişlerdir. İslami hükümlerin genel ruhu içinde değerlendirerek “zina halindeki kişi zina yaparken gerçek ve kâmil mümin değildir, imanı noksandır.” veya “zina yapan,

⁷⁸ Haşr, 59/3.

⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/192.

⁸⁰ Tahrîm, 66/8.

⁸¹ Fahreddin Râzi, *Kelama Giriş*, s. 268-269; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 5, s. 194, 198.

⁸² Buhari, Eşribe, 1; Müslim, İman, 22, 24.

⁸³ Buhari, Edep, 29; Müslim, İman, 28.

⁸⁴ Buhari, İman, 9; Müslim, İman, 33.

⁸⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*; s. 265.

yaptığı işi helal görerek yaparsa mümin olarak zina yapmış olmaz.” şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁶ Bir diğer ifadeyle hadiste zikredilen iman, kâmil iman olarak yorumlamışlar; şarap içme, zina ve hırsızlık etme gibi büyük günahları kâmil iman sahibi bir müminin işlemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle bir müminin işlediği günahları helal görmedikçe kâfir sayılmayacağını, zira bir müminin günahkâr olmasının caiz olduğunu, ancak günahı helal kabul ederse küfre gireceğini ifade etmişlerdir.⁸⁷

Mu'tezile konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in şu hadisini de delil göstermiştir: “İman yetmiş küsur şubedir. O şubelerin derece bakımından en üstünü ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ sözü, en aşağı derecesi ise insanlara eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır.”⁸⁸ Ehl-i Sünnet ise bu hadisin, iman mahiyetinin değil, meyvesinin, alametinin ve semeresinin dile getirdiğini, gerçekte mecâzî bir anlam ifade edip, iman hakikatine delalet etmediğini, âhâd bir hadis olması nedeniyle de akaid konularında delil olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştür.⁸⁹

138
OMÜİFD

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Mu'tezilî âlimler imanın tarifi ve iman-amel münasebeti konusunda Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre iman ve amel farklı şeyler olup amel imandan bir cüz değildir. Bu nedenle haram işlemek veya farz, vacip gibi amelleri terk etmek kişiyi imandan çıkarmaz. Bununla birlikte imanun kemale ermesi ve muhafazası için amel gereklidir. Bu nedenle imanla amel arasında çok sıkı bir bağ vardır ve birbirini tamamlayan iki ayrı husus olarak değerlendirilmelidir. Zira Allah Teâlâ Kur'an'da “İman edenler ve salih amel işleyenler” diye çokça tekrarlanan ayetlerde amelleri iman üzerine atfetmiştir. Oysaki mâ'tûf, ma'tûfunaleyhin gayrı olur. Ayrıca “Müminim olmak şartıyla iyi amel İşleyenler...”⁹⁰ ayetinde görüldüğü üzere iman, amellerin makbul olmasının şartıdır, şart ise meşrutun gayrı olur.⁹¹ Dolayısıyla bu gibi ayetler imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini hissettirmekle birlikte, bu ilişkinin atf edatıyla kurulması ve

⁸⁶ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 269; Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*, s. 47.

⁸⁷ Ebu Hanîfe, “Fıkhu'l-Ekber”, *İmam-ı Â'zamun Beş Eseri*, s. 57, Ebu Mûsa el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, tahk. Abbas Sabağ, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1994, s. 38.

⁸⁸ Buhari, İman, 3; Müslim, İman, 12.

⁸⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 287; Saim Kılavuz, *İman -Küfür Sınırı*, 43.

⁹⁰ Tâhâ,20/112.

⁹¹ Sâbüni, *Mâtüridiyye Akâidi*, s. 172; İmam Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 262.

gramer açısından atıf terkiibinde yer alan iki tarafın birbirinden ayrı şeyler olması kuralı çerçevesinde amel olmaksızın imanın teşekkül etmesini mümkün kılmaktadır.⁹² Ebû Hanîfe bu konuyu şöyle açıklar: “İbrahim 14/31, Bakara 2/178, 183. ayetlerinde Allah, müminlere farz olan şeyleri, onların dini kabul etmelerinden sonra emretmiştir. Eğer farz olan şeyler bizatihi iman olsaydı, Allah o amelleri işleyinceye kadar kullarını mümin olarak isimlendirmezdi. Oysaki Allah Teâlâ Asr (103/2), Bakara (2/112) ve İsrâ (17/19) surelerinde iman ve ameli ayırmış, imanın amel olmadığını belirtmiştir.”⁹³

Kur’an’da kebîre işleyen müminlerden bahsedilirken, onlardan imanın soyutlanmadığını, amellerinin eksikliğine rağmen mümin diye bahsedildiğini ifade eden İmam Mâtürîdî de bu konuda Saf 61/2, Hucurat 49/9, Bakara 2/178⁹⁴ ayetlerini delil göstererek Mu’tezîle’nin görüşüne karşı çıkmıştır.⁹⁵ Taftazânî de Tâhâ 20/112 ve Enbiyâ 21/94 ayetlerinde imanun, amelin geçerli olabilmesi için şart koşulduğunu, iman ile amelin ayrı ayrı zikredilerek biri diğzerinin sıhhatinin şartı kılındığını, dolayısıyla amellerin imana dâhil edilemeyeceğini söylemiştir.⁹⁶

Sünni kelimacılar tarafından, amellerin imana dâhil edilemeyeceğine dair ileri sürülen bu delillere ilave olarak; her amelin herkese farz olmayışı, yolculukta namazların kısaltılması, orucun kazaya bırakılması da amellerin imandan ayrı bir unsur olduğuna dair deliller arasında zikredilebilir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet’in bu yaklaşımını, amel eksikliğinden dolayı kişinin mümin vasfını kaybedeceğini ileri süren Mu’tezîli ve Hâricî görüşe karşı, kalbî tasdikten ibaret olan bir imanun varlığını kabul eden kucaklayıcı bir tavır olarak değerlendirmek gerekir.

3.3. İmanun Artıp Eksilmesi

Mu’tezîle, imanun hem kemiyet hem de keyfiyet yönüyle artıp eksilebileceğini ileri sürmüştür.⁹⁷ Bu durumda işlenen iyi amellerle iman artar,

⁹² Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, c. 22, s. 213.

⁹³ Beyazizâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikâdi Görüşleri*, çev.: İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 116.

⁹⁴ Diğer ayetler için bk. Tevbe, 9/38; Mümtehine, 60/1; Tahrim, 66/8.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 430–431.

⁹⁶ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 280; Sâbûni, *Mâtüridiyye Akâidi*, s. 172.

⁹⁷ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 280 vd.; Fahreddin Râzi, *Kelama Giriş*, s. 269; Suphi, *Mu’tezîle*, c.1, s. 164.

işlenen günahlarla ise iman eksilir. Mu'tezîle, imanın mahiyetine ilişkin bu görüşlerini ispatlamak için de daha çok şu ayetleri delil göstermiştir:

"İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? Dedi. İbrahim: Hayır! İnanımdım, fakat kalbim in mutmain olması için(görmek istedim), dedi..."⁹⁸; "Müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir."⁹⁹

Ehl-i Sünnet âlimleri ise imanın artıp eksilme konusunu iki değişik açıdan tahlil ederek meseleyi çözmeye çalışmışlardır.

a) İman inanılması gereken hususlar yönünden artmaz ve eksilmez. Çünkü iman, Peygamberlerin getirdiği zorunlu olarak bilinen her nesneyi tasdik etmenin adıdır.¹⁰⁰ Tasdik ise gerçekleşmezse zan ve şüphe ifade eder. Zan ise inanç makamında bir şey ifade etmez ve itikadî konularda da delil olamaz. Dolayısıyla iman denilen nesne ne merteleşmeyi ne de artık ve eksik olmayı kabul eder.¹⁰¹ Bu görüş sahipleri konuya "tasdik" açısından yaklaşmışlar ve imanın artması veya eksilmesini kabul etmemişlerdir. Başta Ebu Hanife olmak üzere Mâtürîdî kalamcıları ile bazı Eş'arî kalamcıları bu görüşü savunmuşlardır.¹⁰²

b) İman keyfiyet yönüyle ziyade ve noksanlığı kabul eder. Bu görüşü savunanlar arasında Eş'arî âlimlerden bazıları ile selef âlimleri, selefi âlimlerinden İbn Teymiyye ve Zahirilerden İbn Hazm (ö. 456/1064) ile hadis âlimlerinden İmam el-Buhari (ö. 256/870) vardır. Bu âlimlere göre; kimin imanı kuvvetli, kiminin zayıftır. Kiminin kâmil, kiminin noksandır, kimininki ilme'l- akîn seviyesindedir, kiminin de ayne'l-yakîn veya hakka'l-yakîn seviyesindedir.¹⁰³ Eğer böyle olmasaydı Hz. Peygamberin imanı ile ümmetinin herhangi birinin imanı arasında eşitlik söz konusu olurdu. Bunun için Hz. İbrahim Allah Teala'dan ölüleri nasıl dirilteceğini

⁹⁸ Bakara 2/260.

⁹⁹ Enfâl 8/2. Diğer ayetler için bkz. Tevbe 9/124; Fetih 48/4.

¹⁰⁰ Fahreddin Râzi, *Kelama Giriş*, s. 269.

¹⁰¹ Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkh'l-Ekber*, çev.: Y. Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 211.

¹⁰² Ebû Hanife, "el-Vasiyye", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, s. 60; Neseî, *Kitâbü't-Temhîd* s. 384; Sâbûni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 174 -175; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 211; Pezdevî, *Kitâbu Usûlid'-Dîn*, s. 154.

¹⁰³ Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 55-56.

göstermesini, isteyince Cenab-ı Hakk'ın kendisine: “Yoksa inanmadın mı?” sorusu üzerine verdiği cevapta: “*Evet, inandım, fakat kalbimin mutmain olması için...*”¹⁰⁴ demiştir. Bu şekilde imanun ziyadeliği, ona daha yüksek bir kuvvet vererek heyecan ve kemalini arttırmaktır.¹⁰⁵

3.4. İman-İslam İlişkisi

İman ve İslam kavramlarının aynı mı yoksa birbirinden farklı iki ayrı kavram mı olduğu hususunda iki farklı görüşleri sürülmüştür. Bunlardan birincisi İman ile İslam'ın aynı anlamı ifade eden iki özdeş kavram olduğu yönündedir. Başta Mu'tezile olmak üzere Mâtürîdiyye, Mürcie ve bazı Selefi âlimler iman (mümin) ve İslam (Müslim) kavramlarının aynı olduğunu savunmuşlardır. Buna mukabil Eş'arîler ve Selefiye'nin çoğunluğu söz konusu iki kavramın anlam ve mahiyet yönüyle birbirinden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁶

İman kavramı lügatte “inanmak, güvenmek ve kalben tasdik etmek,¹⁰⁷ İslam kelimesi ise teslim, kabul etme, rıza gösterme ve içten bağlılık manalarına gelir.¹⁰⁸ Söz konusu bu iki kavramın lügat anlamlarında âlimler arasında ihtilaf yoktur. Konuya ilişkin ihtilaflar ıstılahî kullanımlarından kaynaklanmaktadır. Yani her iki kavramla ifade edilen mananın aynı olup-olmadığı meselesidir.

Mu'tezile âlimleri hem Kur'an'da hem de hadislerde kullanılan “İslam” ile “iman”ın terim anlamlarını göz önünde bulundurarak aynı şeyi ifade ettiklerini söylemişlerdir.¹⁰⁹ Mu'tezilen'in bu görüşü İmam Mâtürîdî,¹¹⁰ Ebu'l-Mûin en-Nesefî, Nureddin es-Sâbûni ve İbn Hazm gibi Sünnî âlimler tarafından da savunulmuştur.¹¹¹ Bu görüş sahipleri iman ile İslam'ın özdeş olduğunu ve birbirinin yerine kullanıldığını ispatlamak

¹⁰⁴ Bakara 2/260.

¹⁰⁵ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 127.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 476-477; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 511-512; Nesefî, *Tabsîretü'l-Edille*, c. 2, s. 425; Sâbûni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 174; Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, s. 52-53.

¹⁰⁷ Râgıp el-İsfahâni, *el-Müfredat*, s. 30; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 2007, s. 62; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, s. 107.

¹⁰⁸ Râgıp el-İsfahâni, *el-Müfredat*, s. 48-249; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 634-635.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 477; Taftazâni, *Şerhu'l-Akâid*, 280 vd.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 511-512.

¹¹¹ Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille*, c. 2, s. 425; Sâbûni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 176.

için Âl-i İmrân 3/52, Yûnus 10/84, Zuhruf 43/68-69, Zâriyat 51/35-36 ve Neml, 27/81¹¹² ayetlerini delil olarak göstermişlerdir.

Söz konusu bu ayetler çerçevesinde Kur'an'da Müslüman olanların aynı zamanda mümin kabul edildiği, ebedi kurtuluşun bazen iman kavramına bazen de İslam kavramına bağlı olarak zikredildiği ifade edilmiştir. Ayrıca mümin ile Müslim aynı manayı ifade ettiğine dikkat çekilerek, her iki kavramın da medih ve tazime hak kazanan kimseye verilen bir isim olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan her ne kadar Kur'an'da "*Bedeviler, 'İman ettik.' dediler. De ki: Siz iman etmediniz, fakat İslam olduk deyin. İman sizin kalplerinize henüz girmedi.*"¹¹³ şeklinde iman ile İslam birbirinden ayrı olarak zikredilmişse de bu terimlerin eşanlamlı olarak kullanıldığı, hakikatte ise aynı manaya geldiği söylenmiştir.¹¹⁴ Dolayısıyla bu görüş sahipleri her iki kavramı özdeş olarak kabul etmişler, Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılmasını da sıkça başvurulan mecazi bir kullanım olarak değerlendirmişlerdir.

142
OMÜİFD

Yine bu bağlamda, Hz. Peygamber'in; "*İman yetmiş küsur şubedir. O şubelerin derece bakımından en üstünü 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözü, en aşağı derecesi ise insanlara eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır.*"¹¹⁵, "*İslam beş şey üzerine bina olundu: 'Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın resulüdür' diye şahadette bulunmak, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve güç yetmesi halinde haccetmektir.*"¹¹⁶ hadisleri ile bir başka zaman kendisine imanun ne olduğu sorulduğunda yine bu beş maddeyle cevap veren hadisler delil getirilmiştir. Bu delillerden hareketle iman etmenin İslam diye isimlendirildiği, mümin ile Müslim arasında sadece lafız yönünden bir fark olduğu, muhteva açısından herhangi bir ayrımın söz konusu olmadığı, dolayısıyla mümin olan herkesin Müslim, Müslim olan herkesin de mümin olması gerektiği ileri sürülmüştür.¹¹⁷

Mu'tezile âlimleri ile Hanefî-Mâtürîdî âlimleri bu konuda aynı düşünüyorsa olsalar da, Mu'tezile'nin anlayış tarzı ile Hanefî-Mâtürîdî âlimle-

¹¹² Diğer ayetler için ayrıca bk. Bakara 2/136, Hucurât, 49/17; Tahrîm, 66/5.

¹¹³ Hucurât, 49/14.

¹¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 476-477; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 516 vd.

¹¹⁵ Buhari, İman, 3; Müslim, İman, 12.

¹¹⁶ Buhârî, İman, 37; Müslim, İman, 5.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 476-477; Nesefî, *Tabşiratu'l-Edille*, c. 2, s. 425-426-427; Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, s. 51.

rinin anlayış tarzı arasında fark vardır. Mu'tezîle'ye göre iman ile İslam tek bir kavram olup aralarında hiçbir fark yoktur. Yani iman İslam'ın aynısıdır. Hanefî-Mâtürîdî âlimler ise iman ile İslam'ın lügat manası bakımından farklı olmakla beraber ıstılahı ve şer'î manasına muhalif olmadığını, kendileriyle hedeflenen amaç açısından birbirini tamamlayan kelimeler olduğunu savunurlar. Bu gruba göre iman kalben tasdik etmek olup ruhun teslimiyeti kabilindedir. İslam ise bu teslimiyeti lisan ile ikrar ederek açıklamak ve İslam'a ait hükümleri kabul etmektir.¹¹⁸

Ehl-i Sünnet kelimcilerinden Eş'ârîler ise iman ve İslam kelimelerinin sözlük manalarından hareketle birbirinden farklı olduklarını ileri sürerek aralarında fark gözetmişlerdir. Eş'ârî, Bâkîllani, Şehristânî, Ali el-Kâri gibi âlimler Hucurat 49/14. ayetini delil getirerek Allah'ın iman ile İslam'ı ayırdığını ve ikisinin iki farklı kavram olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁹

Bu açıklamalarda görüleceği gibi İslam ve iman arasındaki ayrım hakkında, İslam âlimleri arasında sayısız tartışmalar mevcuttur. Bu nedenle bu konuda görüş birliği sağlanamamıştır. Kur'an-ı Kerim ve Hadisi şerifler, imanın İslam'dan üste mi, yoksa altta mı olduğuna dair herhangi bir esas vermemektedir. Bu nedenle söz konusu mesele şöyle değerlendirilebilir: İman ve İslam lafız yönünden bir takım ayrılıklar göstermelerine rağmen, Kur'an ve hadislerde bu ayrım, kesin ve kati olmayıp zaman zaman değişebilmektedir.

Sonuç

İslam tarihinde teşekkül etmiş her mezhebin doğuşuna etki eden faktörlerin en başında itikâdî ve siyasî bir takım ihtilaflar gelir. Bu ihtilaflar arasında üzerinde en çok tartışılan meseleleri ise "iman ve mahiyeti"ne ilişkin yapılan tartışmalar oluşturur. Genelde tartışmalar iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyeninin dinî durumu, imanın artıp eksilmesi ve iman-İslam ilişkisi yönünde cereyan etmiştir. Hariciler, büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkarak kâfir olduğunu iddia etmiştir. Mürcie ise büyük günah işleyen hakkında hiçbir fikir beyan etmeyip onların durumunu ahirete havale ederek irca fikrini benimsemiştir. Mu'tezile ise büyük

¹¹⁸ Ali el-Kâri, *Şerhu'l-Fıkh'l-Ekber*, s. 363; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 516-517.

¹¹⁹ Eş'ârî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 38; Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, s. 35; Sinanoğlu, "İman", *DİA*, c. 23, s. 1-2.

günah işleyen kimsenin iman ile küfür arasında bir yerde olduğunu belirterek “el-menzile beyne’l-menzileteyn” prensibini ortaya atmışlardır.

Mu’tezile âlimleri genel olarak imanı “tasdik, ikrar ve amel” şeklinde tarif ederek, amelleri işlemeyi ve günahlardan kaçınmayı imana dâhil etmişlerdir. Ancak hangi amellerin imana dâhil edilip, edilemeyeceği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Büyük günah işleyenin imandan çıktığını ama küfre girmediğini, imanla küfür arasındaki fıkı mertebesinde bulunduğunu, eğer tövbe etmeden ölürse cezası kâfirlerden hafif olmak kaydıyla ebedi olarak cehennemde kalacağını ifade etmişlerdir.

İmanın artıp eksilmesiyle ilgili olarak Mu’tezile, işlenen iyi amellerle imanun artacağını, işlenen günahlarla ise imanun eksileceğini iddia ederek, imanun hem kemiyet hem de keyfiyet yönüyle artıp eksilebileceğini savunmuştur. İman ve İslam kelimeleri ile ilgili olarak Mu’tezile her ikisinin de aynı anlamı ifade eden iki özdeş kavram olduğunu ileri sürmüştür.

144

OMÜİFD

Netice olarak Mu’tezile’nin iman ve mahiyetine yönelik yaklaşımı Ehl-i sünnetle kıyaslandığında Ehl-i sünnet âlimlerinin konuya bakışı daha isabetli ve mantıklı olarak görünmektedir. Ayrıca onların ileri sürdüğü deliller de Mu’tezile’ye kıyasla daha güçlü görünmektedir. Çünkü Sünnî âlimlerinin çoğunluğu imanı, kalbin tasdiki olarak ele almış, ikrarı da kişinin dünyada Müslüman muamelesi görmesi ve kendisine İslam hükümlerinin uygulanması için şart kabul etmişlerdir. Bu anlayışa göre tasdik imanun rüknü olmakta, dil ile ikrar ise kişinin Müslüman muamelesi görmesi için imanun şartı kabul edilmektedir. Diğer taraftan Ehl-i Sünnet âlimleri küfür dışında, günahlardan dolayı mümin sıfatının kaybolmayacağını ve kebîre işleyen bir kimsenin, fıskaya düşmüş olsa bile, bir mümin olduğunu kabul etmişlerdir. Şunu da unutmamalı ki Sünnî âlimlerin çoğunluğu ameli imandan bir cüz olarak kabul etmeseler de imanla amel arasında sıkı bir bağ bulunduğunu, güzel amellerle süslenmeyen kalpteki imanun kemale ermekten mahrum olacağını önemle vurgulamışlardır. Onların bu yaklaşımını, amel eksikliğinden dolayı kişinin mümin vasfını kaybedeceğini ileri süren Mu’tezilî ve Hâricî görüşe karşı, kalbî tasdikten ibaret bir imanun varlığını kabul eden kucaklayıcı ve birleştirici bir tavır olarak değerlendirmek gerekir.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyâsi Hâdiselerin Kelâmi Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.
- Ali el-Kârî, Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, çev.: Y. Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Ay, Mahmut, "Kelâm'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *AÜİFD*, c. 52, sayı:1, Ankara 2011, ss. 49-68.
- Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, DİB Vakfı Yay., Ankara 2005.
- Bâkillânî, Ebu Bekir, *Kitâbu't-Temhîd*, thk. Ahmed Haydar, Beyrut 1993.
- Beyazizâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdi Görüşleri*, çev.: İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 1996.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev.: V. Akyüz, Kitapevi, İstanbul 1997.
- Cüveynî, İmâm-ı Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut 1995.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı Â'zam, "el-Vasiyye", *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, çev.: Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 2002.
- _____, "el-Fıkhı'l-Ekber", *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, İstanbul, 2002.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasi İtikâdi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev.: Sığa-tullah Kaya, Şura Yay., İstanbul 1996.
- Eş'arî, Ebu Mûsa el, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, tahk. A. Sabbağ, Daru'n-Nefais, Beyrut 1994.
- _____, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev.: Mehmet Dalkılıç ve dğr., Kabalıcı, İstanbul 2005.
- _____, *Kitâbu'l-Lüma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida*, Beyrut, 2000.
- Fahreddin Râzi, Muhammed, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, çev.: N. Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996
- _____, *Kelama Giriş*, çev.: Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmûsu'l-Muhîd*, Beyrut 2007.
- Gadret, Louis, "Hicrî 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe", *İİED*, çev.: M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara 1982, ss. 331-351.
- Gazzâlî, Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev.: Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul, 1998.
- Gölcük, Şerafeddin, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 34-36.
- Gölcük-Toprak, Şerafeddin-Süleyman, *Kelam*, Tekin Yay., Konya 2001.
- Hayyât, Ebû Hüseyin b. Osman el-, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ ibn Râvendî el-mülhîd*, tahk. H. S. Nyberg, Beyrut 1993.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev.: S. Ayaz, Pınar Yay., 2005.

- İbn Hazm, Muhammed b. Saîd ez-Zahiri, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1970.
- İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ahmed, "el-Akâidetü'l-Vâsiyye", *Akaide Dair İki Risale*, İFAV, İstanbul ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mutezile*, nşr. S. D. Wilzer, Beyrut 1960.
- İsfahâni, Râgıp, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Ku'an*, Beyrut ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, Tahk. H. Ebu Haşim, Beyrut 2001.
- Kılavuz, A. Saim *İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- _____, *İman Küfür Sınırı*, Marifet Yay., İstanbul 1996.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, nşr. Zahid el-Kevserî, Beyrut 1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev.: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002.
- Nesefî, Ebu'l-Muin, *Tabsiretü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, çev.: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİP Yay., Ankara 2003.
- 146 _____, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, tahk. C. H. Ahmed, 1986.
- OMÜİFD Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Fıraku's-Şia*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 2006.
- Öz, Mustafa, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2012.
- Pezdevî, Ebu Yusr Myhammed, *Kitâbu Usûlid'-Dîn*, tahk. H. P. Linss, Kahire 1963.
- Sâbûni, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev.: B. Topaloğlu, DİP Yay., Ankara 2005.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *DİA*, c. 22, ss. 212-214.
- Suphi, Ahmed Muhammed, *Fî-İlmi'l-Kelâm: Mu'tezîle*, Beyrut 1985.
- Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar, İstanbul 2005.
- Şehristâni, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. A. F. Muhammed, Beyrut ts.
- Taftazâni, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1991,
- _____, *Şerhu'l-Makâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998.
- Watt, Montgomery, "İslâm Kelâmında İman Kavramı" (çev.: Süleyman Akkuş), *SÜİFD*, Sakarya 2005, c. 11, ss. 85-95.
- Yazıcıoğlu, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yay., Ankara 2001.



YETKİ GENİŞLİĞİ (TEVSÎ-İ MEZÛNİYET)
PRENSİBİNİN MER'Î HUKUKLA
MUKAYESELİ OLARAK İSLAM İDARE HUKUKU
EKSENİNDE ANALİZİ

AYHAN AK*

The Analysis of Deconcentration Principle in Axis of Islamic
Administrative Law in Comparison with Positive Law

Abstract: In this article, the principle of deconcentration has been analyzed by different aspects. Firstly, the principle of deconcentration has been described by its current form in Turkey, then the topic has been discussed by Islamic perspective. With this approach, transferring some duties of central administration to individuals or institutions, reducing the administrative density in central administration, ensuring integrity in the administration, governing the provinces in hierarchy, the systems of governor, the duties and powers of the governors, to meet local needs, provincial expenditures and revenues have been analyzed. The article has been ended up with expressing the results.

Key Words: Deconcentration, Governor, Unity in Governance



* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD.
[akayhan1@gmail.com].

Öz: Bu makalede yetki genişliği prensibi farklı yönleriyle analiz edilmiştir. İlk olarak Türkiye’de pozitif hukukta tanımlanan biçimiyle yetki genişliği açıklanmış, ardından konu İslam hukuku perspektifiyle ele alınmıştır. Bu yaklaşımla merkezin bazı yetkilerini şahıslara veya kurumlara aktarması, merkezdeki idarî yoğunluğun azaltılması, yönetimde bütünlüğün sağlanması, vilayetlerin yetki genişliğine dayalı olarak hiyerarşik yapıda idaresi, valilik sistem teorisi, yetki genişliği kapsamında görev yapan valilerin görev ve yetkileri, yetki genişliğine dayalı olarak görev icrâ eden kişiler için merkezi idarenin üstünde bağlayıcı otorite, yerel ihtiyaçların karşılanması, vilayet harcamaları ve gelirleri yetki genişliği bağlamında İslam hukuku açısından tahlil edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Yetki Genişliği, Vali, Yönetimde Bütünlük



Giriş

Bu çalışmayla merkezden yönetimle yerinden yönetim arasında denge unsuru olarak değerlendirilen “yetki genişliği” (tevsi-i mezûniyet, deconcentration, adem-i temerküz¹) prensibini değerlendirmeyi planlamaktayız. Bu bağlamda öncelikle 1982 tarihli² Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın 126. Maddesinde³ yer alan “İllerin idaresi yetki genişliği esasına dayanır.”⁴ temel kaidesine istinaden yetki genişliğinin genel çerçevesi ortaya konacak, ardından tespit edilen önemli noktalar İslam hukuku bağlamında analiz edilecektir.

- ¹ Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2008, sayı 6, 9.
- ² Yakın tarih açısından yapılan tahlilde ilk olarak 1876 Anayasası’nda, daha sonra da 1924 Anayasası’nda yetki genişliğine yer verildiği ifade edilmektedir. Bkz. Şerif Mardin, “Adem-i Merkeziyet”, *DİA*, c. IV, s. 366; Nagehan Talat Arslan, “Yerelleşme, Özerklik ve Demokratikleşme Açısından Mahalli İdareler Hakkında Bir Değerlendirme”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2008, c. 32, sayı 2, s. 277, 278.
- ³ Araştırmacılar, Osmanlı Devleti’ndeki idarî yapının Türkiye Cumhuriyetini büyük oranda etkilediğini ve idarî yapının halen bu minvalde devam ettiğini belirtmektedirler. Bkz. Alper Özmen, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Anayasalarda Merkezi Yönetim-Yerel Yönetim İlişkileri”, *IJSES (Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi)*, 2012, sayı 2, s. 175.
- ⁴ 1982 Tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Madde 126.

1. Mer'î Hukukta Yetki Genişliği

1.1. "Yetki Genişliği"nin Kavramsal Analizi

Merkezin karar almak ve uygulamak gibi kamu kudretinden doğan yetkilerinin bir bölge veya hizmetin başında bulunan memura tanınması, yetki genişliği olarak ifade edilir. Yetki genişliğini belirtmek üzere tevsi-i mezûniyet tabiri de kullanılır.⁵

Yetki genişliği, bir yerin veya hizmetin başında bulunan görevliye, aslında merkeze ait olan karar alma ve uygulama gibi kamu gücünden kaynaklanan yetkilerin tanınmasıdır.⁶ Nitekim yetki genişliği Fransızca "yoğunluğu azaltma" anlamına gelen "deconcentration" kelimesi ile ifade edilmektedir. Bu da yetki genişliğinin mantıksal kurgu olarak merkezdeki yoğunluğu azaltma⁷ yani âdem-i temerküz eksenine oturduğunu göstermektedir.⁸

Yetki genişliği "fonksiyonel yetki genişliği" ve "coğrafi yetki genişliği" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Fonksiyonel yetki genişliği, merkezi idarenin elindeki bir kısım karar alma ve uygulamaya ilişkin yetkilerin, belli bir konuda faaliyet gösteren kuruluşa devredilmesidir. Coğrafi yetki genişliği ise merkezi idarenin karar alma ve yürütmeye ilişkin bazı yetkilerinin taşradaki birimlerin yöneticilerine devredilmesidir.⁹

Yetki genişliği anayasal bir ilke olarak kamu yönetimi sisteminde yer almakla birlikte, yeterince açık olmayan bir kavramdır. Anayasa ve yasalarda bu prensibin tanımına, özelliklerine, içeriğine ve diğer boyutlarına ilişkin bir kural bulunmamaktadır.¹⁰ Nitekim bir kısım kararlarda yetki genişliğinin ne dereceye kadar kullanılması gerektiği konusunda net bir

⁵ Hamza Eroğlu, *İdare Hukuku Genel Esaslar, İdari Teşkilat ve İdarenin Denetlenmesi*, Kalite Matbaası, Ankara 1978, s. 150.

⁶ Cengiz Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", *Amme İdaresi Dergisi*, Aralık 1995, c. 28, sayı 4, s. 65.

⁷ Bilal Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, Erkam Matbaası, İstanbul 2001, s. 65.

⁸ Dilşat Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi Üzerine Bir inceleme", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 11, sayı 1-2, s. 1246.

⁹ Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, s. 66.

¹⁰ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 65, 69.

çözüm ve kesin formüller ortaya koyma imkanı yoktur.¹¹ Ancak yetki genişliğini, kamu yönetim sistemlerini bütün olarak analiz edince, temel mantığı itibariyle kavramak mümkün olmaktadır.

1.2. Kamu Yönetim Sistemleri İçerisinde Yetki Genişliği

Kamu yönetiminde hizmet ve faaliyetlerin görülmesinde merkezden ve yerinden yönetim şeklinde iki farklı sistem bulunmaktadır. Herhangi bir ülkede bu sistemlerden sadece birinin uygulandığını söylemek mümkün değildir.¹² Devletler yönetimin farklı kademe ve alanlarında bu sistemlere yer vermektedirler. Yetki genişliği de esas itibariyle merkezden yönetim sistemi içerisinde yer almakla birlikte,¹³ iki farklı sistem arası geçiş niteliğinde ve merkezden yönetimin yumuşatılmış biçimi olarak anlamlandırılabilir.¹⁴ Bu haliyle yetki genişliği, idari teşkilatın vazgeçilmez bir parçasını oluşturmaktadır.¹⁵

150
OMÜİFD

Bir yaklaşıma göre yetki genişliği adem-i merkeziyetçi anlayışın görünümünden biri olmaktadır. Çünkü adem-i merkeziyetin iki görünümünden biri yerinden yönetim ilkesine göre oluşturulan mahalli idarelerken; diğeri, yetki genişliği ilkesine göre oluşturulan il genel yönetimleridir.¹⁶

1.3. Yetki Genişliği Prensibinin Amaçsal Analizi

Yetki genişliğinde temel gaye, merkezden yönetimin sakıncalarını belli ölçüde ortadan kaldırmak ve imkânlar oranında merkezden yönetimde hızlı işleyişi sağlamaktır.¹⁷ Böylece merkezi yönetimin üstlendiği iş ve hizmetler daha etkin ve verimli bir şekilde yerine getirilmiş olmaktadır.

Merkezî yönetimin, yerel ihtiyaçları yeterince nazara alamaması, kırtasiyeciliği artırması, zaman kaybına neden olması, yerel kalkınmaya

¹¹ Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", 1248.

¹² Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 65.

¹³ Eroğlu, *İdare Hukuku*, s. 151.

¹⁴ Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, s. 65.

¹⁵ Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1253.

¹⁶ Arslan, "Mahalli İdareler", s. 266.

¹⁷ Eroğlu, *İdare Hukuku*, s. 150.

bütünüyle uygun olmaması, merkezdeki bürokratların etki ve baskısında kalınabilmesi,¹⁸ bu tür mahzurların giderilmesi için yetki genişliği sistemini ön plana çıkarmaktadır. Böylece ülke yönetiminde bütünlük sağlanmakta, atama yoluyla yetenekli yöneticilerin iş başına gelme olasılığı artmaktadır. Ancak yetki genişliği sisteminin yerel menfaatlerin yeterince korunmaması gibi sakıncalarının bulunduğu da amaçsal analizde göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁹

1.4. Yetki Genişliği Prensibinin İşleyiş Biçimi

Yetki genişliğinde karar alma ve uygulama yetkisi, merkez teşkilatındaki şahıslardadır. Yetki genişliği prensibince yetki kullanan kişi/memur, merkez namına hareket eder,²⁰ merkezin emir ve direktiflerine uyar ve merkezin kontrolü altında hareket eder.²¹ Yetki genişliğine sahip görevlinin yetkileri, hukuksal niteliği ve etkisi açısından genişlemiş olur.²²

Doğrudan kanunla alt kademedeki organlara yetki vermek, bakan veya diğer yöneticilerin kendi iradeleriyle yetkilerini diğer kademelere devretmeleri ile yetki genişliği ortaya çıkmış olur. Yetki devri ile yetki ve sorumluluk, devredilen şahsa geçer. İmza yetkisi verilmesi de yetki genişliği prensibinin farklı görünümünden biridir. Bazı konularda hangi yetkilerin hangi makamlara devredileceği yasalarda belirtilir. Yetkinin esas sahibi, devrettiği yetkiyi her zaman geri alma hakkına sahiptir. Yetki genişliği çerçevesinde yetkilendirilen kişi görevini vekâleten yürütüyor olsa da vekâlet ettiği makamın yetkilerini kullanabilir. Yetki genişliği prensibi belli bir hiyerarşi ile işletilmektedir.²³ Ancak kanunsuz emir verilmesi durumunda hiyerarşi gücü kesintiye uğramakta, istisnalar dışında, konusu suç teşkil edecek emirler yerine getirilememektedir.²⁴

¹⁸ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 66.

¹⁹ Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1247.

²⁰ Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, s. 66.

²¹ Eroğlu, *İdare Hukuku*, s. 151.

²² Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 66.

²³ Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, s. 65, 66.

²⁴ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 67, 68, 76.

1.5. Yetki Genişliği Prensibinin Uygulama Alanı/Kapsamı

Anayasa ve yasalarda yetki genişliğine ilişkin açık beyan ve kaidelerin bulunmaması, söz konusu prensibin uygulanmasında bazı sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Yetki genişliği prensibinin hangi görev ve hizmet alanlarını kapsadığı meselesi bunların başında gelmektedir.²⁵

Bu konuda çalışmalar yapan araştırmacılara göre, yetki genişliği prensibi sadece taşra hizmetlerinin yürütülmesinde kullanılmaz. Aynı zamanda merkez teşkilatındaki iş ve hizmetlerin yürütülmesinde de kullanılır. Müsteşarın, bakan adına imza yetkisini kullanması ya da bazı genel müdürlerin bakan adına kararlar alması, yetki genişliğinin merkez teşkilatında uygulanmasının örnekleridir. Ancak yetki genişliği sisteminin nispeten illerle sınırlı olduğunu da belirtmek gerekir.²⁶ Buna göre yetki genişliğinin kullanımında müşahede ettiğimiz birincil unsurlar valilerdir. Ancak kaymakamların ve diğer memurların da yetki genişliği çerçevesinde bazı tasarruflarda buldukları görülmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki; birden fazla ili içine alacak şekilde yetki genişliğine sahip kuruluşların oluşturulması da mümkündür.²⁷

1.6. Yetki Genişliği Esasına Göre Alınan Kararların Hukuksal Niteliği

Yetki genişliği esasına göre alınan kararların ve yapılan icrâî işlemlerin merkezin karar ve muamelelerinden hiçbir farkı yoktur ve bunlar, merkezi iradenin tâbi olduğu hukuksal hükümlere tâbidir.²⁸ Çünkü yetki genişliği çerçevesinde yetki kullananlar merkezin hiyerarşisine tâbidirler ve merkez teşkilatı içinde sayılmaktadırlar.²⁹

²⁵ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 69.

²⁶ Eroğlu, *İdare Hukuku*, s. 151.

²⁷ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 72, 74.

²⁸ Eroğlu, *İdare Hukuku*, s. 151; Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 67.

²⁹ Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1247.

1.7. Yetki Genişliğinin Temel Karakteristiği

İdare hukuku açısından yetki genişliğinin en önemli özelliği belli konularda kendiliğinden karar alma ve uygulama imkânı vermesidir.³⁰ Bu yönüyle yetki genişliği prensibi takdir yetkisini beraberinde getirmektedir.³¹ Yetki genişliği çerçevesinde bir sorumluluk üstlenen kişiler kısmen serbest hareket alanı elde etmiş olurlar. Yöneticiler, takdir yetkileri ile devletin makro plan, program ve politikalarını yerel şartlara göre yorumlayarak³² serbest alan içerisinde farklı alternatiflerden birini seçer ve buna göre faaliyette bulunurlar. Ancak buradaki belirleyici kayıt, takdir yetkisinin hukuka uygun olarak, eşitlik, kamu yararı ve hizmet gerekleri gibi ilkelere uygun olarak kullanılmasıdır.³³

1.8. Yetki Genişliğinin Birincil Sahipleri: Valiler

Yetki genişliği prensibinin tatbikatına bakıldığında, coğrafi yetki genişliği uygulamasında, bu yetkinin kullanımı açısından valilerin ön planda oldukları görülmektedir. Nitekim Anayasa'da da illerin yönetiminin yetki genişliği esasına dayandığı belirtilmek suretiyle³⁴ bu durum vurgulanmaktadır. Yetki genişliği çerçevesinde İl İdaresi Kanunu valiyi, il genel yönetiminin başı ve mercii, ilde devletin, hükümetin ve ayrı ayrı her bir bakanın temsilcisi; ayrıca hükümetin ve ayrı ayrı her bir bakanın "siyasi ve idari yürütme vasıtası" olarak kabul etmiştir.³⁵

Valiler yetki genişliği çerçevesinde yasaların uygulanmasını sağlarlar, ilin her yönden gidişatını düzenler ve denetlerler, emniyet ve asayiş sağlayıcı tedbirler alırlar,³⁶ memurların atamasını yaparlar, törenlerde ve bazı davalarda devleti temsil ederler, halkın dilek ve isteklerini dinler, gereğini yaparlar, ildeki tüm kamu kurum ve yerel yönetimleri teftiş

³⁰ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 66.

³¹ Yılmaz, Yetki Genişliği İlkesi, s. 1248.

³² Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, s. 65.

³³ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 73; Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1249.

³⁴ 1982 Tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Madde 126.

³⁵ 1949 Tarih ve 5442 Sayılı İl İdaresi Kanunu, Madde 9.

³⁶ Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 26.

ederler.³⁷ Bu yönüyle valilik sistemleri, yürütmeden bütünüyle sorumlu olunan kapsayıcı valilik ve sadece içişleri bakanlığının ildeki hizmetlerinden sorumlu olunan sınırlı valilik şeklinde ikiye ayrılmaktadır.³⁸

Vali, yetki genişliğine sahip yönetici sıfatıyla merkezin memuru, il genel yönetimindeki kuruluşların ise amiridir. İlde bakanların talimatlarını yürütmekle yükümlü olan vali, yasalara aykırı emri yerine getirmez. Ancak üst emrinde ısrar ederse, yazılı olarak gönderir ve vali de bu emri uygular. Bu durumda yetki genişliği bağlamında üstün emrini yerine getiren kişi sorumlu tutulamaz. Ancak konusu suç teşkil eden emir, hiçbir şekilde yerine getirilemez. Yerine getiren kişi sorumluluktan kurtulamaz.³⁹

1.9. Yetki Genişliği Prensibinin Ekonomik Boyutu

154 Yetki genişliği bağlamında yürütülen hizmetlerin giderleri merkezî idare bütçesinden karşılanmaktadır. Aynı şekilde yürütülen hizmet dolayısıyla OMÜİFD elde edilen gelirler de merkezî idare bütçesinin gelirleri arasına dahil edilmektedir.⁴⁰

Yetki genişliğinin mer'î hukuktaki genel çerçevesi bu şekilde olup, çalışmanın bundan sonraki kısmında, buraya kadar tevsî-i mezuniyet kapsamında sunulan bilgiler İslam hukuku açısından analiz edilecektir.

2. Yetki Genişliği Prensibinin İslam Hukuku Bağlamında Analizi

Burada yetki genişliği prensibi bağlamında ortaya konan genel çerçevenin incelenmesi neticesinde, söz konusu prensibin anlaşılması ve uygulanmasında dair bir kısım meselelerin İslam idare hukukunda ortaya konan temel ilkeler ekseninde analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda İslam hukukunun temel kaideleri göz önünde bulundurularak merkezin bazı yetkilerinin şahıslara veya kurumlara tanınması, merkezdeki idari yoğunluğun azaltılması, yönetimde bütünlüğün sağlanması,

³⁷ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 71.

³⁸ Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1247.

³⁹ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 76.

⁴⁰ Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1248.

vilayetlerin hiyerarşik yapıda yönetilmesi, yetki genişliği bağlamında valilik sistem teorisi, yetki genişliği esasına göre vazifelendirilen valilerin yetki ve sorumlulukları, merkezi idarenin üstünde görevlileri bağlayıcı unsurlar, yetki genişliği çerçevesinde yerel ihtiyaçların karşılanması, vilayet harcamaları ve gelirleri tahlil edilecektir.

Ancak bu değerlendirmelerden önce idare hukukunun genel çerçevesini ortaya koyması ve yöneticilerin tasarruflarının niteliğini belirlemesi bakımından “raiyye üzerine tasarruf maslahata menuttur”⁴¹ kaidesinin analiz edilmesi anlam taşımaktadır. Bu kaide, devlet başkanlarının ve valilerin halka yönelik tasarruflarının maslahat prensibi ile sınırlandırılmış olduğunu belirtmektedir.⁴² Çünkü yönetim vazifesini üstlenmiş olan kişiler, idaresi altında bulundurdukları kişilerin maslahatlarını temin etmek ve toplumda adaleti tesis etmekle görevlidirler. İdarenin tasarruflarının, yönetilenlerin maslahatını sağlayıcı nitelikte olması, İslam idare hukukunun en temel prensiplerinden biridir. Bundan dolayı, devlet başkanlarının, halkın maslahatını tespit etme ve maslahata uygun tasarruflarda bulunma konusunda ehil olan kişileri görevlendirmeleri esastır.⁴³

İdarecilerin toplum menfaatine (kamu yararı) aykırı olarak ortaya koydukları tasarruflar meşrû değildir. Bu sebeple idareciler, haksız sebeplerle cezaların tenfizinden imtina edemez, şahsî hakları heder edemez, hakimlerin kararlarını iptal edemez, haram fiillerin yapılmasına müsaade edemez ve ehil olmayan kişileri görevlendiremezler.⁴⁴

Bu genel açıklamalardan sonra, yetki genişliği prensibinin İslam hukuku bağlamında tahliline geçebiliriz.

⁴¹ Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li dirâseti’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2002, s. 82.

⁴² Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-âmm*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 2004, c. II, s. 1050.

⁴³ Zeydan, *el-Medhal*, s. 82.

⁴⁴ ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-âmm*, s. 1050-1051.

2.1. Merkezin Bazı Yetkilerinin Şahıslara veya Kurumlara Tanınması

Yetki genişliği, bir yerin veya hizmetin başında bulunan görevliye, aslında merkeze ait olan karar alma ve uygulama gibi kamu gücünden kaynaklanan yetkilerin tanınmasıdır.⁴⁵

Yetki genişliğinin temelini teşkil eden, merkeze ait yetkilerin başka şahıslara tanınması konusunun İslam idare hukukunda ortaya konan yönetim sistemi çerçevesinde analiz edilmesi özel önem taşımaktadır. Nitekim gerek Mâverdî (450/1058) gerekse Ferrâ (458/1066), İslam idare hukukunun temel kaynakları olarak nitelendirilebilecek el-Ahkâmü's-sultâniyye isimli eserlerinde imâret (valilik) meselesini ele alırlarken; vâli olarak görevlendirilen kişiye, görev alanı içerisinde halkın idaresi konusunda geniş bir yetki verildiğini ifade etmekte,⁴⁶ böylece merkeze ait olan birçok yetkinin valilere aktarılmış olduğunu vurgulamaktadırlar.

156
OMÜİFD

Teorik çerçeve itibarıyla merkezin bazı yetkileri valilere intikal ettiği gibi pratikte ve tarihi süreçte de devlet başkanları valilere geniş yetkiler tanımışlardır. Hz. Peygamber ve Raşit halifeler döneminden itibaren şekillenen valilik sistemi, Emeviler döneminde adem-i merkeziyetçi bir yapının esas alınmasıyla, valilerin ön planda yer almaları, geniş yetkilerle donatılmaları⁴⁷ ve halife tarafından desteklenmeleri şeklinde tezahür etmiştir. Öyle ki; verilen geniş yetkilere bağlı olarak valiler, görev yaptıkları vilayetlerde⁴⁸ bütün memurları kendileri atamışlar, hatta kendi adlarına para bastırmışlardır.⁴⁹ İslam tarihinin ilerleyen dönemlerinde de devletin büyümesi ve sınırların genişlemesiyle doğru orantılı olarak mer-

⁴⁵ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 65.

⁴⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1999, 72; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hasen el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Matbaa Mustafa el-Bâbî, Mısır 1966, 34.

⁴⁷ Ali Kapar, "Emevi Valilerinden Abdülaziz b. Mervan", *İstem*, 2006, sayı 8, s. 49.

⁴⁸ Osmanlı idaresinde temel birim olan sancakların üstünde eyaletler bulunuyordu. Eyaletlerin başında beylerbeyi bulunuyordu. 16. Asrın sonlarına kadar beylerbeylik ve valilik olarak ifade edilen idari birimlere, bu dönemden sonra eyalet denmeye başlanmıştır. 16. Asrın sonundan itibaren vilayetlere eyalet denilmesi, valilere verilen geniş yetkilerin işareti olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Mardin, "Adem-i Merkeziyet", *DİA*, c. IV, s. 364.

