

ISSN: 2667-5501

ilâhiyât

akademik araştırmalar yillığı

Sayı 1
Ocak-Aralık
2018

Issue 1
June-December
2018

EDITED BY ENTELEKYA





e-ISSN: 2667-5501

Sayı / Issue: 1

Yıl / Year: 2018

Ocak-Aralık / January-December

ilâhiyât: akademik araştırmalar yillığı Ocak ve Aralık ayları arasında yayınlanan hakemli yıllık bir dergidir. Dergimiz din, tarih, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi teoloji alanında yayın yapmayı amaçlamaktadır.

(**ilâhiyât: annual of academic studies** is a peer-reviewed journal annually published between January and December. The Journal aims to broadcast in theological areas such as religion, history, philosophy, psychology, and sociology.)

İletişim Bilgileri / Contact Information

Adres / Address: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi,
Kemal Bıykoğlu Cad. No: 22, 06900, Polatlı, Ankara

Telefon / Phone: 90 312 2126768

Web Sayfası / Web Page: www.ilahiyat.com.tr

E-Posta / E-Mail: dergiilahiyat@gmail.com

Kapak ve Tasarım / Cover and Design

İlyas Altuner

Yayın Kurulu / Editorial Board

Editörler / Editors in Chief

Fatih Özkan, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlyas Altuner, Iğdır Üniversitesi

Editör Yard. / Assoc. Editor

Hilmi Karaağaç, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dil Editörü

Abdullah Demir, Iğdır Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ali Ayten, Marmara Üniversitesi

Burhanettin Tatar, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Celal Türer, Ankara Üniversitesi

Cevat Başaran, Atatürk Üniversitesi

Choi Woo-Won, Pusan Devlet Üniversitesi

Ernest Wolf-Gazo, Kahire Amerikan Üniversitesi

Fatih Toktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi

Fazlı Arslan, İstanbul Üniversitesi

Galip Velioğlu, Tetova Devlet Üniversitesi

Hakan Olgun, İstanbul Üniversitesi

Hüseyin Sarioğlu, İstanbul Üniversitesi

İbrahim Çapak, Bingöl Üniversitesi

İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi

İlhami Güler, Ankara Üniversitesi

Majeda Omar, Ürdün Üniversitesi

Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi

Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi

Mustafa Çevik, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi

Recep Alpyağlı, İstanbul Üniversitesi

Şamil Öçal, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Thérèse-Anne Druart, Amerikan Katolik Üniversitesi

Wan Mohd Nor Wan Daud, Malezya Teknoloji Üniversitesi

İçindekiler / Contents

MAKALELER / ARTICLES	
01	İLHAMİ AYRANCI
	Kudüs'te Paskalya Kutlamaları
	<i>Easter Celebrations in Jerusalem</i>
15	AHMET ÜNSAL
	Çağımızda Sorun Haline Gelen İslâm Hukuku mu, İslâm Hukukunun Çağdaş Sorunları mı?
	<i>What Does Become a Problem in Our Age: Islamic Law or Its Contemporary Issues?</i>
29	FATMA ATLIHAN
	On Altıncı Yüzyılda Osmanlı Devlet Yapısında Mevlevilik
	<i>Mawlawiyya in the Ottoman State Structure in the Sixteenth Century</i>
45	MEDET COŞKUN
	Osmanlı Muhaddislerinden Ahmed el-Menîni'nin Hayatı ve Eserleri
	<i>The Life and Works of Ahmad al-Manini, the Ottoman Muhaddith</i>
ÇEVİRİ / TRANSLATION	
73	R. KEVIN JAKES
	Çeviren / Translated by
	GÜLŞEN YAĞIR AHMETOĞLU
	Fazlur Rahman: Peygamberlik, Kur'ân ve İslâmî Reform
	<i>Fazlur Rahman: Prophecy, the Qur'an and Islamic Reform</i>

Kudüs'te Paskalya Kutlamaları ^a

İLHAMİ AYRANCI ^b

Öz: Bu makalede, Hristiyanlıkta tarih boyunca en kutsal zaman dilimi olarak kabul edilen Paskalya kutlamaları hakkında bilgi verilmektedir. Hristiyanlık inancına göre Paskalya, Hz. İsa'nın, insanlığın günahı için kendini feda ederek çarmıhta öldürölmesi ve ölölümünün üçüncü gününe denk gelen Pazar günü de yeniden dirilmesini ifade etmektedir. Dirilişin gerçekleşmesinden sonraki süreçte Hristiyanlar, pazar gününü haftanın en kutsal günü, bu haftayı da (Easter Week) yılın en kutsal dönemi olarak kabul etmişlerdir. Çalışmamızda Paskalya konusu ile ilgili açıklayıcı bilgiler verilmekle birlikte, Paskalya öncesi ve sonrasında gerçekleştirilen kutlamalara değinilmemiş, makalenin kapsamı Kudüs'te paskalya günlerinde icra edilen törenlerle sınırlı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hz. İsa, Hristiyanlık, Paskalya, Kutsal Mezar Kilisesi, Kudüs.

Easter Celebrations in Jerusalem

Abstract: In this article, information about Easter celebrations are given which are considered the most sacred time period throughout history of Christianity. According to the Christian belief, Easter refers to the resurrection of the Prophet Jesus on Sunday on the third day of his death, who sacrificed himself for the sin of mankind and was killed on the cross. In the process after the resurrection, Christians accepted Sunday as the holiest day of the week and this week (Easter Week) as the holiest period of the year. In our study, descriptive information about the subject of Easter is given, however, celebrations before and after Easter was not mentioned in this study, the scope of the article was limited to ceremonies performed on Easter days in Jerusalem.

Keywords: Jesus, Christianity, Easter, the Church of Holy Sepulchre, Jerusalem.

^a Bu makale, henüz o tarihte hakemli statüde yayınlanmayan *Diyanet İlmi Dergi'si'nin*; 2003/39-1. sayısında aynı adla yayınlanan yazımızın Türkçe ve İngilizce özetlerle birlikte ekleme ve çıkarmalar yapılarak tekrar çalışılmış halidir.

^b Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Faköltesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
ilhami.ayranci@gmail.com

Giriş

Paskalya, İbranice; “geçiş” anlamına gelen “Pesah”, Yunanca; “Paskhalia”dan gelir. Hristiyanların Hz. İsa’nın dirildiğine inandıkları gün yaptıkları bayram ve anma günü şeklinde yıllık ibadetlerindendir.¹ Paskalya, Yahudilerin M.Ö. 1250’de Mısırdan çıkışını kutladıkları² “Pesah” bahar bayramına denk olan, Hristiyanların en büyük bayramlarından biridir.³ İnsanı ebedi ölümden kurtaracağına inanılan Hz. İsa’nın yeniden dirilişi hadisesi, kilisenin ve her insanın hayatının merkezi sayılmaktadır. Bu kutlamalar, özellikle Doğu Kilisesi için ayrı bir önem arz etmektedir. Hristiyanlıkta bazı bayramların günü sabittir, bazıları her yıl yeniden tespit edilir. Mesela, Hz. İsa’nın doğum günü olarak kutlanan Noel (Christmas) sabittir; Hristiyan mezheplerinin çoğunluğunca her yıl 25 Aralık’ta kutlanır. Paskalya ise, 22 Mart-19 Nisan arasında bir Pazar günü kutlanır ve her sene yeniden tespit edilir.⁴

Hristiyanlığın inanç, ibadet ve ahlaki öğretilerinin tamamı Hz. İsa’nın kimlik ve kişiliği etrafında odaklanmış bulunmaktadır. O mucizevî bir şekilde doğmuş,⁵ -Hristiyan inancına göre- çarmıhta ölmüş⁶ ve ölümünün üçüncü gününe denk gelen pazar günü de dirilmiştir.⁷ İşte Paskalya, bu diriliş hâdisesi ile ilgili anma ve kutlamaların temelini oluşturmaktadır. Hristiyanlar için çok önemli olması sebebiyle de bu iki hadiseyi, yani, Hz. İsa’nın doğumunu ve tekrar dirilişini kutlama ve anma geleneği oluşmuştur.