⁴⁹ Ünal Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 493.

keziyetçiliğin sıkı sıkıya takibi mümkün olmamıştır. Tarihi vakıa itibariyle merkeziyetçiliğin bir kısım mahzurları ortaya çıkınca, bu mahzurlar tevsi-i mezuniyet prensibi ile giderilmeye çalışılmıştır.⁵⁰

2.2. Merkezdeki İdarî Yoğunluğun Azaltılması

Yetki genişliğinde temel gaye, merkezden yönetimin sakıncalarını belli ölçüde ortadan kaldırmak ve imkânlar oranında merkezden yönetimde hızlı işleyişi sağlamak⁵¹ ve merkezdeki yoğunluğu azaltmaktır.⁵²

Merkezdeki yoğunluğun azaltılması bağlamında, askerî harcamalar konusunda Mâverdî ve Ferrâ'nın valilerin yetki ve sorumluluklarına dair tahlilleri oldukça dikkat çekicidir. Buna göre vali, muhtelif sebeplerle askerî harcamaları artırmak durumunda kalırsa, söz konusu sebeplerin geçerliliği ve harcamaların artırılması konusunda halife ile istişare etmesi, merkezden görüş alması gerekmez. Çünkü bu konu valinin takdir yetkisi kapsamında bulunmaktadır.⁵³ Mâverdî'nin anlatımı, valilerin, her meseleyi merkeze intikal ettirmemeleri, kendi yetkileri kapsamında kalan problemleri yetkilerini kullanarak çözüme kavuşturmaları, bu suretle de merkezde ortaya çıkabilecek yoğunluğu engelleme düşüncesini ihtiva eder niteliktedir.

Yetki genişliği siteminin merkezdeki yoğunluğun azaltılması yönünde işlevinin başka bir görünümü Osmanlı Devleti'nde tımar sisteminin işleyişi çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁴ Nitekim valinin görevlerinden biri tımarların verilmesidir. Buna göre bir sipahi altı bin akçeyi geçen tımarlarda merkezden padişah berata almak zorunda iken; altı bin

⁵⁰ Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 9, 10.

⁵¹ Eroğlu, *İdare Hukuku*, s. 150. Tarihte aşırı merkeziyetçi yaklaşımlar neticesinde ayaklanmalar çıkmış, merkeziyetçi idare biçimi halkın bir kısmına baskı olarak yansımıştır. Nitekim Celalî isyanlarının, merkeziyetçi yönetim anlayışının neticesi olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bkz.. Mücteba İlgürel, "Celalî İsyânları", *DİA*, c. VII, s. 255.

⁵² Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", 1246.

⁵³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 74; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 35.

⁵⁴ Nitekim Osmanlı eyaletlerindeki idari birimler üniter devlete uygun bir statüde tevsi-i mezuniyet prensibi çerçevesinde merkezden tayin edilen idareciler tarafından yönetilmekte idi. Bkz. Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 11; Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1250.

akçenin altındaki tımarlarda merkeze müracaat emeksizin vali beratı ile söz konusu tımarı alabilecektir.⁵⁵ Bu, yetki genişliği sisteminin merkezdeki yoğunluğu azaltma işlevinin açık bir görünümüdür. Bu şekilde, belli bir meblağı aşmayan tımarlar için merkeze müracaat edilmeyecek ve bu da merkezdeki muhtemel yoğunluğun önlenmesi anlamına gelecektir.

Tevsi-i mezuniyet ile donatılmış görevliler ehliyetli ve liyakatli olduklarında, sistem iyi sonuçlar vermiştir. Ehil ve liyakatli kişileri vali olarak görevlendirme esasına sıkı sıkıya bağlı olan Hz. Ali'nin,⁵⁶ stratejik öneme sahip olan Mısır'a siyasi ve askeri liyakatıyla temayüz eden ve ensardan olması sebebiyle taban desteğine sahip olan Kays b. Sa'd'ı atamış olması,⁵⁷ bu anlamda önemli bir örnektir. Fakat, vali olarak yetkilendirilenler, ehil değillerse, şehirlerde huzursuzluklar baş göstermeye başlamış;⁵⁸ valiler her karar ve uygulamaları için merkezden görüş almaya yöneldiklerinde, tevsi-i mezuniyetle elde edilmek istenen fayda hasıl olmamıştır.⁵⁹

158

OMÜİFD

2.2.1. Yönetimde Kendiliğinden Karar Alıp Uygulama Yetkisi

İdare hukuku açısından yetki genişliğinin en önemli özelliği belli konularda kendiliğinden karar alma ve uygulama imkânı vermesidir.⁶⁰ Bu yönüyle yetki genişliği prensibi takdir yetkisini beraberinde getirmektedir.⁶¹ Yetki genişliği çerçevesinde bir sorumluluk üstlenen kişiler kısmen serbest hareket alanı elde etmiş olurlar. Yöneticiler, takdir yetkisi ile serbest alan içerisinde farklı alternatiflerden birini seçer ve buna göre faaliyetlerde bulunurlar. Ancak buradaki belirleyici kayıt, takdir yetkisinin hu-

⁵⁵ Mehmet İpşirli, "Beylerbeyi", *DİA*, c. VI, s. 71.

⁵⁶ Ünal Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", *Hz. Ali Sempozyum Bildirileri*, İzmir, 2009, s. 322.

⁵⁷ Ahmet Güzel, "Hz. Ali'nin Atadığı Mısır Valileri ve Muaviye'nin Onlarla Mücadelesinde Uyguladığı Metotlar Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem*, 2012, sayı 20, s. 70.

⁵⁸ Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", s. 323.

⁵⁹ Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 9.

⁶⁰ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 66.

⁶¹ Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1248.

kuka uygun olarak, eşitlik, kamu yararı ve hizmet gerekleri gibi ilkelere uygun olarak kullanılmalıdır.⁶²

Klasik kaynaklarda, vilayetlerin idaresi çerçevesinde takdir yetkisinin kullanımını ifade etmek üzere “(valinin) içtihadına bırakılmış yönetim hakkı”⁶³ ibaresinin yer aldığı görülmektedir. Askerî harcamaların çeşitli sebeplerle artırılması gerekliliğinin ortaya çıkması halinde, takdir yetkisinin valiye ait olduğu, valinin bu meseleyi merkezden görüş olarak çözümlenmek zorunda olmadığı vurgulanmak suretiyle; problemin, valinin içtihat yetkisini kullanmasıyla çözümleneceği ifade edilmiştir. Bu haliyle takdir yetkisi İslam idare hukukunda idarecinin inisiyatifine bırakılan konularda içtihatla karar vermesi anlamına gelmektedir.

Kendisine verilen yetki ile vilayetleri idare eden şahısların, yetkilerinin sınırları, ilgili vilayete vali olarak görevlendirildiklerini belirten şartnamede yer almaktadır. Bu belgede yer alan hususlarda valilerin merkezden izin almalarına gerek yoktur. Bu anlamda valilerin takdir yetkilerinin sınırları bellidir. Örneğin vali var olan askerî gücün harcamaları konusunda takdir yetkisine sahip ise de yeni bir askeri kuvvet tesis etme konusunda müstakil takdir yetkisine sahip değildir. Yeni bir ordu tesis etmek veya elindeki askeri gücü artırmak için merkezden (halifeden) izin almak zorundadır.⁶⁴

Eğer vilayette, valinin şartname ile belirlenen görevlerinin dışında kalan bir durum meydana gelirse, vali konuyla ilgili uygulama için merkezden görüş talep eder. Ancak müdahale edilmemesi durumunda telafisi mümkün olmayan sonuçlar ortaya çıkacaksa, vali olaya müdahale eder, fakat yine de meselenin akıbetine dair merkezden görüş ister, buna göre süreç işletilir.⁶⁵

⁶² Derdiman, “Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği”, s. 73; Yılmaz, “Yetki Genişliği İlkesi”, s. 1249.

⁶³ “أنها من حقوق الموكلة إلى اجتهاده” bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 74.

⁶⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 74, 76.

⁶⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 76.

Yetki genişliği çerçevesinde görevlendirilen kişinin takdir yetkisine sahip olması, merkezle vilayet arasındaki münasebetin ortaya konması bakımından önem arz etmektedir. Nitekim valinin takdir yetkisinin büyük oranda kısıtlanması ve ortaya koyacağı tasarrufların ekseriyeti için merkezden görüş almak zorunda olması, merkeziyetçi bir yapıyı ifade ederken, takdir yetkisinin son derece geniş olması ve sınırlı sayıda meselede merkeze bağlı olması adem-i merkeziyetçi bir yapıyı belirtmektedir. Yetki genişliği ise takdir yetkisinde ortalama bir standardın benimsenmesidir.⁶⁶

Bütün bu süreçlerde valiler takdir yetkilerini kullanarak karar alıp uygularken, manevî bir kuşatılmışlık içerisinde hakkaniyete uygun olarak⁶⁷ hareket eder, çözümlene ve faaliyetlerinde ortaya koydukları tasarrufların zahiri ile birlikte manevî boyutunu da göz önünde bulundurlar. Vilayetlerin yönetimini üstlenenler, görevlerini hakkıyla yerine getirdiklerinde uhrevî mükafata nail olacaklarının bilinci içerisinde⁶⁸ ve takdir yetkilerini de bu bilinç çerçevesinde kullanmaktadırlar. Nitekim valiler manevi sorumluluk bilinci içerisinde takdir yetkilerini kullanırlarken adaletle hükmettiklerinde, toplumda huzur ve barış temin edilmiş olur.⁶⁹ Bundan dolayı, yönetim faaliyetini adil bir şekilde yerine getirmenin, geceleri ibadetle geçirmekten evlâ olduğu belirtilmektedir.⁷⁰

160
OMÜİFD

⁶⁶ Bu çerçevede Osmanlı devletinde vilayetler konusundaki yapı ve tarihi süreç içerisinde vilayetlerin statüsündeki değişme anlam ifade etmektedir. Nitekim Osmanlı Devletinin güçlü olduğu dönemlerde merkeziyetçi yapı ağırlıkta olmakla birlikte, devletin zayıflamaya başladığı dönemlerden itibaren merkeziyetçi yapının zayıflaması ve adem-i merkeziyetçi yapının ön plana çıkması dikkat çekmektedir. On dokuzuncu asırda batılı devletlerin, merkeziyetçi yapının terk edilmesi yönündeki baskıları bu durumun örneği olarak zikredilebilir. Bkz. Mardin, "Adem-i Merkeziyet", *DİA*, c. IV, s. 365.

⁶⁷ Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966, c. IV, s. 2006.

⁶⁸ Cemal Ahmed es-Seyyid Câd el-Merâkibî, *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye beyne nüzümi'l-hükmi'l-muâsıra*, İdâratü't-Da' ve ve'l-İ'lâm, Kahire 1414, s. 214.

⁶⁹ Ebu Ömer Muhammed b. Abdullah es-Seyf et-Temîmî, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, Dâru'l-Meâlim, Beyrut 2007, s. 145.

⁷⁰ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybanî, *el-Kesb*, yy, Dimeşk 1400, s. 48; Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000, c. XXX, s. 449.

2.2.2. Merkezdeki Bürokratların Valiyi Etkileyebilme Düzeyi

Valilerin merkezdeki bürokratların etki ve baskısında kalabilmeleri,⁷¹ yetki genişliği prensibinin olumsuz yanlarından. Bu açıdan İslam idare hukukunda valilerin, merkezin baskı ve etkisi altına alınabilme vaziyeti tahlil edildiğinde, valiyi tayin eden makamın belirleyici olduğu müşahe- de edilmektedir. Eğer vali, doğrudan devlet başkanı (halife) tarafından tayin edilmişse merkezdeki bürokratların valiyi baskı altına alma ve yön- lendirme olasılıkları kısıtlanmakta; İslam idare hukukuna göre bir kısım vezirlerin valileri azletme yetkisi bulunsa da, devlet başkanı tarafından tayin edilen valileri görevlerinden alma yetkileri bulunmamaktadır. Aynı şekilde vezir tarafından atanmış olsa da devlet başkanının onayıyla tayin edilmiş olan valilerin vezirler tarafından görevden alınmaları, azledilme- leri mümkün olmamaktadır.⁷² Bu durumu, halifenin atadığı valilerin, bürokratların baskı ve etkilerinden büyük oranda korunmuş olmaları şeklinde değerlendirmek mümkündür.

İslam idare hukukuna göre, vezirin atadığı valilerin görev süreleri- nin vezirin görev süresi ile mukayyet olması, vezirin görevinden alınması ile onun atadığı valilerin de görev sürelerinin sona ermesi,⁷³ bu şekilde ataması yapılan valilerin büyük oranda kendilerini atayan vezirlerin tesiri altında olmaları anlamına gelmektedir. Meseleyi yetki genişliği düzle- minde değerlendirdiğimizde, söz konusu sistemin merkezden yönetimin yumuşatılmış biçimi olması, tabî olarak valilerin kısmen merkezin etki- sinde olmasını gerektirmektedir.

Merkezdeki idarî erkânın etkisinin yanı sıra, vilayet sınırları içeri- sindeki erkânın etkisi ve valiyi yönlendirebilme düzeyi önemli bir tahlil alanını teşkil etmektedir. Valilere görevlendirilmeleri sırasında verilen beratlarda, hâkimlerin (kadıların) kendilerine bağlı olduğu belirtilse de

⁷¹ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 66.

⁷² Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 73.

⁷³ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 73. Tarihi vakıa ve hukukî tabikata bakıldığında, vali tayininde belli bir zaman sınırlaması yapılmadığı, istifa etmedikleri veya azledilmedik- leri sürece valilerin görevlerine devam ettikleri görülmektedir. Bkz. Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 493.

uygulamada söz konusu yargı mensuplarının hiyerarşiyi aşarak doğrudan merkeze arzda bulunma hakları vardır.⁷⁴ Nitekim vilayet kadısı, müftüsü, alimler ve vali arasında hassas bir denge söz konusudur. Özellikle Osmanlı Devleti'nde bunlardan her birinin Saltanat makamına ya da Dîvân-ı Hümâyun'a arzda bulunma yetkilerinin olması, valinin (beylerbeyinin) ölçülü ve adaletli davranmasında önemli bir kontrol mekanizması olmuştur. Öyle ki bazen bölgedeki kadıların ortak şikâyetlerine bağlı olarak valilerin azledilmeleri, cezalandırılmaları veya mallarının müsadere edilmesi söz konusudur.⁷⁵

2.3. Yönetimde Bütünlüğün Sağlanması

Yetki genişliğinin uygulandığı bir yönetim alanında dikkat çeken en önemli hususlardan biri, bu yolla yönetimde bütünlüğün sağlanmış olmasıdır.⁷⁶ Çünkü vilayetlerin yönetiminde merkezin belirleyici olması, ülkenin her bölgesinde genel manada benzer yönetim tarzının işlevselleştirilmesi, merkezin ortaya koyduğu temel prensiplerin uygulanması anlamına gelmektedir.

Nitekim Rasûlüllah'ın (s.a.s.) tatbikatına bakıldığında İslam'ın yaygınlaşmış Müslümanların sosyal ve ekonomik yönden güçlenmelerinden sonra Hz. Peygamber'in valileri genellikle merkezden gönderdiği görülür. Bu valiler merkezle taşra arasında uyumlu bir çalışma ortaya koymuşlar, bu şekilde, İslam devletinin her vilayetinde benzer siyasi anlayışın yaygınlaşmış yerleşmesi temin edilmiş, yönetimde bütünlük sağlanmıştı. Hilafet görevini üstlenen Hz. Ebu Bekir Hz. Peygamber'in görevlendirdiği valileri yerlerinde bırakmış, ordu komutanlarını, fethettikleri bölgenin valisi olarak görevlendirmiş,⁷⁷ var olan sistemi devam ettirmiş⁷⁸ ve yine yönetimde bütünlüğü ön planda tutmuştur.

⁷⁴ Kadıların ve müftülerin merkezden atanması bu anlamda önemli bir belirleyendir. Bkz. İkinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 12.

⁷⁵ İpşirli, "Beylerbeyi", *DİA*, c. VI, s. 72.

⁷⁶ Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1247.

⁷⁷ İslam tarihinin ilk döneminde valilik makamında bulunanların çoğunluğunun fetihleri gerçekleştiren komutanlardan oluştuğu görülmektedir. Bkz. Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", s. 320.

Yönetimde bütünlüğün sağlanması açısından Hz. Ali'nin, iki merkezden yönetilen Fars bölgelerini tek bir valinin yönetiminde toplaması ve tüm Yemen'i bir valinin idaresine vermesi⁷⁹ önemli örneklerdir.

Tarihi süreç içerisinde İslam devletlerinde, yönetimde bütünlüğün sağlanması yönünde önemli teşebbüsler söz konusu olmuştur. Örnek vermek gerekirse, Osmanlı Devletinde valilerin temel görevlerinden biri olan tımarların verilmesi konusunda ortaya çıkan ihtilafların giderilmesinde, beylerbeyilere (valilere) hitaben fermanlar çıkarılmış,⁸⁰ valiliklere gönderilen fermanlarla farklı vilayetler arasında uygulama birliğinin sağlanması hedeflenmiştir.

Yetki genişliği çerçevesinde yönetimde bütünlüğün sağlanması gagesine matuf olarak II. Mahmut döneminde kurulan müşirlik teşkilatı da anlam kazanmaktadır. Nitekim II. Mahmut müşirlik teşkilatını kurarak Anadolu'da bulunan on sekiz eyaletin sayısını dörde indirmiş,⁸¹ böylece yönetimde bütünlük sağlanmıştır.

Yönetimde bütünlüğün sağlanması süreci İslam devletlerinde, bir süreç halinde gerçekleşmiş; yeni fethedilen bölgelerin yerel hukukları, İslam hukukuna uygun olması durumunda ilk anda bütünüyle ilga edilmemiş, bir uyum süresinin verilmesi esas alınmıştır.⁸²

Temel yaklaşım olarak yönetimde bütünlük esas olmakla beraber, teorik düzlemde bu prensiple uygun olmayan imâret-i isti'lâ⁸³ gibi bir kısım istisnalar da müşahede edilmektedir. Nitekim ülke yönetiminde

⁷⁸ Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 493.

⁷⁹ Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", s. 332.

⁸⁰ İpşirli, "Beylerbeyi", *DİA*, c. VI, s. 71.

⁸¹ Yönetimde bütünlüğün sağlanması yönündeki yaklaşım, vilayetlerin farklı statülerde olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim 1861 tarihli Lübnan nizamnamesi, adem-i merkezîyetçiliğe doğru gidişin ilk somut örneği olmuş, Osmanlı devleri Lübnan'da adeta bir bekçi konumuna getirilmiştir. Bkz. Mardin, "Adem-i Merkezîyet", *DİA*, c. IV, s. 365.

⁸² Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkezîyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 30.

⁸³ Halifenin tayini ile söz konusu olan valiliğe imâret-i istikfâ, vilayetin zor kullanılarak ele geçirilmesi ve halifenin zor kullanan kişiyi vali olarak ataması suretiyle gerçekleşen valiliğe imâret-i isti'lâ adı verilmekteydi. Bkz. Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 492.

bütünlüğün sağlanması prensibiyle bağdaşmayan bir durum, imâret-i isti'lâ'nın meşru valilik biçimi olarak ifade edilmesidir. Nitekim imâret-i isti'lâ'da, bir vilayetin sevk ve idaresini askerî güçle ele geçiren kişinin kamu yararı gereğince devlet başkanı tarafından vali olarak tayin edilmesi söz konusudur.⁸⁴ Cebir ve şiddetle yönetimi ele geçiren ve mefsedeti önleme düşüncesiyle vali olarak atanan kişilerin farklı vilayetlerde bulunduğu bir devlet yapılanmasında, ülke yönetiminde bütünlükten söz etmek mümkün olmaz. İsti'lâ yönteminin istinaî olarak meşrû valilik türleri arasında kabul edilmesi, İslam idare hukuku sisteminde vilayetlerin maslahat ve menfaatlerinin ülke yönetiminde bütünlüğün sağlanması prensibinden öncelikli kabul edildiğini ve idare hukukuna hâkim olan temel kaideleri göstermektedir.

Bu konuda ifade edilmesi gereken bir diğer mesele, yönetimde bütünlüğün sağlanması prensibinin tatbiki, aynı kalıptan çıkmışçasına bütün vilayetlerde aynı kaidelerin tatbikini ihtiva etmemektedir. Nitekim İslam hukukunda, şartlardaki değişime itibar edilmiş, farklı şartlarda farklı hükümlerin uygulanacağı ortaya konmuştur.⁸⁵ Osmanlı devletinde resmi mezhep Hanefi mezhebi olmakla birlikte, farklı vilayetlerde diğer Sünnî mezheplere göre problemlerin çözümlenmesine müsaade edilmesi⁸⁶ burada zikredilebilir. Farklı mezheplere göre sorunların tahlil edilebilmesi, yönetimde bütünlüğün bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü yönetimde bütünlük özü itibariyle makro siyasetin yönlendirilmesine ilişkindir.

2.4. Vilayetlerin, Yetki Genişliği Esasına Göre Hiyerarşik Yapıda

İdaresi

Yetki genişliği prensibi belli bir hiyerarşi ile işletilmektedir.⁸⁷ Bu kapsamda vali, vilayette devletin, hükümetin ve ayrı ayrı her bir bakanın temsil-

⁸⁴ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 77; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 37.

⁸⁵ Zeydan, *el-Medhal*, s. 86.

⁸⁶ Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 31.

⁸⁷ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 76.

cisi; ayrıca hükümetin ve ayrı ayrı her bir bakanın “siyasi ve idari yürütme vasıtası” olarak kabul etmiştir.⁸⁸

Yetki genişliğinde görülen hiyerarşik işleyişin İslam hukukunda vali,⁸⁹ emir ve âmil kavramları ekseninde⁹⁰ niyabet çerçevesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Buna göre İslam idare hukukunda vali, devlet başkanının nâibi (vekili) konumundadır, vilayette merkezi idareyi temsil eder,⁹¹ hiyerarşi bakımından vilayetteki kadı, müftü ve diğer ilmiye ricalinin üstündedir⁹² ve halifenin iradesi ile bu niyabet ilişkisi sonlandırılabilir. Nitekim Hz. Osman döneminde Kûfe halkı, muhtelif gerekçeler ileri sürerek vali Velîd b. Ukbe'nin azlını talep etmişler; Hz. Osman ortaya atılan iddialara itibar etmese de zahire göre hükmetmek suretiyle valiyi azletmiş, böylece aralarındaki niyabet ilişkisini sonlandırmıştı.⁹³

Hiyerarşik yapının işletilmesi ve valilerin görevlerinin sona ermesi ya da azledilmelerinde bütünüyle objektif kriterlerden söz etmek mümkün değilse de genel manada “İslam’a uygun olarak yönetim süreçlerini işletmenin” temel kriter olduğu söylenebilir. İslam’a uygunluk temel kriter olmakla birlikte, bunun işletilmesinde büyük oranda subjektivitenin var olduğu; valilerin, azledildikten sonra adeta kıvrandır duruma geldikleri, mağdur oldukları, mazul valilerin devlet ricaline müracaat ederek yardım ister hale geldikleri ifade edilmektedir.⁹⁴

Hiyerarşik işleyiş bağlamında verilen bilgiler, yetki genişliği sistemi ile İslam idare hukukundaki valilik sisteminin mukayesesini ihtiva etmek-

⁸⁸ 1949 Tarih ve 5442 Sayılı İl İdaresi Kanunu, Madde 9.

⁸⁹ Her ne kadar ele alınan konuyla doğrudan ilgili de olsa, valiliği, yetki genişliği bağlamında tespit edilen soru ve sorunlar çerçevesinde ele almayı uygun görmekteyiz. Dolayısıyla çalışmanın yetki genişliği ekseninden kaymaması için valilik konusuna gereken oranda yer verilecektir.

⁹⁰ Kılıç, “Vali”, *DİA*, c. XLII, s. 492.

⁹¹ Ekinci, “Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler”, s. 26.

⁹² Vali (Beylerbeyi) vilayette vekil-i saltanat olarak görev yapmaktadır. Bkz. İpşirli, “Beylerbeyi”, *DİA*, c. VI, s. 71, 72.

⁹³ Muhammed Ziyâuddin er-Rayyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Dâru't-Türâs, Kahire ty, s. 53.

⁹⁴ İpşirli, “Beylerbeyi”, *DİA*, c. VI, s. 70.

le birlikte; İslam'da ortaya konan valilik sisteminin bütünüyle yetki genişliği sistemi ile muvafık olduğu iddiasını mündemiç değildir. Yetki genişliği sistemi, merkeziyetçilikle adem-i merkeziyetçilik arasındaki dengeyi ifade etmesi bakımından İslam'ın her alan için söz konusu edilebilecek olan "orta yol" prensibi ile muvafık olması itibariyle tercih edilebilir nitelik taşıyabilir ve İslam'ın ortaya koyduğu valilik sistemini, diğer sistemlere kıyasla daha iyi ifade eden bir sistem olarak değerlendirilebilir.⁹⁵ Ancak idarenin mahiyeti gereği, donuk bir idare sisteminin İslam devletinin hakimiyeti altında bulunan bütün vilayetlerin ihtiyaçlarına cevap üretmesinin mümkün olmayacağı ortadadır. Bu sebeple farklı vilayetlerde, şartların ve ortamın gereği olarak merkeziyetçilikle adem-i merkeziyetçilik uçları arasında değişkenlik gösteren bir yönetim anlayışının benimsenmesi, bin üç yüz yıllık kategorik İslam hukuk düşüncesinin tabii sonucu olarak görülmelidir.

166
OMÜİFD

Bunun örneği olarak Osmanlı Devleti'nde şahit olduğumuz özel statü ile yönetilen vilayetler zikredilebilir. Çıkarılan nizamnameler özel statü ile yönetilen vilayetlerde uygulanmamış, ayrıca Yemen, Hicaz ve Mısır da genel vilayet sisteminin dışında tutulmuş; Yemen mahalli hanedanların, Hicaz ise Mekke emirlerinin idaresine bırakılmış, Osmanlı idaresi burada sadece asayiş temin etmekle meşgul olmuştur.⁹⁶ Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nin her vilayetinde hiyerarşinin işleyişi aynı şekilde değildi. Bir kısım vilayetlerde tevsi-i mezuniyete dayalı merkezi bir yapı, diğer bir kısmında adem-i merkeziyetçi özellikler taşıyan mümtaz eyaletler vardı, hiyerarşi bu çerçevede işletilmekteydi ve bu yapı tarihi süreç içerisinde ton değiştirerek devam etmişti.⁹⁷

⁹⁵ Yönetim, meşruiyetini Hz. Peygamber'in tabikatından almaktadır. Bu sebeple tevsi-i mezuniyeti tatbikatın getirdiği zorunlu bir sonuç olarak değil, hukukun tabii sonucu olarak görmek gerekir. İkinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 19.

⁹⁶ Mardin, "Adem-i Merkeziyet", *DİA*, c. IV, s. 365.

⁹⁷ Modern hukukçuların tevsi-i mezuniyet olarak ifade ettikleri Osmanlı idari sistemi, yalnızca normal eyaletler için bahis mevzuu idi. Mümtaz eyaletlerde idari, hatta bazen de siyasi adem-i merkeziyetçiliğe varan bir yapı söz konusu olmuştur. Bkz. İkinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 14, 83.

Bu noktada valilerin güç ve otoritesinin vilayetlerde belirleyici olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim Valilerin güçlü ve otoriter olmaları vilayet içerisindeki anlaşmazlık ve gruplar arası çatışmaların çıkmasını engellemek bakımından son derece önemli olmaktadır. Bu bakımdan Endülüs valisi Abdülaziz b. Musa b. Nusayr'ın öldürülmesi sonrasında Endülüs'te ortaya çıkan iç problemler ve kabileler arası çekişmeler zikredilebilir.⁹⁸

Yapılan açıklamalar, yetki genişliği sisteminin esasını teşkil eden hiyerarşik yapının, değişik tonlarda İslam idare hukukunda yer bulduğunu göstermektedir.

2.5. Yetki Genişliği Bağlamında Valilik Sistem Teorisi

2.5.1. Valilik Sistemlerinin Farklı Açılardan Tasnifi

Valilik sistemleri, genel bir tasnifle yürütmeden bütünüyle sorumlu olunan “kapsayıcı valilik” ve sadece içişleri bakanlığının ildeki hizmetlerinden sorumlu olunan “sınırlı valilik” şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁹⁹

Burada verilen valilik sistem tasnifinin İslam idare hukukundaki görünümünün imâret kavramı ekseninde¹⁰⁰ “imâret-i âmme” ve “imâret-i hâssa” şeklinde olduğunu müşahede etmekteyiz. İmâret-i âmme genel (kapsayıcı) valiliği, imâret-i hâssa¹⁰¹ ise özel (sınırlı) valiliği ifade etmektedir.¹⁰²

⁹⁸ İsmail Hakkı Atçeken, “İlk Endülüs Valisi Abdülaziz b. Musa b. Nusayr”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı 14, s. 87.

⁹⁹ Yılmaz, “Yetki Genişliği İlkesi”, s. 1247.

¹⁰⁰ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhizâde, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. III, s. 159.

¹⁰¹ İmâret-i hâssayı fonksiyonel yetki genişliği olarak değerlendirmek mümkündür. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, s. 66.

¹⁰² Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 72; Ebu Bekir Alaeddin Ebu Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1982, c. VII, s. 58. Klasik İslam idare hukuku kaynaklarında müşahade edilen çerçevede bu olmakla birlikte, Osmanlı Devleti'nde özellikle on yedinci asırdan itibaren vali kelimesinin yerine beylerbeyi tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Bkz. İpşirli, “Beylerbeyi”, *DİA*, c. VI, s. 69.

Görevlendirilen valinin yetkilerinin sınırını ve valiliğinin türünü ortaya koyan unsur, valilik kararnamesidir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren valiler, kararname ile görev mahallerine gitmişlerdir. Özellikle Hz. Ömer döneminde valiler yetki ve sorumluluklarını ayrıntılı olarak ihtiva eden ahitnamelerle (kararname) vilayetlere gönderilmekteydiler.¹⁰³ Devlet başkanın istişareleri neticesinde atanan valiler¹⁰⁴ görevlendirildikleri vilayetlere şartname/kararname/ahitname/berat ile gider ve bu şartnamede belirtilen esaslar doğrultusunda hareket ederlerdi. Gerek imâret-i âmmede gerekse imâret-i hâssada valilere verilen şartnamelerde görev ve sorumlulukları bulunur; valiler, buna göre vilayetleri idare ederlerdi. Yönetimde yetki karmaşası olmaması için şartnamenin teferruatlı ve ihtimallere kapalı olması esastı.¹⁰⁵

Burada valilerin görev ve yetki sınırlarının yazılı olarak ortaya konması bakımından, Hz. Ömer'in Ebû Musâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektuba¹⁰⁶ ayrıca değinmek gerekir. Çünkü bu mektup adeta vali atama kararnamesi niteliğinde olup, Ebû Musâ el-Eş'arî'nin valilik vazifesi sırasında tabi olacağı kuralları ihtiva etmektedir. Hz. Ömer, bu mektubunda güçlü ve zayıfa eşit davranılmasını, hüküm vermeden önce meselenin büyük boyutlarıyla anlaşılmasını, haramı helal kılacak uygulamalardan kaçınılmasını, her hal ve karda hakka riayet edilmesini, hakkında açık hüküm bulunmayan konularda hakkaniyete en uygun olan hükmün verilmesini ifade etmektedir.¹⁰⁷

Şartnameler, kimi zaman bir şahsın bölge valisi olarak görevlendirilmesini ve kendisine bağlı vilayetlere vali atama yetkisini ihtiva edebil-

¹⁰³ Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 493.

¹⁰⁴ Temîmî, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, s. 264. Nitekim raşit halifeler döneminde valiler Hz. Peygamber'in tatbikatında olduğu üzere istişare ile belirlenmekteydi. Bkz. Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", s. 323.

¹⁰⁵ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 35; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 73.

¹⁰⁶ Bkz. Dârekutnî, *es-Sünen*, c. IV, s. 2006.

¹⁰⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Abdüsselam Arı, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı 2, s. 86-87. Söz konusu mektuba dair tartışmalar için bkz. Yaşar Kandemir, "Ebû Mûsâ el-Eş'arî", *DİA*, c. X, s. 190-192.

mekteydi. Nitekim daha sonra bu nitelikteki valileri ifade etmek üzere eyalet valisi ifadesi kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰⁸

Valilik sisteminin işleyişi bakımından halifenin atadığı valilerle vezirlerin atadığı valiler şeklinde bir ayrımın İslam idare hukukunda var olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre vezirlerin atadığı valilerin görevleri vezirlerin azli ile sona ermekte, halife isterse bu valilerin tekrar atanmaları suretiyle vazifelerine devam etmelerini sağlayabilmektedir.¹⁰⁹

Halifenin görevlendirdiği valilere gelince, onlar, halife ölse de görevlerine devam ederler; halifenin ölümü ile halifenin görevlendirdiği valinin görev süresi sona ermez. Çünkü vezirin görevlendirdiği vali görevini vezire niyabeten (vekaleten) yapmakta iken; halifenin görevlendirdiği vali, söz konusu görevi bütün Müslümanlara niyabeten ifa etmektedir. Bundan dolayı da halifenin ölümü ile bu durumdaki valinin görevi sona ermez. Valilik sisteminde önemli bir yere sahip olan özel valiler, toplumun sevk ve idaresi gibi belli konularda görevlendirilen, yargılama ve vergilerin toplanması gibi süreçlere müdahalesi söz konusu olmayan valilerdir.¹¹⁰

Genel valide aranan şartlarla özel valide aranan şartlar arasındaki temel fark, genel valilikte, özel valiliğe ilave olarak ilim sahibi olmanın şart koşulmasıdır. Çünkü genel vali mukâheme işleri ile de sorumlu iken; özel valinin böyle bir sorumluluğu bulunmamaktadır.¹¹¹

2.5.2. Cihat Valiliği

İslam idare hukukuna dair eserlerde valilik sistemleri bakımından “imâret-i cihâd” kavramı dikkat çekmektedir. Bu kavramın izahına baktığımızda cihat valiliğinin, müşriklere karşı savaş ve cihat farızasını yerine getirmekle mükellef kılındığı müşahede edilmektedir. Ortaya konan görev tanımlaması, cihat valiliğinin ayrı bir valilik türü olduğu izlenimini

¹⁰⁸ Kılıç, “Vali”, *DİA*, c. XLII, s. 492.

¹⁰⁹ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 34; Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 73.

¹¹⁰ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 74.

¹¹¹ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 76.

oluştursa da sistemin işletilme şekli, cihat valiliğinin de genel valilik ve özel valilik şeklinde ifade edilen ayırım içerisinde mütalaa edileceğini göstermektedir. Nitekim Mâverdî'nin belirttiği üzere, cihat valisine sadece savaşı sevk ve idare vazifesi verilmişse, verilen görev, imâret-i hâssa kapsamında değerlendirilecek; savaşın sevk ve idaresi ile birlikte, ganimetleri taksim etme ve andlaşma yapma yetkisi verilmişse imâret-i âmme kapsamında kabul edilecektir.¹¹²

Cihat valiliğinin, özel ve genel valilik şeklindeki tasnif içerisinde değerlendirilmesi, söz konusu valilik kategorisinin ehemmiyeti ve işlevi bakımından taşıdığı değer in ihmali anlamına gelmez. Cihadın özellikle uluslararası ilişkilerde İslam'ın temel kavramlarından biri olması ve Allah kelamını yüceltme vazifesini ifade etmesi, cihat valiliğinin ehemmiyetini ortaya koymak bakımından yeterli görülmelidir.

Buna göre, cihat valiliği bağlamında bakıldığında, günümüz devlet yapılanmalarında ordu komutanı olarak nitelendirilen şahısların, İslam idare hukuku yapılanması içerisinde imâret-i cihâd kavramıyla ifade edildiğini belirtmek gerekir.

2.6. Yetki Genişliğine Göre Vazifelendirilen Valilerin Yetki ve

Sorumlulukları

Valiler yetki genişliği çerçevesinde yasaların uygulanmasını sağlayıp vilayetin her yönden gidişatını düzenler ve denetlerler, emniyet ve asayiş sağlayıcı tedbirler alırlar, memurların atamasını yaparlar, bazı davalarda devleti temsil ederler, halkın dilek ve isteklerini dinler, gereğini yaparlar, vilayetteki tüm kamu kurum ve yerel yönetimleri teftiş ederler. Vali, yetki genişliğine sahip yönetici sıfatıyla merkezin memuru, vilayetteki kuruluşların ise amiridir.¹¹³

İslam idare hukukunda ortaya çıkan çerçeveye bakıldığında, valilerin yetki ve sorumluluklarının şu şekilde ifade edildiği görülmektedir:

¹¹² Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 79; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 39.

¹¹³ Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 71, 76.

Bölgedeki ordunun teçhiz, sevk ve idaresi,¹¹⁴ yargı faaliyetlerinin sürdürülmesi, hâkimlerin tayini, memurların görevlendirilmesi,¹¹⁵ vergilerin toplanması ve ilgili yerlere harcanması, tımarların verilmesi,¹¹⁶ dinin korunması, halkın ırzının muhafazası, cezaların tatbiki, hakların sahiplerine ulaştırılması, namazlarda imamlık yapılması, hac farızasının edası konusunda kolaylaştırıcı tedbirlerin alınması, sınır vilayetlerinde bulunulması halinde düşmana karşı cihat edilmesi.¹¹⁷

Bütün bu görevleri bir üst başlıkta toplamak gerekirse, valilerin temel görevleri iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktır.¹¹⁸ Valiler, bu görevleri hakkıyla yerine getirdiklerinde mükâfatlandırılacaklarını; ihmalkâr davrandıklarında ise cezalandırılacaklarının bilinci içerisinde hareket etmişlerdir.¹¹⁹

Nitekim valilerin ticaret yapmalarının ve hediye almalarının yasaklanması bu düşünceye dayanmaktadır. Bu çerçevede valilerin denetimi ya doğrudan devlet başkanı ya da onun görevlendirdiği müfettişler aracılığıyla gerçekleştirilirdi.¹²⁰ Denetim bazen valinin merkeze çağırılması, bazen de halifenin vilayete gitmesi suretiyle gerçekleştirilir, kimi zaman bu süreçlere halk da dâhil edilirdi.¹²¹

¹¹⁴ Osmanlı Devleti'nde valilerin hayatlarının yaklaşık üçte ikisi cephelerde savaşarak geçmekte idi. Bkz. İpşirli, "Beylerbeyi", *DİA*, c. VI, s. 72.

¹¹⁵ İkinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 28.

¹¹⁶ İpşirli, "Beylerbeyi", *DİA*, c. VI, s. 71.

¹¹⁷ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 72; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 34. Bazı dönemlerde valilerin çoğu yetkileri şehirlerdeki memurlara devredilmiş, valilerin görevleri orduyu komuta etmek ve namaz kıldırmakla sınırlı kalmıştır. Bkz. Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 493.

¹¹⁸ Temîmî, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, s. 272.

¹¹⁹ Merâkibî, *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye beyne nüzümü'l-hükmi'l-muâsıra*, s. 214. Nitekim Hz. Ali, muhakeme sonucu suçlu bulunan valilerine had cezası tatbik etmiştir. Bkz. Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", s. 331.

¹²⁰ İkinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 28.

¹²¹ Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 493.

2.7. Merkezi İdarenin Üstünde Görevlileri Bağlayıcı Unsurlar

Yetki genişliği sisteminde kanunsuz emir verilmesi durumunda hiyerarşi gücü kesintiye uğramakta, istisnalar dışında, konusu suç teşkil edecek emirler yerine getirilememekte; bu haliyle, konusu suç teşkil eden tasarrufları icra etmemek gibi temel kaideler, valiler için bağlayıcı olmakta, bu tür kurallar merkezi yönetimin otoritesini aşacak keskinlikte anlaşılmaktadır. Kural olarak vali, yasalara aykırı emri yerine getirmez. Ancak üst emrinde ısrar ederse, vali de bu emri uygular. Bu durumda yetki genişliği bağlamında üstün emrini yerine getiren kişi sorumlu tutulamaz. Ancak konusu suç teşkil eden emir, hiçbir şekilde yerine getirilemez. Yerine getiren kişi sorumluluktan kurtulamaz.¹²²

Bu açıdan İslam idare hukuku sistematğinde merkezî idarenin emir ve talimatları dinî esaslara uygunluk denetimine tâbîdir. Çünkü yönetim süreçlerinin tayininde din, temel belirleyici konumundadır.¹²³ Nitekim Hz. Osman'ın Velid b. Ukbe'yi valilik görevinden azletmesi sürecinde ileri sürülen temel gerekçe valinin Hıristiyan bir gençle gece eğlencelerine iştirak ederek şarap içmesidir. Kûfe'liler Velid b. Ukbe'yi vali olarak istemedikleri için böyle bir iftira atmışlar; Hz. Osman, bu iddiaların doğru olmadığını bildiği halde zahire itibar ederek şahitlerin beyanları doğrultusunda hüküm vermiş ve valiyi azletmiştir.¹²⁴ Bu örnek de valilerin merkezî iradenin ötesinde, ilahî buyruklarla kayıtlı olduklarını,¹²⁵ Kur'an ve sünnete aykırı faaliyette bulunmama, helallere ve haramlara riayet etme¹²⁶ mesuliyetlerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır.¹²⁷

¹²² Derdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 76.

¹²³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî el-Mâverdi, *Nasihatü'l-mülûk*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1983, s. 67.

¹²⁴ Rayyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 53.

¹²⁵ Merâkibî, *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye beyne nüzümü'l-hükmi'l-muâsıra*, s. 214.

¹²⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, c. IV, s. 2006.

¹²⁷ Temel yaklaşım böyle olmakla birlikte nasslara ve dinin genel prensiplerine aykırı tasarruflar ortaya koyan valiler de olmuştur. Emevilerin Irak Valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî bunun örneği olarak zikredilebilir. Bkz. Musatafa Demirci, "Emevilerin Irak Valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'nin Hayatı ve Faaliyetleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, sayı 3, s. 74.

Nitekim Hz. Ali de vali olarak görevlendirdiği kişilerin ehil olmasına riayet ettiği kadar İslam'ın prensiplerine uygun bir yönetim tarzı ortaya koymalarına da özen göstermiş; gerektiğinde valileri denetime tabi tutmuş ve icabında cezalandırmıştır.¹²⁸

Vilayetlerin birer emanet olarak tanımlanıp,¹²⁹ emaneti ehline verme düşüncesiyle istişare yoluyla valilerin belirlenmesi¹³⁰ de yetkilendirilen valilerin tasarruflarında nasslarla mukayyet olduklarını gösteren başka bir örnektir.

2.8. Yetki Genişliği Çerçevesinde Yerel İhtiyaçların Karşılanması

Merkezî yönetimin, yerel ihtiyaçları yeterince nazara alamaması, yetki genişliği sistemini ön plana çıkarmaktadır.¹³¹ Ancak yetki genişliği sisteminin yerinden yönetim sistemine kıyasla yerel menfaatlerin yeterince korunmaması gibi sakıncalarının bulunduğu amaçsal analizde vurgulansa da¹³² söz konusu sistemin, merkezden yönetim ve yerinden yönetim¹³³ arasında dengeleyici bir sistem olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

173

OMÜİFD

Burada, Hz. Peygamber ve Raşit halifeler dönemlerinde katı ve sert tabiatlı kişilerin vali olarak görevlendirilmemesi konusunda hassas davranılmış olması,¹³⁴ İslam idare hukukunda halkın valilere ulaşabilmeleri ve meseleleri arz edebilmeleri, böylece yerel ihtiyaçların karşılanabilmesi konusunda oldukça hassas bir yapının var olduğunu göstermektedir.

Nitekim yerel ihtiyaçlarla merkezin talepleri arasındaki dengeyi ve kimi zaman bu dengenin yerel ihtiyaçlar lehine bozulmasını ifade etmek bakımından özellikle Hz. Osman döneminde dikkat çekici örnekler bulunmaktadır. Nitekim Hz. Osman, bölge halkının valiler hakkındaki ta-

¹²⁸ Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", 333.

¹²⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, c. VII, s. 99.

¹³⁰ Temîmî, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, s. 264.

¹³¹ Dirdiman, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", s. 66.

¹³² Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1247.

¹³³ Mahalli idarelere geniş yetkiler tanıyan temel ilke, adem-i merkeziyet olarak ifade edilmektedir. Bkz. Mardin, "Adem-i Merkeziyet", *DİA*, c. IV, s. 364.

¹³⁴ Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", s. 322.

leplerini dikkate almış, siyaset ve gidişatından vilayet halkının razı olmadığı valilerin, gerekli gördüğünde azline, görevden el çektirilmelerine hükmetmiş ve yeni valiler görevlendirmiştir.¹³⁵

Bu meselenin bir diğer örneğini Abbasî yönetiminde müşahede etmekteyiz. Nitekim Abbasiler döneminde merkezden yönetime ağırlık verilmesi sebebiyle valilerin otoritesi zayıflamış, daha sonraki dönemlerde merkezi otoritenin gücünü kaybetmesi sebebiyle valilik görevlerini yürüten bazı valiler bağımsızlık ilan etmişlerdir.¹³⁶

Merkeziyetçi yönetim anlayışı ile adem-i merkeziyetçi yönetim anlayışı arasındaki denge arayışını ifade etmesi bakımından Osmanlı Devleti'nde on dokuzuncu asrın ikinci yarısında çıkarılan Vilayet Nizamnamesi de önemli bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim bu nizamnamede merkeziyetçi yönetimle adem-i merkeziyetçi yönetim arasında denge sağlanmasında amaçlanıyor¹³⁷ ve yetki genişliği olarak nitelendirilebilecek bir yönetim sisteminin işlevselleştirilmesi öngörülüyordu. Bu anlamda İdare hukukçuları genel olarak, klasik dönemde Osmanlı Devleti'nin tevsi-i mezuniyetle yönetildiği konusunda görüş birliği içerisindeyler.¹³⁸

İslam'a göre, vilayetlerde yaşayan kişilerin haklarının korunması idare hukukunun temel prensiplerindedir.¹³⁹ Vilayet halkının haklarının korunması ve gözetilmesinin temel prensip olarak ortaya konması, bu sistem çerçevesinde görevlendirilen valilerin, yerel ihtiyaçlar karşısında duyarsız kalmasını imkânsız hale getirmektedir.

İslam'ın ortaya koyduğu temel prensiplerden biri de bölgenin adil bir şekilde yönetimi konusunda halkın valiye yardımcı olmasıdır.¹⁴⁰ Halkın valiye yardım etmesinin, vilayet yönetim sisteminde esas olarak ka-

¹³⁵ Rayyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 53.

¹³⁶ Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 493.

¹³⁷ Mardin, "Adem-i Merkeziyet", *DİA*, c. IV, s. 365.

¹³⁸ Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 13.

¹³⁹ Merâkibî, *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye beyne nüzümi'l-hükmi'l-muâsıra*, s. 214.

¹⁴⁰ Merâkibî, *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye beyne nüzümi'l-hükmi'l-muâsıra*, s. 214.

bul edildiği bir yapılanmada yerel ihtiyaçların karşılanması bakımından büyük bir sorun yaşanmayacağı açıktır.

Ahitnamelerde valilerin görevlerinin yanı sıra halkın görevlerine de yer verilmesi ve halkın vali hakkındaki şikâyetlerini şehre gelen müfettişlere, diğer memurlara veya doğrudan devlet başkanına ulaştırabilmele-ri,¹⁴¹ vali ile halk arasında sıkı bir görev-sorumluluk ilişkisinin kurulduğunu, bu yolla yerel ihtiyaçların temininde hassas bir yapılanmanın ortaya konulduğunu göstermektedir.