Hız. İsa’nın çarmıhta ölümü günahlara keffaret olarak yorumlanmaktadır. Bakire Meryem’den doğması, çarmıhta ölümü, ölümler arasından üçüncü gün dirilmesi ve göklere yükselmesi Hristiyan-

¹ Mehmet Katar, “Paskalya”, *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2007, C. 34, s. 181; Bk. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Rehber Yay., 1990.

² Dan Cohn-Sherbok, *Judaism*, London: Routledge, 1999, s. 116.

³ Günay Tümer&Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yay., 1993, s. 266.

⁴ Tümer&Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 265.

⁵ Matta, 1/18-24; Luka, 1/26-38.

⁶ Matta, 27/32-50; Markos, 15/22-37; Luka, 23/33-46; Yuhanna, 19/17-30.

⁷ Matta, 28/1-9; Markos, 16/1-7; Luka, 24/1-9; Yuhanna, 20/1-10.

lıkta başlıca iman esaslarındandır.⁸ Bu dinde yıllık ibadetler daha çok bayram türünden yapılan kutlamaları kapsamaktadır. Bu bayramların kaynağı Yeni Ahit'e kadar uzanır. Ekseri Hristiyan mezhebinin kabul ettiği bayramlar Noel (Christmas) ve Paskalya (Easter)'dır. Ayrıca çeşitli mezheplerin kendi geleneklerine göre kutladıkları özel günleri de vardır.

Bu makalede, Hristiyanlıkla ilgili bu iki önemli konudan (Hz. İsa'nın doğumu ve ölümünden sonra dirilişi) ikincisini, yani; onun çarmıha gerilmesinden sonra dirilişini ve bu dirilişin kutlandığı Easter (Paskalya) kutlamalarını (ağırlıklı olarak bu dine ait kaynaklar çerçevesinde) ele alacağız.

1. Hz. İsa'nın Kimliği

Hristiyanlık inancına göre Hz. İsa, hem tanrının oğlu, hem de insanlığın kurtarıcısıdır. Hristiyanlığın temel öğretisini Hz. İsa'nın kurtarıcılığı oluşturur. İnsanlığın kurtuluşu için kendini feda eden Hz. İsa, kurtuluşun merkezidir. O insanlığı kurtarışının bir sembolü olarak önce çarmıha gerilmiş, sonra ölümlerden kıyam ederek Baba'nın yanındaki yerini almıştır.⁹ Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa, Allah'ın "*Meryem'e ulaştırdığı bir kelimesi ve kendisinden bir ruh*" olarak vasıflandırılmakta, ancak, onun bir "*kul*" olduğu belirtilmektedir.¹⁰ O, İsrail oğullarına gönderilmiş bir peygamberdir.¹¹ Kendisine İncil verildiği¹² ve Hz. Muhammed'i müjdelediği bildirilmekte,¹³ birçok ayette "*Meryem oğlu*" şeklinde zikredilerek; bugünkü Hristiyanlık inancının aksine, bir "*beşer*" olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Hz. İsa, hayatı ve öğretileriyle ilgili bir eser veya bir metin bırakmamış, dört İncil de dâhil olmak üzere Hristiyan kutsal metin-

⁸ Osman Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, Ankara: DİB Yay., 1998, s. 79; Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslamiyat*, 3 (4), 2000, s. 60.

⁹ Kürşat Demirci, "Hristiyanlık", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1998, C. 17, s. 328.

¹⁰ Nisa, 4/171-172; Enbiya; 21/91.

¹¹ Al-i İmran, 3/49.

¹² Maide, 5/46.

¹³ Saff, 61/6.

lerinin tamamı onun hayatından sonra kaleme alınmıştır.¹⁴ Bu sebeple, onun hayatına dair tarihi eserler oldukça sınırlıdır.

Hız. İsa M.Ö. 4 (veya 6) yılında doğmuştur.¹⁵ Bizzat İncil'in verdiği bilgiler dolayısıyla Hristiyan araştırmacılar arasında doğum yeri konusunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Çünkü Matta ve Luka'ya göre, Hız. İsa Beytlehemde (Beytülahm) doğmuştur.¹⁶ Markos ve Yuhanna'da ise bu konuda bir açıklık bulunmamakta, sadece onun Galile'den geldiği¹⁷ belirtilmektedir. Bu bilgilere dayanarak bazı Hristiyan yazarlar Hız. İsa'nın doğum yerinin Galile'nin Nâsıra kasabası olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁸

Öte yandan, Kudüs'ün 8-10 km. kadar güneyinde, Yuda bölgesinde denizden 800 m. yükseklikte Hristiyanlarca Hız. İsa'nın doğum yeri kabul edilen ve ziyaret merkezi olarak bilinen Beytlehem (Beytülahm) adında bir şehir bulunmaktadır. IV. yüzyıldan itibaren Hristiyanlarca kutsal bir ziyaret yeri sayılan, aynı zamanda; Hız. Davud ve Hız. Süleyman'ın mezarlarının da Hız. İsa'nın doğduğu mağarada bulunduğu inanılan Beytlehem'de, hem Yahudiler, hem Hristiyanlar, hem de Müslümanlarca kutsal kabul edilen yerler vardır. Bu vesile ile aktarmak yerinde olacaktır ki, burada bulunan kilise 1516-1917 yılları arasında 401 yıl süreyle Osmanlı hâkimiyetinde kalmış ve varlığını korumuştur.¹⁹

Hristiyanlıkta Hız. İsa'nın yaşadığı ve hatıralarının bulunduğu yerler ile ilk Hristiyan azizlerinin mezarları hac yerleridir. Hız. İsa'nın doğduğu Beytlehem (Beytülahm),²⁰ büyük saygı gören hac yerlerinin en önde gelenidir.²¹ Bu sebeple bölge birçok Hristiyan tarafından ziyaret edilmektedir.

¹⁴ Brian Wilson, *Cristianity*, London: Routledge, 1999, s. 23.

¹⁵ Ömer Faruk Harman, "İsâ", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2000, C. 22, s. 466. Ayrıca bk. Wilson, *Cristianity*, s. 8.

¹⁶ Matta, 2/1; Luka, 2/4-7.

¹⁷ Markos, 1/9; Yuhanna, 2/1-12.

¹⁸ Abdurrahman Küçük, "Beytülahm", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1992, C. 6, s. 87.

¹⁹ Küçük, "Beytülahm", s. 88.

²⁰ Matta, 2/1.

²¹ Tümer&Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 462.

2. Hz. İsa'nın Dirilişi

Hz. İsa, yetişkinlik çağına geldikten sonra Hz. Yahya tarafından Ürdün nehrinde vaftiz edilmiş,²² Hz. Yahya'nın şehit edilmesinden sonra da tebliğ faaliyetlerine başlamıştır.²³ M.S. 30 (33) yılında Fısıh (Pesah) bayramını kutlamak için Kudüs'e gelen ve orada tapınakta (Kutsal Mabet) bazı olaylara ve karışıklıklara sebebiyet verdiği düşünülen Hz. İsa'nın faaliyetleri Roma'lı otoriteler tarafından tehlikeli görülerek yakalanmış, Mesihliğini ileri sürüp Yahudi inançlarına hakaret ettiği gerekçesiyle²⁴ yargılanarak ölüm cezasına çarptırılmış ve çarmıha gerilmiştir.²⁵

Hz. İsa, ölümünden önce Havarilerine Kudüs'e gidileceğini, orada Peygamberlerin insanoğlu hakkında bütün yazdıklarının yerine geleceğini, putperestlerin eline verileceğini, kendisiyle alay edileceğini, üzerine tükürüleceğini ve kırbaçlandıktan sonra öldürüleceğini, fakat ölümünden üç gün sonra dirileceğini söylemiştir.²⁶ Nitekim ölümünden sonra onun mezarını görmeye gelenler, kabrin boş olduğunu fark ederler.²⁷ Bütün İncillerde yer alan bu mucizevî hadise, Luka İncilinde şöyle anlatılmaktadır:

Kadınlar haftanın ilk günü, çok erkenden, hazırlamış oldukları baha-
ratları alıp mezara gittiler. Taşı mezarın girişinden yuvarlanmış bul-
dular. Ama içeri girince Rab İsa'nın cesedini görmediler. Onlar bu
durum karşısında şaşırıp kalmışken, şimşek gibi parıldayan giysilere
bürünmüş iki kişi yanlarında beliriverdi. Korkuya kapılan kadınlar
başlarını yere eğdiler. Adamlar ise onlara, 'Diri olanı neden ölüler
arasında arıyorsunuz?' dediler. 'O burada yok, dirildi. Daha Celi-
le'deyken size ne söylediğini hatırlayın. İnsanoğlunun günahlı insan-
lar eline verilmesi, çarmıha gerilmesi ve üçüncü gün dirilmesi gerek-
tiğini bildirmişti.' O zaman İsa'nın sözlerini hatırladılar. Mezardan

²² Markos, 1/9.