2.9. Yetki Genişliği Kapsamında Harcamalar ve Gelirler

Yetki genişliği bağlamında yürütülen hizmetlerin giderleri merkezî idare bütçesinden karşılanmaktadır. Aynı şekilde yürütülen hizmet dolayısıyla elde edilen gelirler de merkezî idare bütçesinin gelirleri arasına dâhil edilmektedir.¹⁴²

İslam idare hukukunda, valilerin gelirleri genel olarak merkez bütçesi içerisinde mütalaa edilmektedir. Nitekim el-Ahkâmü's-sultâniyye türü eserlerde valilerin görevleri aktarılırken, merkeze ait gelirler olan haraç ve zekât vergilerinin valiler tarafından toplanacağı ve elde edilen gelirlerin belirlenen sarf yerlerine harcanacağı ifade edilmektedir.¹⁴³ Bu durum, valilerin yetki genişliği olarak ifade edilebilecek biçimde, merkez adına faaliyet göstermeleri, merkez bütçesi kapsamındaki vergilere dair toplama ve harcama yetkilerinin bulunması¹⁴⁴ anlamına gelmektedir.

Nitekim valiler askerî giderlerin temininde vilayet bütçesinden harcama yetkisine sahiptirler. Vilayet bütçesinin elverdiği ölçüde haklı gerekçelere dayalı olarak harcamalarda artırım yapabilirler. Bu gibi konularda harcama yapmak üzere vilayet bütçesinde imkân varsa, merkezi bütçeye müracaat edilemez.¹⁴⁵

¹⁴¹ Kılıç, "Vali", *DİA*, c. XLII, s. 493.

¹⁴² Yılmaz, "Yetki Genişliği İlkesi", s. 1248.

¹⁴³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 72; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 34.

¹⁴⁴ Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 10.

¹⁴⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 74.

Kendisine ayrıca maaş tahakkuk ettirilmeyen vali,¹⁴⁶ toplanan haraç vergilerinden artan miktarı, genel kamusal hizmetlerde amme menfaatine uygun olarak kullanılmak üzere merkeze, beytü'l-mâle gönderir.¹⁴⁷ Bu haliyle vilayet bütçesi ile merkezî bütçenin birlikte değerlendirildiği görülmektedir.

Fakat haraç vergileri için söz konusu olan, artan miktarı merkeze gönderme mesuliyetinin zekât gelirleri için söz konusu olmadığı; artan zekât gelirlerinin, sarf yerlerinden vali tarafından uygun görülen birine verileceği vurgulanmaktadır.¹⁴⁸ Bu durum, vilayet bütçesi ile merkez bütçesi arasında ayrılmaz bir iç içeliğin bulunduğu değil, sınırlı birlik-teliğin bulunduğu işaret etmektedir.

Haraç ve zekât gelirlerinin artması durumunda vilayet ve merkez bütçesi arasında ortaya çıkan ilişkinin, aynı gelirlerin eksik olması durumu için de geçerli olduğu görülmektedir. Buna göre vilayetin haraç gelirleri askerî harcamalar için yeterli olmazsa, vali giderlerin temini için merkezi bütçeye başvurur. Çünkü ordunun donatılması, merkezin vazifesidir. Ancak zekât gelirlerinin yetersiz olması durumunda, zekât memurlarının ve zekâttan istifade eden kişilerin ihtiyaçlarının karşılanması için merkezî bütçeye müracaat edilmez. Çünkü bunlar yeterlilik esasına göre işleyen süreçlerdir. Zekât bütçesinde ne varsa, ilgili yerlere harcama yapılır. Yoksa harcama da söz konusu olmaz.¹⁴⁹

Gelirler ve giderler konusunda valinin yetki sınırını ve rolünü anlamak bakımından “âmil” kavramı ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim valilerin gelirler ve giderler konusundaki etkinlik ve işlevleri sebebiyle, vergi memurları için kullanılan “âmil” kavramının valiler için de kullanıldığı müşahede edilmektedir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ İkinci, “Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler”, s. 28.

¹⁴⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 74; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 35.

¹⁴⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 74.

¹⁴⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 74.

¹⁵⁰ Kılıç, “Valî”, *DİA*, c. XLII, s. 492.

İslam'da serbest piyasanın esas olmasına itibarla valiler iktisadi hayata karışmamış; ticaret ve sanayi ile uğraşmamış, bu alanı özel sektöre bırakmışlar;¹⁵¹ böyle olunca, gelir ve harcama dengesi bütünüyle iktisadi hayatın işleyişi üzerine kurulmamıştır.

Sonuç

Yetki genişliği kapsamında yapılan araştırma ile ulaşılan sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

Merkezî yönetimin uhdesinde bulunan bir kısım görev ve yetkilerin valilere aktarılması, İslam idare hukukunun teorisine uygun olduğu gibi pratiğine de uygundur ve tarihte, merkezin valilere devrettikleri yetkiler, kendilerine verilen ahitname ile kayıt altına alınmıştır.

Yetki genişliği sisteminin temel gerekçelerinden biri olan, merkezdeki idarî yoğunluğun azaltılması, İslam idare hukuku sistemi içerisinde de geçerlilik taşımakta olup; valilerin görev ve yetkilerinin tanziminde merkezdeki yoğunluğun azaltılması, yetki genişliği sisteminin doğrudan görünümü olan takdir yetkisinin kullanılması ve bu şekilde karar alıp uygulanması, İslam idare hukukunda ortaya konan yönetim tarzı ile muvafık olup, takdir yetkisinin çerçevesi zamana ve şartlara göre farklılık arz etmektedir.

Yetki genişliği sisteminin olumsuz yönü olarak nitelendirilen, merkezdeki bürokratların valiyi etkilemeleri, İslam hukukunda ortaya konan yönetim anlayışı bakımından, valiyi atayan kuruma göre anlam kazanmaktadır. Halifenin atadığı valiler büyük oranda bürokratik etkilerden arındırılmış durumda iken; vezirlerin atadıkları valiler, başta atayan vezir olmak üzere, bürokrasinin müdahalesine daha açık konumdadırlar.

Valilerin merkezden atanması ve vilayette merkez adına faaliyet icra etmeleri, farklı vilayetlerde merkezin onayından geçen yönetim anlayışlarının hâkim olmasına ve buna bağlı olarak yönetimde bütünlüğün sağlanmasına zemin hazırlamış, özel statüsü bulunmayan vilayetlerde ben-

¹⁵¹ Ekinci, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", s. 34.

zer uygulamalar ortaya konmuş; böylece, yetki genişliğinin olumlu yanlarından biri olarak zikredilen, yönetimde bütünlük gerçekleştirilmiştir.

Vilayetler hiyerarşik yapıda yönetilmiş, vali kendi tasarrufları bakımından merkezi idareye karşı sorumlu olduğu gibi, vilayetlerdeki görevliler de valiye karşı hiyerarşik olarak sorumlu tutulmuştur. Bu anlamda vali ile hâkimler arasında güçlü bir hiyerarşik bağdan söz edilemeyeceği, hâkimin merkezle arasındaki hiyerarşik bağının vali ile olan hiyerarşik bağından daha güçlü olduğu belirtilmelidir.

Yetki genişliğinde görüldüğü gibi, İslam hukukunda yer bulan valilik sisteminde de valiler için merkezi otoritenin ötesinde ve üstünde bağlayıcı prensipler bulunmaktadır ki; bunlar, dinin ortaya koyduğu kurallardır. Valinin tasarrufları, merkezi iradeye uygunluk denetiminden önce ilahi iradeye uygunluk denetimine tabidir.

178 Yetki genişliği yerel ihtiyaçların sağlanması konusunda merkeziyetçi
OMÜİFD yönetimle adem-i merkeziyetçi yönetim arasında dengeyi ifade etmektedir. İslam idare hukukunda görülen vilayet yönetim yapılanmasında, yetki ve sorumlulukların paylaşımı, ahitnamelerde valinin görevleriyle birlikte halkın görevlerinin de yazılmış olması, yerel ihtiyaçların karşılanmasında azami düzeyde hassas bir dengenin teşekkülüne zemin hazırlamıştır.

Yetki genişliğinde valinin harcama ve gelirler konusunda merkezi bütçe adına tasarruflarda bulunmasının, İslam idare hukukunda yer bulan valilik sisteminde bütünüyle işlevsel olduğunu söylemek mümkün olmamaktadır. İslam'a göre vali bazı alanlarda merkezi bütçe adına tasarruflarda bulunurken; bir kısım tasarruflarda merkezi bütçeden bağımsız olarak icraatlar ortaya koymaktadır.

Buna göre, İslam idare hukukunda bütünüyle yetki genişliği sisteminin benimsendiği iddia edilemez. Ancak özellikle İslamî yapıda baskın olarak yer bulan "orta yol" düşüncesiyle uyumlu olmasından, merkeziyetçi yönetimle yerinden yönetim arasında denge niteliği taşımasından hareketle yetki genişliğinin, İslam idare hukukundaki valilik sistemini en

iyi ifade edebilecek kavram olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, valilik sisteminin merkeziyetçilik ile adem-i merkeziyetçilik arasında değişken bir yapı arz ettiği, bölge şartlarının bu değişkenliğin temel belirleyeni olduğu ifade edilmelidir.

Bu çerçevede, makro politika, program ve hedefler merkezî yönetim tarafından belirlenmeli, ayrıntı sayılabilecek nitelikteki konular, yetki genişliği ile yetkilendirilmiş görevlilere bırakılmalıdır.

Kaynakça

- 1949 Tarih ve 5442 sayılı İl İdaresi Kanunu.
 1982 Tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası.
 Arı, Abdüsselam, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı 2, ss. 85-99.
 Arslan, Nagehan Talat, "Yerelleşme, Özerklik ve Demokratikleşme Açısından Mahalli İdareler Hakkında Bir Değerlendirme", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2008, c. 32, sayı 2, ss. 263-282.
 Atçeken, İsmail Hakkı, "İlk Endülüs Valisi Abdülaziz b. Musa b. Nusayr", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı 14, ss. 65-87.
 Demirci, Musatafa, "Emevilerin Irak Valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'nin Hayatı ve Faaliyetleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, sayı 3, ss. 61-74.
 Derdiman, Cengiz, "Kamu Yönetiminde Yetki Genişliği", *Amme İdaresi Dergisi*, Aralık 1995, c. 28, sayı 4, ss. 65-80.
 Ekinci, Ekrem Buğra, "Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2008, sayı 6, ss. 7-84.
 Eroğlu, Hamza, *İdare Hukuku Genel Esaslar, İdari Teşkilat ve İdaresinin Denetlenmesi*, Kalite Matbaası, Ankara, 1978.
 Eryılmaz, Bilal, *Kamu Yönetimi*, Erkam Matbaası, İstanbul, 2001.
 el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hasen, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Matbaa Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1966.
 Güzel, Ahmet, "Hz. Ali'nin Atadığı Mısır Valileri ve Muaviye'nin Onlarla Mücadelesinde Uyguladığı Metotlar Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem*, 2012, sayı 20, ss. 41-74.
 İlgürel, Mücteba, "Celalî İşyanları", *DİA*, c. VII, ss. 252-256.
 İpşirli, Mehmet, "Beylerbeyi", *DİA*, c. VI, ss. 69-74.
 Kandemir, Yaşar "Ebû Mûsâ el-Eş'arî", *DİA*, c. X, ss. 190-192.
 Kapar, Ali, "Emevi Valilerinden Abdülaziz b. Mervan", *İstem*, 2006, sayı 8, ss. 43-49.

- el-Kâsânî, Ebu Bekir Alaeddin Ebu Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- Kılıç, Ünal, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", *Hz. Ali Sempozyum Bildirileri*, İzmir, 2009.
- _____, "Vali", *DİA*, c. XLII, ss. 492-494.
- Mardin, Şerif, "Adem-i Merkezîyet", *DİA*, c. IV, ss. 364-367.
- el-Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1999.
- _____, *Nasîhatü'l-mülûk*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1983.
- el-Merâkibî, Cemal Ahmed es-Seyyid Câd, *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye beyne nüzümü'l-hükmi'l-muâsıra*, İdâratü't-Da've ve'l-İ'lâm, Kahire, 1414.
- Özmen, Alper, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Anayasalarda Merkezi Yönetim-Yerel Yönetim İlişkileri", *IJSES (Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi)*, 2012, sayı 2, ss. 171-175.
- er-Rayyis, Muhammed Ziyâuddin, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Dâru't-Türâs, Kahire, ty.
- es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el_Kesb*, yy, Dimeşk, 1400.
- 180 Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-enhur fi şerhi*
OMÜİFD *mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- et-Temîmî, Ebu Ömer Muhammed b. Abdullah es-Seyf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, Dâru'l-Meâlim, Beyrut, 2007.
- Yılmaz, Dilşat, "Yetki Genişliği İlkesi Üzerine Bir inceleme", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 11, sayı 1-2, ss. 1245-1254.
- ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2004.
- Zeydan, Abdulkерim, *el-Medhal li dirâseti's-şer'iati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2002.



MAKÂSİD KONUSU BAĞLAMINDA FİKİH
USÛLÜ–AHLAK TEDÂHÛLÜ ÜZERİNDEN
BÛTÛNLÛKÇÛ BİR GELENEK OKUMASI:
TÂHÂ ABDURRAHMAN ÖRNEĞİ

MÜNTEHA MAŞALI*

In the context of the Maqâsid al-Sarî'a the Interpretation
of the Islamic Tradition by means of Holistic Approach through
Law-Ethics Interpenetration : Sample of Tâhâ Abdurrahman

Abstract: This article attempts to investigate into the Moroccan scholar Tâhâ Abdurrahman's considerations on the maqâsid al-şarî'a. It is known that Tâhâ Abdurrahman especially touches on the following issues in his writings: To evaluate the Islamic tradition by perspective of holistic approach, to handle the Islamic values by innovative perspective, to put an emphasis on ethics, to criticize al-Jâbirî's readings on Islamic tradition, to make analysis on these issues by using systematic and methodical approach required by the analytical and logical point of view. Although this article focuses on Tâhâ Abdurrahman's considerations on the maqâsid al-şarî'a, through these thoughts, it aims to introduce the outstanding issues in his writings and his methodological approach.

* Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD. [muntehamasali@gmail.com]

Key Words: Tâhâ Abdurrahman, usûl al-fıkh, ethics, maqâsid al-şarî'a, al-Shâtibî, al-Jâbirî.



Öz: Bu yazı mantık, felsefe, dil felsefesi ve ahlak felsefesi üzerine kaleme aldığı çalışmalarıyla tanınan Faslı ilim adamı ve mütefekkir Tâhâ Abdurrahman'ın makâsîd konusuyla ilgili açıklamalarını ele almaktadır. Tâhâ Abdurrahman'ın çalışmalarında daha ziyade geleneği bütüncül bir bakışla değerlendirmeye çalıştığı, özgün ve yenilikçi bir yaklaşımla İslâmî değerlerin günümüze taşınması yönünde analizlerde bulunduğu, ahlaka vurgu yaptığı, Câbirî'nin gelenekle ilgili analizlerinin eleştirisine giriştiği ve bu hususlarla ilgili değerlendirmelerinde mantıkçı bakışın gerektirdiği sistematik ve metodik bir yaklaşımı esas aldığı görülmektedir. İşte bu yazı merkeze Tâhâ Abdurrahman'ın makâsîd konusuyla ilgili düşüncelerini koymuş olsa da bu düşünceler üzerinden onun yazılarına mihver teşkil eden hususlarla ilgili fikriyatını ve takip ettiği metodolojiyi tanıtmayı da amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tâhâ Abdurrahman, usûl-i fıkh, ahlak, makâsîd, Şâtibî, Câbirî.



Giriş

Fıkhî düşüncenin mihver başlıklarından biri olma vasfı taşıdığı söylenebilecek olan makâsîd konusu geçmişte olduğu gibi günümüzde de ilgi merkezinde olma özelliğini sürdürmektedir. Modern dönemdeki yenilikçi söylemin tecdid çağrılarında konuya yönelik referansların merkezi bir konuma sahip olması bu tespiti teyit etmektedir. Bu durum makâsîd konusu üzerinde hatırı sayılır bir edebiyatın oluşmasıyla sonuç vermiş olsa da, konunun bütün yönlerden tüketildiğini ve özgün değerlendirmelere konu olabilecek bir yanının kalmadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim günümüzün önde gelen düşünürlerinden Tâhâ Abdurrahman'ın makâsîdla ilgili özlü tahlilleri, konunun muhtelif yönlerden yapılacak incelemelere hâlâ ihtiyacının bulunduğu yönünde bir tespite gitmeye imkan vermektedir. Zira Tâhâ Abdurrahman makâsîd konusunu, İslâmî ilimler arasındaki epistemolojik tedâhül bağlamında ele almış ve makâsîdi, usûl-i fıkh ile ahlak ilmi arasındaki tedâhülün tecelli ettiği bir mevzu olarak okumuştur. Meseleye makâsîd-ahlak ilişkisi zaviyesinden bakıldı-

ğında maslahatların taksiminde olduğu gibi klasik öğretilerdeki bazı değerlendirmelerin makâsıdın ahlakilik vasfıyla çeliştiğini belirtmiş, keza Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Şâtıbî'yi (ö. 790/1388) burhani sisteme dahil etmesini konunun ahlaki dayanaklarını dikkate almamanın bir sonucu addetmiştir. Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'ın bu yöndeki tahlilleri makâsıd özelinde kendini ele veren disiplinler arası tedâhül den hareketle geleneği bütüncül bir bakışla okumaya, oradan da parçacı okumaların tevhit ettiği hatalı telakkilerin tashihine varana kadar çok geniş bir perspektife oturmaktadır. Bu genişliği sebebiyle yazıda Tâhâ Abdurrahman'ın değerlendirmelerinin tasviriyile yetinilmiş, bunların tahlili başka çalışmalara bırakılmıştır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Tâhâ Abdurrahman bu makaleye esas teşkil eden fikirlerini ilk önce uzun yıllar hocalık yaptığı Rabat Muhammed el-Hâmis Üniversitesi Edebiyat ve İslâmî İlimler Fakültesi'nde verdiği bir konferansta sunmuş, daha sonra da *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-türâs* isimli eserinde konu hakkındaki düşüncelerini daha da kapsamlı hale getirmiştir.¹ Bilahare *Mecelletü kadâyâ İslâmiyye muâsıra* dergisinde bir makale çerçevesinde konuyu bir taraftan özet olarak işlemeye çalışmışken diğer taraftan bazı ilavelerde bulunmuştur.² Bu makale daha sonra Tâhâ Abdurrahman'ın muhtelif yazılarının derlemesini içeren *Süûlü'l-menhec fi ufukî't-te'sîs li-enmûzecin fikriyyin cedîd* isimli eserine dercedilmiştir.³ Elinizdeki bu yazıda *Tecdîdü'l-menhec*'de geçen açıklamalar -daha kapsamlı olduğu için- merkeze alınmış, söz konusu makalede geçen farklı bilgiler ona dahil edilmiştir.

Tâhâ Abdurrahman gelenekteki bütünlükçü yapıyı gözler önüne serme ve böyle bir yapının vücut bulmasını sağlayan sebepler üzerinde durma amacıyla geleneği incelemeye tabi tutarken meseleyi iki noktadan ele almıştır: İlki geleneksel bilgi türleri arasındaki tedâhül, ikincisi ise sair

¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-türâs*, Beyrut 1994, 2001.

² Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li tecdîdi makâsîdi'ş-şerî'a", *Mecelletü kadâyâ İslâmiyye muâsıra*, y. 1422/2002, sayı: 18, s. 208-231.

³ Tâhâ Abdurrahman, *Süûlü'l-menhec fi ufukî't-te'sîs li-enmûzecin fikriyyin cedîd*, Beyrut 2015, s. 71-95.

kültür ve medeniyetlerden intikal eden bilgi türlerinin İslâm Arap kültür havzasına yaklaştırılmasıdır (takrîb).⁴ Tâhâ Abdurrahman'a göre ilk mesele yani tedâhül olgusu iki şekil altında kendini göstermektedir: İlki "dâhilî tedâhül" olup bu, köklü geleneksel ilimlerin birbirleri arasında husûle gelen bir tedâhüldür. İkincisi ise "haricî tedâhül" olup geleneksel ilimler ile gayr-i İslâmî kültür havzasından İslâm kültür havzasına intikal eden ilimler ve bilgi türleri arasında husûle gelen tedâhüldür.⁵ Geleneğe görülen epistemolojik tedâhüle en elverişli iki disiplinin usûl-i fıkıh ve felsefe olduğunu düşünen Tâhâ Abdurrahman'a göre usûl-i fıkıh dâhilî tedâhülün, felsefe ise haricî tedâhülün görüldüğü en tipik örneklerdir. Çünkü usûl muhtelif İslâmî öğretilerin mütakamil bir örgüsü olması itibariyle böyledir; felsefe ise gayr-i İslâmî kültür havzasından intikal eden bir ilim olmakla birlikte İslâm kültür havzasına ait geleneksel öğretilere ait yapıların onda kaynaşmış olması itibariyle bu niteliktedir. İşte Tâhâ Abdurrahman'ın gelenek okumasını tedâhül olgusu üzerinden yapması, dâhilî tedâhüle örnek olarak da usûl-i fikhî seçmesi bu bağlama oturmaktadır.⁶

Usûl-i fıkıhtaki tedâhülün analizinde makâsîd konusunu ve Ebû İshak eş-Şâtîbî'yi esas almasının sebebi ise Tâhâ Abdurrahman'ın tedâhül ve takrib olgularını incelerken, geleneğe bütüncül değil parçacı bakanların dahi kabulleneceği örnekleri dayanak alma şeklinde bir esasını benimsemiş olmasıdır. Binaenaleyh o, bütüncül bir gelenek okuması üzerinden

⁴ Tâhâ Abdurrahman'ın "mecâl et-tedâvül el-islâmî" dediği ve bizim "İslâm kültür havzası" olarak karşıladığımız bu kavram coğrafi anlamda değil semantik anlamda bir sahayı ifade etmektedir ve bu yönüyle de ahlakın veya bir disiplinin İslâm'ın semantik alanı içerisinde olmasını ifade etmektedir.

⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-türâs*, Beyrut 2001, s. 75-76.

⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 75-76. Tâhâ Abdurrahman'a göre geleneğe görülen takrib olgusu da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: İlki "nazarî takrib"tir. Bu, gayr-i İslâmî kültür havzasından nakli gerçekleşen teorik bilgilerin tashihe tabi tutulmasını ve İslâm kültür havzasının tayin edici unsurlarına göre bu bilgilerin adaptasyonunu ifade eder. İkincisi ise "ameli takrib"tir ki bu, nakli gerçekleşen ameli bilgilerin ayıklanması ve İslâm kültür havzasının yönlendirici unsurları mucibince tevcihe, değerlendirilmeye tabi tutulmasını ifade eder. Buna göre nazari takrîbe en ideal disiplin mantık, ameli takrîbe en ideal disiplin ise ahlaktır. Bkz. a.mlf., *Tecdîdü'l-menhec*, s. 76.

geleneğe parçacı yaklaşımı eleştirirken, analizlerini, parçacı yaklaşım sahiplerinin yadsımayacağı örnekler üzerine kurmuştur. Tâhâ Abdurrahman'a göre geleneğe Câbirî kadar parçacı bakan biri yoktur. Zira o sadece geleneği burhan, beyan, irfan şeklinde muhtelif epistemolojik kompartımanlara ayırmakla kalmamış, bunun da ötesinde İslâmî coğrafyayı da bu parçacı bakışla epistemolojik bölgelere ayırmıştır. İslâm dünyasının batı bölgelerinde akli ve burhanı esas alan bir eğilimin baskın olmasına karşın doğu bölgelerinde irfani bir eğilimin baskın olduğu yönündeki değerlendirmeleri böyledir. İşte Tâhâ Abdurrahman, parçacı yaklaşımla ilgili eleştirilerinin, bu yaklaşımın en önde gelen temsilcisi olan Câbirî tarafından da dikkate alınabilmesi için, Câbirî'nin kriterlerine uygun olan ve onun da onaylayacağı örnekleri esas alma yoluna gitmiş, bunun için de Câbirî'nin tedâhüle en ideal örnek gösterilen şeyin tayiniyle ilgili olarak ileri sürdüğü şu iki şart doğrultusunda bir seçime gitmiştir: İlki ele alınacak şahsın, usûl ilminin yenilenmesini sağlayan, usûlün yeni bir atılım içerisine girmesini temin eden, dahası ona yeni bir müesses yapı kazandıran kişi olmasıdır. İkinci şart ise ele alınacak şahsın fikriyatının, parçacı bir bakışla tek başına ele alınabilecek bir keyfiyette ve çapta olmasıdır. Tâhâ Abdurrahman'a göre Câbirî'nin ileri sürdüğü bu şartları ne Şâfiî (ö. 204/820) karşılayabilir ne de Gazzâlî (ö. 505/1111). Bu şartları eksiksiz taşıyan kişi şüphesiz Şâtıbî'dir. İşte bu yüzden gelenekteki dâhilî epistemolojik tedâhülünü incelemede Şâtıbî'yi ve onunla anılan makâsîd konusunu esas almıştır.

Zikri geçen özet açıklamaların da delalet ettiği üzere gelenek okumalarında parçacı bir yaklaşımın değil, bütüncül yaklaşımın esas alınmasının gereği üzerinde ısrarla duran, ancak böyle bir yaklaşım esas alınabildiği takdirde İslâm düşünce geleneğinde ilimler ve disiplinler arasında var olan tedâhülün ve karşılıklı epistemolojik etkileşimin keşfinin mümkün olacağını belirten Tâhâ Abdurrahman'a göre Fârâbî (ö. 339/950) *İhsâu'l-`ulûm'* da, İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) *el-Fihrist'* te, Hârizmî (ö. 387/997) *Mefâtihu'l-`ulûm'* da, İbn Hazm (ö. 456/1064) *Merâtibü'l-`ulûm'* da, İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime'* de, Taşkoprizâde (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde'* de ve Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-zunûn'* da ilimleri

belli bir tasnif ve tertibe tabi tutarken ilimler arasındaki bu tedâhülün göstermeye çalışmışlardır.⁷

Tâhâ Abdurrahman'a göre ilimlerin temel meselelerine baktığımızda da onlar arasında bir tedâhülün varlığı kendini ele verir. Sözelimi kelam ilminin konularına bakıldığında onda lügat, belagat ve felsefe konularıyla olan ilişkinin varlığı göze çarpar. Mantık ilminin konularıyla lügat/dil ve usûl ilminin konuları arasında da karşılıklı bir ilişkinin mevcut olduğu görülür. İlimler arasındaki bu tedâhül Tâhâ Abdurrahman'a göre ilimlerin gelişimine ve tekâmülüne katkı sağladığı gibi⁸ disiplinler arasında bir kavramsal kaynaşmanın olmasını da temin etmiştir. Bu kaynaşma kimi zaman öyle boyutlara ulaşmıştır ki muayyen bir disipline ait epistemolojik problematikler artık onun malı olmaktan çıkmış ve diğer disiplinlerin de problematiği haline almıştır. İlimler arasında gerek konu gerek kavram gerekse problematik itibarıyla gözlemlenen bu etkileşim, araç ilimlerin verilerinin amaç ilimler tarafından kullanılması şeklinde tek yönlü bir etkileşim de değildir; aksine amaç ilimlerin verilerinin araç ilimler tarafından kullanılması şeklinde de tahakkuk etmiş bir etkileşimdir. Nitekim nahivle ilgili bir hususun tasavvufi bir bakışla ve dille izah edilmesi buna örnektir.⁹

Tâhâ Abdurrahman'a göre gelenekte ansiklopedist âlimlerin ortaya çıkmasını ve ansiklopedik eserlerin kaleme alınmasını sağlayan şey de yine ilimler arasındaki bu tedâhüldür. Çünkü bu alimler yaşadıkları dönemin bilgi türleri arasında keskin bir ayırma gitmemişler ve onların tamamını kavramanın yolunu aramışlar, kavradıkları bu ilmî müktesebatı da ansiklopedik eserler bünyesinde kaleme almışlardır. Bütün bunlar

⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 89. Ona göre İbn Hazm'ın "Bütün ilimler birbiriyle ilişkilidir ve birbirine muhtaçtır." sözü ile Gazzâlî'nin "İlimler arasında zorunlu bir sıra vardır ve onların bir kısmı diğerine giden yoldur, ilim alanında muvaffak olan kimse bu hiyerarşiye riayet eden kimsedir." şeklinde değerlendirmesi de yine ilimler arasındaki tedâhüle işaret etmektedir.

⁸ Bu katkıya işaret etmek için olsa gerek ki Tâhâ Abdurrahman "et-tekâmül et-tedâhül" tabirini kullanmaktadır ki bu tabirin tefsiri tercümesi şöyle olur: "Aralarındaki tedâhüle dayalı olarak ilimlerin birbirinin tekâmülüne katkı sağlaması."

⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 90.

geleneğe mal olmuş ilmî metinleri incelerken onların birbirini tamamlar nitelik arz ettiği bu çapraz yapıyı dikkate almayı zorunlu kılmaktadır ve bu yapılmadan gerçekleştirilecek bir gelenek okuması asla fayda sağlamayacaktır.¹⁰

1. Usûl-i Fıkıhta Görülen Tedâhülün Alanı ve Mahiyeti

Yukarıda zikrettiğimiz üzere gelenekte ilki İslâmi ilimlerin birbirleriyle karşılıklı etkileşim ilişkisi içinde olması halini ifade eden “dâhilî epistemolojik tedâhül” diğeri ise İslâmi ilimlerin Antik Yunan, İran ve Hint kökenli ithal ilimlerle karşılıklı ilişki içerisinde olması halini ifade eden “haricî epistemolojik tedâhül” olmak üzere iki şekil altında karşımıza çıkan tedâhül türlerinden ilkinin en net haliyle usûl-i fıkıhta ve Ebû İshak eş-Şâtıbî’de görüldüğünü belirten Tâhâ Abdurrahman bu yöndeki değerlendirmelerinde şu önermeyi dayanak almaktadır:

Hilafına bir delil olmadığı sürece Müslüman alimlerden veya bilge şahsiyetlerden birinin ortaya koyduğu ürün ile İslâm Arap kültür havzasına en yakın ilimler arasındaki tedâhülün, bu alana yakın olan sair ilimlerle olan tedâhülden çok daha kuvvetli olduğu kabul edilmeden onların ürünlerini değerlendirme yoluna gitmek sahih olmaz.¹¹

187

OMÜİFD

Bu perspektiften usûl-i fikhın sahip olduğu dâhilî tedâhülü tespite ve incelemeye çalışan Tâhâ Abdurrahman evveleminde usûl-i fikhı “Gerçek manada İslâm medeniyetinin inşa ettiği bir disiplin” olarak tavsif etmiş ve bu ilmin muhtelif yönleri ve bilgi türlerini barındıran bir disiplin oluşuna işaret etmiştir. Buna göre edille-i şer’îyyenin tanımına ilişkin açıklamalar ile hüküm istinbatına dair kuralların ele alındığı bölümler onun metodik yönünü oluşturmaktadır. Cedel ve münazara kurallarına dair içerdiği açıklamalar onun diyalektik yönünü, teşrî’ felsefesi bağlamındaki analizleri içeren kısımlar onun epistemoloji yönünü, lafızların delaletlerinin incelemesinin gerçekleştiği hususlar onun dilsel yönünü, fîrû-i fıkıh başta olmak üzere hadis, tefsir, kıraat ve kelim gibi sair İslâmi

¹⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 90.

¹¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 92.

ilimlerin verilerinden bilgi tedarikinde bulunduğu bölüm de onun ameli ve mazmunî yönünü oluşturmaktadır. Bütün bunlar fıkıh usûlünün metodoloji, filoloji, epistemoloji, diyalektik gibi muhtelif yönleri içeren ve sair ilimlerin verilerinden de yararlanan bir disiplin yapısı arz ettiği anlamına gelir ki son tahlilde bu özelde fıkıh usûlü genelde ise geleneğin bütününde epistemolojik tedâhüllerin var olduğuna delalet eder.¹²

Bu bağlamda Tâhâ Abdurrahman “Fıkıh usûlü yalnızca sair İslâmî ilimlerle iç içe bir yapı arz etmez, bunun da ötesinde diğer medeniyetlerin ilmî birikiminden de etkiler ve izler taşır. Dolayısıyla onda yalnızca dâhilî tedâhül değil haricî tedâhül de mevcuttur” şeklinde bir değerlendirmenin serdedilebileceğini belirtmekte ve buna cevaben özetle şöyle demektedir: Usûl konularına dâhilî epistemolojik tedâhül açısından bakıyor olmamız, onlara haricî tedâhül açısından bakmaya engel değildir. Bu hususlardan birinin varlığına açıkça işaret etmek, diğerinin varlığını nefyetmeyi zorunlu kılacak değildir.” Bu sözlerinin ardından Tâhâ Abdurrahman usûl-i fıkıh bağlamında niye sadece dâhilî tedâhülün varlığına işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre bunun tek bir sebebi vardır o da usûlün dâhilî tedâhül olgusunun görünüm kazandığı en ideal örnek oluşudur. Dolayısıyla tedâhül türlerine yönelik bir incelemenin tedâhülün tezahür ettiği en ideal örnek üzerinden yürütülmesi yerinde bir davranış olacaktır. Binaenaleyh her ne kadar usûl-i fıkıhta da haricî tedâhül olgusuna rastlansa da, o, haricî tedâhül olgusuna verilebilecek en ideal örnek değildir.¹³

Tâhâ Abdurrahman bu değerlendirmelerinin ardından sözü Şâtıbî’ye getirir ve onun usûl-i fıkıhtaki bu tedâhülün bilincinde olduğunu ifade eder. Ona göre Şâtıbî’nin zihni usûl ilmini akla veya tümevarıma dayalı kesin küllî prensipler üzerine tesis etme düşüncesiyle olduğu kadar, bu ilmin tazammun ettiği tedâhülün keşfiyle de meşguldü. Şâtıbî bu

¹² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-menhec*, s. 93.

¹³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-menhec*, s. 93. Bu açıklamaları Tâhâ Abdurrahman’ın usul ilminin Müslüman toplumun iç dinamiklerinin şekillendirdiği bir disiplin olsa da, onda dış etkinin ve harici faktörlerin etkisinin de bulunduğu şeklinde bir kanaati benimsediğini göstermektedir.

bilinçle usûl ilmini incelemeye aldı ve bu ilmin muhtelif disiplinlerle tedâhüle sahip olduğunu gözlemledi. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin çabası, usûl ilminin sahip olduğu tedâhülün alanını ve en üst düzeyde tedâhülün hangi ilim ile gerçekleştiğini tespitte yönelikti. Bu yönde bir tespitte giderken Şâtıbî özellikle şu iki hususu esas aldı:

(1) Başka ilimlere ait meselelerden usûle katılmış olan bilgi türlerinin bir bölümünün fıkhi düşünce açısından fonksiyonel olmasına ve fikhî düşünceye katkı sağlamasına karşın bir bölümü bu vasıfta değildir, dolayısıyla usûle eklenmekle birlikte fıkha bir katkısı bulunmayan bilgiler Şâtıbî'ye göre tedâhül kapsamında değerlendirilemez: "Usûl-i fıkhıta ele alınan her mesele üzerine fikhî hüküm veya şer'î âdâb bina olunamaz veya bunlar usûlle ilgili olarak yardımcı olamazlar, onların usûl-i fıkha konması emanetendir."¹⁴ Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin bu sözleri şu anlama gelmektedir: Tedâhül iki çeşittir: İlki sıradan bir tedâhüldür ki bu, disiplin ayırımı yapmaksızın bir bilginin her tür ilme katılabilmesini, katılırken de dahil olduğu bu yeni ilim itibarıyla bilimsellik vasfını kaybetmesini ifade eder. İkincisi ise icrâî/fonksiyonel tedâhüldür ki bu, bir bilginin bütün ilimlere değil de muayyen ilimlere katılıma elverişli olmasını ifade eder.¹⁵

(2) Şâtıbî usûl-i fıkhnın tedâhülün içeriğini belirlerken ikinci olarak usûl-i fıkhnın ile fûrû-i fıkhnın arasında bir ayırımı gitti ve fûrû-i fıkhnın dâhil olup da usûlle ilgisi bulunmayan bilgi türlerinin de usûl-i fıkhnın sahip olduğu tedâhülün kapsamında yer alamayacağını belirtti. Nitekim "Fıkhnın ihtiyaç duyduğu her şey usûlden addedilecek değildir."¹⁶ cümlesi, usûl-i fıkhnın sahip olduğu tedâhülü tayin ederken, yalnızca onun içeriğine bakılması gerektiğine, dolayısıyla fûrû-i fıkhnın tazammun ettiği bilgi türlerinden hareketle bu yönde bir tayine gidilemeyeceğine delalet etmektedir.¹⁷

¹⁴ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'îa*, nşr. Abdullah Dıraz, yy. ts., I, 42.

¹⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 94.

¹⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 43.

¹⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 94-95. Kanaatimizce bu cümle Şâtıbî'nin, usûlü, fûrûdan bağımsız bir disiplin olarak gördüğüne ilişkin ima ve işaretler de taşımaktadır.

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu iki hususa Şâtıbî'nin haricî tedâhülü kabul etmemiş olmasını da eklemek gerekmektedir. Zira ona göre İslâm'ı ilgilendirmeyen meselelere girmenin fitne ve vakit kaybı olduğu, her türlü meseleyi inceleme konusu yapmanın felsefecilerin tavrı olduğu ve Müslümanların bundan beri durması gerektiği yönündeki değerlendirmeleri, Şâtıbî'nin haricî tedâhülü en azından genelde İslâm kültür havzasına dahil ilimler özelde ise usûl-i fıkıh itibariyle dikkate almadığının bir delilidir.¹⁸

Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin usûl-i fıkıhın sahip olduğu tedâhülün sınırlarını tespitte yönelik değerlendirmelerinden bu ilmin sahip olduğu tedâhülün tayininde şu şartların dikkate alınmasının gerekliliği ortaya çıkacaktır: (1) Usûl-i fıkıh ile tedâhüle konu olan mesele, İslâm Arap kültür havzasına alabildiğine yakın ilmi bir mesele olmalıdır, yani haricî değil dâhilî tedâhülün konusu olmalıdır. (2) Usûl-i fıkıh ile tedâhüle konu olan mesele, fıkha katkı sağlayan, bu yönüyle de bazı fer'î hükümlere esas teşkil eden bir mesele olmalıdır. (3) Bu meselenin, ait olduğu ilmi sahadan usûl-i fıkha naklinin, söz konusu ilim dalı ile usûl-i fıkıh arasında köklü bir intisabın/bağın tesisine engel olmamasıdır.¹⁹ Tâhâ Abdurrahman bu durumda varlığını ispatlamayı amaçladığı epistemolojik tedâhül olgusunun son iki maddedeki şartlarla kayıtlanmak durumunda olduğunu belirtmekte, "dâhilî tedâhül iddiası" olarak isimlendirdiği bu hususu şu şekilde formüle etmektedir:

Usûl âlimlerinden birinin ortaya koyduğu ürün, bazı fürû meseleleri itibariyle fıkha katkı sağladığı, usûl ilmi ile aralarında asli bir bağ tesisinin önünde bir engel bulunmadığı, usûl ilmi ile arasında tedâhül bulunan bilimsel konunun, başka bir disiplinden alınma konular içerisinde İslâm Arap kültür havzasına en yakın konu olduğu kabul edilmeden, onu değerlendirme yoluna gitmek sahih olmaz; hilafına bir delil vaki olana kadar bu böyledir.²⁰

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, I, 51.

¹⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 95.

²⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 95-96.

Tâhâ Abdurrahman'a göre, Şâtıbî'nin tedâhülle ilgili açıklamalarından hareketle oluşturduğu bu formüle konu olan kayıtların daha da daraltılmasının usûl ilminin dâhilî tedâhülü esas aldığı yönündeki iddiayı hem daha perçinleyecektir, hem de usûl-i fıkıhla tam bir tedâhül içinde olan ilmin tespitini mümkün kılacaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin açıklamalarından hareketle oluşturulan yukarıdaki formülde geçen cüz'î/tikel unsurların yerine külli/tümel unsurlar konmak suretiyle bu kayıtlama gerçekleşebilir: Formülde geçen "ilmi mesele" yerine "ilim", "fürû-i fikhın bir bölümü" yerine "fürû-i fikhın tamamı", "aralarında asli bir bağ" yerine ise "kapsamlı bir bağ" ifadeleri konmak suretiyle mezkûr formülasyon, dâhilî tedâhül iddiasını daha teyit edici hale gelecektir.²¹ Tâhâ Abdurrahman'a göre bu durumda tedâhülün şartları şöyle olur: (1) Usûl-i fıkıh ile tedâhüle sahip olan ilmin, İslâm Arap kültür havzasına son derece yakın bir ilim olması (2) Bu ilmin, fürû-i fikhın bütününe esas teşkil edilebilecek şekilde fıkha katkı sunan bir ilim olması (3) Bu ilmin usûl ilmine nakledilmesinin, iki disiplin arasında kapsamlı bir intisabın/bağın kurulmasına engel olmaması. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu şartları taşıyan tedâhülün formülü şöyle olacaktır:

Usûl âlimlerinden birinin ortaya koyduğu ürün, bütün fürû meseleleri itibariyle fıkha katkı sağladığı, usûl ilmi ile aralarında kapsamlı bir bağın tesisinin önünde bir engel bulunmadığı, usûl ilmi ile arasında tedâhül bulunan disiplinin, İslâm Arap kültür havzasına en yakın disiplin olduğu kabul edilmeden, onu değerlendirme yoluna gitmek sahih olmaz; hilafına bir delil vaki olana kadar bu böyledir.²²

Gelinen bu noktada Tâhâ Abdurrahman şöyle bir ilmin varlığının ispatına ihtiyaç duyulacağını ifade eder: (1) Usûl-i fıkıh ile tedâhüle sahip özel bir ilim (2) Bu ilmin fürû-i fikhın tamamı itibariyle katkı sağlaması (3) Bu ilim ile usûl-i fıkıh arasında kapsamlı bir bağın sübut bulması (4) Bu ilmin gerek fıkha katkı sağlaması gerekse usûl-i fıkıhla olan bu kap-

²¹ Tâhâ Abdurrahman, tedâhülle ilgili kendi formülasyonunu "el-akvâ" kaydıyla tavsif ederken, Şâtıbî'nin açıklamalarından hareketle kurguladığı formülasyonu "el-ad'af" kaydıyla tavsif etmektedir.

²² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 96.

samlı bağı itibariyle İslâm kültür havzasına en yakın ilim olması. Tâhâ Abdurrahman bunları “dâhilî tedâhül iddiasının rükünleri” olarak isimlendirmekte, sonrasında da tek tek delillendirme yoluna gitmektedir. Bu delillendirmede de dördüncü rükünden başlamaktadır. Sebep ise bu rükünün ispatının diğer rükünlerin ispatına bağlı olmasıdır.²³

2. Ahlak İlminin Usûl-i Fıkıh ile Tedâhülü

Şâtıbî'nin usûl ilmindeki dâhilî epistemolojik tedâhülle ilgisinin “maksat” kavramı üzerinden gerçekleştiğini belirten Tâhâ Abdurrahman, usûl ilminin kurucusu olarak Şâtıbî'nin gösterilmesi meselesine değinir ve her ne kadar Şâtıbî'ye takaddüm eden Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimler de makâsîd konusu üzerinde durmuş olsalar da “makâsîd ilmi”nin kurucusu olarak Şâtıbî'nin gösterilmesinin şu iki cihetten gerçekleştiğini söyler: İlki Şâtıbî'nin makâsîd konusunu usûl ilminin bir bölümü kılması, ikincisi ise usûl ilmini metodik bakımdan daha sağlam ve içerik bakımından da daha kuşatıcı bir disiplin olarak yepyeni bir kalıba sokmasıdır. Tâhâ Abdurrahman ilk gerekçeyi kabul edilebilir bulmamaktadır. Bu tesis nispetinin usûl ilmine müstakil bir disiplin hüviyeti kazandırması yönünden oluşuna gelince, şayet bununla, Câbirî'nin dediği gibi, fıkıh ilmini beyani yaklaşımdan burhani yaklaşıma uyumlu hale getirmek anlamında epistemolojik sistem itibariyle bir dönüşümü sağlamış olması kastediliyorsa, Tâhâ Abdurrahman'a göre bu da kabul edilebilir değildir. Çünkü makâsîdla ilgili konular öyle bir epistemolojik sistemin münderecatına oturmaktadır ki bunlar gerçek manada irfani bir vasfa sahiptirler. Dolayısıyla irfanı, beyan mertebesinin altında bir mertebe olarak değerlendiren Câbirî'nin anlayışı esas alınacak olursa, Şâtıbî, usûl ilmini yüceltmış olmaz. Tam aksine bu durumda Şâtıbî eliyle vuku bulan şey, bilimsel değer itibariyle gerçekleşen bir irtifa/yükselme değil, daha aşağı olan yönünde gerçekleşen bir intikal yani değer itibariyle bir düşüş olacaktır.²⁴

²³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 96-97.

²⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 97.

Tâhâ Abdurrahman'a göre makâsîd ilminin kurucusu olma vasfının Şâtıbî'ye nispet edilmesinden kasıt, önceki hiçbir usûlcünün aklına gelmeyen bir şeyi yapmış olması, yani ahlakla iç içe bir makâsîd sistemi kurmasıdır.²⁵ Bir başka ifadeyle Şâtıbî'nin başarısı makâsîdı ahlakla mütedahil bir disiplin haline getirmesi, bu tedâhül üzerinden de makâsîdın mütekamil bir yapı kazanmasını sağlamasıdır. Geline bu noktada Tâhâ Abdurrahman, Şâtıbî'nin makâsîd-ahlak tedâhülü üzerine tesis ettiği bu yapıyı Şâtıbî'nin sisteminin mihverini oluşturan "maksat" kavramının tahlili üzerinden keşfe çalışır. Bunu yaparken "maksad" lafzının müsterek bir lafız oluşuna dikkat çeker, onun medlûlünü tayinde de zıddını esas alma şeklinde bir yöntem izler.

(1) "Ka-sa-de" fiili "leğâ" fiilinin zıddı olarak kullanılır. "Lağv" faideden ve delaletten yoksun olma anlamına geldiğine göre "maksad", faydanın hasıl olması ve delaletin tahakkuk etmesi anlamına gelecektir. Bu anlamdaki maksadın özel adı "maksûd", çoğulu ise "maksûdât"²⁶ olup "delalet esaslı içerik" manasına gelmektedir. Buna göre "maksadü'l-kavl" sözü "maksûdü'l-kavl" lafzına karşılık gelmekte ve "sözün sahibinin, kelamın sadır olduğu bağlam itibariyle kastettiği delalet içeriği"ni ifade etmektedir. Böyle bir bağlamda "makâsîdü'ş-şerîa" ifadesi "şâriin mükelleflere hitapta bulunduğu sözleri ile kastedilmiş olan delalet içerikleri" anlamına gelmektedir.²⁷

(2) "Ka-sa-de" fiili "sehâ" fiilinin zıddı olarak kullanılır. "Sehv" ne yapacağını bilememe ve unutmaya anlamına geldiğine göre "maksad" bunun zıddı olarak "bilinçli olma" ve "unutma halinden çıkma" anlamına gelecektir. Bu anlamdaki maksad "kasd" kelimesiyle karşılanır ve bunun çoğulu "kusûd"dür. Buna göre "kasdü'l-kâil" sözü "sözün, sahibinden

²⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 97.

²⁶ Tâhâ Abdurrahman kelimenin bu anlama geldiği yerlerde tefrik edilmesine imkan vermesi hasebiyle "maksûdât" şeklindeki çoğul hali kullanmayı tercih etmektedir.

²⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 98; Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li tecdîdi makâsîdi'ş-şerî'a", s. 211. Şâtıbî "Makâsîdü'ş-şâriin" in ikinci alt başlığı olan "makâsîdü vaz'î'ş-şerîati li'l-ifhâm/şer'îatin ifham amacıyla vazedilmiş olmasının makâsâtı" altında bu konuyu ele almıştır.

sudur etmesini sağlayan niyet” anlamına gelir. Buna göre “kasd” anlamındaki “maksad” “sözün sadır olduğu bağlam ve makam itibariyle, o sözün delaletine eşlik eden bilinçli/kasıtlı içerik” olmaktadır. Bu anlamda “makâsîdü’ş-şerîa” terkibi “Şâriin dini vazederken bile bile bir vazda bulunduğunu ve mükellefin fiillerinin de bilince dayalı olarak gerçekleşeceğini” ifade etmektedir.²⁸

(3) “Ka-sa-de” fiili “lehâ” fiilinin zıddı olarak da kullanılır. “Lehv”, sahih bir garazın/amacın olmaması ve meşru bir sebebin/illetin bulunmaması anlamına geldiğine göre onun zıddı olan “maksad” “sahihi bir amacın bulunması ve meşru bir illetin var olması” anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında “maksadü’l-kavl” ifadesi “söz sahibinin sözüyle hedeflediği ve gerçekleşmesini murat ettiği gaye” veya “sözün yöneldiği değer” anlamına gelir. Buna göre maksad “söz sahibinin, sözün sevk edildiği bağlam ve makam itibariyle, sözünün delaletine eşlik etmesini sağladığı değersel içerik” olmaktadır ve bu yönüyle de usûl-i fıkhîta “hikmet” ve “maslahat” olarak isimlendirilen şeye karşılık gelmektedir. Bu anlam doğrultusunda “makâsîdü’ş-şerîa” ifadesi “şeriatin sahip olduğu değerler”e karşılık gelmektedir.²⁹

Bütün bu açıklamalarının ardından Tâhâ Abdurrahman “ka-sa-de” fiilinin “anlamın oluşmasını sağladı”, “niyetin oluşmasını sağladı” ve “gayenin oluşmasını sağladı” anlamlarına geleceğini belirtmiş, bu yönüyle de makâsîd ilminin üç nazariyeyi içine aldığından bahsetmiştir. (1) Nazariyyetü’l-Maksûdât: Bu, şer’î hitabın delaletle ilgili içeriğini araştırır.

²⁸ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü’l-menhec*, s. 98; Tâhâ Abdurrahman, “Ru’ye ‘ilmiyye li tecdîdi makâsîdü’ş-şerîa”, s. 211-212. Şâtîbî bu konuları Kitâbü’l-makâsîd’in muhtelif yerlerinde işlemiştir. Nitekim “şer’iatin teklif amacıyla vaz edilmiş olmasının maksatları” ve “şer’iatin imtisal/yerine getirme amacıyla vaz edilmiş olmasının maksatları” ve “mükellefin maksatları” başlıkları altında hep bu konuları ele almıştır.

²⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü’l-menhec*, s. 98; Tâhâ Abdurrahman, “Ru’ye ‘ilmiyye li tecdîdi makâsîdü’ş-şerîa”, s. 212. “Maksad” kelimesinin bu anlamda kullanıldığı yerlerde Tâhâ Abdurrahman “makâsîd” şeklindeki çoğulunu kullanmayı tercih etmektedir. Tâhâ Abdurrahman’a göre, Şâtîbî bu türden makâsîd, “Makâsîdü’ş-şâri” in ilk alt başlığında “makâsîdü vaz’î’ş-şerîati ibtidâen/Şer’iatin sıfırdan vaz edilmesinin maksatları” başlığı altında incelemiştir.

(2) Nazariyyetü'l-Kusûd: Bu, şer'î hitabın şuur ve iradeye dayalı içeriğini inceler. (3) Nazariyyetü'l-Makâsîd: Bu ise şer'î hitabın değersel içeriğini inceler.³⁰ Tâhâ Abdurrahman'a göre "ka-sa-de" fiilinin tazammun ettiği bu delalet düzeyleri arasındaki farkın ve delalet düzeylerinin sonucu olan söz konusu nazariyelerin farkına varamama ve onları gözden kaçırma kayda değer hatalara yol açmaktadır ki bunlar arasında özellikle üçü zikre değerlidir: (1) Vesâil-hiyel-zerâî'yi birbirine karıştırmak. (2) Sebebî illet ile gâî illeti birbirine karıştırmak. (3) İzah edici akıl ile yönlendirici akıl birbirine karıştırmak.³¹

Tâhâ Abdurrahman'a göre "ka-sa-de" fiilinin muhtelif delalet düzeyleri derinlemesine incelendiğinde onların tamamını kuşatan birleştirici bir unsurun var olduğu görülecektir ki o da ahlaki vasıflardır. Usûl ilmi ile ahlakın nasıl bir kaynaşma hali içinde olduğunu gösterecek olan bu ahlaki vasıfların izahı şöyledir.

2.1. Şer'î Delalet Anlamındaki Maksadın (Maksûdât) Ahlaki Vasıfları

Tâhâ Abdurrahman'a göre şer'î hitabın delaleti itibariyle söz konusu olan ilk ahlaki vasıf "amel"dir. Şöyle ki; kimi zaman doğrudan nassın mantukundan kimi zaman da nass dışı başka deliller üzerinden ve akla dayalı olarak çıkarılan delalet, salt soyut bir karaktere sahip olmayıp amele geçme yönünde bir yönlendirmeyi de içerir; dolayısıyla delalet soyut bir tasavvur değil, aksine amelî değeri olan bir şeydir. Çünkü şer'î delalet (maksûd) nassın ibaresi itibariyle mevcudiyete sahip olduğu kadar nassın yaptığı işaret/gönderme itibariyle de mevcudiyete sahiptir ve bu yönüyle de düşüncede olduğu gibi amelde de tahakkuk etmektedir. Delalet taşıyan ve amele yönlendiren her bir içeriğin ahlakla derinden bir alakasının olması şer'î delaletle ahlaki bir vasıf katmaktadır.³²

³⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 98-99.

³¹ Bkz. Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li tecdîdi makâsîdi's-şer'î'a", s. 213-215.

³² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 99-100. Tâhâ Abdurrahman "tasarruflar itibariyle dikkate alınacak olan makâsîd ve meânîdir, lafızlar ve kipler değildir" şeklindeki usul kuralının da bu yönde bir delil olduğunu belirtmiş, Şâtıbî'nin delaletin bu amelî yönüne vurgu yapmasının ardında "amelü ehli'l-medine"yi müstakil şer'î bir kaynak

Şer'î delaletin ameli bir boyuta sahip olması onun fitratın gerekleriyle uyumlu olmasını gerektirir ki bu da delalet itibariyle mevzubahis edilebilecek ikinci ahlaki vasfın, fitrî olma vasfı olduğunu gösterir. Şöyle ki; fitrat insanın yaratılışında var olan ve kişiyi yaratıcıya kulluk bilgisine ulaştıran ahlaki ve manevi çatıyı/iskeleti ifade eder. Şer'î delaletin insanın içindeki bu çatıya muvafık oluşu, insanın kulluğunun bilgi düzeyinden amel düzeyine intikaline imkân verir.³³ Öte yandan hem delaletin, hem de delaletin işaret ettiği şer'î hükmün davranışı tashih edici kural konumundaki fitrata dayalı olması, her bir şer'î hükmün ahlaki tashih edici vasıfta olmasını gerektirir.³⁴ Tâhâ Abdurrahman'a göre çok sayıda ayet ve hadiste şer'î delaletlerin (maksudat) ahlaki tahsil amacıyla vazedilmiş olduğunun belirtilmesi, keza Medeni teşriin ahkâma ilişkin olarak sahip olduğu delaletin, Mekke döneminde gerçekleşen ahlak esaslı delaletlerin üzerine oturtulmuş olması, delaletin amel ile amelin de ahlak ile olan ilişkisini gözler önüne sermektedir.³⁵

196

OMÜİFD

2.2. Niyet ve Bilinç Anlamındaki Makâsıdın (Kusûd) Ahlaki Vasıfları

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu yönüyle maksadın iki temel ahlaki vasfından bahsedilebilir ki bunlar "iradi olma" ve "(halis niyet dışındaki her şeyden) soyutlanma"dır. İradî olma vasfı mükellefin kasdı itibariyle kendini göstermektedir. Şöyle ki; kasdî her fiil bir emrin ya yerine getirilmesini ya da getirilmemesini gerektirir ki bu "irade"dir. Mükellefin iradesi, şâriin iradesi tarafından yapılması veya yapılmaması istenen şeyi, istendiği şekilde yerine getirmesini, bunu yaparken de şâriin kasdına muvafık olmayı ve amelîne ilişmesi mümkün olan bütün başka maksatlardan sıyrılmasını ifade eder. Halis niyet olarak ifade edilebilecek olan bu ahlaki vasıf, bütün fiillere kaynaklık eden bir asıl konumundadır. Bu yüzden

olarak gören Malikiğe intisabı yattığını belirtmiştir. Hülâsa şer'î delaletin ahlakla irtibatı, onun amele sevk eden bir içeriğe sahip olmasıdır.

³³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 100.

³⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 103.

³⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 100.

amellerin salah ve fesadı niyetin sahih veya fesat olmasına göre gerçekleşir.³⁶

Öte yandan şer'î hükümle amel etmek, takarrub kasdına matuf olmalıdır. Takarrub kasdı, beraberinde ihlasın tahakkuku yönünde bir çabayı kaçınılmaz kılmaktadır. Niyet ve ihlas da ahlaki alana dahildir. Bütün bu öncüller şer'î hükmün, ahlaki şartları taşımasını gerektirir. Çünkü niyet ve ihlas sair ahlaki hususlardan önde gelir. Bu yönüyle ihlasın ve niyetin eşlik etmediği bir şey asla bir amel olamaz. Nitekim "ameller niyetlere göredir"³⁷ hadisi bunu doğrulamaktadır. Keza niyet ve ihlas en derin iki ahlaki özelliştir. Bu öyle bir derinliktir ki davranış üzerindeki etkileri olmasa onların mevcudiyetleri bile fark edilemez.³⁸

2.3. Hikmet ve Maslahat Anlamındaki Maksadın (Makâsıd) Ahlaki Vasıfları

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu anlamdaki maksadın ahlakla ilişkisi şu iki ahlaki vasıf üzerinden gerçekleşmektedir: Hikmeti esas alma ve maslahatı esas alma. Şöyle ki; şer'î hükme eşlik eden ve mükellefin fiilinin hedefi olan en üst değerın adı "hikmet"tir. Hikmetin böyle bir üst değer oluşu, hikmeti esas almaya ahlaki bir vasıf kazandırmaktadır. Bu bağlamda

³⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 100-101. Mükellefin, ameline ilişmesi mümkün olan sair bütün amaçlardan ve mülahazalardan kendini soyutlaması ise şunlarla mümkündür: (i) Amele hazların eşlik etmemesi: Mükellef kimi zaman muayyen bir emri yerine getirmeye niyetlenir, fakat buna ahlakçaların "hazlar" dedikleri birtakım mülahazalar eşlik eder. Bu durumda kişinin söz konusu hazlardan yüz çevirmesi gerekir; velev ki onlar takarrub/kulluk kasdına muhalif olmasa bile. (ii) İşin başında niyetin hazır tutulması: Mükellefin amele, niyeti tam hâsıl olmadan başlamaması gerekir, velev ki bu amel zahiri itibariyle bu niyete ihtiyaç duymasa bile. (iii) Niyetin çok olması: Mükellefin kuluğa ilişkin muayyen bir konuda tek niyetle iktifa etmesi olmaz, aksine ona düşen takarrub/kulluk noktasında niyetini tekrarlaması gerekir. Böyle yaptığı takdirde amelinin, saf/arı bir amel olmasına müncer olacak hayırları kapsama imkânı elde eder. Tâhâ Abdurrahman'a göre üç kasıt türü içinde Şâtıbî'nin esas ilgisi bu ikinci türe yani teklifle ilgili kasda yönelik olmuştur. Tâhâ Abdurrahman'a göre bunun sebebi "işler kasda göredir", "muamele, fasit kasdın nakızı iledir", "sedd-i zerâi" ilkesi gibi Maliki mezhebinde teklife (maksud) has ilkelerin geniş bir kullanım alanına sahip olmasıdır: a.mlf., *Tecdîdü'l-menhec*, s. 101.

³⁷ Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1; Ebû Dâvûd, "Talâk", 11.

³⁸ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 103-104.

ahkâmın ta'lîlinde hikmetin (ğâî sebep) esas alınıp alınmayacağı hususunda usûlcüler arasındaki farklı kanaatlere işaret eden Tâhâ Abdurrahman, illetle olduğu gibi hikmetle ta'lîli de esas alan alimlerin “amelü ehli'l-Medine” anlayışında kendini gösterdiği üzere ahkâmın ameli ve ahlaki yönüne ilgi atfeden Maliki alimler ile Gazzâlî, İzz b. Abdüsselam, İbn Teymiye ve İbn Kayyim gibi düşünce yapısında ahlaki bir eğilim hakim olan Şafîî ve Hanbelî alimler olmasını bu bağlamda anlamlı bulmaktadır.³⁹

Şer'î hükme eşlik eden bir gayenin mutlaka var olması gibi, her bir gaye de mutlak surette muayyen bir maslahatı içermektedir. Maslahatın lafzi yapısının da delalet ettiği üzere onda asıl olan ahlakıdır. Zira “maslahat” kelimesi “sa-le-ha” veya “sa-lu-ha” fiilinden türemiş olup ism-i mekan kipindedir. Esasen onunla “mükellefin salahının vuku bulduğu manevi mahal” kastedilir. Binaenaleyh maslahat, salahın mahalli olmaktadır. Salahın ahlaki bir değer, hatta ahlaki değerlerin başı oluşu, ahlakın da ancak salah üzerinden tanımlanabilecek olması, şeriatın/dinin muteber addettiği maslahatların salt ahlaki fonksiyona ve değere sahip olmasını sağlamaktadır.⁴⁰ Maslahatın ahlaki bir değer konumunda olması, maslahatı esas alan şer'î hükmün de ahlaki değerle alakalı olmasını, hatta en üstün ve en sağlam ahlaki değerleri bünyesinde taşımasını zorunlu kılmaktadır.⁴¹

Ameli olma, fitri olma, iradi olma, şâriin kasdı dışındaki bütün mülahazalardan soyutlanma, hikmete dayanma ve maslahatı esas alma gibi maksad kelimesinin, ifade ettiği bütün anlam düzeylerinde ahlakla sıkı

³⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 101-102. Tâhâ Abdurrahman, ahkâmın ta'lîlinin ne ile olacağına ilişkin fukaha ve usulcülerin açıklamalarını özetleyen Tâhâ Abdurrahman “sebebe/illete dayalı ta'lîl” “hikmete dayalı ta'lîl” olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmiş ilkinin “sebebi ta'lîl” ikincisini ise “ğâî ta'lîl” olarak kavramlaştırmıştır. Fukaha ve usulcülerin kullanımında ta'lîl denince akla vasıfla/illetle ta'lîl geldiğini belirten Tâhâ Abdurrahman'a göre bazı usul alimlerinin özellikle de makâsîd konusuyla ilgilenenlerin her iki tür ta'lîli esas almalarının, sebebi ta'lîli gâî ta'lîle bağlama amacına matuf olduğundan bahsetmiştir: a.mlf., *Tecdîdü'l-menhec*, s. 102.

⁴⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 102-103.

⁴¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 104.

ilişki içerisinde olması, keza şer'î hükmün delalet düzeyinde en uygun ve en köklü ahlaki kuralların şekillenmesini sağlaması, teklif düzeyinde en öncelikli ve en hassas ahlaki şartları gerekli kılması, hikmet düzeyinde en sağlam ve en üstün ahlaki değerleri taşıması, Tâhâ Abdurrahman'a göre, usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki tedâhülün mevcudiyetini teyit etmektedir. Bu yönüyle bakıldığında makâsîd, ahlak ilminin fıkıh usûlüne dahil olabilmek için almış olduğu suret/form görünümündedir; bir başka ifadeyle ahlak ilmi makâsîd içinde ete kemiğe bürünmüştür.⁴²

Bu açıklamalarının ardından Tâhâ Abdurrahman usûl-i fıkıh-ahlak arasındaki dâhilî tedâhüle ilişkin olarak kurguladığı formülasyonun üçüncü ve son rüknü olan "Ahlak ilminin usûl-i fıkıh ilmine nispeti kapsamlı bir nispettir" rüknünün delillendirmesine geçer. Her bir şer'î hükme mutlak surette bir ahlaki aslın eşlik ediyor oluşu Tâhâ Abdurrahman'a göre şer'î hükmün "fıkhi yön" ve "ahlaki yön" olmak üzere iki yönünün bulunduğu delalet etmekte ve şer'î hükmü ele alırken sadece onun gerekli kıldığı teklifi değil, bu teklife eşlik eden ahlaki unsuru da dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü her bir şer'î hüküm bünyesinde iki yönü barındırır, dolayısıyla da şer'î hüküm iki temel fonksiyon ifa etmektedir; fıkhi fonksiyon ve ahlaki fonksiyon.⁴³

Tâhâ Abdurrahman'a göre şer'î hükmün fikhî yönü üç temel vasfa sahiptir: (1) Maddi anlamda bir denetimi zorunlu kılar ve bunu da ceza yoluyla gerçekleştirir. (2) Kişinin gerek kendisine gerekse bir başkasına fayda veya zarar sağlayacak türdeki fiillerinin zahiri tarafını kontrol altına alır. (3) Ahkâmı tayin ederken ve ahkam arasında bir eşgüdüm oluştururken "sebebî ta'lîl"i aracı kılar. Şer'î hükmün ahlaki yönü de yine üç temel vasfa sahiptir: (1) Manevi anlamda bir denetimi zorunlu kılar, bunu da insanın özünde bulunan içsel bir güdü kanalıyla gerçekleştirir. (2) Salâhi veya fesadı kişinin gerek kendisine gerekse bir başkasına dönecek

⁴² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 103-105.

⁴³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 106-107.

olan amellerinin batını/iç yönünü kontrol altında tutar. (c) Değerlendirmelerini açıklarken ve onları sıralarken “gâî ta’lîl”i aracı kılar.⁴⁴

Bu noktada Tâhâ Abdurrahman şer’î hükmün fıkhi yönünün mü ahlaki yönünün mü önce geldiğini analize koyulur. Bu analizinde o vesile-maksat ayırımını esas alır. Ona göre ahlaki yönün esas aldığı “gâî ta’lîl” metbû, fikhî yönün esas aldığı “sebebî ta’lîl” ise tâbî konumundadır ve bu, vesilenin/aracın maksada/amaca tabi olması tarzında bir tâbiiyettir. Vesile-maksat arasındaki ilişkiyi izah ederken Tâhâ Abdurrahman meseleyi makâsîd alimlerinin vazettikleri şu öncüller üzerinden ele almaktadır: (1) Maksat, vesileden önde gelir. (2) Vesilenin hasen veya kabihliği, maksadın hasen veya kabihliğine bağlıdır. (3) Maksatlar itibara alınmadığında vesileler de itibara alınmazlar. Bütün bunlar Tâhâ Abdurrahman’a göre şer’î hüküm itibariyle ahlaki yönün fikhî yöne tekaddüm ettiğini teyit etmektedir.⁴⁵

200

OMÜİFD

Şer’î hükmün ahlaki yönünün “gâî ta’lîl”, fıkhi yönünün ise “sebebî ta’lîl” üzerine kurulu oluşu açısından bakıldığında da ahlaki yön fıkhi yönün maksadı, fikhî yön de ahlaki yönün vesilesi konumunda olmaktadır. Maksat vesileden üstün olduğu için de ahlaki yön fıkhi yönden üstün olur. Bu durumda da şer’î hükümlerde gâî ta’lîle gösterilen önem, sebebî ta’lîle gösterilen önemden daha fazla olmalıdır. Bunun böyle olmasının sebebi, ahlaki yönün fikhî yönü iki cihetten kuşatmakta oluşudur: Dâhilî cihetten kuşatmaktadır, yani fıkıh ahlaka göre şekillenmekte, fıkhi hükme sebep aranırken ahlaki sebeplerden yardım alınmaktadır. Hariçî cihetten kuşatmaktadır, yani fıkhi yön, ahlaki yönün hakemliğine başvurmakta, fıkıh hareketinin yönünü ahlak belirlemektedir.⁴⁶ Bu da her ne kadar şer’î hükmün fikhî yönü ile ahlaki yönü yapısal olarak birbirine benzese ve fonksiyonel olarak birbirlerini tamamlasalar da, maksadın vesileye üstün olması sebebiyle, maksat konumundaki ahlaki yön, vesile konu-

⁴⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 106.

⁴⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 107-108.

⁴⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 108.

mundaki fıkhi yöne karşı bir üstünlüğe sahip olmaktadır.⁴⁷ Tâhâ Abdurrahman hükümlerin fikhî/kanuni yönü ile ahlaki yönü arasındaki dengeyi tutturabilmeyi orta yolcu (vasatiyye) bir yaklaşım olarak değerlendirmekte, bu taraflardan birine ağırlık veren bu yönüyle fikhî-ahlakî yönler arasındaki dengeyi birinin aleyhine olacak şekilde ihlalini ise aşırılık (tarafiyye) olarak addetmektedir.⁴⁸

Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bunlar ahlak ilminin usûl-i fıkha tedâhülünün ahlakla usûl arasında kuşatıcı bir bağın kurulmasını sağladığına delalet etmektedir. Bu açıdan ahlak ile usûl arasında şu iki cihetten bir bağın varlığından bahsedilebilir:

(1) Ahlakın usûlü şümülü: Aralarındaki yapısal benzerlik sayesinde şer'î hükmün ahlaki yönü ile fıkhi yönü birbirine benzer, dolayısıyla birinin yapısında olmayıp da diğerinin yapısında olan bir unsur bulamayız. Bu yönüyle iki yön arasında bir örtüşme vardır. Fonksiyonel olarak birbirlerini tamamlıyor oldukları için de, şer'î hükmün fıkhi ve ahlaki yönlerinden herhangi birinin ifa ettiği bir fonksiyonu, diğer yönün ifa ettiği bir fonksiyon tamamlar. Bu durumda fıkıh, usûl ilmini hangi ölçüde kuşatıyor ise ahlak da usûlü aynı ölçüde kuşatmış olur. Yani fıkıhın, usûlü ilgilendiren tarafının tamamını, ahlak da kuşatmış olacaktır ki Tâhâ Abdurrahman'ın "şümül" derken kastettiği budur.

(2) Ahlakın usûlü iştimali: Şer'î hükmün fikhî ve ahlaki yönlerinin ikisini de kuşatan amaçlılık, usûlle ilgili tespitlerde bulunurken ve istinbata giderken ahlakın, usûlcüler üzerinde denetleyici bir rol ifa etmesini sağlar.⁴⁹ Buna göre "iştimal" kavramı, ahlakın fıkıh usûlünün içinde yer almasının da ötesinde (şümül), usûl üzerinde denetleyici bir rol ifa etmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla ahlakla usûl arasındaki ilişki sadece bir şümül yani kapsama ilişkisi değil bir iştimal yani kuşatma ilişkisidir, dolayısıyla ahlak sadece usûlün içinde değildir, aynı zamanda onun üye-

⁴⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 108.

⁴⁸ Bu çerçevedeki detaylı açıklamaları için bkz. Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li-tecdîdi makâsîdî'ş-şer'î'a", s. 223-229.

⁴⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 108.

rindedir ve denetleyicidir. Tahâ Abdurrahman'a göre ahlakın usûle nispetinin kuşatıcı bir nispet olduğu şeklindeki üçüncü rükne ilişkin bu tespit ve delillendirmeler de göstermektedir ki ahlak ile usûl-i fıkıh arasında dâhilî bir tedâhül vardır ve bu yönüyle de ahlak fürû-i fıkha kapsamlı bir katkı sunmaktadır.⁵⁰

3. Ahlakın İslâm Kültür Havzasına Yakınlığı

Tâhâ Abdurrahman, usûl-i fıkıh bağlamında tedâhülün alanı ve hangi ilimler arasında olacağını tespitinde esas aldığı formülasyonun son ayağının analizini yapmaktadır. Zira söz konusu formülasyonda usûl-i fıkıh ile arasında tedâhül bulunan ilmin fürû meseleleri itibariyle fıkha katkı sağlaması, usûl-i fıkıh ile arasında kapsamlı bir bağın bulunması ve İslâm Arap kültür havzasına en yakın disiplin olması gibi şartları haiz olmasına yer verilmişti. İşte gelinen bu noktada Tâhâ Abdurrahman ahlakın İslâm Arap kültür havzasına yakınlığını tayine çalışmakta, böylece de usûl-i fıkıh-ahlak tedâhülünün bütün şartlarının tahakkuk ettiğini göstermeye gayret etmektedir. Tâhâ Abdurrahman ahlak ile İslâm kültür havzası arasında üç boyuttan bir yakınlığın varlığından bahsedebileceğini belirtmektedir:

(1) Dil üzerinden kurulacak yakınlık: Tâhâ Abdurrahman'ın dil ilişkisi dediği şey özetle şöyledir: Makâsıdın delalet, niyet, gaye yönlerini içeren muhtelif düzeyleri bulunsa da yukarıda görüldüğü üzere "ka-sade" kökü sahip olduğu dilsel özelliği sayesinde bütün bu muhtelif düzeyleri kapsamakta ve bu sayede ahlakın makâsıd üzerinden usûle dahil olmasını sağlamaktadır. Bu da ahlakın İslâm kültür havzasına yaklaşma-

⁵⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 108-109. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin tedâhül bağlamındaki açıklamalarında da ahlakın usulî kuşatıcı oluşuna yönelik beyanlar bulunmakla birlikte, Şâtıbî meseleyi kendisinin yaptığı gibi problem merkezli olarak ele almamış, "Şer'at mekarim-i ahlakla ahlaklanmaktan öte bir şey değildir" sözünde olduğu gibi belli açıklamalarla bu hususa işaret etmekle yetinmiştir. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin "Mekke döneminde, davetin sade üslubuna uygun bir mekarim, Medine döneminde de davetin kompleks üslubuna uygun bir mekarim vazedilmiştir" mealindeki açıklamaları fıkıhın üstü örtülü ve zamana bağımlı ahlaki kuralları ihtiva ettiği anlamına gelir. Bkz. a.mlf., *Tecdîdü'l-menhec*, s. 109.

sını sağlayan unsurlardan birinin dilsel unsur olduğunu gösterir. Şayet Arap dilinin bu özelliği olmamış olsaydı, “maksad” kelimesine bu farklı delaletleri yüklemek mümkün olmazdı ve bunu bir başka dil de başaramazdı. Binaenaleyh Arap dilinin bu özelliği gelenekte karşımıza çıkan şekildekine benzer maksad merkezli bir disiplin inşasına imkan vermiş, bu disiplin üzerinden de ahlak usûl ilmine dahil olmuştur.

Tâhâ Abdurrahman’a göre ahlakın İslâm kültür havzasına yakınlığını sadece bu dilsel özellik üzerinden tesis etmek mümkün değildir. Dolayısıyla sadece dil düzeyinde bir yakınlık kurulacak olursa o zaman kelimelerin İslâm kültür havzasına yakınlığı ile ahlak ilminin yakınlığı arasında bir fark kalmaz, o zaman da kelimeler ile usûl arasındaki tedâhül ahlak ile usûl arasındaki tedâhülle hemen hemen aynı düzeyde olur. Bu sebeple sadece lügavi belirleyici üzerinden gidilmemeli, bu yakınlığın tecelli ettiği başka yönlerin beyanına çalışılmalıdır.⁵¹ İşte Tâhâ Abdurrahman’ın “amel bağı” ve “fıkıh bağı” şeklinde sonraki maddelerde işaret edeceği hususlar, ahlak ilmi ile İslâm kültür havzası arasındaki yakınlığı, başka ilimlerin sahip olduğu yakınlıktan daha öne geçiren yönler olmaktadır.

(2) Ahlakın ameli merkeze almasının sağladığı yakınlık: Ahlaki olma vasfının amele dönük bir vasıf olduğu açıktır. Nitekim İslâmi ilimler sahasında en önde gelen usûl ilkesi, amelin teoriye tekaddüm ettiğidir. Dolayısıyla İslâmi ilimler sahasına ait olan hiç bir şey yoktur ki mutlaka amelî bir yanı vardır. Sözelimi dil söz konusu olduğunda bu yön “kullanım”dır; akide söz konusu olduğunda bu “hemhal olma”dır, bilgi söz konusu olduğunda ise “bilginin işletimi”dir. Böylece ahlak, ameli vasıflar olması itibarıyla, İslâm kültür havzasına her şeyden daha öte bir yakınlığa sahiptir.⁵²

(3) Ahlakın fıkıhla ilişkisinin sağladığı yakınlık: Fıkıhta asıl olan, dinin emir ve yasaklarıyla amel etmektir, yoksa emir ve yasaklar üzerinde salt incelemede bulunmak değil. Fıkıhta amel teorisi karşılansa da teori

⁵¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 109-110.

⁵² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 110.

ameli asla karşılayamaz. Ahlakın ahkâmın tamamı itibariyle fikhın ayrılmazı ve asli bir unsuru oluşu, ahlakın diğer disiplinlere oranla usûlün içine daha işlemiş olması sonucunu doğurmaktadır. İşte Tâhâ Abdurrahman'a göre genel olarak İslâm kültür havzasının özel olarak da fıkıh sahasının amel hassasiyetinin, usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki tedâhülü sair disiplinlerle olan tedâhülden çok daha ileri boyutlara taşımaktadır.⁵³

4. Ahlaka Parçacı Bakışın Eleştirisi

Ahlakın fıkhi ahkâmın tamamını kuşattığı, usûl-i fıkıh ile derinlemesine/köklü bir ilişki içerisinde olduğu yönündeki bu açıklama ve delillendirmelerinin ardından Tâhâ Abdurrahman fıkıh-ahlak ilişkisi bağlamında iki hatalı yaklaşımın varlığına işaret etmekte ve bunların tashihine çalışmaktadır. Bunlardan ilki "ahlakı fikhın bölümlerinden birine indirgemek"tir. Tâhâ Abdurrahman'ın indirgemeci olmakla eleştirdiği bu yaklaşım maslahatların zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklindeki taksimidir. Dolayısıyla o, bu geleneksel maslahat taksimini eleştiri konusu yapmış ve maslahatların yeni bir taksime tabi tutulmasının gereğine işaret etmiştir. Tâhâ Abdurrahman'ın sözünü ettiği ikinci hatalı yaklaşım ise "ahlakı fikhın alanından bütünüyle dışlamak"tır. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu yaklaşım bazı çağdaş araştırmacılarda da görülse de, Muhammed Âbid el-Câbirî'de tavan yapmaktadır.⁵⁴ Şimdi Tâhâ Abdurrahman'ın ahlakı fikhın bir bölümüne hasretme veya ahlakı fıkhi alandan dışlama şeklindeki bu iki yaklaşımın geçersizliğini göstermeye yönelik izahlarına geçebiliriz.

4.1. Ahlakın Fikhın Bir Bölümüne Hasredilmesi ve Klasik Maslahat Anlayışının Eleştirisi

Tâhâ Abdurrahman bu yöndeki eleştirilerine geçmeden klasik maslahat anlayışını özet olarak vermiştir. Fukaha ve usûlcülerin maslahatları üç kısma ayırma eğilimi ve alışkanlığı içinde olduklarını belirtmiş, sonra bu taksime konu olan maslahat türlerinin özet bir tanımını vermiştir. Buna

⁵³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 110.

⁵⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 110-111.

göre “zarûrî maslahatlar”, eksikliği dini ve dünyevi hayatın fesada uğramasına yol açan maslahatlardır; “hâcî maslahatlar”, eksikliği mükellefe sadece zorluk ve sıkıntı olarak rücu eden maslahatlardır; “tahsînî maslahatlar” ise hâcî maslahatlardan daha alt derecede olup eksikliği mükellefin sadece kişiliğini zedeleyen maslahatlardır.⁵⁵ Geleneksel maslahat taksimini ve bu taksime konu olan hususları bu şekilde özetledikten sonra bu maslahat türlerinin hangi hususları içerdiği ile ilgili klasik açıklamaları eleştiriye tabi tutmuştur.

Ona göre usûlcülerin tümevarıma dayalı olarak zarûrî maslahatları “dinin korunması”, “canın korunması”, “akıl korunması”, “neslin korunması” ve “malın korunması” şeklinde beş hususa hasretmiş olmaları kabul edilebilir gözükmemektedir. Çünkü bu, makbul bir taksimin esas alması gereken mantiki ve metodik şartları olan “hasr”, “mübayenet” ve “tahsis” şartlarını karşılamamaktadır. Hasr şartı tahakkuk etmediği için zarûrî maslahatları anılan beş hususla sınırlamak mümkün olmadığı gibi başka unsurların da bu gruba dâhil olmasını engellemek de imkansızdır.⁵⁶ Anılan beş husus arasında “mübayenet şartı” yani unsurların birbirinden farklı olması şartı tahakkuk etmediğinden bu unsurların birbirlerinden bütünüyle ayrı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Keza “tahsis şartı” da tam gerçekleşmemektedir. Zira bu unsurlardan hiç biri, onu çerçeveleyen asıldan yani şeriaten daha hususi değildir. Nitekim din ile şeriatin birbirine müsavi olması bunun bir göstergesidir.⁵⁷ Bu şekilde hasr, mübayenet ve tahsis şartlarının tahakkuk etmemesi, zarûrî maslahatların anılan beş husustan ibaret görülmesini engellediği gibi, hâciyyât ve tahsînîyyât kategorisinde değerlendirilen maslahatların da zarûriyyâta dahil edilmesini mümkün kılmaktadır. Sözelimi zinanın haram oluşu zarûrî bir değeri, namahrem bir kadının vücudunun örtülmesi zorunlu olan kısımlarına bakmak hâcî bir değeri, kadının açılıp saçılması da tah-

⁵⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 111.

⁵⁶ Nitekim bazıları bunlara ‘ırz’ ve ‘adaleti’ dâhil etmişlerdir.

⁵⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 111; a.mlf., “Ru’ye ‘ilmîyye li-tecdîdi makâsîdi ‘ş-şer’â”, s. 217-218.

sinî bir değeri korumaya matuf hükümler olsa da neslin korunması itibarıyla ortaklık arz etmektedirler.⁵⁸

Bütün bunlar zarûriyyâtı oluşturan beş maslahatı, zarûrî, hâcî, tahsînî maslahatların tamamının keşiştiği ortak bir cins olarak değerlendirilmeyi mümkün kılmaktadır ki bu onların üç maslahat sınıfının üstünde bir konumda değerlendirilmesini gerektirir. Bu durumda en üst külli gayeler konumunda olacaklarından sair maslahatların tamamı onların gerçekleşmesinin teminine yönelik olacak, mükellefin fiilinin salah ve fesat açısından tayininde de onlara başvurulacaktır. Durum böyle olduğuna göre bu beş aslın en üst ahlaki değerler olarak konumlandırılması zorunlu hale gelecektir. Tâhâ Abdurrahman'a göre başta Şâtîbî olmak üzere bazı usûlcüler bu beş gayenin ahlaki karakterinin bilincindedirler. Bu bilinç onları söz konusu asılları esas alma itibarıyla şer'î hükümlerin tamamının birlik arzettiği yönündeki bir söyleme ve bunların selim insani fitratın onayladığı ebedi gayeler olduğu şeklindeki bir iddiayı dillendirmeye sevk etmiştir.⁵⁹

206
OMÜİFD

Usûlcülerin kahir ekseriyetinin tahsînî maslahatları mekarim-i ahlakla sınırlandırmasına yönelik Tâhâ Abdurrahman'ın eleştiri ve itirazları ise şöyledir: (1) Mekârim-i ahlaki, tahsînî maslahatlar kategorisinde ele almak, onların göz ardı edilebilecek türde zarûrî olmayan yani mükellefin yerine getirip getirmeme muhayyerliğinin bulunduğu, hatta karşılanmasa da olur addedildiği zannını vermektedir. (2) Usûlcülerin tahsînî maslahatlara ilişkin olarak verdikleri örnekler "tahâret", "habis şeylerin satışının ve yenmesinin haram olması" gibi şer'î ahkam grubuna dâhil olan hususlardır; dolayısıyla da tahsînî olanlar içinde vacip olanlar ve haram olanlar da bulunmaktadır. Hal böyle olunca tahsînî maslahatların, zarûrî

⁵⁸ Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li-tecdîdi makâsidi'ş-şerî'a", s. 217. Tâhâ Abdurrahman bu üç hükmü neslin korunması şeklindeki üst değer in muhtelif mertebeleri olarak değerlendirmekte ve bu mertebeleri "îtibâr", "ihtiyât" ve "tekrîm" şeklinde kavramlaştırmaktadır. Buna göre zinanın haramlığı îtibâr mertebesine, namahrem kadına bakmama hükmü ihtiyât mertebesine, kadının açılıp saçılmaması hükmü ise tekrîm mertebesine karşılık gelmektedir.

⁵⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 111-112.

maslahatlar veya en azından hâci maslahatlar konumunda addedilmesi gerekir. Tâhâ Abdurrahman'a göre maslahatla ilgili taksimatta maddi mülahazaların esas alınmış olması ve kelamcılarının maslahat anlayışının etkisinde kalınması böyle bir sonucu tevhit etmiş gözükmetedir. (3) "Mekârim-i ahlak" ibaresi Ebû Hureyre'den gelen şu sahih hadiste geçmektedir: "Ben sadece mekârim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim." Bu rivayet Hz. Muhammed'in (sas.) peygamberliğinin, zarûî ve hâcî olanlara ilave hususları yani tahsîniyyâtı tamamlamaya münhasır olmadığı yönünden değerlendirildiğinde, mekârim-i ahlak, İslâm şeriatının tazammun ettiği bütün maslahatları kapsar.⁶⁰

Tâhâ Abdurrahman'a göre, Şâtıbî'nin "Şeriatin tamamı mekarim-i ahlakla ahlaklanmaktan ibarettir." sözüyle ahlakın şeriatin bütününe kuşattığına işaret etmiş olması ile mekârim-i ahlakı tahsîniyyât altında ele almış oluşu arasında bir tearuz hissi oluşmaktadır, dolayısıyla bunun izahı gerekmektedir. Ona göre Şâtıbî'nin mekarim-i ahlakı tahsîniyyât altında ele alması, tahsîniyyâtın onlardan ibaret olduğunu düşündüğü için değil, tahsîni maslahatları mekarim-i ahlak ile örneklendirme yoluna gitme şeklindeki genel adetın dışına çıkmamak ve ona mutabık kalmak istediği içindir. Zira bir kere Şâtıbî'nin "Şeriatin tamamı mekarim-i ahlakla ahlaklanmaktan ibarettir" sözü, *el-Muvâfakât*'ta mekârim-i ahlakı tahsîniyyât altında sıralamasından sonra geçen bir sözdür ve ahlaka karşı genel duruşunu ifade etmektedir; dolayısıyla onun anlayışını, aslında bu söz yansıtır. İkinci olarak Şâtıbî, bu sözünün sahihliğine "Ben mekarim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim" hadisi ile istidlalde bulunmuştur. Bu durum onun mekarim-i ahlakı tahsîniyyât altında zikretmesinin, mekarimin zarûriyyât ve hâciyyât altında zikrine engel görmediğini gösterir. Üçüncü olarak Şâtıbî anılan sözü İslâm davetinin Mekki ve Medeni süreçleriyle ilgili açıklamaları bağlamında dillendirmiş, böylece her iki süreci,

⁶⁰ Tâhâ Abdurrahman'a göre Buharî'nin *Kitâbü'l-edebe*'i ile Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inde geçen "Ben sadece salih ahlakı tamamlamak için gönderildim." rivayeti de (*el-Muvatta*', "Hüsnü'l-huluk", 8; Müsned, II, 381) bunu teyit etmektedir: Rivayette geçen "innemâ" hasr edatı ile "sâlih" lafzından çıkarılacak olan şey şudur: "Şer'î hükme eşlik eden bir maslahatın bulunduğu yerde salih ahlak vardır".

o süreçler itibariyle gerekli olan öğretiyi ve hükümlerde mekarim-i ahlaki esas alan bir terbiye süreci olarak değerlendirmiştir. Şâtıbî'nin mekarim-i ahlak bağlamında inhisarcı bir tutum içine girmediğini ve onları tahsîniyyâtla sınırlandırma yoluna gitmediğini göstermeye yönelik bu izahatının ikna edici olmayabileceği ihtimaline karşı Tâhâ Abdurrahman Şâtıbî'nin sözlerinden oluşturduğu şu derlemeye referansta bulunmayı uygun bulmaktadır:⁶¹

Şeriatin tamamı sadece ve sadece mekarim-i ahlakla ahlaklanmaktadır. Bundan dolayıdır ki Peygamber (sas.) "Ben mekarim-i ahlaki tamamlamak için gönderildim" buyurmuştur. Ancak mekarim-i ahlak iki türdür: İlki bilindik olan ve akla yakın durandır. Nitekim İslâmiyetin başında buna muhatap kılınmışlardı. Bilahare onlar bunu iyice içselleştirdiklerinde geri kalanlar tamamlandı ki bu ikinci kısımdır. Bunlar içerisinde vehle-i ûlâ'da anlamı/hikmeti anlaşılamayacak olanlar vardı ki bu yüzden onlar sonraya bırakıldı. Nitekim faizin haram kılınması vb. hususlar bunların sonuncularından biridir. Bütün bunlar mekârim-i ahlaktır.

Tâhâ Abdurrahman'a göre geleneksel maslahat taksimine ilişkin eleştirilerinin sonucu olan "zarûrî maslahatları beş hususa hasretmemek gerekir", "bu beş zarûrî maslahat bütün maslahatları çevreleyen ahlaki değerler konumuna oturtulmalıdır" ve "mekarim-i ahlak tahsînî maslahatlara indirgenmeyip bütün maslahatlara dahil kılınmalıdır" şeklindeki çıkarımlar nazarı itibara alındığında maslahatların bilindik taksimatın yerine yeni bir taksimata tabi tutulmasının lüzumu ortaya çıkacaktır. Bu yeni taksimde maslahatların dağılımı şöyledir:⁶²

(1) Fayda ve zarar merkezli değerler veya "hayati maslahatlar". Bunlar fayda ve zararların değerlendirilmesine aracılık eden ahlaki içeriklerdir. Bunlara uygun düşen hissiyat 'haz' ve 'elem'dir. Haz, faydanın oluşması durumunda, elem ise zararın oluşması durumunda husûle gelir. Can, sağlık, nesil ve malla ilgili maslahatlar bunun altına girer. (2) Hüsün ve kubuh merkezli değerler veya "akli maslahatlar": Bunlar derunî ve

⁶¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 112-113.

⁶² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 113-114; a.mlf., "Ru'ye 'ilmiyye li-tecdîdi makâsidi'ş-şerî'a", s. 219-220.

akli yapıların tamamına arız olan güzelliklerin ve çirkinliklerin değerlendirilmesine esas teşkil eden ahlaki içeriklerdir. Bu maslahatlara uygun düşen hissiyat ‘sevinme’ ve ‘üzülme’dir. Sevinme, hayrın husûle gelmesinde, üzülmeye ise şerrin husûle gelmesinde söz konusu olur. Bu gruba dahil olan maslahatlar saymakla bitmese de emniyet, hürriyet, çalışma, barış, kültür, diyalog bunlara örnek gösterilebilir. (3) Salah ve fesat merkezli değerler veya “manevi maslahatlar”: Bunlar ruhi ve manevi yeteneklerin/potansiyellerin tamamına arız olan salah ve fesat içeren hususların değerlendirilmesine esas olan ahlaki içeriklerdir. Bunlara uygun düşen hissiyat ‘mutluluk’ ve ‘mutsuzluk’tur. Mutluluk salahı içeren şeyin husûle gelmesi durumunda söz konusu olur. İyilikte bulunmak, merhamet, muhabbet, huşû ve tevazu gibi dinin manevi boyutunu ilgilendiren hususlar bu gruba girer.

Tâhâ Abdurrahman’a göre bu yeni maslahat taksimini ayrıcalıklı kılan iki özellikten bahsedilebilir: (1) Bu taksimata göre şer’î hüküm, bazı usûlcülerde görülen cari taksimatta olduğu gibi, tek bir değerle kaim olan veya tek bir maslahata menat teşkil eden bir hüküm olmaktan çıkmakta, müteaddit değerler altında yer alma veya müteaddit maslahatlara menat teşkil etme imkânı bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sözgelimi adam öldürmenin haram kılınışının hayati bir değer olan hayatın korunmasıyla, akli bir değer olan insani toplumun muhafazasıyla ve manevi bir değer olan (insanda mündemiç olan) ilahi nefhanın korunmasıyla olmak üzere muhtelif maslahatlarla ilişkilendirilmesi mümkün olmaktadır. (2) Bu taksimatta hayati değerler, klasik taksimatta olduğu gibi maslahatlar sıralamasında ilk sırayı ihraz etmemektedir. Zira klasik taksimatta zarûriyyâtın büyük bölümünü can, mal, nesil gibi hayati maslahatlar oluşturmaktadır. Bu yeni taksimatta ilk sıraya yerleşecek olanlar –ki bunlar klasik taksimatta en alt sırada yer almaktadırlar- manevi değerlerdir. Çünkü manevi değerler, makâsıdı tesis ederken hem hayati hem de akli değerleri esas alan ahlak merkezli yaklaşımı en üst düzeyde temsil eden değerlerdir. Buna göre manevi değerlerle amel etmeye olan ihtiyaç, sair değerlerle amel etmeye olan ihtiyaçtan daha fazla olacak ve sair değerler bu manevi değerlerin hizmetçisi konumuna oturacaklardır. Bu durumda

manevi değerlerle amel etmeyi terk etmenin tevlit edeceği karmaşa, sair değerlerle amel etmeyi terk etmenin tevlit edeceği karmaşadan daha ileri düzeyde olacağı muhakkaktır.⁶³ Özetle ifade edecek olursak Tâhâ Abdurrahman'ın önerdiği bu yeni maslahat taksiminin birinci temel özelliği, bir şer'î hükmün muayyen bir maslahatla kayıtlanmayıp muhtelif maslahatlarla irtibatlı olabilmesi iken ikinci temel özelliği manevi değerlerin maddi değerlere önceliğidir.

4.2. Ahlakın Fıkıhtan Dışlanması: Câbirî'nin Şâtübî Okumasının Eleştirisi

Tâhâ Abdurrahman, usûl-i fıkıh ile ahlak arasında bir tedâhülün mevcudiyetiyle çelişen telakkiler bağlamında ikinci sırada ahlakı fıkhi alandan dışlayıcı söylemlerin eleştirisine girişmekte ve bunu da Câbirî üzerinden götürmektedir. Ona göre Câbirî'nin "Şâtübî fıkıh usûlünü, beyani sistemin kıyası esas alan ve zanni bir karakter arzeden benzerlikler üzerine kurulu bir usûl olmaktan çıkarmış, istidlali esas alan ve kesinlik ifade eden burhani bir sisteme dönüştürmüş" şeklindeki iddiası kabul edilebilir değildir. Bunun kabul edilebilir olmadığını gösterme sadedinde Tâhâ Abdurrahman önce Şâtübî'nin kesinlik ile neyi kastettiğinin tahliline çalışmaktadır. Câbirî'den çok önce İbn Haldun'un istidlal anlayışı üzerinde metinler kaleme aldığından bahseden Tâhâ Abdurrahman bu çerçevede şöyle bir sonuca vardığını belirtmiştir: İbn Haldun medeniyet/umran esaslı projesinde burhanı aracı kılmış olsa da usûl âlimlerinin kullandıkları kıyas, sebr, taksim gibi diyalektik yöntemleri esas almıştır." Tâhâ Abdurrahman'a göre İbn Haldun'la ilgili bu tespitleri aynıyla Şâtübî için de geçerlidir. Zira Şâtübî de bir taraftan fûrû-i fıkha esas teşkil eden usûlde, kesinliği tahakkuk ettirmenin şartlarından bahsetmiş, diğer taraftan usûl âlimlerinin bağlı kaldıkları istidlal yöntemlerini kullanma yoluna gitmiş ve bunda asla bir beis görmemiştir.