²³ Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", s. 57.

²⁴ Kürşat Demirci, "Hristiyanlık", İstanbul: TDVİA, C. 17, 1998, s. 330.

²⁵ Wilson, *Cristianity*, s. 25; Ayrıca Bk. Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", s. 57.

²⁶ Matta, 16/21; 17/22-23; 20/17-19; Luka, 18/31.

²⁷ Matta, 28/1-7; Markos, 16/1-8; Luka, 24/1-9; Yuhanna, 20/1-18.

dönen kadınlar bütün bunları on bir öğrenciye ve diğerlerinin hepsine bildirdiler.²⁸

Maurice Bucaille'nin de belirttiği gibi Hz İsa'nın dirilişi ve tekrar göğe alınmasıyla ilgili dört İncil'deki anlatım farklılığı konu ile ilgili araştırma yapanların dikkatinden kaçmayacaktır.²⁹ Mesela, İnciller arasında Hz. İsa'nın kabrine gelen kadınların isim listesi birbirini tutmamaktadır. Yuhanna'da sadece tek bir kadın ismi vardır. O da Mecdelli (Magdalı) Meryem'dir.³⁰ Matta'da konu anlatılırken; "... *Magdalı Meryem'le Öbür Meryem mezarı görmeye geldiler*"³¹ denilmektedir. Markosa göre kabre, Magda'lı Meryem, Yakub'un annesi Meryem ve Salome olmak üzere üç kişi (kadın) gelmiştir.³² Aynı konuda Luka, mezara gelenleri sayı belirtmeksizin "*Kadınlar*"³³ diye belirttikten sonra, Hz İsa'nın cesedinin mezarda bulunmadığının habercilere anlatıldığı bölümde bu "*kadınlar*"dan; "*Magda'lı Meryem, Yoanna, Yakubun annesi Meryem ve beraberinde gelen başka kadınlar*"³⁴ olarak bahsetmektedir.

Mevcut İnciller'de "*İsa'nın dirilişi*" bölümleri³⁵ incelendiğinde, olayın oluş şekli ve daha sonra gelişen olaylar arasında da belirgin farklar olduğu gözden kaçmamaktadır.

Asıl konumuz bu meselenin kritiğini yapmak olmadığından daha fazla ayrıntıya girmeden şu kadarını söylemekle yetineceğiz: Hristiyanların Hz. İsa ile ilgili kabulleri, dışardan, net ve tartışmasız gibi görünse de, gerçekte, XX. yüzyıl boyunca olduğu gibi hâlâ kendi aralarında da bu konuda tartışmalar söz konusudur.³⁶ Oysa Hristiyanlıkta özellikle bu konuda bir sıkıntının olmaması gerekir diye düşünüyoruz. Çünkü Hristiyanlık, İsa Mesih anlayışı üzerine

²⁸ Luka, 24/1-9.

²⁹ Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, terc. Mehmet Ali Sönmez, Ankara: DİB Yay, 1988, s. 157-162.

³⁰ Yuhanna, 20/1.

³¹ Matta, 28/1.

³² Markos, 16/1.

³³ Luka, 24/1.

³⁴ Luka, 24/10.

³⁵ Matta, 28/1-10; Markos, 16/1-8; Luka, 24/1-12; Yuhanna, 20/1-10.