⁶³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 114; a.mlf., "Ru'ye 'ilmiyye li-tecdîdi makâsîdi-ş-şerî'a", s. 220-221.

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu bağlamda şu soruların cevaplanması gerekmektedir: "Şâtıbî'nin kesinlik talebinde bulunurken birden diyalektik bir uygulama içine girme şeklinde bir dönüşüm yaşamasının sebebi acaba nedir? Sebep onun burhani bakışın enstrümanlarına sahip olmaması mıdır? Yoksa incelemeye aldığı makâsîd konusunun yapısı mı böyle bir yaklaşımı dayatmıştır?" Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin burhanî enstrümanlara hakimiyetinin bulunmadığını ve bu noktada yetersiz olduğunu söylemek mümkün değildir; bu durumda ortada tek bir ihtimal kalmaktadır o da makâsîd konusunun tabiatının Şâtıbî'yi diyalektik bir yaklaşımı esas almaya sevk etmiş olduğudur. Tâhâ Abdurrahman'a göre anılan sorulara daha doyurucu cevaplar verebilmek için Şâtıbî'nin "kesinlik" kavramına hangi anlamı yüklediğine bakmak gerekecektir.

Şâtıbî'nin "kesinlik" ile neyi kastettiğinin tespiti Tâhâ Abdurrahman'a göre ancak kesinliğin iki türü arasında bir ayırma gitmekle mümkün olacaktır: (1) Formun kesinliği veya formel kesinlik: Bu öncüllerden sonuca giden bir yapı dâhilinde disiplin altına alınmış enstrümanları kullanmanın sonucu olan sahih bir istidlalin sağladığı kesinliktir. (2) İçeriğin kesinliği veya içeriksel kesinlik: Bu ise istidlale dahil olan meselelerin içeriği itibariyle hasıl olan kesinliktir ve bunda ilk türdekinin hilafına disiplin altına alınmış olma vasfı taşımayan enstrümanlar aracı kılınmış olabilir. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî "kesinlik" derken ikinci tür kesinliği kastetmektedir. Dolayısıyla onun kesinlikten kasdı, içeriğin yani şer'î deliller üzerine yürütülen istikrâ yoluyla ulaşılan külli prensiplerin kesinliğidir, bu yüzden de önceki usûlcülerin istidlal araçlarını kullanmada herhangi bir sakınca görmemiştir.⁶⁴ Bir başka ifadeyle Şâtıbî kesinlik derken ulaştığı külli prensiplerin kesinliğini kastetmektedir, yoksa bu külli prensiplere ulaşmada kullandığı araçların ve yöntemin kesinliğini değil. Bu yönüyle de o, burhan ehlinde ayrılmaktadır.

Gelinen bu noktada Tâhâ Abdurrahman Şâtıbî'nin esas çabasının burhanı esas alan bir usûl ortaya koymak olduğu yönünde Câbirî tarafından dillendirilen iddianın eleştirisine girer ve eleştirisinin hareket

⁶⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 115.

noktasını “Şâtıbî’nin yönteminin Aristo’nun ‘burhan’ından farklı oluşu” olarak belirler.⁶⁵ Tâhâ Abdurrahman’a göre Şâtıbî “kesinlik”ten bahsederken “burhan” kavramını asla kullanmadığı gibi eserinde “burhan” kelimesine özel bir anlam da yüklememiştir. *el-Muvafakat*’ta ara sıra geçen bu kelime, geçtiği yerlerin tamamında da “delil” ve “istidlal” şeklindeki genel anlamında kullanılmıştır, bunun ötesinde bir delalet taşımamaktadır.

Tahâ Abdurrahman, konunun Şâtıbî üzerinden değil, Câbirî üzerinden çözülebileceğinden hareketle, Câbirî’nin “burhan”ı nasıl tarif ettiğini tespiti koyulur ve onun burhan tanımının Şâtıbî’nin projesine uygunluğunu sorgular. Bu sorgulama öncesinde Tâhâ Abdurrahman Câbirî’nin kavram tariflerinin tutarsızlık sorununa işaret eder ve şöyle bir tespiti gider: Câbirî’nin bir kavramı başlı başına tarifi ile muayyen bir söylemi ele aldığı bağlamda gerçekleştirdiği tarif birbirinden farklıdır; ikinci durumda kavrama kendi düşünce rengini vermektedir (telvîn) ve bunu yaparken de müstakil olarak yaptığı tarifte herhangi bir revizyona gitmemektedir. Bu durumun Câbirî’de sık görüldüğünden bahseden Tâhâ Abdurrahman’a göre Câbirî, burhani sistemi tarif ederken de benzeri bir tutum içerisine girmiştir. Dolayısıyla Câbirî, burhani sistemle ilgili olarak biri müstakil olarak yaptığı tarif, diğeri ise makâsîd bağlamında yaptığı bağlamsal tarif olmak üzere iki tarif vermiştir.⁶⁶ Verdiği asli tarif, epistemolojik sistemleri genel bir tanımlamaya tabi tutarken geçmektedir ki o burada burhani sistemi özetle şu vasıflar üzerine kurulu bir sistem olarak değerlendirmektedir: (1) Antik Yunan ve Aristocu akli esas alan bir düşüncenin ürünüdür. (2) Câmî kıyas ile somut tecrübe ve sebabî ta’lilden elde edilen istikrâ enstrümanları üzerine kurulu olan istinbat mekanizmalarını esas alır. (3) Akıl dışında bir başka epistemolojik asla ihtiyaç duymaz.⁶⁷

⁶⁵ Tâhâ Abdurrahman’a göre Câbirî’nin geleneğe ilişkin değerlendirmelerinin kahir ekseriyeti sorunludur. Bkz. Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec*, s. 116.

⁶⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec*, s. 116.

⁶⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec*, s. 116-117. Tâhâ Abdurrahman’a göre Câbirî’nin böyle davranmasının sebebi bu tutumun kendisine işine geldiği gibi hareket etme im-

Tâhâ Abdurrahman bu tarifi Şâtıbî açısından geçerliliğini sorgulamaya geçer ve bu tarife konu olan tavsiflerin topluca varlığı mı burhanlık vasfı vermektedir, yoksa birinin veya birkaçının mevcudiyeti böyle bir tavsife gitmek için yeterli midir? şeklindeki sorulara cevap olabilecek bir izahın Câbirî'den gelmemesini dikkate alarak meseleyi her iki ihtimale göre izaha çalışır. İlk ihtimale göre yani burhanı tarife ilişkin sıfatlar bir bütün olarak "burhanî" olma vasfının tahakkukunu sağlayan zorunlu ve yeterli şartlar olarak kabul edildiğinde Şâtıbî'nin projesi bu şartları hiçbir durumda tam olarak karşılamamaktadır. Çünkü üçüncü kriter yani burhani olanın aklın dışındaki sair kaynaklara ihtiyaç duymaması, Şâtıbî itibariyle asla sahih bir kriter olamaz. Çünkü Şâtıbî'nin eserlerinde sürekli olarak çağrıda bulunduğu en köklü ilkelerden biri "aklın nakle tabi olduğu" ilkesidir. Bunun da ötesinde Şâtıbî şer'î bir konuyu ele alırken bunu işin kudsiyet boyutunu devre dışı bırakan bir yaklaşımla değil, akli hususlarda da yalnızca naklin hakemliğine başvuran bir yöntem doğrultusunda yapmaktadır. Binaenaleyh Şâtıbî'yi ehl-i burhanla aynı kefeye koymak mümkün olamaz.⁶⁸

Tâhâ Abdurrahman'a göre meseleye ikinci ihtimal yani tarifte geçen özelliklerden birinin tahakkukunun yeterli görülmesi itibariyle bakılacak olursa, o zaman bu ölçütlerden birinin oluşması durumunda Şâtıbî'nin sistemini "burhanî" olarak nitelemek mümkün hatta zorunlu olacaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre tarifte geçen üçüncü kriterin geçersiz olduğu yukarıda ortaya çıktığına göre bu incelemeyi birinci ve ikinci kriterler üzerinden yürütmek gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında Şâtıbî'nin Aristocu akla dayanan bir düşüncüyü esas almış olması kabul edilebilir değildir. Çünkü Şâtıbî Yunan felsefesini elinin tersiyle itmiştir.⁶⁹

kanı sunacak olması, dolayısıyla kendini kayıtlamak istemeyişidir. Bkz. a.mlf., *Tecdidü'l-menhec*, s. 117.

⁶⁸ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 117.

⁶⁹ Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî bunu yaparken de iki gerekçe ileri sürmüştür: (1) Felsefe amele/eyleme dönük bir yanı bulunmayan soyut meselelere girer. Oysa matlup olan bilginin amelden ayrılmamasıdır. (2) Felsefe incelemelerinde son derece girift ve kompleks yöntemleri aracı kılar. Oysa matlup olan ilme/bilgiye götürecek en kestirme yolları esas almaktır.

İkinci ölçüte gelince Tâhâ Abdurrahman bunu değerlendirmede Câbirî'nin Şâtübî bağlamında yaptığı burhan tarifini esas alır. Câbirî bu tarifinde burhanı şu üç nitelikte tavsif etmektedir: (1) Sonuç çıkarma ve cami kıyas yöntemini takip etmek. (2) İstikrâ yöntemini takip etmek. (3) Makâsıd-ı şer'îayı itibara almak. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu tarife konu olan ilk ölçüt Şâtübî'nin sistemine uymamaktadır; çünkü Şâtübî cami kıyası tenkit etmiştir.⁷⁰ Tarifte geçen ikinci ölçüte yani istikrâ meselesine gelince Tâhâ Abdurrahman Şâtübî'nin istikrâyı esas aldığını kabul etmekte, fakat onun esas aldığı istikrânın burhani sistemde karşımıza çıkan istikrâdan farklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre burhani sistemdeki istikrâ, Şâtübî'nin başvurduğu istikrâ gibi tümellere gitmeye imkan verse de, kesinlik ifade etmemektedir. Çünkü buradaki istikrâ, esas alacağı bir dayanağa ihtiyaç duymaktadır ki bu da kıyas esaslı çıkarımda bulunmaktır. Oysa Şâtübî'nin istikrâsı, böyle bir kıyasa ihtiyaç duymaksızın kesinlik bildirmektedir. Çünkü ondaki kesinlik, ulaştığı tümellerin içerdiği muhtevanın kesinliği üzerinden tahakkuk eden bir kesinliktir ki Şâtübî buna "delillerin birbirini desteklemesi ilkesi" adını vermektedir.⁷¹

214

OMÜİFD

Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtübî'nin esas aldığı istikrânın burhani sistemle alakasının bulunmadığı ortaya çıktığına göre bu bağlamda tespit edilmesi gereken şey, onun beyanı sisteme mi irfani sisteme mi dahil olacağıdır. Tâhâ Abdurrahman bunun için Câbirî'nin Şâtübî bağlamında serdettiği burhan tarifinin üçüncü vasfını yani "makâsıdı esas alma" ilkesini esas alır ve bu ilkenin hangi sisteme dahil olmayı gerektirdiğini sorgular.⁷² Bu sorgulamada makâsıd konusunun gaye merkezli bir konu oluşuyla ilgili çalışmanın başında yaptığı ispatı esas alır ve bu ispatın şöyle iki temel sonucunun bulunduğunu belirtir: (1) Şâtübî'de kesinlik, hükümleri, vasıflara/sebeplere bağlama üzerine değil de hikmetle-

⁷⁰ Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtübî bu tenkidini iki açıdan yapmaktadır: İlki "tekel-lüf/zorlama" açısından; Zira bu kıyas tabii/doğal istidlalin, Şâtübî'nin tabiriyle ifade edecek olursak herkes için geçerli olan "ümmi istidlalin" şartı ile çelişmektedir; ikincisi ise "giriş olma" açısından; zira cami kıyas öyle dolambaçlı ve uzayıp giden bir yapıya sahiptir ki matlup olana vasıl olmada aklın tökezlemesine yol açar.

⁷¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 119.

⁷² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 119.

re/gayelere bağlama üzerine kuruludur. Bu, kesinliğin, sebabî ta'lile değil de gâî ta'lil üzerine kurulu olduğu anlamına gelir. Bu durumda Câbirî'nin "Şâtıbî burhancılığını, sebab esaslı ta'lil üzerine bina etmiştir, bunu yaparken de İbn Rüşd'ün etkisinde kalmıştır." şeklindeki iddiası geçersiz hale gelir. (2) Şâtıbî'nin kesinlik dediği şey, delaletle ilgili içeriğin kesinliği değil, ahlaki içeriğin kesinliğidir. Tâhâ Abdurrahman'a göre şayet Câbirî gaye esaslı ta'lilin yapısını ahlaki değerler üzerine kurulu olma açısından biraz incelemiş olsaydı o zaman Şâtıbî'nin irfani sisteme oturmasının daha öncelikli olduğunu görürdü. Çünkü o ahlakçıları da sufiler gibi irfani sisteme dahil etmiştir.

Tâhâ Abdurrahman'a göre Câbirî, Şâtıbî'nin anlayışında ahlakın ne gibi bir konuma sahip olduğunu, ahlakçıların da makâsıd ilmi itibariyle nasıl bir konumlarının bulunduğunu tespiti yönelik ciddi bir araştırma içine girmemiştir. Şayet böyle bir araştırma içine girmiş olsa tamamen göz ardı ettiği şu iki hakikati idrak edecektir:

(1) Câbirî'nin sözlerinin iham ettirdiğinin aksine makâsıd söyleminin kaynağı ne usûlcülerdir, ne kelimcilerdir ne de felsefecilerdir, tam tersine makasıdıcı söylem tasavvufçulara, gönül insanlarına aittir. Bu kesimin makasıdıcı bir fikre gitmelerinin sebebi insanın ve kainatın içermiş olduğu kevnî harikalıklar üzerinde gerçekleştirdikleri tefekkürdür. Zira onların anlayışına göre Allah'ın yarattığı her ne varsa mutlaka onun altında açık bir hikmet veya gizli bir sır vardır, bu hikmet ve sırların keşfine çalışmak ve onların bilgisine ulaşmayı istemek Allah'a daha yakın olmayı temin eder. Tâhâ Abdurrahman'a göre başta *İhyâu ulûmi'd-dîn* olmak üzere Gazzâlî'nin eserlerinin bu değerlendirmeleri teyit edecek hususlar içermektedir. Gazzâlî'nin *Mustasfâ'* da makâsıd üzerine söyledikleri ile ondan önce Cüveynî'nin *el-Burhân'* da serdettiği açıklamalar ahlakçıların üzerinde ısrarla durdukları bu kevnî harikalıkları itibara almanın bir tür semeresidir.

Tâhâ Abdurrahman bu yöndeki değerlendirmelerini bir adım daha ileriye götürür ve makâsıd düşüncesinin temellerini, kainata hikmet perspektifinden bakma alışkanlığı içinde olan âlimlerde aramanın gere-

ğine işaret eder ve bu çerçevede makâsıd ilminin kurucusu olma vasfını herkesten çok hak ettiğini belirttiği Hakîm et-Tirmizî'yi özellikle zikre değer bulur. Ona göre Tirmizî'nin "hakîm" lakabıyla anılmasının tek bir sebebi vardır o da bu itibar/ibret arama meselesine kendisini iyice kap-tırmış olmasıdır. Tâhâ Abdurrahman, Hakîm et-Tirmizî'nin kaleme aldığı kitapların isimlerinin dahi onun her iki türden ta'lilin özellikleri hakkında bilgi sahibi olduğunu gösterecek nitelikte bulur.⁷³

(2) Câbirî'nin gözden kaçırdığı ikinci hakikat ise Şâtıbî'nin kaynağı-nın/dayanağının burhan değil irfan olduğu gerçeğidir. Zira Şâtıbî'nin, teşriin tamamının mekarim-i ahlakı beyana matuf olduğunu söylemesi, mekarim ile amelde bulunmanın fıkhnın, bu mekarimi dallandırmanın yöntemleri üzerine düşünmenin de fıkhn usûlünün görevi olduğunu ısrarla vurgulamış olması, keza şer'î hükmün fıkhi yönü ile ahlaki yönü arasında bir ayrılmazlık ilişkisi bulunduğunu belirtmesi buna delalet eder.

216

OMÜİFD

Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bu açıklamalarının özeti şudur:

Şâtıbî'nin burhanı esas aldığı yönünde Câbirî tarafından ileri sürülen iddia batıl bir iddia olup batıl oluşunun delili şudur: Onun muhtelif türleriyle burhan hakkında yaptığı tanım, ister icmali/asli tarifi itibarıyla olsun, isterse Şâtıbî bağlamında yaptığı tarif itibarıyla olsun, bu tarifi oluşturan unsurların ister hepsinin tahakkuku şartıyla olsun, isterse bir veya birkaç tanesinin tahakkuku şartıyla olsun, Şâtıbî'nin fikri ürünleri ile örtüşmemektedir. Bize göre Şâtıbî ahlak ilmi ile usûl ilmi arasındaki tedâhülün fikir babasıdır, bunu yapmakla o usûl ilmini tam eşgüdüm temelleri üzerine bina etme şeklinde bir yol açmıştır ki bu yönüyle onun ne kendinden önce ne de kendinden sonra bir benzeri vardır.

Sonuç Yerine

Yazının sonunda Tâhâ Abdurrahman'ın düşüncelerinin özet bir aktarımını yapmanın yanı sıra bu düşüncelerinin hangi yönlerden özgün oldu-

⁷³ Tâhâ Abdurrahman örnek olarak Hakîm et-Tirmizî'nin şu eserlerini ve risalelerini gösterir: *Kitabü's-salât ve makâsıduha*, *Kitabü'l-hac ve esrâruhu*, *'İlelü'l-'ubûdiyye*, *'İlelü'ş-şer'*, *Çavru'l-umûr ve'l-mesâilü'l-kevnîyye*.

ğunun tespitine çalışmamız yerinde olacaktır. Bu çerçevede Tâhâ Abdurrahman'ın zikri geçen izah ve değerlendirmelerini şu şekilde özetlemek mümkündür: İslâm düşünce geleneğini oluşturan disiplinler arasında epistemolojik manada bir tedâhül bulunmaktadır. Bu tedâhülün en tipik örneği ahlak-usûl-i fıkıh tedâhülüdür ve bu da makâsîd konusu üzerinden gerçekleşmiştir. Makâsîd kelimesinin kökü olan "ka-sa-de" fiilinin işaret ettiği muhtelif delalet düzeylerinin tamamının ahlaki vasıflara dayanıyor olması da bunu teyit etmektedir. Haddizatında Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin makâsîdla ilgili düşüncelerini özel kılan hususların başında da onun meseleyi iki disiplin arasındaki tedâhül üzerinden izaha çalışmış olması gelmektedir. Keza Şâtıbî'nin makâsîd ilminin kurucusu olarak anılmasının sebebi de budur. Nitekim Şâtıbî'nin açıklamalarında geçen ahlakın fıkha katkı sağlayan bir ilim olması ve usûl-ahlak arasında asli bağ bulunması gibi değerlendirmeler usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki tedâhülü vurgulamaktadır. Usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki bu ilişki ve tedâhül şer'î hükmün fiki ve ahlaki olmak üzere iki boyuttan ele alınmasını gerekli kılar. Bu yönüyle şer'î hükme hem hukuki hem ahlaki fonksiyonu açısından bakmak kaçınılmazdır.

Usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki bu tedâhülü ve sıkı ilişkiyi gözden kaçırmak, geçmişte ve günümüzde bazı hatalı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitekim ahlakın fiki düşüncenin çok dar bir alanına hasredilmesi bu hatalardan sadece biridir ve klasik maslahat taksimine böyle hatalı bir anlayış vücut vermiştir. Bu yüzden maslahatların ahlak-usûl ilişkisi dikkate alınarak yeni bir taksimata tabi tutulması zorunludur. Bir diğer hatalı anlayış da ahlaki fiki alandan dışlama şeklinde gerçekleşmiştir. Nitekim Ebû İshak eş-Şâtıbî'nin burhanı esas alan makâsîd öğretisi geliştirdiği yönünde Câbirî tarafından yapılan değerlendirmeler böyledir. Oysa Şâtıbî burhanı değil ahlaki esas almıştır, dolayısıyla onun sistemi, Câbirî'nin kategorik tasnifi itibarıyla burhani sisteme değil irfani sisteme oturmaktadır. Bütün bunlar geleneği ilimler arası tedâhülü dikkate alarak okumaya tabi tutmanın gereğine işaret etmektedir. Bu tarz bir yaklaşım geleneğin bütüncül bir perspektiften okunmasına imkân vereceği gibi parçacı analizlerden de kaçınmayı mümkün kılacaktır.

Tâhâ Abdurrahman'ın bu değerlendirmelerinde öne çıkan hususların başında hukuk-ahlak ilişkisi gelmektedir. Hukuk-ahlak ilişkisine yaptığı bu vurgu önemli olmakla birlikte geleneksel temellere sahip olan ve yenilikçi söylemde karşılığı bulunan bir vurgu olduğu söylenebilir. Nitekim makâsıd düşünce geleneğinin önemli şahsiyetlerden biri olan ve konunun teorik altyapısının şekillenmesine önemli katkılarda bulunan İbn Rüşd'ün makâsıd yaklaşımının felsefi-ahlaki bir zeminde gerçekleştiği söylenebilir. Zira o dinin külli maksatları ile ahlak arasında ilişki kurarak dinin en temel maksadının erdemli bir hayatı ikame etmek olduğunun altını çizmiş, ahlaka yaptığı bu vurgu ile makasıd düşünce geleneğinde ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir. Çağdaş dönem yenilikçi düşüncede ise Fazlur Rahman'ın düşünce sisteminde makâsıdın ve makâsıd anlayışında da ahlakın önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Zira Fazlur Rahman Kur'an'ı anlamada olsun hüküm istinbatında olsun Kur'an'ın toplumsal ve ahlaki gayelerinin merkeze alınmasını tavsiye etmiş, bunu dikkate almayan bir içtihat ve anlama faaliyetinin Kur'an'ın ruhuyla çelişen hatalı çıkarımlara yol verebileceğinden bahsetmiştir. Fazlur Rahman bu yöndeki değerlendirmelerinde Kur'an hükümlerinin arkasında yatan ahlaki gaye ve hedeflerin esas alınması ve bunların asla literal anlama kurban edilmemesi hususu üzerinde ısrarla durmuştur⁷⁴. Câbirî'nin Kur'an'ın lafız ve metni ile ilgilendikleri ve onun sosyal-ahlaki boyutunu gözden kaçırdıkları yönünde fukahaya yönelttiği eleştirilerde de ahlaka yapılan vurgunun öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'ın ahlak vurgusunu da bu bağlama yerleştirmek mümkündür.

Tâhâ Abdurrahman'ın değerlendirmelerinde öne çıkan bir diğer hususun makâsıdın yani dinin külli gayelerinin yeni bir yorumu tabi tutulması yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Aslında makâsıdın içeriğinin güncellenmesi yönündeki değerlendirmeler Tâhâ Abdurrahman'dan önce de yapılmıştır. Sözelimi İbn Teymiye'nin iman esaslarına ilave olarak Allah'ı sevme, yalnızca O'na bağlanma ve O'ndan istekte bulunma, sözleş-

⁷⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, (çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu) Ankara 2002, s. 72.

melere bağlı kalma, akrabalarla ilişkileri kesmeme, komşuların haklarını gözetme, müslümanların haklarına riayet etme gibi uhrevi-dünyevi maslahatları da zaruri maslahatlar kapsamına dâhil etmesi, külli maksatların ve maslahatların alanının beş hususa hasredilmemesi yönündeki bilincin gelenekte de varolduğuna işaret etmektedir. Yenilikçi söylemde ise başta Tâhâ Abdurrahman'ın eleştirilerde bulunduğu Câbirî olmak üzere çok sayıda düşünür, geleneksel maslahat taksimatının, günümüz şartları dik-kate alınarak yeniden içeriklendirilmesinin gereğinden bahsetmişlerdir. Tâhâ Abdurrahman'ın açıklamalarını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Ancak belki onun özgün yanının maslahat türlerinin belirlenmesinde ve bunlar arasındaki hiyerarşinin tayininde manevi ve ahlaki değerlerin esas alınmasına yaptığı vurguda yattığı söylenebilir.

Hülâsa, Tâhâ Abdurrahman gerek ahlaka yaptığı vurgu gerekse külli maksatların yeniden içeriklendirilmesi yönündeki değerlendirmeleri itibariyle çok da özgünlükle muttasıf gözükme de kanaatimizce onu özgün kılan taraf, ahlaka yaptığı vurgudan da ziyade, usul-ahlak ilişkisinin geleneğe yönelik okumaların nasıl olması gerektiği yönünde sunduğu katkıyı ortaya koymasında ve gelenek okumasının düşünce geleneğimizi oluşturan disiplinleri ayrı kompartımanlar olarak değil içiçe geçmiş yapılar olarak değerlendirmek suretiyle mümkün olacağını söylemesinde ifadesini bulmaktadır. Nitekim ahlak vurgusu ve maslahatların yeniden tayin edilmesi hususlarında ortaklık arzettiği Câbirî'den ayrıldığı nokta da budur ve zaten Câbirî'ye yönelik eleştirileri de bu yöndedir.

Kaynakça

- Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, (çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu) Ankara 2002.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, (nşr. Abdullah Dıraz) yy. ts.
- Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-tûrâs*, Beyrut 2001.
- _____, "Ru'ye 'ilmiyye li tecdîdi makâsidi's-şerî'a", *Mecelletü kadâyâ İslâmiyye muâsıra*, y. 1422/2002, sayı: 18, s. 208-231.
- _____, *Süûlü'l-menhec fi ufuku't-te'sîs li-enmûzecin fikriyyin cedîd*, Beyrut 2015.



KARA VÂİZ VE MEVLİD'İ

RABİA DOĞRU*

Qara Waiz and His Mawlid

Abstract: “Mawlid” which literally means birth, birth place and birthday is a genre that expresses some phases of our Prophet’s life and especially his birth with praise in our literature. Among first written Turkish mawlids, literary work of Sulaiman Chalabi called *Wasilat al-Najat* was admired so much and became a source of inspiration for subsequent mawlids. After appearing as a separate genre, many mawlids have been written. One of them is *Mawlid* of Qara Waiz which is the subject of this research. Qara Waiz, whose pseudonym is "Preacher", is Mullah Arab who lived probably in the 15th-16th. centuries and known as a poet of mawlid. This article consists of an introduction and three parts. The first part examines life and works of Mullah Arab, who is the highly probable poet of our subject of research “mawlid”, the second part analyzes *Mawlid* in terms of form and the last part concludes with an evaluation of content of this work.

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı ABD. [dogru.rabia@hotmail.com].

Key Words: Mawlid, Qara Waiz, Mullah Arab, Hz. Muhammad, Wasilat al-Najat, Sulaiman Chalabi.



Öz: Kelime olarak doğum, doğum yeri ve doğum vakti anlamlarına gelen “mevlid”, edebiyatımızda Hz. Peygamber’in, başta doğumu olmak üzere hayatının bazı dönemlerini övgüyle anlatan bir türdür. Yazılan ilk Türkçe mevlidler arasında ismi zikredilen Süleyman Çelebi’nin *Vesiletü’n-Necât* isimli eseri, herkes tarafından çok beğenilmiş ve kendisinden sonra yazılan mevlidlere ilham kaynağı olmuştur. Mevlidin müstakil bir tür olarak ortaya çıkmasının ardından çok sayıda mevlid kaleme alınmıştır. Bunlardan bir tanesi de bu araştırmanın konusu olan Kara Vâiz’in Mevlid’idir. Kara Vâiz, büyük ihtimalle 15.-16. yüzyıllarda yaşamış olan ve mevlid şairi olduğu bilinen, “Vâiz” mahlaslı Molla Arab’dır. Giriş ve üç bölümden oluşan bu makalenin ilk bölümünde, ele aldığımız mevlidin kuvvetle muhtemel şairi olan Molla Arab’ın hayatı ve eserlerine, ikinci bölümünde Mevlid’in şekil bakımından incelenmesine ve son bölümünde ise bu eserin muhteva bakımından değerlendirilmesine yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Mevlid, Kara Vâiz, Molla Arab, Hz. Muhammed, Vesiletü’n-Necât, Süleyman Çelebi.

222

OMÜİFD



Giriş

“Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.” şeklinde nakledilen bir kudsî hadîs rivâyetinde Hz. Muhammed, kâinatın yaratılış sebebi olarak gösterilmiştir. Allah tarafından böylesine sevilen bir peygamber için her dönemde, içinde sayısız övgüyü barındıran eserler kaleme alınmış ve bu eserlerin bir kısmı başlı başına bir edebî türü meydana getirmiştir. Bu edebî türlerden biri olan mevlid, çalışmamızın da konusunu oluşturmaktadır.

Arapça **ولد** kökünden türeyip, masdar, ism-i zaman ve ism-i mekân olarak “doğma”, “doğum zamanı” ve “doğum yeri” anlamlarına gelen “mevlid”¹, literatürde öncelikle Hz. Muhammed’in doğum zamanını

¹ Mevlut Sarı, *El-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar Yayınları, İstanbul t.y., s. 1682; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, s. 1011; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2005, s. 1433.

ifade eden bir terim olmuştur. Daha sonra bu kelimeye Hz. Muhammed'le ilgili birçok mana yüklenmiştir.² Dilimizde "mevlid", Hz. Peygamber'in doğumu, onun velâdeti sebebiyle yapılan törenler ve bilhassa Süleyman Çelebi'nin kaleme aldığı *Vesiletü'n-Necât* adlı eser için kullanılmıştır.³ Türkler arasında çokça sevilip okunan bu eser için Tâhirü'l-Mevlevî edebiyat tarihine dair yazdığı bir eserinde şöyle demektedir:

Yazdı peygambere manzûm bir mevlid
Mûcid olmadıysa oldu müceddid

Beş yüz seneden beri o eser
Türklerin nezdinde gâyet muteber

O vakitden beri her bir devirde
Okunur, dinlenir köyde, şehirde

Zoraki değildir, yürekten doğma
Oku da –mümkünse- hayrânı olma⁴

Mevlidler, Arap ve Türk edebiyatlarında Hz. Muhammed'in doğumuna öncelik verilerek, hayatı, mucizeleri, ahlakı, vefatı ve hilyesini, çoğunlukla manzum olarak anlatan eserlerdir.⁵

Türk Edebiyatında Hz. Peygamber'i anmak, onu övmek, şefaatinin umarak ona olan muhabbeti dile getirmek için mevlid türünde birçok eser ortaya konmuştur. Bilhassa XV. ve XVI. yüzyıllar, mevlid türü eserlerin ilk örneklerinin verildiği dönemler olması açısından hususî bir yere sahiptir. Bununla birlikte bu yüzyıllarda ortaya çıkan eserler, ilk örnekler olmanın sonucu kısmen acemice olsalar da, keyfiyetleri itibarıyla bu gele-

² Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, c. 1, s. 480; Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Necla Pekolcay, *Mevlid*, 5. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, ss. 1-15.

³ M. Fatih Köksal, *Mevlid-Nâme*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 20.

⁴ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Tarihimize Dair Manzum Bir Muhtra*, İttifak Matbaası, İstanbul 1931, s. 29.

⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 9. Baskı, L&M Yayınları, İstanbul 2002, s. 325.

neğin öne çıkan eserleri konumundadır. Ancak mevlid yazarları, genellikle din adamları arasından çıkmıştır. Türk Edebiyatında yazılan mevlid sayısının fazla olmasına karşın dîvân şairlerinin pek çoğu bu türde eser vermemiştir. Mevlid eserlerinin dil, şekil ve üslup gibi yönlerden pek başarılı bulunmayışının sebebi budur.⁶

Yaygın olan görüşe göre ilk Türkçe mevlid Süleyman Çelebi'ye aittir. Ancak *Vesiletü'n-Necât'*tan önce yazıldığı bilinen mevlid benzeri eserler de mevcuttur. Bunlardan biri Ahmet Fakih'in *Çarh-Nâme'si*, diğeri İbnü'l-Cezerî'nin *El-mevlidü'l-kebîr'i*, bir diğeri de Mustafa Darîr'in manzumensur olarak yazdığı *Tercüme-i Siyer-i Nebî* adlı eseridir.⁷ Bununla birlikte M. Fatih Köksal'ın vermiş olduğu bilgiye göre Ahmedî'nin *İskender-Nâme* adlı eserinin içinde bulunan *Mevlid*, ayrı bir eser konumundadır ve Türk Edebiyatında kaleme alınmış ilk mevliddir.⁸ Bu mevlid ile *Vesiletü'n-Necât* arasında benzerlikler söz konusudur. Bilhassa Âşık Paşa'nın eseri olan *Garîb-Nâme'nin*, Süleyman Çelebi'nin eserine tesiri büyüktür. Hatta *Garîb-Nâme'yi* neşreden Kemal Yavuz'un ifadesi, bu eserin Süleyman Çelebi'nin Mevlid'ine tesirden öte kaynaklık ettiği yönündedir.⁹ Ayrıca *Vesiletü'n-Necât'*taki bazı beyitlerin *Garîb-Nâme'deki* beyitlere çok benzediğini, bazı beyitlerin de aynı şekilde alınmış olduğunu, vezin ve ifade bakımından da onu şekillendirdiğini söylemek yerinde olacaktır. Ayrıca sonraki dönemlerde yazılan mevlidlere de Süleyman Çelebi'nin mevlidi kaynaklık etmiştir. Kütüphanelerimizde bulunan 200 civarında Türkçe mevlidin bazısının *Vesiletü'n-Necât'*a çok benzediği, bazısının da ondan çok farklı olduğu tespit edilmiştir.¹⁰

⁶ Halil İbrahim Şener & Âlim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, 3. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, s. 169.

⁷ Hasan Aksoy, "Türk Edebiyatında Mevlidler", *Türkler*, c. 11, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 759; Hasan Aksoy, "Mevlid (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 482; Hasan Aksoy, "Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9, 2007, ss. 324-325.

⁸ Köksal, *Mevlid-Nâme*, s. 31.

⁹ Âşık Paşa, *Garîb-Nâme*, Kemal Yavuz (Haz.), Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 2000, c. 1, ss. XXXIII-XXXIV.

¹⁰ Pekolcay, *Mevlid*, s. 3, 29; Aksoy, "Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler", s. 325.

Türkçe mevlid metinleri genellikle aruzun “fâilâtün / fâilâtün / fâilün” kalıbıyla yazılmıştır. Mesnevî tarzında yazılan mevlidler; beyit sayısına göre “kısa mevlidler”, “orta uzunlukta mevlidler” ve “uzun mevlidler” şeklinde gruplandırılabilir. 500 beyte kadar olanlar “kısa mevlidler”, 500-1000 beyit arasında olanlar “orta uzunlukta mevlidler” ve beyit sayısı 1000’den fazla olanlar da “uzun mevlidler” şeklinde değerlendirilebilir. Yapılan incelemelere göre, mevlidin ortaya çıktığı ilk dönemlerde mevlidler genellikle uzun veya orta uzunlukta yazılırken; sonraki asırlarda beyit sayıları azalmış ve kısa mevlidler yazılmıştır.¹¹

Mevlidlerde ekseriyetle Hz. Peygamber’in doğumu üzerinde durulmakta, sonrasında miracı, mucizeleri, en sonunda da vefatı anlatılmaktadır. Bazı mevlidlerin sonunda bulunan hikâyeler, eserlere sonradan eklenen manzumelerdir¹² ve mevlid metinlerinden ayrı olarak değerlendirilmelidirler.

Hz. Peygamber’e duyulan büyük sevginin ifadesi, ilerleyen zamanlarda onu anmak için düzenlenen merasimlere dönüşmüştür. Daha önce sadece Hz. Peygamber’in doğum gününde yapılan törenler, sonraları düğün, sünnet, doğum, vefat gibi vakitlerde de yapılmış; bu törenlerde Mevlid-i Şerîf okunmuştur.¹³

Hz. Peygamber’e duyduğu sevgiyi dile getirebilme ve onun şefaatine erişebilme ümidiyle mevlid kaleme alan şairlerden biri de Kara Vâiz’dir. Bu mahlasla henüz kaynaklarda geçmeyen Kara Vâiz’in kim olduğu ile ilgili yaptığımız araştırmalar bizi, yine mevlid şairi olduğu bilinen, ancak bu eserinin kütüphane kaydı tespit edilemeyen, “Vâiz” mahlaslı Molla Arab’a götürmüştür. Eserin müellifinin konu alındığı ilk bölümde bu kanâatimizin temelleri sunulacaktır. Makalenin ikinci bölümünde Kara Vâiz’in Mevlid’i incelenecek, üç nüshasını tespit edebildiği-

¹¹ Köksal, *Mevlid-Nâme*, s. 26.

¹² Aksoy, “Türk Edebiyatında Mevlidler”, *Türkler*, s. 759; Aksoy, “Mevlid (Türk Edebiyatı)”, *DİA*, ss. 482-483; Aksoy, “Eski Türk Edebiyatı’nda Mevlidler”, *TALİD*, s. 325.

¹³ M. Tayyip Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi’nin Tercemeleeri”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Mecmuası*, 1, 1975, ss. 23-24.

miz eserin yazma nüshaları, isimlendirilmesi, yazılış tarihi ve sebebi, eserin vezni ve beyit sayısı gibi şekilsel özelliklerine yer verilecektir. Üçüncü ve son bölümde ise eserin bölümleri ve muhtevası, eserdeki âyet-hadîs iktibasları ve Kara Vâiz'in Mevlid'inin Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* adlı eseriyle mukâyesesi üzerinde durulacaktır.

I. Eserin Müellifi

Üç nüshasını tespit edebildiğimiz mevlidin müellifi, eserinde kendisi için 13 kez “Vâiz”, 2 kez “Vâiz-i Ümmî”, 1 kez “Kara Vâiz” ve 1 kez de “Vâiz-i Esved” mahlaslarını kullanmıştır.

Vâ' izüñ ' isyânı çokdur rahm kıl
Cümle ' isyân ehline yevme's-suâl (41)¹⁴

Hem bilinsün kim nedür nazma sebeb
Vâ' iz-i Esved neyi kıılır taleb (103)

Şol Kara Vâ' izle bu kemter şerîf
Behremend ide şefâ' atden lañif (374)

Vâ' iz Ümmî sözünüñ sırrını ol Hüdân bilür
Söyleden dilini Hüdur sırr-ı Hüdur cân-ı Hü (1386)

Müellifin kim olduğuyla ilgili yaptığımız araştırmalar sonucunda şunlar ifade edilebilir:

- Mevlid müellifleri arasında ismi zikredilen, ancak eserine henüz ulaşılmamış olan Muhammed b. Hamza el-Arabî'nin, vâiz olduğu¹⁵; hatta “Arap Vâiz” olarak bilindiği malumatı¹⁶ kaynaklarda geçmektedir.

¹⁴ Beyit numaraları, Kara Vâiz'in Mevlid'i ile ilgili yapılmış olan yüksek lisans tezindeki metinden hareketle verilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Rabia Doğru, *Kara Vâiz'in Mevlid'i (Metin-İnceleme)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zumûn*, çev.: Rüştü Balcı, 9. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2012, c. 4, s. 1528.

¹⁶ Aksoy, “Mevlid (Türk Edebiyatı)”, *DİA*, c. 29, s. 484; Aksoy, “Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler”, *TALİD*, c. 5, sayı: 9, s. 328; Âdem Ceyhan, “Süleyman Nahifî'nin Mevlidü'n-Nebî Mesnevîsi”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Erzurum 2000, sayı: 14, s. 95.

• Kınalızâde Hasan Çelebi ve Âşık Çelebi, tezkirelerinin “Atâ (Üsküplü)” maddesinde Arap Vâiz ile ilgili bir anekdot naklederler. Buna göre Vâiz Arap, Süleyman Çelebi’nin Mevlid’ini “Ahbâr-ı mevzû’ayı müştemeldir.” diyerek tenkit eder ve kendisi bir mevlid yazar. Kendisinin aruzla şiir sanatına pek ülfeti olmadığı gerekçesiyle eserindeki hataları tashih etmesi için mevlidi Üsküplü Atâ’ya gönderir. O da eserde çok hata görerek bütün metni bal mumuna batırıp sahibine iade eder.¹⁷ Arap Vâiz, eserinin baştan sona hatalarla dolu olduğunu düşünen Atâ’ya çok kızar. O da cemaate vaazında Atâ’nın aleyhinde konuşarak onu küfürle suçlamaya kadar gider.¹⁸ Yaşadığı dönem tam olarak tespit edilememiş mevlid şairleri arasında ismi geçen Arap Vâiz’in¹⁹, Üsküplü Atâ ile aynı dönemde, yani 15. yy. sonu ve 16. yy. başında yaşadığı, Hasan Çelebi ve Âşık Çelebi’nin tezkirelerinde görülmektedir.

• Bununla birlikte Molla Arab diye bilinen Muhammed b. Ömer b. Hamza el-Antakî (ö. 938/1531) de “Vâiz Arab”²⁰, “Arap Vâiz”²¹ lakaplarını taşımaktadır. Kaynaklarda Molla Arab’ın da bir mevlidi olduğu kaydedilmekte, ancak bu eserin nerede bulunduğu hakkında bilgi verilmemektedir.²² Molla Arab’ın da aynı tarihlerde yaşamış olması, tezkirelerde geçen “Arap Vâiz”in, yine bu lakapla bilinen Molla Arab olduğu ihtima-

¹⁷ Kitapların el ile yazılıp çoğaltıldığı dönemde, kitapta tashih edilecek olan yahut önemli görülen yerlere işaret konulmak istendiğinde, o kısımlara balmumu yapıştırıldığı rivâyet edilmektedir.

¹⁸ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şuarâ*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989, c. 2, s. 638; Âşık Çelebi, *Meşairü’ş-Şuarâ*, haz.: G.M. Meredith Owens, Londra 1971, ss. 177a-177b.

¹⁹ Hasibe Mazioğlu, “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler”, *Türkojoloji Dergisi*, Ankara 1974, VI, sayı: 1, s. 62.

²⁰ Detaylı bilgi için bk. Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku’ş-Şakâik*, haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 411-415; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, çev.: Seyit Ali Kahraman, haz.: Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, c. 3, ss. 1028-1029.

²¹ Tahsin Özcan, “Molla Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, c. 30, s. 240.

²² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifin, Esmâü’l-Müellifin ve Âsârü’l-Müellifin*, haz.: İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, c. 2, s. 234; Özcan, “Molla Arap”, s. 241.

lini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca eserin 15-16. yüzyılların dil özelliklerini taşıması da bu kanaatimizi desteklemektedir.

• Buradan hareketle *Keşfüz'-Zunûn'*da iki ayrı kişi olarak verilmiş Muhammed b. Hamza el-Arabî ile Muhammed b. Ömer b. Hamza el-Antakî'nin aynı kişi olduğundan söz edilebilir. Mevlid metni içerisinde "Vâiz", "Vâiz-i Ümmî", "Vâiz-i Esved", "Kara Vâiz" mahlaslarını kullanarak da "Arap Vâiz" mahlasını hiç kullanmamasının sebebi, bu metnin Atâ tarafından başarılı bulunmaması ve tenkit edilmesi yahut "Arap Vâiz" mahlasının kendisinden çok çevresi tarafından kullanılıyor olması olabilir. Ayrıca mevlid türüyle ilgili yapılan çalışmalarda "Vâiz" mahlaslı başka mevlid şairine rastlamadığımız için kanaatimiz, elimizdeki mevlidin, yine mevlid şairi olduğu bilinen ancak bu eserin yeri tespit edilemeyen, "Vâiz" mahlaslı Molla Arab'a ait olduğu yönündedir.

A. Hayatı

228

OMÜİFD

*Hadâiku'ş-Şakâik'*de "Mevlânâ Muhammed b. Ömer b. Hamza el-müştehir bi-Mevlâ Vâiz Arab"²³ şeklinde künyesi bulunan Molla Arab'ın ataları, Maveraünnehir'den Antakya'ya gelmiş ve oraya yerleşmiştir. Kendisi de Antakya'da doğmuş ve küçük yaşta Kur'ân'ı hıfz etmiştir. Fıkıh, usûl ve kıraat ilmini okumuş, gittiği her yerde vaaz ve fetva ile meşgul olmuştur.²⁴

Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Ancak vefatında yetmiş yaşında olduğu bilgisi, bizi doğumunun yaklaşık 868/1464 olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Bir süre Kudüs ve Mekke'de ikamet eden Molla Arab, sonradan Mısır'a gitmiş ve orada da vaaz ve fetva ile meşgul olmuş; bilhassa Sultan Kayıtbay tarafından çok itibar görmüştür. Kayıtbay'ın vefatından sonra Bursa'ya gitmiş ve orada da hürmetle karşılanmıştır. Burada da vaazlar etmiş, ardından İstanbul'a geçmiştir. Sultan Bâyezid'in de kendisine ikramda bulunduğu Molla Arab, onunla birlikte seferlere de çıkmıştır. Daha sonra ailesiyle birlikte Halep'e gitmiş ve bir

²³ Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik*, ss. 411-415.

²⁴ Özcan, "Molla Arap", s. 240.

müddet orada kaldıktan sonra tekrar Anadolu’ya dönmüştür. Ardından Rumeli’ye geçmiş ve Bosna’da bir cami, Üsküp’te bir mescid yaptırmıştır. Üsküp’te kaldığı on yıl boyunca tefsir okutmuştur. 932/1526 yılında Kanuni Sultan Süleyman’la birlikte Macaristan seferine katılmış, dönüşte de Bursa’ya yerleşmiştir. Bursa’da da halk tarafından çok sevilen Molla Arab, orada büyük bir caminin inşaatına başlamış ancak cami tamamlanmadan 938/1531 yılında vefat etmiş ve yaptırdığı caminin avlusuna defnedilmiştir.²⁵ Bugün Bursa’nın Yıldırım ilçesinde, Molla Arap mahallesinde bulunan cami halen ibadete açıktır.

Kimya ilmine derin bir vukûfiyeti olmakla birlikte, bu alanda ve bunun dışında birçok ilim dalında kitap ve risale kaleme almıştır. Geçimini ticaretle sağlamış olan Arap Vâiz, çok yer dolaşan ve her gittiği yerde halk tarafından çok sevilen biri olmuştur. Ezberinin kuvvetli olduğu ve pek çok sahih hadîsi ezbere bildiği nakledilmiştir. Tefsir kabiliyeti de güçlü olup her Cuma hutbede okunan âyetleri tefsir etmiştir.²⁶

Molla Arab’ın vefatına Kandî şu şekilde tarih düşürmüştür:

“Kandî-i dâî dedi ilhâmile târîhini
İrdi Mevlânâ Arab i’zâzile Mevlâsına”²⁷
[ایردی مولانا عرب اعزازله مولاسینه]

B. Eserleri

Tehzîbü’ş-Şemâil fi men Hassa’llâhu bi-Ekmeli’l-Fezâil: Sultan II. Bâyezid’e ithaf edilen bu eser, Tirmizî’nin *Şemâilü’n-nebî* adlı eserinin muhtasar hale getirilip düzenlenmesiyle oluşmuştur. (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1547)²⁸

Es-Sedâdü fi Fadli’l-Cihâd: Molla Arap tarafından eser şöyle tanıtılmıştır: “Sultan El-Melikü’l-Muzaffer Selîm’in cihada kesin olarak karar ver-

²⁵ Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku’ş-Şakâik*, ss. 411-415.

²⁶ Taşköprülüzâde İsamuddin Ebu’l-Hayr Ahmet Efendi, *Eş-şakâiku’n-Nu’mâniyye fi Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, çev.: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ss. 303-304; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, ss. 1028-1029.

²⁷ Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku’ş-Şakâik*, s. 414.

²⁸ Özcan, “Molla Arap”, s. 241.

me niyetiyle kulağım çınladığı zaman bu eseri yazmaya başladım ve bu eseri bir giriş kısmı, yirmi bâb ve bir bitiş kısmı içerir hale getirdim, her bâba Kur'ân'dan bir âyetle başladım, sonra bunların yanına ikinci olarak hadîsler getirdim, sonra bunların yanına üçüncü olarak gerçek hikâyeler getirdim, sonra bunların yanına dördüncü olarak cihadı özendiren beyitlerle şiirimi getirdim."²⁹ (Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 1985)³⁰

Hulâsatü'l-Kavli'l-Bedîi fi's-Salâti ale'l-Habîbi's-Şerîf: Bu eserde kırk sahabîden kırk hadîs derlenmiştir.³¹ Kırk hadîsi konu alan iki eserinin olduğu da nakledilmiştir.³²

Hidâyetü'l-İbâdi ve Sebîlü'r-Reşâd: Sultan Kayıtbay'a ithaf edilen bu eser insanlara doğru yolu göstermek amacıyla yazılmıştır.³³

En-Nihâyetü fi'l-Fürû': Fıkıh konularını kapsayan bu eser de Sultan Kayıtbay'a ithafen yazılmıştır.³⁴

El-Makâsîd fi fezâilî'l-Mesâcid: Bu eser II. Bâyezid'e ithaf edilmiş ve yedi bölüm halinde kaleme alınmıştır. (Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 3447)³⁵

Mevlid: Kaynaklarda mevlidi olduğundan sözü edilen Arap Vâiz'in bu eseri³⁶, araştırmalarımız neticesinde oluşan kanaatimizce, incelemesini yaptığımız mevlid metnidir. Eserin iki nüshasında, "*Mevlûd-i Kara Vâiz*", diğer nüshasında da "*Mevlûdi'n-nebî*" ifadesi yer almıştır. Arap Vâiz hakkında detaylı bilgiler vermesine rağmen *Şakâik-i Nu'mâniyye*'de mevlidinden söz edilmemiştir. Makalede eserle ilgili değerlendirmeler yapılacağı için burada detaylı bilgi verilmemektedir.

²⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 2, ss. 789-790.

³⁰ Özcan, "Molla Arap", s. 241.

³¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 2, s. 596.

³² Özcan, "Molla Arap", s. 241.

³³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 4, s. 1630.

³⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 4, s. 1595.

³⁵ Özcan, "Molla Arap", s. 241.

³⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifin*, c. 2, s. 234; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. 4, s. 1528; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, s. 638; Âşık Çelebi, *Meşairü's-Şuarâ*, ss. 177a-177b.

II. Eserin Şekil Özellikleri

A. Eserin Yazma Nüshaları

Eserin üç nüshası tespit edilebilmiştir:

- Ankara Millî Kütüphane’de kayıtlı olan birinci nüsha, çalışmamız içerisinde “M1” şeklinde kısaltılarak kullanılmıştır. Eser Yazmalar Koleksiyonu’ndadır. “06 Mil Yz A 8414” şeklinde kayıtlı olup, “Kara Vâiz Mevlid” ismiyle arşivlenmiştir. Nüshanın dış boyutu 200x155 mm, iç boyutu 160x105 mm’dir. Nüsha toplam 71 varaktır ancak son iki varakta bir hikâye ve namazdan sonra okunacak bir dua eklenmiştir. Bir sayfada ortalama 17 satır vardır. Harekeli nesih yazı türüyle yazılmış ve hayvan filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Çarkuşe kahverengi meşin, üstü aşınmış kâğıt kaplı mukavva ciltlidir. Kâğıtlar krem rengi ve rutubet lekeli. Tekrar eden beyitler, âyet ve hadîs iktibasları, başlıklar ve cetvellerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır.

- İkinci nüsha (M2) Ankara Millî Kütüphane’de, Yazmalar Koleksiyonu’nda “06 Mil Yz A 512/2” şeklinde kayıtlıdır. Bu nüsha “Va’iz Ümmi Mevlid” adıyla arşive eklenmiştir.³⁷ Eserin dış boyutu 200x140 mm, iç boyutu 145x110 mm’dir. Eser, yazmanın 8a sayfası ile başlayıp 82b ile son bulmaktadır. 8a’dan önce bir hikâye yer almaktadır. Bir sayfada 12 satır bulunmaktadır. Suyolu filigranlı kâğıt üzerine harekeli nesih ile yazılmıştır. Sırtı kahverengi meşin, kâğıt kaplı mukavva ciltlidir. Yapraklar rutubetten dolayı lekeli. Mükerrer beyitler, başlıklar, âyet ve hadîs rivâyetleri başlarda kırmızı mürekkeple yazılmıştır. İlerleyen sayfalarda bu kırsımlar, zannımızca sonradan yine kırmızıyla yazılmak üzere boş bırakılmış ancak bir sebeple yazmak mümkün olmamıştır. Bu nüshanın istinsah tarihi 9 Muharrem 1250/10 Mayıs 1834’dür. İstinsah kaydında, müstensi-

³⁷ M. Fatih Köksal’ın, çalışmasında iki ayrı kişi olarak listelediği “Mehmed b. Hamza Arab Vâiz” ile “Vaiz Ümmî” aynı kişidir ve verilen nüshalar aynı esere aittir. Ayrıca Köksal, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi’nde “Eksik Ümmî” adına kayıtlı olan eserin, Vaiz Ümmî’ye aidiyetini belirttiği eserle aynı olma ihtimalini ifade etmiştir. Bahsedilen nüsha incelenmiş ve bunun farklı bir eser olduğu tespit edilmiştir. (Detaylı bilgi için bkz. Köksal, *Mevlid-Nâme*, s. 77.)

hin ismi silik ve belirsiz olmakla birlikte “Cemâl b. İsâ” şeklinde okunmuştur.

• Üçüncü nüsha (Z), Ankara Millî Kütüphane’de, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda bulunmaktadır. Arşiv numarası “06 Zile 400” olup “Kara Va’iz Mevlûdü’n-nebi” ismiyle kayıtlıdır. Eserin dili Arapça olarak kaydedilmişse de, eser Türkçedir. Nüshanın dış boyutu 200x145 mm, iç boyutu 155x104 mm’dir. 65b’ye kadar devam eden mevlid metni yarım kalmıştır. Ancak bir bütünmüş gibi anlaşılan nüshanın 66a ile 112b arasında bazı hikâyeler ve Hz. Peygamber’in mucizeleri başlıklı çeşitli bölümler mevcuttur. Bir sayfada 13 satır bulunmaktadır. Birleşik harf filigranlı kâğıt üzerine harekeli nesih ile yazılmıştır. Cildin sol deftesi kopmuştur. Tekrar beyitleri, âyet ve hadîs iktibasları, başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yapraklarda nemden kaynaklanan lekeler bulunmaktadır.

232

OMÜİFD

B. Eserin İsimlendirilmesi, Yazılış Tarihi ve Sebebi

Kara Vâiz, Hz. Peygamber’le ilgili anlattığı hususları güllerle, bülbüllerle, sularla dolu bir bahçeye benzeterek; kaleme aldığı esere “bûstân” ismini vermiştir. “Bûstân” ismini birkaç yerde sıfat olarak da kullanmıştır:

Sözi aşlı ile bünyâd idelüm
Bu kitâba *Bûstân* ad idelüm (1024)

Ahmede virûn şalâtile selâm
Tuta bünyâdumuz anuñla kıyâm

Gelün imdi ‘âşıkân ey ‘âşıkân
Seyr idelüm yene bir hõş bûstân

Zemherir yok anda tâze gülleri
Dâ’imâ tırmaz öter bülbülleri

Gice gündüzi tölunmaz günü hem
Ayı gedlenmez hüsuf olmaz ne’am

Muştafâ mi’râcîdur bu bûstân
Toludur her köşesi gül gülsitân

Şuyı kevşer selsebil ü zencebil
Cümle mü’minlere ol şudan sebil

Açalum bu büstānuñ bābını
Direlüm gülin içelüm ābını (1031)

Eserde, Mevlid'in hangi yılda yazıldığına dair bir kayıt yoktur ancak müellif, yaşlılık döneminde yazdığını şu beyitte belirtmiştir:

Vakt fevt oldı ağardı saç saçal
Defterüm oldı siyāh yüküm vebāl (131)

Eserin Üsküplü Atâ'ya sunulup, onun tarafından tenkit edildiği bilinmektedir. Atâ'nın ölüm tarihi 933/1526 olduğuna göre, elimizdeki metin 1520 civarında yazılmış olmalıdır.

Mevlid'de sebep-i telifi gösteren bir başlık bulunmamaktadır ancak müellif, bu eseri ne sebeple yazdığını, 103-165 beyitleri arasında dile getirmiştir. Öncelikle;

Hem bilinsün kim nedür nazma sebep
Vâ' iz-i Esved neyi kıılır taleb (103)

diyerek bundan sonraki kısımda sebep-i telifi ifade edeceğine işaret etmiştir. Metinde anlatılana göre Kara Vâiz, yaşlandığını, ömrünün son zamanlarında olduğunu söyleyip günahının çokluğundan dolayı üzül-
düğünü, heybesi boş bir şekilde Hakk'ın huzuruna varmaktan utanç duyduğunu dile getirmiştir. Bunun üzerine hatırına bir hadîs gelmiş ve bundan dolayı içinin biraz rahatladığını söylemiştir. Bu hadîs, günahının çok olmasına rağmen cennete giden birini konu almaktadır. Cennete giden kişi bu durum karşısında şaşırmış, aslında bunun için yeterli güzel amel işlemediğini ve buna layık olmadığını ifade etmiştir. Hadîste, o kişinin dünyada güzel ve hayırlı sözler söylediği, bu sözlerin de bir Allah dostunun gönlünü çok rahatlattığı ve bu sebeple affedildiği nakledilmiştir. Bunun üzerine Kara Vâiz de ümitsizliğinden sıyrılmış ve gücü yeterken kendisi de bir söz söylemek istemiştir. Kendisinin sözünü de bir Allah dostu okur ve gönlü hoş olur, Allah'a yakınlığına vesile olur diye ümitlenmiştir. Sebebini anlattıktan sonra da şu beyitleri söylemiştir:

Çudretüm yetdükce tā ki söyleyem
Ol Hābībūñ mevlidin nazm eyleyem (160)

Daği vaşf itdüm anuñ mi' rācını

Ol gicede menzili minhâcını

Hem didüm âhîr anuñ seyrânını
‘Âlem-i lâhûtiye cevânını

Ümmetinüñ işin itmâm itdüğün
Bu fenâdan ol beğâyâ gitdüğün

Şöyle kim aldum deñizden kaçresin
Şañki ayırdum güneşden zerresin

Nazm kıldum dâstân itdüm anı
Bir gülistân büstân itdüm anı (165)

C. Eserin Vezni ve Beyit Sayısı

Büyük çoğunluğu mesnevî nazım şekliyle kaleme alınan bu eserde “*hû*”, “*gelmedi*” ve “*giderem*” redifli 3 gazel; “*içindedür*”, “*oldurur*”, “*salli alâ Muhammed*” ve “*Mustafâ*” redifli 4 kasîde; 2 müstezad ve 12 murabba bulunmaktadır. Mesnevî nazım şeklinde kaleme alınan eserlerde monotonluğu kırmak amacıyla mesnevînin arasına farklı nazım şekillerinin de dâhil edilmesi geleneği, bu eserde de görülmektedir. Mesnevî ile yazılan kısımlarda *fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün* ve *fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün* kalıbı kullanılmıştır. Diğer nazım şekillerinde kullanılan aruz kalıpları aşağıda verilmiştir. Eserin vezinleri başlıklara göre değişiklik göstermiş ve aynı başlık içerisinde birden fazla aruz kalıbından istifade edilmiştir. Beş farklı aruz kalıbıyla yazılmış şiirlerin bulunduğu bu Mevlid’deki kalıplar ve oluşturulan metinde kullanılan beyit aralıkları şöyledir:

1-78: *fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün*

79-91: *fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün*

92-374: *fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün*

375-398: *mef ‘û lü /me fâ î lü/ me fâ î lü/ fe û lün mef û lü/ fe û lün*
(müstezad)

399-515: *fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün*

516: *fâ i lâ tün / fâ i lâ tün / fâ i lâ tün / fâ i lün*

517-609: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

610: fâ i lâ tün / fâ i lâ tün / fâ i lâ tün / fâ i lün

611-658: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

659: fâ i lâ tün / fâ i lâ tün / fâ i lâ tün / fâ i lün

660-831: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

832-851: mef ‘û lü /me fâ î lü/ me fâ î lü/ fe û lün mef ‘û lü/ fe û lün
(müstezad)

852-1111: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

1112-1116: müs tef ‘i lün/ müs tef ‘i lün/ müs tef ‘i lün/ müs tef ‘i lün
(kasîde)

1117-1211: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

1212-1223: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün (kasîde)

1224-1253: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

1254-1264: mef ‘û lü/ fâ i lâ tün/ mef ‘û lü/ fâ i lâ tün (kasîde)

1265-1377: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

1378-1386: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün (gazel)

1387-1446: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

1447-1448: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

1449-1517: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

1518-1528: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün (kasîde)

1529-2279: fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün (1793-1801 numaralı beyitler
arasında ve 1931-1939 numaralı beyitler arasında birer gazel)

2280-2281: me fâ î lün / me fâ î lün / fe û lün

1-12 (*Murabbalar*): fâ i lâ tün/ fâ i lâ tün/ fâ i lün

Nüshaların mukâyesesi neticesinde kurulan metin, 2281 beyit ve 12 murabbadan oluşmaktadır. Bu beyit sayısıyla eser, “uzun mevlidler”³⁸ arasındadır.

III. Eserin Muhteva Özellikleri

A. Mevlid’in Bölümleri ve Muhtevası

Mevlid’deki bölüm başlıkları, bu başlıklarda hangi hususlara değinildiği ve bölümlerin beyit aralıkları aşağıdaki gibidir:

1-32: Hâzâ kitâbü Mevlûd-i Kara Vâ‘iz: Vâiz 1 ile 11. beyitler arasında Allah’ı zikrederek söze başlamış ve Allah adının anılmasının gerekliliğinden bahsetmiştir. 11 ile 32. beyitler arasında da Allah’ın bazı sıfatlarını dile getirmiştir.

33-78: Der-tevhîd-i Hazret-i Bârî Te‘âlâ: Müellif, bu başlık altında 33 ile 43. beyitler arasında Allah’a hamd ederek O’nun birliğine vurgu yapmıştır. 44 ile 70. beyitler arasında kâinatın özü olarak vasıflandırılan Hz. Peygamber’i medhetmiş ve insanları ona uymaya davet etmiştir. 71 ile 78 numaralı beyitler arasında ise Dört Halife ve ashâbı anarak övmüş ve onlara tâbî olanların da hakikate ulaşacağını söylemiştir.

79-240: Der-medh-i seyyidü’l-mürselîn ve hâtemü’n-nebiyyîn: Bu başlıkta Kara Vâiz 79 ile 91. beyitler arasında Hz. Peygamber’in isminin Allah’ın isminin yanında yazılmasından bahsederek Hz. Peygamber’i medhetmiş ve ahirette onun yakınında bulunmak için dua etmiştir. 92 ile 102 numaralı beyitler arasında Vâiz, okuyucunun bu sözlere kulak vermesini, bunları sadece şair sözü olarak görmemesini ve Hz. Peygamber’i överek anlatan bu mevlidi candan bir şekilde dinlemesini istemiştir. Hususî bir bölüm ayrılmayan sebep-i telife, müellif bu başlık altında yer vermiş ve 103 ile 165. beyitler arasında eseri kaleme alma sebebini dile getirmiştir. Yine bu beyitler arasında Vâiz, Hz. Lokman’ın verdiği öğütlerden bahsetmiş ve kendi günahı çokluğu sebebiyle de dua etmiştir. 166 ile 180. beyitler arasında da bu mevlidi okuyanlar için Allah’a dua etmiş

³⁸ Köksal, *Mevlid-Nâme*, s. 26.

ve kendisi için de onlardan dua istemiştir. 181 ile 240 numaralı beyitler arasında Hz. Peygamber’in nurunun ve âlemin yaratılmasından söz etmiş, verdiği nimetler için Allah’a şükretmemiz gerektiğini söylemiştir.

241-374: El-hissa mine’l-kıssa: Müellif, 241 ile 278 numaralı beyitler arasında Allah’a yakın olma konusunda okuyucuya nasihatlerde bulunmuştur. 279 ile 307 arasında Hz. Peygamber’in nurunun Hz. Havva’nın alnından başlayarak babası Abdullah’a kadar intikalini ve Hz. Âmine’nin hamileliğini anlatmıştır. 308 ile 358. beyitler arasında Hz. Peygamber’in doğumu sırasındaki güzellikleri (ehl-i semânın Allah’a hamd ü senâ etmesi, cennetin süslenmesi ve kapıların açılması), doğum gecesi gerçekleşen mucizevî olayları dile getirmiş ve Hz. Âmine’nin de şahit olup bunları anlatmasından söz etmiştir. 359 ile 374. beyitler arasına Hz. Peygamber’in doğumu için yazılan “Merhaba” bahri³⁹ eklenmiştir.

375-398: Hâzâ medhu hâtemi’r-rusûl ve hâdi’s-sübûl: 375 ile 398. beyitler arasında Vâiz, bir müstezadla Hz. Peygamber’i medhetmiş ve kendisi için de dua etmiştir.

399-486: Rûh-ı pâk-i Muhammed Mustafâ-râ salavât: 399 ile 451 numaralı beyitler arasında Hz. Peygamber’in doğumuyla gerçekleşen mucizeleri ve Hz. Âmine’nin bu mucizelerden bazısını dile getirdiğini anlatmıştır. 452 ile 486. beyitler arasında Vâiz, Hz. Peygamber kundaktayken annesinin onu ilk defa kucağına alıp sevmesini, onun daha bebek iken ümmetine olan düşkünlüğünü belirtmiş; ümmetinin de Hz. Peygamber’e lâyük olması gerektiğini ifade ederek nasihatlerde bulunmuştur.

487-662: Sultân-ı enbiâyâ tâyeye virdüklerini beyân eder: 487 ile 638. beyitler arasında müellif, Hz. Peygamber’in sütanesi Hz. Halime’ye verilmesinden ve Hz. Peygamber’in varlığı sebebiyle çeşitli mucizelerin gerçekleşmesinden söz etmiştir. 639 ile 662. beyitler arasında da Hz.

³⁹ Z’de ve M2’de bulunmayan “Merhabâ” bahri (359-374 arası beyitler) için müstensih M1 nüshasına şu notu düşmüştür:

“Bu kitâbda merhabâ olmadığından bu maḥall-i kıyâmda merhabâ inşâ’ olundu. Ola ki Ḥudâ-yı lem-yezel ecr-i cezîl-i te’lîfe müşârik eyleye. Âmin.”

Âmine'nin vefatı ve Hz. Peygamber'in şemâili anlatılmış ve medhedilmiştir.

663-749: Hâzâ zikru mu'cizâti'n-Nebiyyi 'aleyhi's-selâm ma'a te'vîlâtihâ fi-ahvâli's-sâdikat: Bu başlıkta müellif, Hz. Peygamber'in mucizelerini anlatmıştır. (Hz. Peygamber'i kertenkeleyle öldürmeye gelen bir Arap'ın hikâyesi ve Hz. Peygamber'in mucizesiyle kertenkelenin konuşması, o Arap'ın da Müslüman olması, Ebû Cehil'in elinde taşlarla Hz. Peygamber'in yanına gelmesi ve taşların dile gelip Hz. Peygamber'in resul olduğunu söylemesi.)

750-790: El-hussa mine'l-kıssa: Bu başlık altında Vâiz, 750 ile 781. beyitler arasında okuyucunun, anlatılan mucizeleri iyice duyup bunlardan ibret almasının gerekliliğini ifade etmiştir. 782 ile 790 numaralı beyitler arasında ise Hz. Peygamber'in mucizelerinden birini anlatmıştır. (Bir grup Habeşlinin Hz. Peygamber'in huzuruna gelip yüzlerinin karalığından yakınması ve Hz. Peygamber'in kendi alnundaki teri, eliyle onların yüzüne sürerek yüzlerinin karalığını alması, yüzü ağaran Habeşlilerin iman etmesi.)

791-831: El-hussa mine'l-kıssa: Vâiz, bu başlıkta 791 ile 801. beyitler arasında Hz. Peygamber'e yakın olanların mahşer günü yüzlerinin ak olacağını ve bundan ötürü ona salâvat getirmenin de önemini ifade etmiştir. 802 ile 831. beyitler arasında ise Hz. Peygamber'in mucizelerinden birini anlatmış (Hz. Peygamber'in parmaklarından suların akması) ve Hz. Peygamber'in ümmeti için ettiği duayı dile getirmiştir.

832-974: Der-medh-i seyyidü'l-mürselîn ve hâtemü'n-nebiyyîn: Müellif 832 ile 851. beyitler arasında bir müstezadla Hz. Peygamber'i medhetmiştir. 852 ile 907. beyitler arasında Hz. Peygamber'in bir mucizesini anlatmış (kendisine eziyet edilen bir devenin gelip derdini Hz. Peygamber'e anlatması ve devenin konuştuğunu duyan sahibinin Müslüman olması), 908 ile 938. beyitler arasında Cuma gününün öneminden bahsetmiştir. Vâiz, 939 ile 974 numaralı beyitler arasında Hz. Peygamber'in

bir başka mucizesini anlatmıştır (Ebû Cehil’in elinde putla Hz. Peygamber’e gitmesi, mucizeye rağmen puta tapmaya devam etmesi).

975—1025: El-hıssa mine’l-kıssa: Müellif, 975 ile 992. beyitler arasında okuyucuya hakikati bulması için nasihat vermiş ve Hz. Peygamber’i medhedip ona tâbî olmayı öğütlemiştir. 993 ile 1003. beyitler arasında da Allah’a dua etmiştir. 1004 ile 1025. beyitler arasında ise müellif, Miraç hadisesini anlatacağını ifade etmiş ve 1024. beyitte eserine “Bostan” ismini verdiğini dile getirmiştir. Ayrıca 1112 ile 1116 numaralı beyitler arasında, Allah’a kavuşmayı arzulayan bir âşığın durumundan bahseden bir kasîde bulunmaktadır.

1026-1131: Hâzâ zikru sebab-i mi’râci’n-Nebiyi ‘aleyhi’s-selâm: Vâiz, bu beyitler arasında Ebû Leheb’in Hz. Peygamber’i yaralaması hadisesini anlatmıştır. Ayrıca Miraç hadisesinin sebebini ve Cebrâil’in, Allah’ın emriyle Hz. Peygamber’in yanına giderek onu bu yolculuğa davet etmesi hususunu ifade etmiştir.

1132-1166: Hâzâ sıfatü’l-burâk: 1132 ile 1142. beyitler arasında müellif, Hz. Peygamber’in miraca çıkarken bindiği rivâyet edilen atın vasıflarını dile getirmiş ve 1143 ile 1166. beyitler arasında da Hz. Peygamber’in Burak’la gittiği Kudüs’te kıldığı namazı anlatmıştır.

1167-1211: El-hıssa mine’l-kıssa: Bu başlıkta Vâiz, Hz. Peygamber’in gök ehliyle görüşüp selamlaşmasından, göğün dördüncü katında Beyt-i Ma‘mur’u görmesinden ve orada gök ehline imamlık ederek namaz kıldırmasından bahsetmiştir.

1212-1253: Hâzâ medh-i Resûl ve na‘t-ı asl-ı usûl sallâ’llâhü ‘aleyhi ve sellem ve ‘alâ-âlihi ve evlâdihi ve ashâbihi ecma‘în: Vâiz 1212 ile 1223. beyitler arasında Hz. Peygamber’i medheden bir kasîde kaleme almıştır. 1224 ile 1253. beyitler arasında müellif, Beyt-i Ma‘mur’un vasıflarını, Cuma gününün önemini ve o gün Hz. Peygamber’i ananların affedileceği müjdesini dile getirmiştir.

1254-1517: Hâzâ zikru es-salâtü ve’s-selâmü ‘alâ-seyyidi’l-enâm ilâ-yevmi’l-haşri ve’l-kıyâm: Bu başlıkta 1254 ile 1264. beyitler arasında Vâiz,

Hız. Peygamber'i medheden bir kasîde yazmıştır. 1265 ile 1517. beyitler arasında Hız. Peygamber'in Beyt-i Ma'mur'da kıldığı namazın ardından ümmeti için dua ettiğini ve Allah'ın bu duayı kabul ettiğini ifade etmiş, ardından da Sidretü'l-müntehâ'yı tasvir etmiştir. Müellif yine bu başlık altında Hız. Peygamber'in Sidretü'l-müntehâ'da Cebrâil'den ayrılıp yolculuğa Mikâil'le, ardından da İsrâfil'le devam etmesi, ondan da ayrılınca tek başına Refref ile Hak katına gitmesi, orada tek başına Allah ile görüşmesi, namazın ümmete hediye olarak gönderilmesi ve Allah'ın namazı ümmetin miracı sayması, Hız. Peygamber'in cenneti ve cehennemi görmesi şeklindeki hadiseleri dile getirerek miraç yolculuğunu anlatmıştır. Ayrıca bu bölümde Vâiz, 1378 ile 1386 numaralı beyitler arasında nuri hüviyyet konulu bir gazel kaleme almıştır.

1518-1530: Medh-i Muhammed taht bin 'Abdullah bin 'Abdu'l-muttalib ellezî esrâ Rabbehû ilâ-mâ-yeşâ: Bu kısımda müellif, 1518 ile 1528 numaralı beyitler arasında Hız. Peygamber'i medheden bir kasîde yazmıştır. Diğer iki beyit, vâsita beyitleridir.

1531-1644: Hâzâ husasü'l-âşikîn min-tevârîhi tâcu seyyidi'l-mürselîn sallâ'llâhü 'aleyhi ve sellem: 1531 ile 1624. beyitler arasında Vâiz, Hakk'a yakın olma konusunda okuyucuya nasihat etmiş ve Miraç hadisesine değinerek oradan bazı dersler çıkarmıştır. 1625 ile 1644 numaralı beyitler arasında müellif, hem kendisi hem diğer insanlar için Allah'tan af dilemiş ve Mevlid'i okuyana, dinleyene, yazana dua etmiştir.

1645-1792: Hâzâ naklü hâtemi'r-rusûl ve hâdi's-sübûl sallâ'llâhü 'aleyhi ve 'alâ-âlihi ve sahibihi ve sellim: 1645 ile 1662. beyitler arasında müellif, Hız. Peygamber'in vefatını anlatacağını dile getirerek, okuyucuyu kendisini dinlemeye davet etmiştir. 1663 ile 1765 numaralı beyitler arasında Hız. Peygamber'in vefatı öncesi olan hadiselere değinerek, Hız. Peygamber'in peygamberlik mührünü görmek için ondan hak talep eden Ukâşe'nin hikâyesini⁴⁰ anlatmış ve bundan çıkardığı dersi ifade etmiştir.

⁴⁰ Ukâşe hikâyesi hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Esad Coşan, "İslâmî Türk Edebiyatı'nda Ukkâşe Hikâyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1983, c. 26, ss. 275-286.

Vâiz 1766 ile 1792. beyitler arasında, Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtımâ ile görüşmesi, Bilâl-i Habeşî'nin imamlık için Hz. Peygamber'i mescide davet etmesi ancak Hz. Peygamber'in, kendisinin yerine Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemesinden ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in vefatını yaklaştığını gören ashâbın bu duruma oldukça üzülmelerinden bahsetmiştir.

1793-1801: Hâzâ takrîru ve ta'biru 'an-selâmi's-sahâbeti rıdvânu'llâhi ve Te'âlâ aleyhim ecma'in: Müellif bu kısımda, Hz. Peygamber'in vefatının yaklaşmasından ötürü duyulan üzüntüyü ifade etmiştir. Ayrıca bu bölümde Vâiz, 1793-1801 numaralı beyitler arasında bir gazel kaleme almıştır.

1802-1929: Rûh-ı pâk-i seyyid-i kâ'inât-râ salavât: 1802 ile 1885. beyitler arasında Vâiz, Hz. Peygamber'in ashâba yaptığı son konuşmayı, doğru yol üzerinde kalmaları için onlara verdiği nasihatleri dile getirmiş ve 1886 ile 1929 numaralı beyitler arasında evinde ehl-i beytiyle görüşmesini anlatmıştır.

1930-2218: El-firâk el-firâk yâ Muhammed el-firâk: Bu bölümde müellif, Hz. Peygamber'in vefatını, ashâbın ve ehl-i beytin bundan dolayı duyduğu büyük üzüntüyü ifade etmiştir. Ayrıca 1931-1939 numaralı beyitler arasında Vâiz, bir gazel kaleme almıştır.

2219-2281: Hâzâ münâcât be-Hazret-i Bârî Te'âlâ: Bu başlıkta kaleme aldığı Münâcât ile müellif, bu mevlidi okuyana, okutana, dinleyene dua etmiştir.

1-12 (*Murabbalar*): Hâzâ münâcât: Vâiz, bu kısımda yazdığı diğer münâcât ile de affedilmeyi dilemiş ve korkularından emin olmak için dua etmiştir.

B. Mevlid'de Âyet ve Hadîs İktibasları

Türk İslâm Edebiyatındaki diğer türlerde olduğu gibi, mevlidlerin de başlıca kaynağını Kur'ân ve hadîsler oluşturmuştur. Kara Vâiz'in Mevlid'i incelendiğinde de âyet ve hadîs kullanımına çokça rastlanmaktadır.

Mevlid’de Vâiz, dile getirmek istediği hususa değinmiş ve genellikle o beyitlerden hemen sonra “*Ḳāle’llāhū Te’ālā*” ve “*Ḳāle’n-nebiyyū ‘aleyhi’s-selām*” ile başlayarak âyet ve hadîsin tamamını yahut bir kısmını vermiştir. Âyet ve hadîsler bazen manzumenin içinde iktibas şeklinde bazen de manzumenin dışındadır. Bu âyet ve hadîslerden bazı örnekler şöyle sıralanabilir:

1. Âyetler

• Mevlid’de Kur’ân’dan yapılan bir alıntı âlemin yaratılması ile ilgilidir. Vâiz, âyette belirtildiği üzere, arşın su üzerinde olduğunu söylemiş ve sonrasında bunu âyetle delillendirmiştir:

Gökleri kıldı buğârından şunuñ
Dön didi dönmek işi oldı anuñ (209)

‘ Arşı ol şu üstine kodı Ḳadîr
Ḥuccetidür bu sözüñ kavlı-i Başîr (210)

Ḳāle’llāhū Tebārek ve Te’ālā ve *kāne ‘arşuhū ‘ale’l-mā*⁴¹

• Vâiz, Allah’tan başka hiçbir ilâh olmadığını ve yalnızca O’na ibadet edilmesi gerektiğini hatırlatmış; tüm yeryüzünün Allah’a ait olduğunu ve nereye dönülürse dönülsün Allah’ın rahmetinin, rızasının, nimetlerinin orada olduğunu, ilgili âyetleri referans göstererek şu beyitlerde ifade etmiştir:

İşidür *innî ena’llāh*⁴² sözünü
*Şemme vechu’llāh*⁴³ tutar hem yüzünü (775)
Yönüni bu kıble-i Allāha tut
Gönlüni hem *şemme vechu’llāha* tut (1548)

2. Hadîsler

⁴¹ Hûd, 11/7. “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş’ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır. Böyleyken ‘Ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz.’ desen, inkârcılar ‘Mutlaka bu, apaçık bir büyüdür.’ derler.”

⁴² Tâhâ, 20/14. “Şüphesiz yok ki ben Allah’ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl.”

⁴³ Bakara, 2/115. “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”

Eserde bazı hadîs metinlerinin iktibas şeklinde verildiği görülmektedir. Bu kısımda bunlardan örnekler verilmiştir.

- Vâiz, ashâbın her birinin ilimde derin vukûfiyeti olduğunu, gökteki yıldızlar gibi yol gösterebileceklerini, onlara uyanların da hidâyete ereceğini, ilgili hadîs rivâyetini de naklederek şöyle dile getirmiştir:

Her biri kâmil mükemmel fi'l-⁶ulüm
Din göğinde hem bulardur *ke'n-nücüm* (75)

Çanqısına tâbi⁶ olursa kişi
Bil hidâyet irişür oñar işi (76)

Çâle'n-nebiyyü ⁶aleyhi's-selâm aşhâbi ke'n-nücümü iktedeytüm ihtedeytüm⁴⁴

- Müellif, Hz. Peygamber'in nurunun ve âlemin yaratılmasından söz ederken, bu hususla alakalı olan bir kutsî hadîs rivâyetinden iktibas yapmıştır:

Bu çadar sözden dağı budur murâd
*Kenz-i mahfûh*⁴⁵ tılsımı ola küşâd (216)

C. Kara Vâiz'in Mevlid'inin Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i ile Mukâyesesi

Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* adlı eserinin kolay anlaşılır bir üsluba sahip olması, eserde duygu ve düşüncelerin samimiyetle ifade edilmesi, bu eserin yüzyıllar boyunca beğenilip okunmasını beraberinde getirmiştir. Bu sebeple *Vesîletü'n-Necât*, kendisinden sonra yazılan mevlidler için örnek niteliğinde olmuştur. Daha sonra kaleme alınan mevlid türündeki eserler gerek şekil, gerekse muhteva açısından Süleyman Çelebi'nin Mevlid'iyle benzerlik göstermektedir. Bu türde eser veren Kara Vâiz de Mevlid'ini yazarken *Vesîletü'n-Necât*'ı görmezden gelememiş ve birçok noktada ondan etkilenmiştir.

⁴⁴ Mecduddîn Ebussaadet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-rusûl*, tahk.: Albulkadir el-Arnaut, 1. Baskı, Mektebetü'l-Halvânî, 1329 (h.), VIII/6369. "Ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidâyeti bulursunuz."

⁴⁵ El-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II/2016. "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım."

Kara Vâiz'in *Vesîletü'n-Necât*'tan etkilendiği ve ayrıldığı hususlar, şekil ve muhteva bakımından aşağıda ele alınmıştır.⁴⁶

1. Şekil

Vesîletü'n-Necât, aruzun *fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün* kalıbıyla yazılmış, sadece bir bölümünde *mefûlü/ fâilâtü/ mefâilü/ fâilün* kalıbı kullanılmıştır. Ancak Kara Vâiz'in Mevlid'i çoğunlukla *fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün* kalıbıyla yazılmışsa da bunun yanında eserde *fâilâtün/ fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün, mef'ûlü /mefâilü/ mefâilü/ feûlün-mefûlü/ feûlün, müstef'ilün/ müstef'ilün/ müstef'ilün/ müstef'ilün, mef'ûlü/ fâilâtün/ mef'ûlü/ fâilâtün* şelindeki aruz kalıpları da kullanılmıştır.

Beyit sayısı itibarıyla da iki mevlid arasında farklılık söz konusudur. *Vesîletü'n-Necât* bazı ihtilaflarla birlikte 700'ü aşkın beyit sayısına sahipken, Kara Vâiz'in Mevlid'i 2281 beyit ve 12 murabba ile Süleyman Çelebi Mevlid'inin üç katından daha fazla bir hacme sahiptir. Bu uzunluk, eserde daha fazla nazım şekli kullanmayı da beraberinde getirmiştir. Mesnevî nazım şekliyle kaleme alınan eserlerde monotonluğu kırmak amacıyla farklı nazım şekilleri kullanmak bir gelenek haline gelmiştir. Süleyman Çelebi de bu sebeple mesnevî dışında nazım şekli kullanmıştır; ancak daha uzun olması sebebiyle Kara Vâiz'in eserinde diğer nazım şekillerinin sayısı daha fazladır.

Her iki eserde de kafiye çeşitlerinden tam ve yarım kafiye sıkça kullanılmakla birlikte iki eserde de rediflere yer verilmiştir.

Vesîletü'n-Necât'ta konu başlıklarının sayısı 16'dır ve bunlar Arapça olarak verilmiştir. Kara Vâiz'in Mevlid'inde ise 25 adet konu başlığı vardır. Bu başlıklarda da Arapça, Farsça ve Türkçe şeklinde birkaç dil kullanılarak çeşitlilik sağlanmıştır. Kara Vâiz, Farsça beyitlere de yer vererek bu çeşitliliği manzumede de göstermiştir.

⁴⁶ Bu mukâyesede, Faruk Timurtaş tarafından hazırlanan Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'indeki, "Eski ve Asıl Metin" den faydalanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Faruk Timurtaş, *Mevlid*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, ss. 4-85.

2. Muhteva

Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i, Kara Vâiz'in Mevlid'ine konu olarak da etki etmiş ve iki mevlidde de benzer konular işlenmiştir. Ancak Süleyman Çelebi bazı hususları kısa tutarken, Kara Vâiz daha da detaylandırarak sunmuştur. Örneğin *Vesîletü'n-Necât'* ta miraç hadisesi yaklaşık 60 beyitle anlatılmış, ancak Kara Vâiz'in Mevlid'inde bu hadise birkaç başlıkta işlenerek çok daha detaylı ve uzun bir şekilde ifade edilmiştir. Yine bunun gibi Kara Vâiz, Hz. Peygamber'in mucizelerini Süleyman Çelebi'den daha ayrıntılı bir şekilde anlatmış ve okuyucuya nasihatlere de daha fazla yer vermiştir. İki mevlidde de paralel konular işlense de Süleyman Çelebi'nin eserinde dile getirdiği Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinden, Kara Vâiz'in Mevlid'inde bahsedilmemiştir. Kara Vâiz'in münâcât ile son bulan eserinin devamına bazı hikâyeler eklenmişse de, bunlar metne dâhil edilmemiştir. Nitekim bu tarz eklemeler *Vesîletü'n-Necât'*ın bazı nüshalarında da görülmüştür ve bunlar mevlid metninden ayrı tutulmuştur. Ancak Kara Vâiz'in eserinde Hz. Peygamber'in vefatı öncesi anlatılırken yer verilen Ukâşe hikâyesi, mevlidin içerisinde ifade edilmesi sebebiyle metne dâhil edilmiştir. Vâiz'in Mevlid'indeki bir başka farklı husus da, beş bölüm başlığının "Kıssadan Hisse" şeklinde verilmiş olmasıdır. Bu şekilde müellif, o bölümlerde anlattığı mevzulara dikkat çekmek istemiş olabilir.

Kara Vâiz'in, eserini *Vesîletü'n-Necât'*ın etkisinde kaleme aldığı, beyitlerdeki benzerlikten rahatlıkla fark edilmektedir. Bazı beyitler Süleyman Çelebi'nin Mevlid'indeki ile aynıdır, bazı beyitler ise benzer ifadedir. Vâsita beyitleri de tıpkı *Vesîletü'n-Necât'* taki gibidir:

KARA VÂİZ MEVLİD'İ	SÜLEYMAN ÇELEBİ MEVLİD'İ
Haşre dek ger söylenürse bu kelâm Nice haşır ola bu olmaya tamâm	Haşre dek ger dinilürse bu kelâm Nice haşır ola bu olmaya tamâm
Ger dilersiz bulasız oddan necât Aşkile derdile eydün es-salât	Ger dilersiz bulasız oddan necât Işk ile derd ile eydün es-salât

Bunun dışında Kara Vâiz'in zikrettiği diğer vâsita beyitleri de şöyledir:

Tâ kıyâmet söylenürse bu kelâm
Binde biri olmaya bunun tamâm

Pes bu âlem tâ ki tutdukca nizâm
Diyelüm hoş es-salâtü ve's-selâm

Bu beyitlerden ilki *Vesîletü'n-Necât'* ta sadece bir kez zikredilmiştir.⁴⁷ Bunun dışında, iki mevlid arasındaki benzer beyitlere şu örnekler verilebilir:

	KARA VÂİZ MEVLİD'İ	SÜLEYMAN ÇELEBİ MEVLİD'İ
	Aşkile Allâh dise bir kez lisân Dökülür cümle günâh misl-i hazân (5)	Bir kez Allah dise ışık ile lisân Dökülür cümle günâh misl-i hazân (5) ⁴⁸
246	İsm-i pâkin pâk olur zikir eyleyen Her murâda irişür Allâh diyen (10)	İsm-i pâkin pâk olur zikir eyleyen Her murâda irişür Allâh diyen (6)
OMÜİFD	Hak Teâlâ çün yaratdı Âdemi Kıldı Âdemle müzeyyen âlemi (286)	Hak Teâlâ çün yaratdı Âdem'i Kıldı Âdem'le müzeyyen âlemi (119)
	Âmine hâtûn Muhammed anası Bir sadefdür kim nebi dür dânesi (304)	Âmine hâtûn Muhammed anesi K'ol sadefdün oldı ol dür dânesi (142)
	Oldı Abdullâhdan ol dem hâmile Geçdi niçe هفته mâh eyyâmile (305)	Çünkü Abdullâh'dan oldı hâmile Vakt irişdi hafta vü eyyâm ile (143)
	Anası dahi neler gördi neler Görüben işitdüğini nakl ider (318)	Ol gice kim toğdı ol hayrî'l-beşer Anası anda neler gördi neler (185)
	Dahi hem gördüm hevâda bir döşek Döşedi hoş vechile anı melek (328)	Hem havâ üzre döşendi bir döşek Adı Sündüs döşeyen anı melek (192)
	Bu senün oğlun gibi hiçbir oğul Yaradılalı cihân gelmiş değül (352)	Didiler oğlun gibi hiçbir oğul Yaradılalı cihân gelmiş değül (200)
	Bu senün oğlun gibi kadri halîl Bir anaya virmemişdür ol Celîl (353)	Bu senün oğlun gibi kadri cemîl Bir anaya virmemişdür ol Celîl (201)

⁴⁷ Faruk Timurtaş, *Mevlid*, s. 35.

⁴⁸ Süleyman Çelebi *Mevlid*'inin beyit örneklerindeki bu numaralar, Faruk Timurtaş'ın hazırladığı *Mevlid* adlı eserin "Eski ve Asıl Metin" bölümündeki beyit numaralarını ifade etmektedir.

Sâve bahri yere geçdi ser-te-ser Kimse bulmadı sudan anda eser (404)	Sâve bahri yire geçdi serteser Kimse anda bulmadı sudan eser (265)
Ol mecûsiler odı kim var idi Niçe bin yıllardı kim yanar idi (405)	Ol mecûsiler odı kim var idi Nice yıllar idi kim yanar idi (266)
Nur idi başdan ayağa gevdesi Yere düşmezdi anuñçün gölgesi (664)	Nur idi başdan ayağa göğdesi Bu ayândur nurun olmaz gölgesi (297)
Akl-ı tâvûs yine açdı perr ü bâl Tâ ki cevânile arz ide Cemâl (1006)	Akl tâvûsı açdı giri perr ü bâl Tâ ki cevân ile göstere Cemâl (339)
Her biri kutluladı mî'râcını Didi urundun saâdet tâcını (1197)	Her biri kutluladı mî'râcını Didi urundun saâdet tâcını (369)
Pes didi kim içerü gel yâ melek Yerine yetür ne ise Hak dilek (2001)	Didi Azrâil'e kim gel yâ melek İşlegil her ne ise Hak'dan dilek (594)
Tâ irişince bulara vakt-i mevt Cehd idüp itmeyeler bir vakti fevt (2132)	Tanrı emrin kılmayalar hiç fevt Tâ irişince bulara vakt-i mevt (602)
Gördiler bununile olur değül Ağlamagile giden gelür değül (2192)	Gördiler böyle ile olur değül Bildiler anda varan gelür değül (651)

Sonuç

1. Kara Vâiz'in Mevlid'i, şimdiye dek bu isimle kaynaklarda geçmemesi açısından önem taşımaktadır. Ancak daha da önemlisi, bu eserin müellifinin kim olduğu konusudur. Müellifin Mevlid içerisinde çoğunlukla "Vâiz" mahlasını kullanması, bizi "Vâiz" şeklinde bilinen tek mevlid şairine götürmüştür. O da, *Keşfü'z-Zunûn*'da adı geçen Muhammed b. Hamza el-Arabî'dir. Kâtip Çelebi bu kişi için "Vâiz şeyh" ifadesini kullanarak mevlid şairi olduğunu belirtmiş ve başka bir bilgi vermemiştir. Kınalızade Hasan Çelebi ve Âşık Çelebi tezkirelerinin Atâ (Üsküplü) maddesinde nakledilen anekdotta, "Arap Vâiz" isimli bir mevlid şairinden bahsedilmiştir. Yani Kâtip Çelebi'nin söz ettiği kişi, Üsküplü Atâ ile aynı dönemde (XV. yy. sonu, XVI. yy. başı) yaşamış olan Arap Vâiz olmalıdır. Bununla birlikte Molla Arab şeklinde bilinen Muhammed b. Ömer b. Hamza el-Antakî (ö. 938/1531) de "Vâiz Arab", "Arap Vâiz" lakaplarını taşımaktadır. Kaynaklarda Molla Arab'ın da bir mevlidi olduğu kaydedilmekte, ancak bu eserin nerede bulunduğu hakkında bilgi verilmemektedir. Molla Arab'ın da aynı tarihlerde yaşamış olması, tezkirelerde geçen

“Arap Vâiz”in, yine bu lakapla bilinen Molla Arab olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Buradan hareketle, *Keşfüz’-Zunûn*’da iki ayrı kişi olarak verilmiş Muhammed b. Hamza el-Arabî ile Muhammed b. Ömer b. Hamza el-Antakî aynı kişi olmalıdır. Mevlid türüyle ilgili yapılan araştırmalarda “Vâiz” mahlaslı başka bir mevlid şairine rastlanmamıştır. Bu sebeple söz konusu mevlidin, yine mevlid şairi olduğu bilinen ancak bu eserin yerini tespit edilemeyen, “Vâiz” mahlaslı Molla Arab’a ait olduğu ihtimali çok yüksek görünmektedir.

2. Ulaşılan üç nüshanın mukâyesesi sonucunda 2281 beyit ve 12 murrabadan oluşan bir metin ortaya çıkmıştır. Bu beyit sayısı eserin, uzun mevlidler arasında ve ilk dönem mevlidlerinden olduğu söylenebilir. Zira bu konuda yapılan araştırmalara göre, mevlid türünün ortaya çıktığı ilk iki asırda (XV-XVI. yy.) uzun veya orta uzunlukta mevlidler yazılmış, ilerleyen yüzyıllarda mevlidlerin beyit sayıları oldukça azalmıştır.

248

OMÜİFD

3. Çalışmanın konusu olan mevlid metni, 16. yüzyılın dil özelliklerini taşımaktadır. Her ne kadar şimdiye dek eserin isminin duyulmaması, Atâ tarafından hatalarla dolu olarak bulunması söz konusu ise de, dil ve üslup bakımından bu eser, değersiz değildir. Bilakis vezin, kafiye yönüyle başarılı bile sayılabilir. Müellifi daha çok dinî ilimlerle meşgul olmuşsa da, edebî yönü zayıf bir şair olarak görülmemelidir.

4. Vâiz, mesnevî nazım şekliyle yazdığı eserde, gelenek olduğu üzere, monotonluğu kırmak için gazel, kasîde, müstezad gibi farklı nazım şekillerine yer vermiştir. Çoğunlukla *fâ i lâ tûn/ fâ i lâ tûn/ fâ i lûn* kalıbıyla yazmışsa da, farklı aruz kalıplarını da kullanmıştır. Şairimiz, Mevlid’ini 25 bölüme ayırmış ve bu bölümlerin bazısını Arapça, bazısını Farsça ve bazısını da Türkçe başlıklandırmıştır.