³⁶ John Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", terc. Şaban Ali Düzgün, *İslamiyat*, 3 (4), 2000, s. 75.

temellenen bir inanç ve anlayışa sahiptir. Bu dinde Hz. İsa tarihsel bir figür olmaktan öte, gerek şahsı, gerekse pratik misyon ve etkinlikleri pek çok tartışmaya konu olan teolojik bir şahsiyettir. Görülen o ki, Hristiyanlar, Hz. İsa'nın öğretisine ve yaptıklarına, özellikle tüm dünyanın günahlarına keffaret olarak öldüğü şeklindeki dogmaya attettikleri önemden daha az önem atfetmişlerdir.³⁷

3. Paskalya Kutlamalarının Tarihi Arka Planı

İncil'e göre, Hz. İsa, Paskalya (Fısıh: Pesah) Bayramı geldiğinde Babaya gideceği saatin yaklaştığını, kendisini, on iki havariden birinin ele vereceğini haber vermiştir.³⁸ Yakalanmadan önce on iki havari ile birlikte oturduğu sofrada ekmeği alıp şükrettikten sonra bölerek ve onlara; "Alın ve yiyin, bedenimdir bu"³⁹ der. Yemekten sonra kadehi alıp; "Hepiniz ondan için. Bu kadeh, sizin için dökülen benim kanımdır"⁴⁰ diyerek onlara verir. Kendisini ele verecek olanın, kendisiyle birlikte sofraya uzandığını da söyler. İşte sözü edilen bu el, onu yakalatacak olan Yahuda'nın elidir.⁴¹ Onun bu haberi verdiği sırada düşmanları da onu nasıl yakalayacaklarının planlarını yapmaktadırlar.⁴² On iki Havariden biri olan Yahuda İşkariyot, Hz. İsa'nın yakalanması için otuz gümüş karşılığında düşmanlarla işbirliği yapmıştır.⁴³

Hz. İsa yakalandıktan sonra kendisine hakaretler edilir ve yöneltilen; "Mesih misin?" sorusuna; "Eğer size söylersem inanmazsınız, size sorsam cevap vermezsiniz"⁴⁴ der. Bunun üzerine; "Sen Allah'ın oğlu musun?" diye sorulunca, "Evet ben oyum"⁴⁵ diye cevap verir. Bu cevaptan sonra onun suçluluğuna ve ölüm cezasını hak ettiğine karar verilerek Romalı Vali Pilatus (Pilate) tarafından

³⁷ Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", s. 47.

³⁸ Matta, 26/21.

³⁹ Matta, 26/26.

⁴⁰ Matta, 26/27, 28.

⁴¹ Matta, 26/20-25; Yuhanna 13/18-30.

⁴² Matta, 26/1-5.)

⁴³ Matta, 26/14.15.

⁴⁴ Luka, 22/67-68.

⁴⁵ Luka, 22/70.

sorguya çekilip yargılanmak üzere Hükümet konağına götürülür.⁴⁶ Burada kendisine yöneltilen, “Sen kral mısın?” sorusuna verdiği; “Evet kralım”⁴⁷ cevabı üzerine haça gerilmesi istenir. Pilatus, onun doğru bir adam olduğunu, bunun için de kanına girmek istemediğini söyler. Fakat bütün halk haça gerilmesinde ısrar eder. Bunun üzerine Pilatus onu kırbaçlattıktan sonra haça gerilmesi için onlara teslim eder.⁴⁸ Mevcut İncillere göre, Hz. İsa Kudüs’te, Golgota denilen yerde Vali Pilatus’un adamları tarafından yapılan zulüm ve işkenceden sonra çarmıha gerilmek suretiyle ruhunu teslim etmiş,⁴⁹ daha sonra da Yahudi âdeti üzerine kokulu otlarla sarılarak mezara konulmuştur.⁵⁰ Yine İncillere göre, ölümünden üç gün sonra dirilmiş ve tekrar göğe alınana kadar belli bir süre Havarilerle birlikte yaşamıştır.⁵¹

İki milyar civarında mensubu bulunan Hristiyanlık, Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliselerinden teşekkül eden üç büyük mezhep ve daha küçük çaptaki tahmini 21.000 cemaat veya gruptan oluşmaktadır.⁵² Günümüzde Hristiyan nüfusunun yaklaşık %50’si Katolik, %30’u Protestan, %17’si Ortodoks, %3’ü de diğer gruplardan oluşmaktadır.⁵³ Ayrıca bu mezhepler kendi içlerinde de sınıflara ayrılmaktadır.