5. Eserde müellif, mevlid türünün içeriğine uygun olarak Hz. Peygamber’in nurunun yaratılışını, bu nurun Hz. Âdem’den Hz. Abdullah’a ulaşmasını, Hz. Âmine’nin hamileliği ve bu dönemde meydana gelen mucizeleri, Hz. Peygamber’in doğumu ve doğumla birlikte gerçekleşen

mucizeleri konu edinmiştir. Bunlarla birlikte Vâiz, bazı mevlidlerde bulunup bazılarında bulunmayan miraç hadisesi, Hz. Peygamber’in sütaneye verilmesi, Hz. Muhammed’in mucizeleri, şemâili, güzel ahlâkı, vefatı gibi hususlara da Mevlid’inde geniş ölçüde yer vermiş ve birçok yerde okuyucuya nasihat etmiştir.

6. Eserde, diğer dinî-edebî türlerde olduğu gibi âyet ve hadîs kullanımlarına da sıkça rastladık. Mevlid’de Vâiz, bazı yerlerde “*Kâle’llâhü Teâlâ*” ve “*Kâle’n-nebiyyü aleyhi’s-selâm*” ile başlayarak âyet ve hadîsin tamamını yahut bir kısmını yazmıştır. Âyet ve hadîsleri bazen manzumenin içinde iktibas şeklinde, bazen de manzumenin dışında vermiştir. Çalışmada bu âyet ve hadîs iktibaslarından bazı örnekler sunulmuştur. Ardından Vâiz’in Mevlid’i, mevlid türü içerisinde çok özel bir yere sahip olan *Vesiletü’n-Necât*’la mukâyese edilmiştir.

Kaynakça

- el-Aclûnî, Şeyh İsmâil B. Muhammed, Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs, 3. Baskı, Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1408 (h.), I/1320.
- Aksoy, Hasan, “Eski Türk Edebiyatı’nda Mevlidler”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), İstanbul 2007, c. 5, sayı: 9.
- Aksoy, Hasan, “Mevlid (Türk Edebiyatı)”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, c. 29.
- Aksoy, Hasan, “Türk Edebiyatında Mevlidler”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. 11.
- Âşık Çelebi, Meşairü’ş-Şuarâ, haz.: G.M. Meredith Owens, Londra 1971.
- Âşık Paşa, Garîb-Nâme, Kemal Yavuz (Haz.), Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 2000.
- Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyeetü’l-Ârifin, Esmâü’l-Müellifin ve Âsârü’l-Müellifin, haz.: İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, c. 2.
- Banarlı, Nihad Sâmi, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, c. 1.
- el-Cezerî İbnü’l-Esîr, Mecduddîn Ebussaadet El-Mübârek B. Muhammed, Câmiu’l-usûl fî ehâdîsi’r-rusûl, tahk.: Albulkadir el-Arnaut, 1. Baskı, Mektebetü’l-Halvânî, 1329 (h.), VIII/6369.
- Coşan, M. Esad, “İslâmî Türk Edebiyatı’nda Ukkâşe Hikâyesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1983, c. 26.

- Doğru, Rabia, Kara Vâiz'in Mevlid'i (Metin-İnceleme), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, çev.: Rüştü Balcı, 9. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2012, c. 4.
- Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-Şuarâ, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.
- Köksal, M. Fatih, Mevlid-Nâme, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm Meali, haz.: Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Diyanet İşleri Başkanlığı, 10. Baskı, Ankara 2006.
- Mazıoğlu, Hasibe, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler", Türkoloji Dergisi, Ankara 1974, VI, sayı: 1.
- Mecdi Mehmed Efendi, Hadâiku'ş-Şakâik, haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Mutçalı, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.
- Okiç, M. Tayyip, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Tercemeleri", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Mecmuası, 1, 1975, ss. 27-35.
- Özcan, Tahsin, "Molla Arap", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, c. 30.
- Pala, İskender, Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü, 9. Baskı, L&M Yayınları, İstanbul 2002.
- Pekolcay, Necla, Mevlid, 5. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Sarı, Mevlut, El-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat, Bahar Yayınları, İstanbul.
- Süreyya, Mehmed, Sicill-i Osmânî, çev.: Seyit Ali Kahraman, haz.: Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, c. 3.
- Şemseddin Sami, Kâmûs-ı Türkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 2005.
- Şener, Halil İbrahim ve Yıldız, Âlim, Türk İslâm Edebiyatı, 3. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
- Tâhirü'l-Mevlevî, Edebiyat Tarihimize Dair Manzum Bir Muhtıra, İstanbul: İttifak Matbaası, 1931.
- Taşköprülüzâde İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi, Eş-şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, çev.: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Timurtaş, Faruk, Mevlid, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.



التطورات الثقافية في العراق في العهد العثماني الاخير 1914-1869:

OMAR İBRAHİM ALSHALLAL*

The Study of Cultural Developments in Iraq for the Period of 1869-1914 in the Last Ottoman Era

Abstract: The study of cultural developments in Iraq for the period of 1869-1914 in the last Ottoman era considers, the basic pillar in the structure of Iraqi society because of emergence of the press in Iraq, represented by AL-Zawra newspaper which its first issue was in June 1869 in the time of Midhat Pasha, who brought modern printing from Paris, which was the first mechanical printing operated by steam and it produces (3500) pages per hour. It was called (The Country printing) because it played a significant role in creating the intellectual and social awareness in Iraq in that period.

Key Words: Cultural development, Iraq, Ottoman Era.



* Dr., Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi. [omaralshal@yahoo.com].

Öz: Bu çalışmada Osmanlının son dönemlerine tekabül eden 1869-1914 yılları arasında Iraktaki kültürel gelişmeler ele alınmıştır. Vali Mithat Paşa döneminde ilk sayısı Haziran 1869 yılında çıkan el-Zawra gazetesinin Irak toplumun temel dinamikleri üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Mithat paşa buharla çalışan ve saatte 3500 sayfa baskı yapan bu modern matbaayı Paris'ten satın almıştır. Vilayet matbaası olarak bilinen bu matbaa o dönemde Irak toplumunun fikri ve sosyal gelişiminde önemli rol oynamıştır.

Anahtar Sözcükler: Kültürel gelişmeler, Irak, Osmanlı.



اولاً / المقدمة :

على الرغم من تعدد الدراسات والرسائل الجامعية التي تناولت جوانب مختلفة من تاريخ العراق الحديث ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى عام 1914 ، إلا إن هذه الحقبة التاريخية مازالت تتحمل عدداً آخر من النتاجات الأكاديمية ، لسير اغوارها ودراستها دراسة علمية تحليلية وفقاً لما صدر من وثائق جديدة وأفكار ورؤى أكاديمية معاصرة ، فهذه الحقبة الزمنية تعد بنبوية في تطور المجتمع العراقي بجوانبه السياسية والاقتصادية والفكرية . فعلى الرغم من ان هذه التطورات كانت بطيئة ومتعثرة أحياناً ، إلا انها اسهمت في إعادة تكوين تاريخ العراق الحديث ، وهزت ركائز النظام الاقطاعي الذي بقى سائداً الى مرحلة متأخرة من تاريخ العراق المعاصر. فضلاً عن تأثير القوى الأوروبية ، ولاسيماً بريطانيا ، واتساع التجارة الخارجية وفتح قناة السويس عام 1869 ، وولاية مدحت باشا في العراق في السنة ذاتها ، الى جانب عوامل داخلية ارتبطت بتطور النخب العراقية بأصنافها المتعددة ، كلها عوامل أسهمت في إحداث هذا التغيير.

ثانياً/الطباعة :

جاء عهد السلطان احمد الثالث (1703-1730) ليكون اول خطوة في اصلاح شؤون الدولة على النمط الاوربي . وكان هو نفسه شاعراً ، وخطاطاً ، واديباً ، ومن رعاة الادب والعلم ومؤمناً بضرورة التطوير الثقافي ، فاحل في دوائر الدولة المدنية أتراكاً مثقفين بدل الانكشارية ، وساعده في تحركه الاصلاحى وزيره الاعظم (ابراهيم باشا)، وشرعت الدولة باستدعاء بعض الخبراء الفرنسيين لإصلاح الجيش ، وبارسال بعثات خاصة الى اوربا لتعرف مظاهر تطورها،

وكان لتقارير هذه البعثات أثر كبير في توجيه الدولة نحو الاخذ بمظاهر الحضارة الغربية ، ومنها الطباعة¹.

وقد جاء اقتراح بعض هذه البعثات اقتراح لمشروع في انشاء مطبعة بالأحرف العربية، موضع فوائدها الكثيرة ، وهكذا صدرت الفتوى بتأسيس تلك المطبعة سنة 1140هـ / 1726م ، بعد ان كان قد دار جدل طويل حول الاقدام على ذلك او الاحجام عنه ، ويمكن النظر الى هذا الجدل نفسه ، على انه بداية لحركة فكرية جديدة .

كان لإنشاء مطبعة اسطنبول (1726) ، اهمية كبيرة في الحياة الفكرية العثمانية – العربية ، على الرغم من توقفها على فترات متقطعة لمدة خمس واربعين سنة ، ولم يستقم عملها حتى سنة 1783 ، وتأتي اهميتها لا من الكتب التي نشرتها ، وعددها قليل ، ولا سيما بالعربية وانما لأنها كانت اولاً: تحدياً وضربة للقوى الفكرية التقليدية السائدة في المجتمعين العثماني والعربي ، وثانياً: لأنها تقنية فكرية جديدة على العالم الاسلامي وتقبله لها ، فتح العقل العربي والاسلامي لتقبل تقنيات جديدة وثالثاً: كانت وسيلة لتغيير في نوع الحضارة ومنح محتوى جديدة للثقافة العربية والاسلامية ، ورابعاً: غدت الفكر العثماني بالذات خلال القرن الثامن عشر بالمؤلفات المترجمة الى التركية، خامساً: نمت شيئاً فشيئاً حسن القراءة عند الجماهير ، سادساً: كانت قفوة للحكام شبه المستقلين في الولايات العربية لإنشاء مطابع مماثلة ، فهذا مفاعله محمد علي باشا والي مصر عندما انشأ مطبعة بولاق سنة 1235هـ / 1820م ، وباي تونس المطبعة التونسية سنة 1859م².

يعد الوالي مدحت باشا والي بغداد (1869-1872) من طليعة الولاة العثمانيين الذين حرصوا على إدخال الطباعة الحديثة الى العراق ، فجلب مطبعة حديثة من باريس ، وهي أول مطبعة ميكانيكية تدار بالبخار وتنتج (3500) ورقة في الساعة، وأطلق عليها مطبعة الولاية ، اذ أدت دوراً كبيراً في خلق الوعي الفكري والاجتماعي في العراق³، واوكلت ادارة (مطبعة الولاية) لطلاب مدرسة الصنائع⁴، وزودت المدارس بالكتب الحديثة المطبوعة وقامت بنشر الأفكار

1 الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، المجلد الثاني ، اشراف وتقديم اكمل الدين احسان اوغلي ، نقله الى العربية ، صالح سعداوي ، اسطنبول مركز الابحاث للتاريخ والثقافة الاسلامية ، القاهرة مكتبة الشروق الدولية ، 2011، ص 367.

2 المصدر نفسه، ص ص 367-369.

3 نعيم طه ياسين، بدايات التحديث في العراق 1869-1914، رسالة ماجستير غير منشورة ، المعهد العالي للدراسات القومية والاشتراكية بالجامعة المستنصرية، 1984، ص 126.

4 مدرسة الصنائع : اسسها الوالي مدحت باشا اثناء ولايته في بغداد 1869-1872 وكانت نموذجاً ناجحاً للمدارس الصناعية في الولايات ، وسماها (صنائع مكتبي) وخصصها للأطفال اليتامي والمشردين الذين لامعين لهم ، والدراسة فيها اربع سنوات وكانت تكاليفها كبيرة ، ففتح باب التبرع لها واستجاب الاهالي وموظفو الدولة وكانت تضم جميع المهن التي لها صلة بحياة السكان : كالتجارة ، ونسج الاقمشة ، وصنع الاحذية، والخياطة ، والحداة ، وحياسة السجاد، والخراطة ، وأصول الطباعة. انظر: الدولة العثمانية تاريخ وحضارة ، المصدر السابق ، ص 425.

المختلفة عن طريق الصحف والسالنامات الرسمية.⁵ واستمرت مطبعة الولاية في شراء آلات الطباعة حتى بلغ عددها سنة 1893، تسع آلات واحدة لتحسين الأقمشة وأخرى لعمل المطاريق، إلا أن المطبعة قد أصابها الإهمال في السنوات الأولى من القرن العشرين، ثم ما لبثت أن حلت إدارتها، وأجرت لأحد أصحاب الجرائد المحلية ببغداد في مطلع سنة 1909 بمبلغ قدره (150) ليرة سنوياً، وتسلمت إدارة المحاسبة بدل إيجارها منذ بداية السنة المالية 1914 - 1915.⁶ وقامت مطبعة الولاية بطبع بعض الأنظمة وقوانين الدولة، كقوانين التجارة والأراضي، وبعض الكتب العامة وبخاصة الكتب الدينية وكتب التراث،⁷ فضلاً عن طباعتها للجريدة الرسمية زوراء، وسالنامة الولاية التي اشرف على تنظيمها وطبعها المكتوبجي، وقد صدر عنها اثنتان وعشرون كتاباً في الفترة (1875 - 1911).⁸

استمرت المطابع كما كانت في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، تعتمد على الآلات الحديثة وإصدارها للصحف والمجلات والنشرات والكتب المتعددة، الأمر الذي أدى إلى وصول المطبوعات إلى أيدي القراء العراقيين بيسر لم يسبق له مثيل. ومن أبرز تلك المطابع التي أسست في العهد الدستوري مطبعة الرياض سنة 1910 ونيوى في السنة نفسها والصنایع سنة 1911 ومطبعة عبدالله الزهير سنة 1912 إضافة إلى مطابع أخرى. وطُبعت خلال تلك المدة كتب تاريخية وأدبية كان لها أثرها الكبير في فتح باب واسع أمام القراء للمقارنة بين ماضي الأمة الزاهر وحاضرها المتخلف.⁹

ثالثاً / الصحافة :

لم يعرف العراق في العهد العثماني إلى ما قبل إعلان الدستور سنة 1908 شيئاً عن الصحافة الأهلية، وكل ما عرفوه هو الصحف الرسمية التي أصدرتها حكومة الولايات أو الصحف التي وصلت من إسطنبول، وقد بدأ مدحت باشا إصدار جريدة الزوراء سنة 1869 وتعد الصحيفة الأولى التي صدرت في العراق.¹⁰ وكان لكل ولاية صحيفتها الرسمية، ففي ولاية الموصل كانت صحيفة الموصل (1885) وفي ولاية البصرة كانت صحيفة البصرة (شباط 1895)، وبذلك فإن العراق لم يعرف الصحافة، إلا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر.¹¹

5 أمين المميز، بغداد كما عرفتها، نشرات من ذكريات، مطابع دار آفاق عربية، بغداد، 1985، ص 173.

6 د. جميل موسى النجار، الإدارة العثمانية في ولاية بغداد من عهد الوالي مدحت باشا إلى نهاية الحكم العثماني 1869-1917، الطبعة الثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001، ص 385.

7 مجلة "لغة العرب"، ج 7، 2 صفر 1331 هـ / كانون الثاني 1913، ص 305.

8 د. جميل موسى النجار، المصدر السابق، ص 386.

9 تمير طه ياسين، المصدر السابق، ص 212.

10 روفائيل بطي، الصحافة في العراق، القاهرة، 1955، ص 14.

11 فيصل محمد الأرحيم، تطور العراق تحت حكم الاتحاديين (1908 - 1914)، مطبعة الجمهور، الموصل، 1975، ص 141.

بعد اعلان الدستور سنة 1908 تعددت الصحف والمجلات الاهلية والرسمية ، في مدن العراق الرئيسية فبلغ عدد الصحف الصادرة للسنوات (1909- 1913) نحو(61) صحيفة. ففي بغداد صدرت خلال تلك المدة (44) صحيفة ، وفي البصرة (12) صحيفة ، والموصل ثلاث صحف ، وفي كربلاء صحيفة واحدة ، ومثلها النجف . اما عن تخصص هذه الصحف فيمكن القول ان (37) منها سياسية و (10) فكاهية ، و(10) صحف رسمية ، اما اللغة التي صدرت بها الصحف ، فكانت معظمها باللغة العربية وعددها (32) صحيفة ، تلتها الصحف التي صدرت بالعربية والعثمانية معاً وعددها (25) صحيفة ، كذلك صحيفتان باللغة الفارسية ، فضلا عن صدور واحدة باللغتين الفارسية والعثمانية وأخرى بالكردية والعثمانية.¹²

اما المجلات فبلغ عدد ما صدر منها لسنوات (1910 – 1914) ستة عشر مجلة ، كان لبغداد (14) مجلة منها ، ولكركوك مجلة واحدة والنجف مجلة واحدة . وتعددت اهتمامات المجلات ، اذ اقتصرت اثنتان منها بالنواحي العلمية واثنتان بالنواحي التاريخية ، وعشرة منها بالنواحي الأدبية . وبلغ ما صدر منها بالعربية احد عشر مجلة ، وبالعربية والعثمانية مجلتان ، وبالعثمانية مجلتان كذلك ، وبالفارسية مجلة واحدة.¹³

ولو استعرضنا الصحف التي صدرت في بغداد في العهد العثماني الاخير سواء باللغة التركية او العربية او كليهما لوجدناها قد تجاوزت الخمسين . وعندما احتجبت جريدة " الروضة " التي أصدرها الشاعر الحاج عبد الحسين الأزري ، حلت محلها جريدة " المصباح الأغر " ، ولما تجاوزت هذه الجريدة الحدود المرسومة من قبل حزب الاتحاد والترقي الحاكم ، لنشرها القصائد الحماسية التي تلهب مشاعر العراقيين ضد الاضطهاد والاستبداد والتمييز العنصري ، عطلت ونفي صاحبها الى مجاهل الأناضول.¹⁴

رابعاً / جريدة الزوراء :

تعد أول جريدة أسبوعية صدرت في العراق بعد مرور شهرين على تعيين مدحت باشا واليا على بغداد ، اذ صدر عددها الأول في الثلاثاء الموافق السادس عشر من حزيران 1869 واستمرت تصدر بانتظام تسعة واربعون عاماً حتى سنة 1917 ، حين احتجب اثر الاحتلال البريطاني لبغداد في الحادي عشر من اذار من السنة نفسها وبلغت اعدادها خلال تلك المدة ألفان

12 عمر ابراهيم محمد الشلال، التطورات الاقتصادية والاجتماعية في العراق 1869-1914، اطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2009، ص 248.

13 للتفاصيل عن أسماء الصحف والمجلات وتأسيسها.

فيسل الارحيم، المصدر السابق، جدول رقم (1) .

14 امين المميز، المصدر السابق، ص 175.

وستمائة وستة اعداد،¹⁵ وبعد انتقال مطبعة الولاية الى بنايتها المستقلة واعتمادها آلة الطبع البخارية ، بدأت بالصدور مرتين في الاسبوع ، يومي السبت والثلاثاء ، من العدد (52) . وصدرت الجريدة باللغتين العثمانية والعربية ، بصفتين لكل لغة منهما ، وتولت نشر إخبار الولاية تحت عنوان " مواد خصوصية " ، وإخبار الدولة العثمانية وبقية ولاياتها تحت عنوان " مواد عمومية " ، والإخبار الدولية تحت عنوان " حوادث خارجية " ، فضلاً عن مختلف المواد الأخرى من مقالات وتعليمات رسمية وتعريب لبعض القوانين ونصوص (فرامين) الولاية، وكان مكتوبجي الولاية مسؤولاً عن تحرير المواد الرسمية ونشرها فيها.¹⁶

اهتمت جريدة الزوراء بذكر اخبار حركة التعليم في العراق من خلال متابعة احوال المدارس التي انشأها الوالي مدحت باشا او الولاية الذين جاؤوا بعده من حيث عددها ونوعية التعليم فيها. والملاحظ في هذا الخصوص ان جريدة الزوراء قد امتلكت حساً نقدياً ناضجاً استعملته في بيان اهمية التعليم الحديث وضرورة اهتمام الناس به وتركهم للتعليم التقليدي.¹⁷

وقدمت الزوراء جملة من المعطيات المتنوعة عن نشر الاخبار فأشارت الزوراء نقلاً عن جريدة الجوانب الى الحرية التي كان يتمتع بها الشعب البريطاني والسويسري، وحقها في انشاء نوادٍ سياسية وممارسة نقد السلطات القائمة في بلديهما،¹⁸ وقيمت الزوراء ، نقلاً عن جريدة " وقت التركية " حرية الصحافة في بريطانيا بأنها " دخلت بحكم العرف والعادة ".¹⁹

توقفت جريدة الزوراء عن الصدور باللغة العربية بعد اعلان الدستور سنة 1908 ، واقتصر نشرها على اللغة العثمانية ، وذلك تمثيلاً مع سياسة التتريك التي انتهجتها جمعية الاتحاد والترقي ، غير انها عادت الى الصدور باللغتين العثمانية والعربية ، منذ الثاني عشر من تموز 1913 بعد احتجاج عدد من البغداديين الذين لا يحسنون اللغة العثمانية . وقد توقفت جريدة الزوراء عن الصدور بعد نشر عددها المرقم (2606) الصادر في الثلاثين من ربيع الثاني 1335 هـ المصادف الثاني والعشرين من شباط 1917.²⁰

كانت المجالات الفكرية الثلاثة التي طالها التحديث هي التعليم ، والصحافة والأدب الحديث ، وقد أثر ذلك في الجوانب الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وعلى اثر ذلك بدأت مرحلة انتقالية خرج فيها التعليم والمجتمع تدريجياً من "الصبغة الدينية" ، التي هيمنت على

15 محمد جبار الجمال ، الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية في العراق كما عكستها جريدة (الزوراء) 1869-1914، العراق في الوثائق العثمانية، اشراف شمران العجلي ، بغداد 2012 ص 80 .

16 د.جميل موسى النجار ، المصدر السابق ، ص 386-387 .

17 محمد جبار الجمال ، المصدر السابق ، ص 81.

18 الزوراء ، العدد ، 430 ، 10، صفر 1291 (29 اذار 1874) .

19 الزوراء ، العدد، 776، 25 شعبان 1295 (24 آب 1878).

20 د.جميل موسى النجار، المصدر السابق، ص 387 .

المجتمع العراقي قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فأسهمت مدارس الحكومة ، والإرساليات المسيحية والمدارس اليهودية في توفير معارف جديدة ابتعدت عن السياقات التقليدية الدينية السائدة آنذاك. وقد ركزت تلك المدارس على الإنسانيات واللغات والأدب والتاريخ ، إلا أن التعليم والتحديث ركز عموماً على المناطق الحضرية ، التي شكلت خمس السكان ، وأدت تلك التحولات إلى زيادة المتعلمين في هذه المناطق من 1% عام 1869 إلى 10% عام 1917.²¹

أثمرت تلك المرحلة الانتقالية تحديث المجتمع العراقي ، فعشية الحرب العالمية الأولى ، كان غالبية ضباط الجيش والموظفين المدنيين في العراق من العراقيين ، ولم يكن ذلك مألوفاً في الحقبة السابقة .

خامساً/المجالس الادبية في العراق ودوره في الحياة الثقافية في العراق 1869-1914:

مثل الأدب في العراق مرآة عكست طبيعة المرحلة الجديدة ، فحتى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر ، مثل الأدب العراقي البنية الفكرية والاجتماعية القروسطوية ، إلا أن النصف الثاني من ذلك القرن، عكس تأثير الأفكار الجديدة والفكر الليبرالي الغربي، وعبر عن ذلك الأدب بإشكاله الشعرية الواقعية . وكانت بغداد المركز الرئيس الذي احتضن هذه التحولات الجديدة في مجال الأدب . وانعكست هذه التحولات في قصائد وكتابات الشعراء العراقيين جميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي . لقد انتقد كلا الأديبين، المشكلات الاجتماعية والسياسية العثمانية عموماً والعراقية والبغدادية على نحو خاص. فلم يقتنع الزهاوي بالتعليم الديني ، فاتجه إلى المعارف الحديثة التي حصل عليها من الإصدارات المحلية والأجنبية ، فقرأ مجلة المقطف القاهرية الشهرية ، وكتابات المبشر والطبيب الأمريكي كورنيليوس فان ديك Cornelius Van Dyck، الذي أقام في بيروت منذ سنة 1840 ولمدة خمس وخمسين سنة في الإرسالية الأمريكية المسيحية ، وألف عدة كتب بالعربية حول الفلسفة وعلم الحياة والفلك ، وقرأ كتابات شبلي شميل ، وهو من أوائل الكتاب العرب الذين كتبوا عن الدارونية ، وألف عدة كتب ومقالات في علم الحياة والفلسفة خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر.²²

نشر الزهاوي آراءه الفلسفية والأدبية في الصحف والمجلات العراقية والمصرية والسورية ، وفي سنة 1884 ، أصبح عضواً في مجلس المعارف في ولاية بغداد، وبعد ثلاث سنوات أصبح مديراً لدار نشر ولاية بغداد ومحرراً في القسم العربي لجريدة الزوراء، وتولى

²¹ Abdul Wahhab Abbas Al-Qaysi, The Impact of Modernization on Iraqi Society during the Ottoman Era: A study of Intellectual development in Iraq 1869-1917, A Dissertation Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of PhD. University of Michigan, 1958. pp. 209-210.

²² مير بصري، إعلام اليقظة الفكرية في العراق الحديث، ج1 ، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1971 ، ص 31- 47 ؛ Al-Qaysi, op.cit. pp. 147-150.

عدة وظائف قضائية وفكرية وأدبية ، وكان لأفكاره تأثير على النخب المثقفة في بغداد بشكل خاص والولايات العراقية الأخرى عموماً.²³ أما الرصافي فقد درس في الكُتاب ثم في المدارس الحديثة ، وانتمى إلى مدرسة محمود شكري الألوسي لدراسة الأدب العربي ، وقد كتب العديد من القصائد التي انتقدت العادات البالية للمجتمع العراقي . واتفق الرصافي مع الشاعر الزهاوي في دعواته للأخذ من حضارة الغرب الذي سبق الشرق حسب اعتقاده ، وأن الخطوات الأكثر أهمية نحو التطور هي التعليم ، لاسيما في العلوم وتحسين وضع المرأة ، ووفقاً لذلك ، دعا كلا الشعارين إلى إصلاح الأوضاع الاجتماعية ، فكانت قصائدهما انعكاس لواقع المجتمع البغدادي والعراقي.²⁴

وعرف من أهالي الدليم بعض السياسيين الذين أدوا دوراً مهماً في تاريخ العراق الحديث والمعاصر ومنهم عبد العزيز القصاب العاني الذي ولد في مدينة بغداد سنة 1888 في بيت معروف في التقوى والكرم والإصلاح سمي بيت القصاب ، وجاء نزوح عائلته إلى بغداد بسبب اشتغالها بتجارة الأقمشة والحبوب والأغنام.²⁵ كما برز من أبناء لواء الدليم احمد الشيخ داود العاني المولود سنة 1871 ، ويعد من رواد اليقظة الفكرية في العراق ، وقد عين مدرسا عمومياً بولاية بغداد أواخر العهد العثماني،²⁶ ومن اثاره الخطية " الآيات البينات " وكتب اخرى في العلوم الشرعية.²⁷

258

OMÜİFD

وباندلاع الحرب العالمية الأولى في سنة 1914 ، حقق المجتمع العراقي تحولات مهمة أدت إلى قلب تدريجي للتوازن في العلاقات الاجتماعية ولعل من أبرز مظاهره صعود فئات اجتماعية جديدة . إلا أن هذه التحولات لم تستطع قلب موازين القوى في المجتمع العراقي ، لأن القوى المحافظة استطاعت استقطاب العديد من أفراد الفئة المثقفة وضمهم تحت جناحها ، مما اضعف فعلياً أصوات الآخرين ، وأعاق المثقفين عن أداء رسالتهم أو في الأقل أسهم في تضائل طموحاتهم الفكرية ، فاضطروا لقبول هذا الحل على خيار التهميش.²⁸

23 مير بصري ، إعلام اليقظة الفكرية، ص 58- 74.

24 Al-Qaysi, op.cit. pp. 204- 205.

25 عبد العزيز القصاب ، من ذكرياتي ، بيروت ، 1962، ص 5-7؛ حميد المطيعي ، موسوعة اعلام العراق في القرن العشرين ، ج 3 ، بغداد 1999، ص 154 ؛ عمر ابراهيم محمد الشلال ، لواء الدليم في عهد الحكم البريطاني المباشر على العراق ، دار الحكمة ، لندن ، 2010 ، ص 64.

26 العراق في الوثائق البريطانية، ترجمة نجدة صفوت، منشورات مركز الخليج العربي جامعة البصرة، بغداد 1983، ص 17؛ عمر ابراهيم محمد الشلال ، لواء الدليم ، ص 65.

27 حميد المطيعي ، موسوعة اعلام العراق في القرن العشرين ، ج 1 ، بغداد 1996، ص 18 ؛ عمر ابراهيم محمد الشلال ، لواء الدليم ، ص 65.

28 محمد جبار ابراهيم، البنية الاجتماعية والاقتصادية وأثرها في الفكر السياسي العراقي الحديث (1869-1914) رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة بغداد، كلية الآداب ، 2006، ص 15.

مع ذلك ، شهد العراق خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحولات بنيوية مهمة أثرت في المجتمع العراقي ونقلته إلى مرحلة تاريخية أكثر تقدماً ، إذ أسهمت هذه التحولات الاقتصادية والاجتماعية في إحداث نقلات نوعية في بنية المجتمع العراقي ، وظهرت فئات اجتماعية جديدة ، مثل البرجوازية وفئة العمال ، الذين تنامي دورهم في المرحلة اللاحقة ، إلى جانب تطور المجتمع العراقي بنمو الصحافة والتعليم الحديث ، فضلاً عن ذلك ، كان للعوامل الخارجية والمؤثرات الغربية دورٌ واضح في هذا التحول .

إن التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها العراق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر هيأت الأرضية المناسبة لان يجتاز العراق ما اصطلاح عليه المؤرخون العصور المظلمة ، وكان لهذه التطورات الأثر الكبير في ميلاد الفئة المثقفة الحديثة أواخر القرن الماضي ، إلا إنها كانت اعجز من أن تؤدي إلى خلق تطور فكري سريع للمثقفين ، فتركت المجال رحباً أمام العوامل الخارجية التي رفدت الفئة المثقفة العراقية بمقومات فكرية جديدة ، وبوساطة قنوات مختلفة ، احتلت الصحافة المقام الأول منها.²⁹ وهذا يؤكد ما طرحه الباحث في مقدمته عن الأثر الكبير للعوامل الخارجية في تحفيز الركود الاقتصادي والاجتماعي السائد قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

259

OMÜFD

وقد أسهم ذلك ، كما يشير عبد الرزاق النصيري ، في ظهور ملامح فكر جديد تقيض الفكر التقليدي السائد باتجاه إصلاح ، ولكنه بقي محصوراً بين جدران مجالس المثقفين الخاصة . ويعزى ذلك إلى ضعف الطبقة المتوسطة التي لم يكن بمقدورها أن تتحول إلى حلقة وصل فاعلة بين المثقفين وجماهير الشعب . إلى جانب الجو السياسي الذي خيم على العراق في ظل حكم السلطان عبد الحميد الثاني. وظهرت مع ذلك حالات تحدٍ لدى بعض المثقفين في العراق ضد النظام السياسي العثماني ، في حين نقل معظم المعارضين لهذا النظام في الأقاليم الأخرى نشاطهم إلى خارج الدولة العثمانية . مع العلم أن المثقفين العراقيين لم يستهدفوا إلا الإصلاح في الداخل ، ولم يفكروا بالانفصال عن جسم الدولة العثمانية.³⁰

وهكذا ينضح ، كما يشير عبد الوهاب القيسي ، في عمله الأكاديمي البارز عن التحديث في العراق ، أن هنالك مسألتين مهمتين ترتبطان بالمدة موضوع البحث ، أولهما إن هذه الحقبة من التاريخ العثماني لم تكن " حكماً قروسطياً مظلماً " ، بل أنها مثلت بدايات " عهد متنور حديث " في التطور الفكري في العراق ، وثانيها هو انعكاس التطورات الاقتصادية والاجتماعية لهذه الحقبة التاريخية (1869-1914) على المرحلة اللاحقة من تأسيس الحكم الوطني في العراق في عام 1921 . فكانت الصحافة والأدب والفكر ، إلى جانب المجتمع والاقتصاد استمراراً

²⁹ عبد الرزاق احمد النصيري ، دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق (1908-1932) بغداد ، 2012 ، ص 276-275.

³⁰ المصدر نفسه.

وتطورا لما حدث في الحقبة الأخيرة من العهد العثماني ، فكانت القوى الفاعلة في إحداث التطور والتحديث في عهد تأسيس الحكم الوطني هي شخصيات نتجت عن هذه المرحلة.³¹

سادساً / الخاتمة :

كانت الصحافة وما يرتبط بها قد شهدت تطوراً أيضاً خلال هذه الحقبة الزمنية. وكانت هنالك ثلاثة أصناف من الصحافة ، أولها المملوكة من قبل الإبياء الدومنيكان، وثانيها التي تملكها الحكومة ، وثالثها الصحف الخاصة . وقدمت هذه الصحف للمتعلمين الوسائل للتعبير عن أفكارهم ورغباتهم وطموحاتهم بالإصلاح المبني على المؤسسات الغربية . وإذا كان الأدب العراقي قد ظل حتى العقد الأخير من القرن التاسع عشر يعتمد على محاكاة الأدب العربي القديم ، فإنه بدأ الآن يعكس الأفكار الجديدة المتأثرة بالفكر الليبرالي الغربي . ويتجسد ذلك بالشاعرين جميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي ، اللذين عالجا مشكلات المجتمع العراقي في إطار الدولة العثمانية ، وتعاملا مع موضوعات سياسية واقتصادية وفلسفية ، فكانت قصائدهما صدى لأفكار المصلحين الذين كان مجتمعهم ينتقل من طريقة قروسطوية للحياة إلى أخرى حديثة .

260 وفقاً لذلك ، أدت التطورات الاقتصادية والاجتماعية بتفاعلها مع العوامل السياسية إلى

OMÜİFD ظهور فئة مثقفة عراقية (Iraqi intelligentsia) ، نتجت من ضباط الجيش وموظفي الخدمة المدنية الذين تخرجوا من الكليات والمدارس العليا العثمانية ، من المحامين والأطباء ، ومن طلاب الكليات من المدنيين والعسكريين في بغداد واسطنبول ومن الأدباء الذين تفاعلوا مع المجتمع الجديد . وعبرت هذه الفئة المثقفة (الانتلجسيا) عن أفكارها ورغباتها وطموحاتها في النشاطات الحزبية ، والصحافة والإعمال الأدبية .



KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

Karl Marx Bağnazlık Üzerine Bir Araştırma (Karl Marx A Study in Fanaticism), Edward Hallett Carr, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, 375 s.

İngiliz Dışişleri Bakanlığı Sovyetler Birliği Dairesi'nde görev yapan, Oxford ve Cambridge'de öğretim üyeliğinde bulunan ve *The Times*'in yayın yönetmen yardımcısı olarak çalışan Edward Hallett Carr'ın (1892-1982) bir asra yaklaşan yaşamında pek çok eser yazmış ve bunların büyük bir kısmı Türkçe'ye çevrilmiştir. Carr, Marx hakkında diğer biyografi yazan kişilerden Sovyet yönetimini ve tarihini bilmesi açısından ayrılmaktadır. Çünkü bu bilgiler sonraki ve önceki durumun değerlendirmesini ve arada bağlantı kurmayı kolaylaştırmaktadır. Bu da eserin daha geniş bir bakış açısıyla konuları ele alma ve değerlendirme yapmasına neden olmaktadır.

Genel olarak eser, adından da anlaşılacağı gibi bağnaz(fanatic) olmayan Marx'ın, bağlularının bu hale gelmesinde yaşadığı hayatın alakası olmadığını ortaya koymaya çalışır ve bu yüzden eser salt bir biyografi değildir. Dolayısıyla eserde alışılanın dışında farklı değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Bağnazlığı sadece Marksistlerde değil onların karşıtlarında da gören Carr'a göre "Anti-Marksizm, Marksizm gibi, bir din oldu ve akranının bütün hoşgörüsüzlüğünü ve fanatikliğini, daha az mazur görebilmek koşuluyla, geliştirdi" (s. 17). Ve tabii ki Marksistler de, "Marksizm'in gökten indiğini sanabilirler. Fakat böyle bir varsayım esasen Marksist değildir; zira Marksizm'i, her düşünce biçiminin içinde doğdu-

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2015, sayı: 39, ss. 261-272.
doi: 10.17120/omuifd.08454

ğu çağın toplumsal koşullarının bir ürünü olduğu yolundaki Marksist yasanın işleyişinden istisna etmenin nedeni yoktur" (s. 17-18). Dolayısıyla her iki bakış açısı da yanlıştır, yanlıdır.

Eserin tamamında Marx'ın görüştüğü kişiler ve yazdığı eserler teker teker incelenir ve değerlendirilir. Carr'a göre Marx'ın ilk kitabı olarak değerlendirilecek olan doktora tezi, modern felsefe açısından antik felsefeyi yorumlamada yanlış yönlendirilmiş bir çalışmadır ve Demokritos'u ilk idealist, Epikür'ü ise ilk maddeci olarak tanımlama girişimidir. Bundan Marx'ın felsefi inançları konusunda herhangi açık bir hüküm çıkarmak mümkün değildir; çünkü Epikür'ün dogmatik maddeciliğinin çekiciliğine kapılmışsa da, Epikür'ün sisteminde tesadüfe bırakılan yer onu yadsımaktır. Marx yazdığı önsözde Hegel'in Felsefe Tarihi'ndeki bir boşluğu doldurduğunu şu sözcüklerle özetliyordu: "Tek kelimeyle, bütün tanrılardan nefret ediyorum". Çağdaş burjuva toplumunun ilahlarına karşı nefret, Marx'ın amentüsü olmuştur (s. 33).

262

OMÜİFD

Marx öğretisinin yanlış olamayacağından ve sonunda işçi sınıfı tarafından evrensel olarak kabul edileceğinden hiçbir zaman kuşku duymadı. O geleceğin, Marksizm'in ilkeleri ile dopdolmuş ve sınıf bilincine sahip muazzam bir proletaryanın ellerinde olduğuna inanıyordu ve buna görülmemiş şeylere inanan bir fanatiğin imanı ile inanıyordu (s. 87). Bunun için Marx kendisinden farklı hiçbir görüşe tenezzülen itibar edilme şerefini bile bahşetmez, karşı çıkan herkesi küçük görür; hoşuna gitmeyen her iddiaya, ya buna yol açan cehaletle alay ederek ya da bunu ileri süren kişinin niyetleri konusunda hakaretlerle karşılık verirdi ve görüşlerine karşı çıkan herkesi, burjuva, yani akli ve ahlaki dejenerasyonun tiksindirici örneği olarak suçlardı, kendisinden farklı olan kişiler ya aptal ya da düzenbazdı. İnsanların çoğunluğundan nefret eder ve bu nefretini de entelektüel bir temele dayandırır (s. 88). Sonraki hasımlarından hiçbiri düşmana kendini satmış olma suçlamasından kurtulamamıştır. Ayrıca Marx'ın entelektüel kendini beğenmişliği muazzamdı ve herhangi bir adamın ya da sosyalistin, ondan farklı olabilmesi için dürüst bir nedeni olabileceğine inanmayı zor buluyordu (s. 89) adeta Marx'ın hakaret konu-

sunda patolojik bir tutkusu vardı (s. 176) denilebilir. Marx'tan sonra Marksist olan ve yazı yazarların çoğu aynı metodu kullanmaya devam etmişlerdir. Yani kendileri gibi düşünmeyenler aptal, burjuva veya emperyalist/kapitalist işbirlikçisi şeklinde nitelendirmişlerdir. Marksist düşünceyi benimseyenlerin bu durumu büyük ölçüde Marx'ın örnek alınmasından kaynaklanmaktadır.

Marx'ın ölümünden sonra özellikle tartışılan konularından biri din diğeri kadın ve aile hakkındaki görüşleri olmuştur. Çünkü yazılarından hareketle oluşan genel kabule göre din, "halkın afyonudur", egemen sınıf tarafından proletaryanın boyun eğmesini garanti etmek ve sürdürmek için kullanılan araçlardan birisidir. Kadın konusuna gelince Marx'a göre "özel mülkiyetin fukaralığı ima etmesi gibi, evlilik de fahişeliği ima eder". Ayrıca *Komünist Manifesto*'da burjuva ailesinin ortadan kaldırılması gerektiğini belirtir ve komünizmin kadınların ortaklığını savunduğu suçlaması karşısında ise, "aslında burjuva evliliği kadınların ortaklığıdır", diye açıklamada bulunur. Bu örtülü açıklamalar Marksist doktrini kadın-erkek ilişkileri konusunda tüketmiştir (s. 104). Bu noktada Marx'ın kendi evliliğini ve kızlarının evliliğine bakmamız gerekir. Kendisinin kızlarının ve özellikle ikinci kızının kiminle evleneceği ilişkileri konusunda -kendi nitelendirmesiyle- burjuva bir anlayış gösterdiğini söyleyebiliriz. Yani kişisel uygulama ile öngörülen durum birbiriyle uyumlu değildir.

Eserde üzerinde durulan bir konuda tarihin sonu düşüncesidir. Çağımızda farklı şekillerde ifade edilen tarihin sonu tezinin bir benzerini Marx Komünist toplum bağlamında ifade etmiştir. Daha doğrusu günümüzde dile getirilen düşünceler Marx'ın değerlendirmesinin Kapitalist düzene dönüştürülerek ifade edilmesidir. Şöyle ki, Marx, insanın komünistçe masumiyet döneminden çıkmış olması gibi bir gün komünist toplumun ilkel idealine döneceğine inanyordu. Burjuvazi ile antitezi proletarya arasındaki olması yakın mücadeleyi, dünyadaki son aşama olarak değerlendiriyordu. Proletarya, burjuva düzenini yıkınca ve geçici bir "proletarya diktatörlüğü" döneminden ve sınıfsız toplum sentezi oluştuktan sonra, Hegelci seri sona erecekti. Sınıflar olmayınca, sınıf savaşı da

olanaksız olacaktı. Bir sınıfın diğerini ezme aracı olan devlet yok olup gidecekti. Yeni sınıfsız toplum, artık Diyalektik Materyalizmin tahriplerine maruz kalmayacaktı. Eninde sonunda kendisini yok edecek antitezi, kendi bağrında geliştirmeye yazgılı olmayacaktı. Marksist ya da Hegelci anlamda tarih sona erecekti (s. 109-111). Fakat gerçekleşen Marx'ın öngördüğü gibi olmadı. Bu konudaki tahminleri yanlış çıktı. Dolayısıyla açıklamalarının bilimsel olduğu iddiası da ötelenmiş oldu. Yani tarihsel süreçte kapitalizm çeşitli krizler yaşadı ama hiçbir yerde çökmedi ve öngörülen devrimler gelişmiş ülkelerde değil az gelişmiş ülkelerde ortaya çıktı. Fakat şöyle bir soru kaçınılmaz olmaktadır; Marx sempatisi niçin hala devam etmektedir? Bunun cevabı başka soruları da beraberinde getirecektir. Buna göre Marksizm yalnızca bir tarih felsefesi değildir; yaşayan bir akidedir ve er ya da geç hassas bir soru sorulmak zorundadır. Marksizm, bir bilgi teorisi midir, yoksa bir eylem teorisi mi? Eğer Marksizm bir bilgi teorisiyse, Marksist devrim teorisini iyice öğrenen birisi, devrimci dava uğrunda parmağını dahi oynatmasa, Marksist'tir. Eğer Marksizm bir eylem teorisi ise, proleter devrimi için çalışan adam, Marksizm'in felsefi alt başlıklarını anlayıp kabul etsin ya da etmesin Marksist'tir. Bu konu, Marx'ın ölümünden sonra Almanya'da, bir sorun haline geldi. Bu bir zamanlar, iman ve çalışma arasındaki çekişme şeklinde Hristiyan Kilise'nin de karşısına çıkan aynı sorundu ve Marx bunu aynen ortodoks Hristiyanlığın çözdüğü gibi çözdü. Hem imanın hem çalışmanın, hem bilginin hem eylemin gerekli olduğunu ve bunların birbirini tamamladığını ilan etti. "Düşünce ve eylem birliği" sonraki zamanların Marksistleri arasında çok sevilen bir slogan oldu. Aslında bu anlamsız ve karışık bir sözdür ve bu, uygulamada "sınamadan teorinizden emin olamazsınız" demek anlamına gelir ve "düşünce ve eylem birliği" yaftası altında Marksizm, felsefi temeli pragmatizmden başka bir şey olmayan bir oportünizm türüne doğru dejenere olma eğilimi gösterdiğini (s. 107-108) ifade eder.

Ele alınması gereken konulardan biri de Marx ve Engels ilişkisidir. Bu konuda Marx'ın Engels'i istismar etmiş olduğunu ilan etmek, Marx'ın hayali burjuvasının ideal proleterini sömürmesi gibi bir şeydir. Onların

arasındaki ilişkinin doğası, Marx'ın kişiliğinden çok Engels'in kişiliğine dayanıyordu. Engels'in kendi liyakatini olduğu kadar kendi rolünü de önemsemeyen bir duygusu vardı. Kendisini, "teorik yönden tembel" olarak niteliyordu. Marx'ın ölümünden sonra, *Komünist Manifesto*'nun yeni baskısının önsözünde, tarihte ve siyasette sınıf-mücadelesi fikrinin Marx'a ait olduğunu belirtmişti. Marx'ta yaşayan düşünürlerin en büyüğünü görüyor ve yapabileceği her türlü mali ve edebi yardımın, ustanın dehasına yaraşır ve gönüllü bir minnettarlık olduğunu söylüyordu. Gelecek kuşaklar da, her iki adamın görece büyüklüklerini değerlendirirken, esas itibariyle Engels'in görüşünden farklı bir görüş benimsememişlerdir. Herhangi maddi bir anlam dışında Marx kendine yeterli ve Engels'ten bağımsızdı. Herhangi maddi bir anlam dışında, Marx olmadan Engels yoktu. Ancak, Marx'ın bir dahi olduğu ve Engels'in yalnızca azimli ve çok yönlü bir yetenek olduğu, Marx'ın arkadaşına karşı tutumundaki bir yetersizlik izlenimini ortadan kaldırmamaktadır. (s. 124). Fakat Marx'ın uzun süreli olarak ifade edebileceğimiz tek dostudur.

Carr'a göre Marx büyük bir filozof değildi, büyük bir iktisatçı hiç değildi. İlhamını insanlık için herhangi derin bir sevgiden almıyordu ve hemcinslerinin pek çoğu ile ilişkilerinde özellikle hürmete layık ya da sevgi uyandıran birisi olmadı. Ama eşsiz ve egemen bir düşüncenin katıksız gücüyle kendini çağdaşlarına ve tarihe kabul ettirdi (s. 361). Bu anlamda Marx bir peygamberdi. Diğer peygamberler gibi öğretisine, gelecek kuşakların belki de ona bahşetmeyeceği evrensel bir gerçeklik talep ediyordu. Marx, hayatı insan düşüncesinde bir dönüm noktası olan çok az sayıdaki kişilerden biriydi. Marx, sanayi devriminin şiddetli sancılılarından doğan ve içinde bulunduğumuz çağa egemen olan yeni yaratılmış, kendisini iyi ifade edemeyen, çok başlı proletaryanın peygamberiydi. Yalnızca Marx gibi güçlü bir beyin, evrensel olarak kabul edilmiş ama çoktan hükmü geçmiş düşüncelerden kendisini tümüyle özgürleştirbilirdi. Bu yeniçağ için yeni bir kuruluş yasası, yeni bir felsefe ve yeni siyasal biçimler, bulmaya çalışıyordu. Ancak bundan daha az başarılı oldu. Çünkü Marx yapmanın değil, yıkmanın dehasıydı. Neyin temizlenmesi gerektiğine dair bilgisinde derin görüşlüydü. Onun yerini neyin alacağı-

na ilişkin görüşü ise bulanık ve belirsizdi. Engels, mezarının başında söylediği gibi, Marx, "her şeyden önce ve her şeyden çok bir devrimciydi." Devrimin zorunluluğunu kavradı ve onun yöntemlerini usta bir şekilde çözümlendi. Ama devrimden doğacak olan yenedünyayı algılayışı gelenekçi ve hatta çocukçaydı. İşte burada sisteminin öz-çelişkisi kendisini ortaya koyuyordu. İlk hedefi sınıf nefretiydi; nihai hedefi evrensel sevgi. Bir sınıfın diktatörlüğü sınıf-nefretinin gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesiydi. Bunun, Marx'ın nihai hedef olarak ortaya koyduğu evrensel sevgi rejimine yol açma kapasitesi ise henüz kanıtlanmayı bekliyor. Marx'ın görüşleri bu şekilde ele alınınca eksik oldukları ortaya çıkıyor ve çağdaş yorumları ve tamamlama şekilleri insanları tatmin etmiyor. Ve yazarında kitabın son cümlelerinde belirttiği gibi "Küçük istisnalarla, çok az insan, kehanetlerinde Marx kadar uzak görüşlü olabilmıştır. Ancak, binyılın Marksist hipotezini ya da Marksist olmayan uygarlığın sonunun geldiği hipotezini kabul edemeyen herhangi bir kişi, insan düşüncesinde yeni bir devrime zorunlu olarak intizar edecektir. Yakın gelecek, kitle-yönetiminin yaygınlaşmasını ve yoğunlaşmasını üretecek bile olsa insanın kendisini bireyselleştirme konusundaki müzmin eğilimi yeniden ortaya çıkacaktır ve bütün tarihsel benzetmeler yanlı değilse, kitlenin yeni bir farklılaşması hümanizmin yeni bir Rönesans'ına yol açacaktır. Hiç kimse bu devrimin ne zaman ve nasıl olacağı konusunda kehanette bulunmayı umursamayacaktır. Ama bu olduğu zaman, tarihin Marksist çağı sona ermiş olacaktır" (s. 364).

Eserin çevirisi genel olarak açık ve akıcı bir nitelikte olmasına rağmen kullanılan bazı garip kelimeler de bulunmaktadır; nadim, kantat, entipüften, farşi tirad, amigre, tötönik gibi. Ayrıca konunun bütüncül bir şekilde ele alınabilmesi için yazarın "*Lenin'den Stalin'e Rus Devrimi (1917-1929)*" adlı eserinin de okunması faydalı olacaktır.

TAMER YILDIRIM

[YRD. DOÇ. DR., SAKARYA ÜNİ. İLAHİYAT FAK.]

KİTAP-I MUKADDES ELEŞTİRİSİNİN DOĞASI ÜZERİNE

The Nature of Biblical Criticism, John Barton, Louisville-London:

Westminster John Knox Press, 2007, 206 s.

On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde tarihsel-eleştirel yöntem (diğer ifadeyle tarihsel eleştiri), Kitabı Mukaddes araştırmalarında Katolik, Yahudi ve Protestan çevrelerce yaygın bir biçimde kullanılmış olmasına karşın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yönetime yönelik rahatsızlıklar dile getirilmeye başlanmıştır. Bilhassa post-modernizmle kutsal kitapların anlaşılmasında metnin stilistik özelliklerine dikkat çeken edebi eleştirinin (*literary criticism*) öne çıkması, son dönemlerde tarihsel eleştirinin bilimsel ve objektiflik iddialarının hedef alınmasına sebep oldu. Bu bağlamda post-modern eleştiriler, kutsal metin hakkında uzman yetkesiyle konuşmaya izin veren modern tarihçilik ile onların kutsal metne yönelik muhakemelerinde referans verdikleri rasyonel tarihçiliğin bulgularını eleştirerek tarihsel gerçeklik sorununu tartışmaya açtılar. Modern tarih yazımına ve kutsal metnin rasyonel eleştirisine yönelik bu tarz çıkışların, özellikle kutsal metinler bağlamında gerçekle kurgu arasındaki sınırı muğlaklaştırdığına dair çeşitli çevrelerden gelen değerlendirmeler bir yana bırakılırsa post-modern bibliikal çalışmaların son dönemlerde edebi eleştiriye doğru kaydığı görülebilir. Yine de edebi eleştiri ve onun içinden çıkan diğer türler, modern Kitabı Mukaddes eleştiri türlerini bütünüyle yadsımadılar ve eleştirilerinde çoğunlukla radikal tarihsel eleştiriye hedef aldılar. Dahası, kutsal metnin stilistik nitelikleri ile yalın anlamını keşfetmede tarihsel eleştirinin bulgularını kullanmaya devam ettiler. Böylece tarihsel eleştiri, modern dönemdeki gücünü kaybetmiş olsa da son dönemlerde edebi eleştiri bünyesinde – radikal söylemlerini törpüleyerek- var olmaya devam etmiştir. Son dönemlerde Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında tarihsel eleştirinin ve daha geniş anlamıyla bibliikal eleştirinin yeri ve doğası sorununu ele alan çalışmalar, akademik çevrelerde popüler tema haline gelmiştir.

Son otuz yılda Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında dikkat çeken isimlerden birisi olan John Barton, *The Nature of Biblical Criticism* adlı eserinde

biblikal eleştirinin ve tarihsel eleştirinin Kitab-ı Mukaddes'i anlamada yerini sorguladı. Kitapta biblikal eleştiri ile tarihsel eleştiri hakkında birçok iddia bulunmasına karşın, bu yazıda sadece yazarın Kitab-ı Mukaddes eleştirisini nasıl anladığı ve tarih bilimi ile teoloji arasında nerede konumlamaya çalıştığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Başta söylemek gerekirse Barton, radikal söylemlerin aksine Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ve tarihsel eleştirinin öldüğüne inanmamaktadır. Şekil değiştirse de eleştiri var olmaya devam etmektedir. Bu anlamda onun eser boyunca amacı, biblikal çalışmalarda modern kutsal kitap eleştirilerinin dışında yeni bir program önermek veya Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin bir tarihçesini sunmak değil, geçmiş biblikal çalışmaların hatalı bir biçimde yüzeysel, rasyonel ve pozitivistik görüldüğünü göstermeye çalışmaktır. Zira Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes eleştirisi kutsal metnin anlaşılması vazifesini yüklenen yaratıcı ve olgun bir disiplindir. Yine de o, "tarihsel" ve "yöntem" kelimelerinin Kitab-ı Mukaddes eleştirilerini tanımlamak için uygun kavramlar olmadığını düşünmektedir. Zira biblikal eleştiri temelde "giriş" veya "tarih" sorunuyla ilgilenmez.

O halde biblikal eleştiri ne anlama gelmektedir? Barton'a göre biblikal eleştiri, kalkış noktası anlama sorunu olan biblikal metin içinde bir araştırma ve metindeki tutarlılık ile onun eğilimini kavramak için metni okuma isteğidir. Bu da esasında edebi bir faaliyettir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, bazı Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin kutsal metnin tamamının bütüncül bir yolla okunabileceğine varsaymadıklarıdır. Onlar, kutsal metin okumalarında metnin içinde bazı hayal kırıklıklarıyla karşılaşacaklarına hazır olurlar. Bu durum eleştirel olmayan yorumlar ile eleştirel yorumlar arasındaki farkı ortaya koyar. Buna göre eleştirel olmayan okurlar, (ister dini ister edebi açıdan olsun) metnin otoritesini baştan kabul ederler veya netice "okunmaz" bir metin ortaya çıkarmak olsa bile metnin bütünlüklü bir uyumunu talep ederler. Buna karşın eleştirel okuma ise, metindeki uyumsuzluklardan ziyade metnin tarzı (*genre*) hakkında soru sormaktır. Bu anlamda biblikal eleştiri, tarihsel eleştiri veya bir yöntemin Kitab-ı Mukaddes metinlerine uygulanmasıyla eşit

anlama gelmez. Veya onun, tarihsel eleştirel yöntem adı altında sınıflandırılmasının/sınırlandırılmasının yanlışlığına dikkat çeker. Zira Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri uzun yıllar boyunca bir yöneme bağlı kalma konusunda kendilerini zorunlu hissetmemişlerdir. Yine de bibliikal eleştiri, tarihsel bir hadise veya tarihle ilişkili olabilir. Ancak bu ikinci derecede öneme sahip bir durumdur.

Bu görüşlerinden Barton'un bibliikal eleştiriye belli yöntemlerin kalıplarına hapseden değerlendirmelere mesafeli durduğu anlaşılabilir. Anlaşıldığı kadarıyla o, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerini, bilimsel bir yöntem olarak tarih yazımının dışında daha genel bir programın bir parçası olarak görme eğilimine sahiptir. Burada sorulması gereken soru, bir edebi faaliyet olarak Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin kutsal metinde ortaya çıkarmaya çalıştığı şeyin ne olduğudur?

Bir kere Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes eleştirisini, edebi bir uygulama olarak metindeki türün (*genre*) tanımıyla ilgilendiği için esas itibariyle bir anlama sorunudur. Buradan hareketle o, bibliikal eleştiride üç türlü yaklaşımı masaya yatırarak temelde hangi yaklaşımı önceliğini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda eser boyunca Barton'un üzerinde durduğu temel iddialardan en önemlisi, bibliikal eleştirisinin kutsal metnin "orijinal", "yazar tarafından niyet edilen", "tarihsel", veya "literal" anlamından ziyade, onun "yalın anlamı" (*plain sense*) ile ilgilendiğidir. Ona göre "yalın anlam", metnin orijinal anlamı değildir. İlk yıllardan beri Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri, metnin en orijinal anlamı ya da metinlerin ortaya çıktığı dönemdeki yazarların niyetleriyle ilgilenmediler. Daha ziyade onlar, kutsal metnin kendi dönemlerinde ne anlam ifade ettiğini bulmaya çabaladılar. Öte yandan ona göre bibliikal eleştiriye "literal" anlamı öncelleyen bir çaba olarak görmek de yanlıştır. Zira bazı Kitab-ı Mukaddes metinleri, literal olarak yorumlanamayacak derecede mecazi ve sembolik bir dile sahiptir. Söz konusu metinleri literal olarak yorumlamak bu anlamda imkânsız gözükmektedir. Barton'a göre "yalın anlam", en basit anlamıyla "bir semantik veya linguistik ve bir edebi uygulamadır". Bibliikal eleştiri tarihine bakıldığında bu edebi faaliyetlerin izleri görülebilir.

Gerçi Barton, Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin kutsal metnin yalın anlamını her zaman tarihsel anlamla ilişkilendirdiklerini kabul eder. Fakat bunu, sadece metnin ortaya çıktığı zamanda kastedilen muhtemel anlamı keşfetmeye yönelik semantik dizinin açışından ele aldıklarını da ekler. Bu bakımdan Kitab-ı Mukaddes eleştirisi metnin geçmişte ne anlama geldiğini (*meant*) sorgulamaz. Daha ziyade metin ne anlama (*means*) gelmektedir bunu peşine düşmelidir. Hıristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren eleştirmenler, tarihsel şartları dikkate almakla birlikte kutsal metnin kendileri için ne anlama geldiğini sorgulamışlardır. Yani geçmişte ne anlama geldiğinin yanında bugün ne anlama gelmektedir ve kutsal metin bugün için ne söyler. Bu nedenle bir kutsal kitap eleştirisi esas itibariyle tarihsel bir çaba olmaktan ziyade, semantik ve linguistik çabaları gerektiren edebi bir uygulamadır.

270
OMÜİFD

Peki, bir metnin özellikle kutsal metnin bugün için hala geçerli olduğunu ve bir şeyler söylediğini nasıl anlayacağız? Barton, bu sorunun cevabını E. D. Hirsch'i takip ederek metnin anlamı (*meaning*) ile onun önemi (*significance*) arasındaki ayırmadan hareketle bulmaya çalışır. Barton'a göre metnin kastettiği şey önem açısından ele alındığında bugün hala kastedilen şeydir. Metnin önemi bir nesilden başka bir nesle değişiklik gösterebilir. Ancak anlam daima sabit kalır. Bu çerçevede metnin orijinal anlamı kesintiye uğramaksızın yeniden yorumlamaya açıktır. Diğer bir ifadeyle metinde verili olan anlam, onun önemi farklı şekillerde algılandığında bile devam eder. O zaman metnin yalın anlamı, zaman içinde onun farklı olarak öneminin değiştiği bir belirli anlamın yörüngesidir. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, tarihsel bir hadise ve araştırma olmaktan ziyade semantik, linguistik ve bir edebi operasyondur. Dahası "orijinal", "tarihsel", "yazar tarafından niyet edilen" veya "literal" anlamla sadece dolaylı olarak ilgilenir. Bunlar Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde ikincil değere sahip şeylerdir. Buradan hareketle Barton, kutsal metnin herhangi semantik ve linguistik detaylarıyla fazla meşgul olmayan feminist eleştiri, post kolonyal eleştiri, sosyal-bilimsel eleştiri, post yapısal teoriler gibi yorumsal yaklaşımlara mesafeli durur.

Açıkça bu görüşler, Barton'un neden Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerini birer tarihçi olarak değil de teolog olarak gördüğünü de açıklar niteliktedir. Kanaatimizce bu, meseleyi edebi bir yaklaşım olarak görmenin ve kutsal metnin anlamının (*meaning*) sabit olduğunu düşünmenin zorunlu olarak getirdiği bir sonuçtu. Yine de tarihsel süreç içerisinde özellikle Aydınlanma sonrasında birçok eleştirmen Kitab-ı Mukaddes'in tarihi, İsrail'in tarihi, Kilise tarihi v.b. ile de ilgilendiler. Fakat Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes araştırması üzerine eleştirel tarih yazımı bol olmasına karşın, tarihe yönelik bu ilginin Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ana özelliği olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Onların çalışmalarını tanımlayacak bir kavram varsa o da "teoloji"dir. Dikkat edilirse biblikal eleştirmenler, kutsal metnin tarihi sürekliliğine (*dichronic*) ciddi bir vurgu yapmaksızın çoğunlukla Eski ve Yeni Ahit'in yazınsal biçimleriyle (*literary forms*) ilgilenmişlerdir. Bu bağlamda örneğin, Pavlus ve İnciller üzerine yazılmış şeylerin birçoğu herhangi tarihsel türe (*genre*) ait değildir. Daha ziyade tematik ve teolojik yahut edebi bir türe aittirler. Bu konuda Barton, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin zirve ismi olan Wellhausen'i örnek verir. Wellhausen, kendi eleştirisinde İsrail tarihi ile birebir ilgilenmesine karşın, (teorileri doğru olsun ya da olmasın) onun çalışmaları direkt olarak tarihsel çalışmalar olarak görülmez. Onun temel amacı metnin kaynağını bulmak ve belirlemektir. Bu bakımdan Wellhausen'in tüm bulgularında teolojik bir ruh yatar. Diğer taraftan onun yaşadığı dönem tarihsel çalışmaların altın çağı olduğu için o, klasik tarihçilerin yaptığı şeyi İsrail tarihine uygulamıştır. Wellhausen, eleştirel bir tarihçi olarak biblikal kaynakları sorgularken arka planda kendine ait bir teolojiden hareket etmiştir. Bu bakımdan onun çalışmaları daha çok teolojinin bir parçası olarak görülmelidir. Tıpkı onun gibi Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin birçoğu birer tarihçi değil, tarihsel prensipleri biblikal metinlere uygulayan teologlar olarak görünürler. Onlar, sadece biblikal metnin tarihini ortaya çıkarmazlar, bunun yanında biblikal metnin anlaşılmasında teolojik katkılar da yaparlar.

Yukarıdaki kısa alıntılar, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin doğası üzerine yapılan tartışmaların ana noktalarını Barton'un yakından takip

ettiğini göstermektedir. Fakat onun, Kitab-ı Mukaddes eleştirisini basit anlamıyla edebi bir uygulama olarak görmesi ve metnin anlamını sabit bir şey olarak kabul etmesi tartışmaya açıktır. Zira tarihsel araştırmalar, Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasında ve kaynaklarının sorgulanmasında özellikle on dokuzuncu yüzyılda kayda değer etkiler bırakmıştır. Örneğin, İsrail tarihi, erken Hıristiyanlık tarihi, tarihsel İsa araştırmalarının sonuçları Kitab-ı Mukaddes'in farklı bir tarzda yeniden yorumlanması sonuçlarını doğrulamıştır. Dolayısıyla tarihsel eleştirinin sonuçları, teolojik sorunları da beraberinde getirmiştir. Bir bakıma kutsal metne ve onun arka planına yönelik yönelik tarihsel ilgi, kendi teolojisini üreterek geleneksel sistematik teoloji (*systematic theology*) karşısında alternatif bir teoloji olarak tarihsel teolojileri ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'e yönelik tarihsel araştırmaları, teolojinin altında ikincil değere sahip bir çaba olarak görmek yerine birbirini tamamlayan çabalar olarak görmek modern Kitab-ı Mukaddes çalışmaları açısından daha uygun görülmektedir.

ASİM DURAN
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]



KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

Karl Marx Bağnazlık Üzerine Bir Araştırma (Karl Marx A Study in Fanaticism), Edward Hallett Carr, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, 375 s.

İngiliz Dışişleri Bakanlığı Sovyetler Birliği Dairesi'nde görev yapan, Oxford ve Cambridge'de öğretim üyeliğinde bulunan ve *The Times*'in yayın yönetmen yardımcısı olarak çalışan Edward Hallett Carr'ın (1892-1982) bir asra yaklaşan yaşamında pek çok eser yazmış ve bunların büyük bir kısmı Türkçe'ye çevrilmiştir. Carr, Marx hakkında diğer biyografi yazan kişilerden Sovyet yönetimini ve tarihini bilmesi açısından ayrılmaktadır. Çünkü bu bilgiler sonraki ve önceki durumun değerlendirmesini ve arada bağlantı kurmayı kolaylaştırmaktadır. Bu da eserin daha geniş bir bakış açısıyla konuları ele alma ve değerlendirme yapmasına neden olmaktadır.

Genel olarak eser, adından da anlaşılacağı gibi bağnaz(fanatic) olmayan Marx'ın, bağlılarının bu hale gelmesinde yaşadığı hayatın alakası olmadığını ortaya koymaya çalışır ve bu yüzden eser salt bir biyografi değildir. Dolayısıyla eserde alışılanın dışında farklı değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Bağnazlığı sadece Marksistlerde değil onların karşıtlarında da gören Carr'a göre "Anti-Marksizm, Marksizm gibi, bir din oldu ve akranının bütün hoşgörüsüzlüğünü ve fanatikliğini, daha az mazur görebilmek koşuluyla, geliştirdi" (s. 17). Ve tabii ki Marksistler de, "Marksizm'in gökten indiğini sanabilirler. Fakat böyle bir varsayım esasen Marksist değildir; zira Marksizm'i, her düşünce biçiminin içinde doğdu-

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2015, sayı: 39, ss. 261-272.
doi: 10.17120/omuifd.08454

ğu çağın toplumsal koşullarının bir ürünü olduğu yolundaki Marksist yasanın işleyişinden istisna etmenin nedeni yoktur" (s. 17-18). Dolayısıyla her iki bakış açısı da yanlıştır, yanlıdır.

Eserin tamamında Marx'ın görüştüğü kişiler ve yazdığı eserler teker teker incelenir ve değerlendirilir. Carr'a göre Marx'ın ilk kitabı olarak değerlendirilecek olan doktora tezi, modern felsefe açısından antik felsefeyi yorumlamada yanlış yönlendirilmiş bir çalışmadır ve Demokritos'u ilk idealist, Epikür'ü ise ilk maddeci olarak tanımlama girişimidir. Bundan Marx'ın felsefi inançları konusunda herhangi açık bir hüküm çıkarmak mümkün değildir; çünkü Epikür'ün dogmatik maddeciliğinin çekiciliğine kapılmışsa da, Epikür'ün sisteminde tesadüfe bırakılan yer onu yadsımaktır. Marx yazdığı önsözde Hegel'in Felsefe Tarihi'ndeki bir boşluğu doldurduğunu şu sözcüklerle özetliyordu: "Tek kelimeyle, bütün tanrılardan nefret ediyorum". Çağdaş burjuva toplumunun ilahlarına karşı nefret, Marx'ın amentüsü olmuştur (s. 33).

262

OMÜİFD

Marx öğretisinin yanlış olamayacağından ve sonunda işçi sınıfı tarafından evrensel olarak kabul edileceğinden hiçbir zaman kuşku duymadı. O geleceğin, Marksizm'in ilkeleri ile dopdolmuş ve sınıf bilincine sahip muazzam bir proletaryanın ellerinde olduğuna inanıyordu ve buna görülmemiş şeylere inanan bir fanatiğin imanı ile inanıyordu (s. 87). Bunun için Marx kendisinden farklı hiçbir görüşe tenezzülen itibar edilme şerefini bile bahşetmez, karşı çıkan herkesi küçük görür; hoşuna gitmeyen her iddiaya, ya buna yol açan cehaletle alay ederek ya da bunu ileri süren kişinin niyetleri konusunda hakaretlerle karşılık verirdi ve görüşlerine karşı çıkan herkesi, burjuva, yani akli ve ahlaki dejenerasyonun tiksindirici örneği olarak suçlardı, kendisinden farklı olan kişiler ya aptal ya da düzenbazdı. İnsanların çoğunluğundan nefret eder ve bu nefretini de entelektüel bir temele dayandırır (s. 88). Sonraki hasımlarından hiçbiri düşmana kendini satmış olma suçlamasından kurtulamamıştır. Ayrıca Marx'ın entelektüel kendini beğenmişliği muazzamdı ve herhangi bir adamın ya da sosyalistin, ondan farklı olabilmesi için dürüst bir nedeni olabileceğine inanmayı zor buluyordu (s. 89) adeta Marx'ın hakaret konu-

sunda patolojik bir tutkusu vardı (s. 176) denilebilir. Marx'tan sonra Marksist olan ve yazı yazarların çoğu aynı metodu kullanmaya devam etmişlerdir. Yani kendileri gibi düşünmeyenler aptal, burjuva veya emperyalist/kapitalist işbirlikçisi şeklinde nitelendirmişlerdir. Marksist düşünceyi benimseyenlerin bu durumu büyük ölçüde Marx'ın örnek alınmasından kaynaklanmaktadır.

Marx'ın ölümünden sonra özellikle tartışılan konularından biri din diğeri kadın ve aile hakkındaki görüşleri olmuştur. Çünkü yazılarından hareketle oluşan genel kabule göre din, "halkın afyonudur", egemen sınıf tarafından proletaryanın boyun eğmesini garanti etmek ve sürdürmek için kullanılan araçlardan birisidir. Kadın konusuna gelince Marx'a göre "özel mülkiyetin fukaralığı ima etmesi gibi, evlilik de fahişeliği ima eder". Ayrıca *Komünist Manifesto*'da burjuva ailesinin ortadan kaldırılması gerektiğini belirtir ve komünizmin kadınların ortaklığını savunduğu suçlaması karşısında ise, "aslında burjuva evliliği kadınların ortaklığıdır", diye açıklamada bulunur. Bu örtülü açıklamalar Marksist doktrini kadın-erkek ilişkileri konusunda tüketmiştir (s. 104). Bu noktada Marx'ın kendi evliliğini ve kızlarının evliliğine bakmamız gerekir. Kendisinin kızlarının ve özellikle ikinci kızının kiminle evleneceği ilişkileri konusunda -kendi nitelendirmesiyle- burjuva bir anlayış gösterdiğini söyleyebiliriz. Yani kişisel uygulama ile öngörülen durum birbiriyle uyumlu değildir.

Eserde üzerinde durulan bir konuda tarihin sonu düşüncesidir. Çağımızda farklı şekillerde ifade edilen tarihin sonu tezinin bir benzerini Marx Komünist toplum bağlamında ifade etmiştir. Daha doğrusu günümüzde dile getirilen düşünceler Marx'ın değerlendirmesinin Kapitalist düzene dönüştürülerek ifade edilmesidir. Şöyle ki, Marx, insanın komünistçe masumiyet döneminden çıkmış olması gibi bir gün komünist toplumun ilkel idealine döneceğine inanyordu. Burjuvazi ile antitezi proletarya arasındaki olması yakın mücadeleyi, dünyadaki son aşama olarak değerlendiriyordu. Proletarya, burjuva düzenini yıkınca ve geçici bir "proletarya diktatörlüğü" döneminden ve sınıfsız toplum sentezi oluştuktan sonra, Hegelci seri sona erecekti. Sınıflar olmayınca, sınıf savaşı da

olanaksız olacaktı. Bir sınıfın diğerini ezme aracı olan devlet yok olup gidecekti. Yeni sınıfsız toplum, artık Diyalektik Materyalizmin tahriplerine maruz kalmayacaktı. Eninde sonunda kendisini yok edecek antitezi, kendi bağrında geliştirmeye yazgılı olmayacaktı. Marksist ya da Hegelci anlamda tarih sona erecekti (s. 109-111). Fakat gerçekleşen Marx'ın öngördüğü gibi olmadı. Bu konudaki tahminleri yanlış çıktı. Dolayısıyla açıklamalarının bilimsel olduğu iddiası da ötelenmiş oldu. Yani tarihsel süreçte kapitalizm çeşitli krizler yaşadı ama hiçbir yerde çökmedi ve öngörülen devrimler gelişmiş ülkelerde değil az gelişmiş ülkelerde ortaya çıktı. Fakat şöyle bir soru kaçınılmaz olmaktadır; Marx sempatisi niçin hala devam etmektedir? Bunun cevabı başka soruları da beraberinde getirecektir. Buna göre Marksizm yalnızca bir tarih felsefesi değildir; yaşayan bir akidedir ve er ya da geç hassas bir soru sorulmak zorundadır. Marksizm, bir bilgi teorisi midir, yoksa bir eylem teorisi mi? Eğer Marksizm bir bilgi teorisiyse, Marksist devrim teorisini iyice öğrenen birisi, devrimci dava uğrunda parmağını dahi oynatmasa, Marksist'tir. Eğer Marksizm bir eylem teorisi ise, proleter devrimi için çalışan adam, Marksizm'in felsefi alt başlıklarını anlayıp kabul etsin ya da etmesin Marksist'tir. Bu konu, Marx'ın ölümünden sonra Almanya'da, bir sorun haline geldi. Bu bir zamanlar, iman ve çalışma arasındaki çekişme şeklinde Hristiyan Kilise'nin de karşısına çıkan aynı sorundu ve Marx bunu aynen ortodoks Hristiyanlığın çözdüğü gibi çözdü. Hem imanın hem çalışmanın, hem bilginin hem eylemin gerekli olduğunu ve bunların birbirini tamamladığını ilan etti. "Düşünce ve eylem birliği" sonraki zamanların Marksistleri arasında çok sevilen bir slogan oldu. Aslında bu anlamsız ve karışık bir sözdür ve bu, uygulamada "sınamadan teorinizden emin olamazsınız" demek anlamına gelir ve "düşünce ve eylem birliği" yaftası altında Marksizm, felsefi temeli pragmatizmden başka bir şey olmayan bir oportünizm türüne doğru dejenere olma eğilimi gösterdiğini (s. 107-108) ifade eder.

Ele alınması gereken konulardan biri de Marx ve Engels ilişkisidir. Bu konuda Marx'ın Engels'i istismar etmiş olduğunu ilan etmek, Marx'ın hayali burjuvasının ideal proleterini sömürmesi gibi bir şeydir. Onların

arasındaki ilişkinin doğası, Marx'ın kişiliğinden çok Engels'in kişiliğine dayanıyordu. Engels'in kendi liyakatini olduğu kadar kendi rolünü de önemsemeyen bir duygusu vardı. Kendisini, "teorik yönden tembel" olarak niteliyordu. Marx'ın ölümünden sonra, *Komünist Manifesto*'nun yeni baskısının önsözünde, tarihte ve siyasette sınıf-mücadelesi fikrinin Marx'a ait olduğunu belirtmişti. Marx'ta yaşayan düşünürlerin en büyüğünü görüyor ve yapabileceği her türlü mali ve edebi yardımın, ustanın dehasına yaraşır ve gönüllü bir minnettarlık olduğunu söylüyordu. Gelecek kuşaklar da, her iki adamın görece büyüklüklerini değerlendirirken, esas itibariyle Engels'in görüşünden farklı bir görüş benimsememişlerdir. Herhangi maddi bir anlam dışında Marx kendine yeterli ve Engels'ten bağımsızdı. Herhangi maddi bir anlam dışında, Marx olmadan Engels yoktu. Ancak, Marx'ın bir dahi olduğu ve Engels'in yalnızca azimli ve çok yönlü bir yetenek olduğu, Marx'ın arkadaşına karşı tutumundaki bir yetersizlik izlenimini ortadan kaldırmamaktadır. (s. 124). Fakat Marx'ın uzun süreli olarak ifade edebileceğimiz tek dostudur.

Carr'a göre Marx büyük bir filozof değildi, büyük bir iktisatçı hiç değildi. İlhamını insanlık için herhangi derin bir sevgiden almıyordu ve hemcinslerinin pek çoğu ile ilişkilerinde özellikle hürmete layık ya da sevgi uyandıran birisi olmadı. Ama eşsiz ve egemen bir düşüncenin katıksız gücüyle kendini çağdaşlarına ve tarihe kabul ettirdi (s. 361). Bu anlamda Marx bir peygamberdi. Diğer peygamberler gibi öğretisine, gelecek kuşakların belki de ona bahşetmeyeceği evrensel bir gerçeklik talep ediyordu. Marx, hayatı insan düşüncesinde bir dönüm noktası olan çok az sayıdaki kişilerden biriydi. Marx, sanayi devriminin şiddetli sancılılarından doğan ve içinde bulunduğumuz çağa egemen olan yeni yaratılmış, kendisini iyi ifade edemeyen, çok başlı proletaryanın peygamberiydi. Yalnızca Marx gibi güçlü bir beyin, evrensel olarak kabul edilmiş ama çoktan hükmü geçmiş düşüncelerden kendisini tümüyle özgürleştirebilirdi. Bu yeniçağ için yeni bir kuruluş yasası, yeni bir felsefe ve yeni siyasal biçimler, bulmaya çalışıyordu. Ancak bundan daha az başarılı oldu. Çünkü Marx yapmanın değil, yıkmanın dehasıydı. Neyin temizlenmesi gerektiğine dair bilgisinde derin görüşlüydü. Onun yerini neyin alacağı-

na ilişkin görüşü ise bulanık ve belirsizdi. Engels, mezarının başında söylediği gibi, Marx, "her şeyden önce ve her şeyden çok bir devrimciydi." Devrimin zorunluluğunu kavradı ve onun yöntemlerini usta bir şekilde çözümlendi. Ama devrimden doğacak olan yenedünyayı algılayışı gelenekçi ve hatta çocukçaydı. İşte burada sisteminin öz-çelişkisi kendisini ortaya koyuyordu. İlk hedefi sınıf nefretiydi; nihai hedefi evrensel sevgi. Bir sınıfın diktatörlüğü sınıf-nefretinin gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesiydi. Bunun, Marx'ın nihai hedef olarak ortaya koyduğu evrensel sevgi rejimine yol açma kapasitesi ise henüz kanıtlanmayı bekliyor. Marx'ın görüşleri bu şekilde ele alınca eksik oldukları ortaya çıkıyor ve çağdaş yorumları ve tamamlama şekilleri insanları tatmin etmiyor. Ve yazarında kitabın son cümlelerinde belirttiği gibi "Küçük istisnalarla, çok az insan, kehanetlerinde Marx kadar uzak görüşlü olabilmıştır. Ancak, binyılın Marksist hipotezini ya da Marksist olmayan uygarlığın sonunun geldiği hipotezini kabul edemeyen herhangi bir kişi, insan düşüncesinde yeni bir devrime zorunlu olarak intizar edecektir. Yakın gelecek, kitle-yönetiminin yaygınlaşmasını ve yoğunlaşmasını üretecek bile olsa insanın kendisini bireyselleştirme konusundaki müzmin eğilimi yeniden ortaya çıkacaktır ve bütün tarihsel benzetmeler yanlı değilse, kitlenin yeni bir farklılaşması hümanizmin yeni bir Rönesans'ına yol açacaktır. Hiç kimse bu devrimin ne zaman ve nasıl olacağı konusunda kehanette bulunmayı umursamayacaktır. Ama bu olduğu zaman, tarihin Marksist çağı sona ermiş olacaktır" (s. 364).

Eserin çevirisi genel olarak açık ve akıcı bir nitelikte olmasına rağmen kullanılan bazı garip kelimeler de bulunmaktadır; nadim, kantat, entipüften, farşi tirad, amigre, tötönik gibi. Ayrıca konunun bütüncül bir şekilde ele alınabilmesi için yazarın "*Lenin'den Stalin'e Rus Devrimi (1917-1929)*" adlı eserinin de okunması faydalı olacaktır.

TAMER YILDIRIM

[YRD. DOÇ. DR., SAKARYA ÜNİ. İLAHİYAT FAK.]

KİTAP-I MUKADDES ELEŞTİRİSİNİN DOĞASI ÜZERİNE

The Nature of Biblical Criticism, John Barton, Louisville-London:

Westminster John Knox Press, 2007, 206 s.

On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde tarihsel-eleştirel yöntem (diğer ifadeyle tarihsel eleştiri), Kitabı Mukaddes araştırmalarında Katolik, Yahudi ve Protestan çevrelerce yaygın bir biçimde kullanılmış olmasına karşın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yönetime yönelik rahatsızlıklar dile getirilmeye başlanmıştır. Bilhassa post-modernizmle kutsal kitapların anlaşılmasında metnin stilistik özelliklerine dikkat çeken edebi eleştirinin (*literary criticism*) öne çıkması, son dönemlerde tarihsel eleştirinin bilimsel ve objektiflik iddialarının hedef alınmasına sebep oldu. Bu bağlamda post-modern eleştiriler, kutsal metin hakkında uzman yetkesiyle konuşmaya izin veren modern tarihçilik ile onların kutsal metne yönelik muhakemelerinde referans verdikleri rasyonel tarihçiliğin bulgularını eleştirerek tarihsel gerçeklik sorununu tartışmaya açtılar. Modern tarih yazımına ve kutsal metnin rasyonel eleştirisine yönelik bu tarz çıkışların, özellikle kutsal metinler bağlamında gerçekle kurgu arasındaki sınırı muğlaklaştırdığına dair çeşitli çevrelerden gelen değerlendirmeler bir yana bırakılırsa post-modern bibliikal çalışmaların son dönemlerde edebi eleştiriye doğru kaydığı görülebilir. Yine de edebi eleştiri ve onun içinden çıkan diğer türler, modern Kitabı Mukaddes eleştiri türlerini bütünüyle yadsımadılar ve eleştirilerinde çoğunlukla radikal tarihsel eleştiriye hedef aldılar. Dahası, kutsal metnin stilistik nitelikleri ile yalın anlamını keşfetmede tarihsel eleştirinin bulgularını kullanmaya devam ettiler. Böylece tarihsel eleştiri, modern dönemdeki gücünü kaybetmiş olsa da son dönemlerde edebi eleştiri bünyesinde – radikal söylemlerini törpüleyerek- var olmaya devam etmiştir. Son dönemlerde Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında tarihsel eleştirinin ve daha geniş anlamıyla bibliikal eleştirinin yeri ve doğası sorununu ele alan çalışmalar, akademik çevrelerde popüler tema haline gelmiştir.

Son otuz yılda Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında dikkat çeken isimlerden birisi olan John Barton, *The Nature of Biblical Criticism* adlı eserinde

biblikal eleştirinin ve tarihsel eleştirinin Kitab-ı Mukaddes'i anlamada yerini sorguladı. Kitapta biblikal eleştiri ile tarihsel eleştiri hakkında birçok iddia bulunmasına karşın, bu yazıda sadece yazarın Kitab-ı Mukaddes eleştirisini nasıl anladığı ve tarih bilimi ile teoloji arasında nerede konumlamaya çalıştığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Başta söylemek gerekirse Barton, radikal söylemlerin aksine Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ve tarihsel eleştirinin öldüğüne inanmamaktadır. Şekil değiştirse de eleştiri var olmaya devam etmektedir. Bu anlamda onun eser boyunca amacı, biblikal çalışmalarda modern kutsal kitap eleştirilerinin dışında yeni bir program önermek veya Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin bir tarihçesini sunmak değil, geçmiş biblikal çalışmaların hatalı bir biçimde yüzeysel, rasyonel ve pozitivistik görüldüğünü göstermeye çalışmaktır. Zira Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes eleştirisi kutsal metnin anlaşılması vazifesini yüklenen yaratıcı ve olgun bir disiplindir. Yine de o, "tarihsel" ve "yöntem" kelimelerinin Kitab-ı Mukaddes eleştirilerini tanımlamak için uygun kavramlar olmadığını düşünmektedir. Zira biblikal eleştiri temelde "giriş" veya "tarih" sorunuyla ilgilenmez.

O halde biblikal eleştiri ne anlama gelmektedir? Barton'a göre biblikal eleştiri, kalkış noktası anlama sorunu olan biblikal metin içinde bir araştırma ve metindeki tutarlılık ile onun eğilimini kavramak için metni okuma isteğidir. Bu da esasında edebi bir faaliyettir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, bazı Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin kutsal metnin tamamının bütüncül bir yolla okunabileceğine varsaymadıklarıdır. Onlar, kutsal metin okumalarında metnin içinde bazı hayal kırıklıklarıyla karşılaşacaklarına hazır olurlar. Bu durum eleştirel olmayan yorumlar ile eleştirel yorumlar arasındaki farkı ortaya koyar. Buna göre eleştirel olmayan okurlar, (ister dini ister edebi açıdan olsun) metnin otoritesini baştan kabul ederler veya netice "okunmaz" bir metin ortaya çıkarmak olsa bile metnin bütünlüklü bir uyumunu talep ederler. Buna karşın eleştirel okuma ise, metindeki uyumsuzluklardan ziyade metnin tarzı (*genre*) hakkında soru sormaktır. Bu anlamda biblikal eleştiri, tarihsel eleştiri veya bir yöntemin Kitab-ı Mukaddes metinlerine uygulanmasıyla eşit

anlama gelmez. Veya onun, tarihsel eleştirel yöntem adı altında sınıflandırılmasının/sınırlandırılmasının yanlışlığına dikkat çeker. Zira Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri uzun yıllar boyunca bir yöneme bağlı kalma konusunda kendilerini zorunlu hissetmemişlerdir. Yine de bibliikal eleştiri, tarihsel bir hadise veya tarihle ilişkili olabilir. Ancak bu ikinci derecede öneme sahip bir durumdur.

Bu görüşlerinden Barton'un bibliikal eleştiriye belli yöntemlerin kalıplarına hapseden değerlendirmelere mesafeli durduğu anlaşılabilir. Anlaşıldığı kadarıyla o, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerini, bilimsel bir yöntem olarak tarih yazımının dışında daha genel bir programın bir parçası olarak görme eğilimine sahiptir. Burada sorulması gereken soru, bir edebi faaliyet olarak Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin kutsal metinde ortaya çıkarmaya çalıştığı şeyin ne olduğudur?

Bir kere Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, edebi bir uygulama olarak metindeki türün (*genre*) tanımıyla ilgilendiği için esas itibariyle bir anlama sorunudur. Buradan hareketle o, bibliikal eleştiride üç türlü yaklaşımı masaya yatırarak temelde hangi yaklaşımı öncelediğini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda eser boyunca Barton'un üzerinde durduğu temel iddialardan en önemlisi, bibliikal eleştirinin kutsal metnin "orijinal", "yazar tarafından niyet edilen", "tarihsel", veya "literal" anlamından ziyade, onun "yalın anlamı" (*plain sense*) ile ilgilendiğidir. Ona göre "yalın anlam", metnin orijinal anlamı değildir. İlk yıllardan beri Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri, metnin en orijinal anlamı ya da metinlerin ortaya çıktığı dönemdeki yazarların niyetleriyle ilgilenmediler. Daha ziyade onlar, kutsal metnin kendi dönemlerinde ne anlam ifade ettiğini bulmaya çabaladılar. Öte yandan ona göre bibliikal eleştiriye "literal" anlamı önceleyen bir çaba olarak görmek de yanlıştır. Zira bazı Kitab-ı Mukaddes metinleri, literal olarak yorumlanamayacak derecede mecazi ve sembolik bir dile sahiptir. Söz konusu metinleri literal olarak yorumlamak bu anlamda imkânsız gözükmektedir. Barton'a göre "yalın anlam", en basit anlamıyla "bir semantik veya linguistik ve bir edebi uygulamadır". Bibliikal eleştiri tarihine bakıldığında bu edebi faaliyetlerin izleri görülebilir.

Gerçi Barton, Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin kutsal metnin yalın anlamını her zaman tarihsel anlamla ilişkilendirdiklerini kabul eder. Fakat bunu, sadece metnin ortaya çıktığı zamanda kastedilen muhtemel anlamı keşfetmeye yönelik semantik dizinin açışından ele aldıklarını da ekler. Bu bakımdan Kitab-ı Mukaddes eleştirisi metnin geçmişte ne anlama geldiğini (*meant*) sorgulamaz. Daha ziyade metin ne anlama (*means*) gelmektedir bunu peşine düşmelidir. Hıristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren eleştirmenler, tarihsel şartları dikkate almakla birlikte kutsal metnin kendileri için ne anlama geldiğini sorgulamışlardır. Yani geçmişte ne anlama geldiğinin yanında bugün ne anlama gelmektedir ve kutsal metin bugün için ne söyler. Bu nedenle bir kutsal kitap eleştirisi esas itibariyle tarihsel bir çaba olmaktan ziyade, semantik ve linguistik çabaları gerektiren edebi bir uygulamadır.

270
OMÜİFD

Peki, bir metnin özellikle kutsal metnin bugün için hala geçerli olduğunu ve bir şeyler söylediğini nasıl anlayacağız? Barton, bu sorunun cevabını E. D. Hirsch'i takip ederek metnin anlamı (*meaning*) ile onun önemi (*significance*) arasındaki ayırmadan hareketle bulmaya çalışır. Barton'a göre metnin kastettiği şey önem açısından ele alındığında bugün hala kastedilen şeydir. Metnin önemi bir nesilden başka bir nesle değişiklik gösterebilir. Ancak anlam daima sabit kalır. Bu çerçevede metnin orijinal anlamı kesintiye uğramaksızın yeniden yorumlamaya açıktır. Diğer bir ifadeyle metinde verili olan anlam, onun önemi farklı şekillerde algılandığında bile devam eder. O zaman metnin yalın anlamı, zaman içinde onun farklı olarak öneminin değiştiği bir belirli anlamın yörüngesidir. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, tarihsel bir hadise ve araştırma olmaktan ziyade semantik, linguistik ve bir edebi operasyondur. Dahası "orijinal", "tarihsel", "yazar tarafından niyet edilen" veya "literal" anlamla sadece dolaylı olarak ilgilenir. Bunlar Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde ikincil değere sahip şeylerdir. Buradan hareketle Barton, kutsal metnin herhangi semantik ve linguistik detaylarıyla fazla meşgul olmayan feminist eleştiri, post kolonyal eleştiri, sosyal-bilimsel eleştiri, post yapısal teoriler gibi yorumsal yaklaşımlara mesafeli durur.

Açıkça bu görüşler, Barton'un neden Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerini birer tarihçi olarak değil de teolog olarak gördüğünü de açıklar niteliktedir. Kanaatimizce bu, meseleyi edebi bir yaklaşım olarak görmenin ve kutsal metnin anlamının (*meaning*) sabit olduğunu düşünmenin zorunlu olarak getirdiği bir sonuçtu. Yine de tarihsel süreç içerisinde özellikle Aydınlanma sonrasında birçok eleştirmen Kitab-ı Mukaddes'in tarihi, İsrail'in tarihi, Kilise tarihi v.b. ile de ilgilendiler. Fakat Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes araştırması üzerine eleştirel tarih yazımı bol olmasına karşın, tarihe yönelik bu ilginin Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ana özelliği olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Onların çalışmalarını tanımlayacak bir kavram varsa o da "teoloji"dir. Dikkat edilirse biblikal eleştirmenler, kutsal metnin tarihi sürekliliğine (*dichronic*) ciddi bir vurgu yapmaksızın çoğunlukla Eski ve Yeni Ahit'in yazınsal biçimleriyle (*literary forms*) ilgilenmişlerdir. Bu bağlamda örneğin, Pavlus ve İnciller üzerine yazılmış şeylerin birçoğu herhangi tarihsel türe (*genre*) ait değildir. Daha ziyade tematik ve teolojik yahut edebi bir türe aittirler. Bu konuda Barton, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin zirve ismi olan Wellhausen'i örnek verir. Wellhausen, kendi eleştirisinde İsrail tarihi ile birebir ilgilenmesine karşın, (teorileri doğru olsun ya da olmasın) onun çalışmaları direkt olarak tarihsel çalışmalar olarak görülmez. Onun temel amacı metnin kaynağını bulmak ve belirlemektir. Bu bakımdan Wellhausen'in tüm bulgularında teolojik bir ruh yatar. Diğer taraftan onun yaşadığı dönem tarihsel çalışmaların altın çağı olduğu için o, klasik tarihçilerin yaptığı şeyi İsrail tarihine uygulamıştır. Wellhausen, eleştirel bir tarihçi olarak biblikal kaynakları sorgularken arka planda kendine ait bir teolojiden hareket etmiştir. Bu bakımdan onun çalışmaları daha çok teolojinin bir parçası olarak görülmelidir. Tıpkı onun gibi Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin birçoğu birer tarihçi değil, tarihsel prensipleri biblikal metinlere uygulayan teologlar olarak görünürler. Onlar, sadece biblikal metnin tarihini ortaya çıkarmazlar, bunun yanında biblikal metnin anlaşılmasında teolojik katkılar da yaparlar.

Yukarıdaki kısa alıntılar, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin doğası üzerine yapılan tartışmaların ana noktalarını Barton'un yakından takip

ettiğini göstermektedir. Fakat onun, Kitab-ı Mukaddes eleştirisini basit anlamıyla edebi bir uygulama olarak görmesi ve metnin anlamını sabit bir şey olarak kabul etmesi tartışmaya açıktır. Zira tarihsel araştırmalar, Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasında ve kaynaklarının sorgulanmasında özellikle on dokuzuncu yüzyılda kayda değer etkiler bırakmıştır. Örneğin, İsrail tarihi, erken Hıristiyanlık tarihi, tarihsel İsa araştırmalarının sonuçları Kitab-ı Mukaddes'in farklı bir tarzda yeniden yorumlanması sonuçlarını doğrumuştur. Dolayısıyla tarihsel eleştirinin sonuçları, teolojik sorunları da beraberinde getirmiştir. Bir bakıma kutsal metne ve onun arka planına yönelik yönelik tarihsel ilgi, kendi teolojisini üretmek geleneksel sistematik teoloji (*systematic theology*) karşısında alternatif bir teoloji olarak tarihsel teolojileri ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'e yönelik tarihsel araştırmaları, teolojinin altında ikincil değere sahip bir çaba olarak görmek yerine birbirini tamamlayan çabalar olarak görmek modern Kitab-ı Mukaddes çalışmaları açısından daha uygun görülmektedir.

ASİM DURAN
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