Hristiyanlar, ilk zamanlar kendileri açısından çok önemli olan “Hz. İsa’nın dirilişini” her Pazar günü kutlardı. Kilise teşkilatının yerleşmeye başladığı sırada kiliselerde yılda bir kez olmak üzere özel bir Paskalya günü kabul edildi. Bu günlerde, hangi Hristiyan mezhebinden olursa olsun bütün hacılar Hz. İsa’nın yeniden dirilişini kutlamak için Kudüs’e gelmekte, böylece Paskalya kutlamaları onları tek bir gelenekle birbirlerine bağlayan ve saran bir bağ mesabesinde olmaktadır.

⁴⁶ Matta, 27/1-2; Luka, 23/1.

⁴⁷ Matta, 27/11.

⁴⁸ Matta, 27/11-37.

⁴⁹ Matta, 27/35-50; Markos, 15/24-37; Luka, 23/20-46; Yuhanna, 19/17-30.

⁵⁰ Yuhanna, 19/38-42.

⁵¹ Markos, 16/1-20; Luka, 24/1-53; Resullerin İşleri 2/1-24, 31-47.

⁵² Wilson, *Cristianity*, s. 15.

⁵³ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, *DİA*, İstanbul: TDV Yay. 1998, C. 17, s. 354.

Ne var ki, Hristiyan mezhepleri arasında kutlamalar konusunda da henüz hâkim bir ittifakın, tam bir birliğin olduğunu söylemek kolay değildir. Çünkü bütün bu gruplar kendi farklılıklarını pek değerli saymakta, doğrunun kendisinde olduğuna inanmaktadır. Böyle olunca zaman zaman kutsal mezardaki kutlamalarda yönetimle ilgili gerilimler de yaşanabilmektedir.⁵⁴

Her dört yılda bir Paskalya haftasında Doğu ve Batı Hristiyanlarının Paskalyaları aynı zamana denk düşmekte ve böylece bu iki egemen sınıf Paskalya törenleri için aynı zamanlarda aynı mekânları paylaşmak zorunda kalmakta, işte bu dönemde durum daha da sıkıntılı olabilmektedir.

4. Törenlerin İcrası

2018 yılı Mart ayında bir sempozyum vesilesi ile Kudüs'te bulunduğumuz günlere denk gelmesi sebebi ile yerinde de gözlemleme imkânı bulduğumuz paskalya kutlamalarının icra biçimini, editörlüğünü ünlü tarihçi Ninian Smart'ın yaptığı, "*Dünya Dinleri*" (Orijinal adı: Religions of the World) serisinin Brian Wilson tarafından kaleme alınmış olan "Christianity" (Hristiyanlık) cildinin "Easter in Jerusalem" (Kudüs'te Paskalya) başlıklı bölümünü geniş bir şekilde özetleyerek sunmak istiyorum:

İsrail'in Başkenti Kudüs, Yahudi ve Müslümanların egemen olduğu bir şehirdir. Hristiyanlar burada azınlık da olsa, Kudüs birçok Hristiyan için hâlâ olağanüstü bir cazibe merkezidir. Çünkü onların inancına göre, Hz. İsa 2000 yıl kadar önce Romalılar tarafından burada idam edilmiş ve gerçek kimliği olan Mesihliğini ilan için burada tekrar dirilmiştir. Ayrıca, ilk Hristiyan misyonerler tarafından yapılan kiliselerden birisi de yine burada inşa edilmiştir. Dünyanın dört bir yanından Hristiyan hacıları işte o günleri yâdetmek için Hz. İsa'nın ölüm yıldönümünde, (Easter Week) onun yargılandığı yerden idam edildiği yer olan Golgatha'ya olan yürüyüşünü anmak üzere Cuma günü toplanır. Golgotha, onun çarmıha gerildiğine inanılan yer, Kutsal kabir de (Holy Sepulchre) onun geleneksel kabridir.

⁵⁴ Wilson, *Cristianity*, s. 14-15.

Hız. İsa'nın o gün takip ettiği "Kederli yol" (Via Dolorosa) olarak isimlendirilen gzergh Hıristiyanlarca acı veren olayların bir demeti olarak hatırlanır. Yürüyüşün başlangıç yeri, bugün Mslmanlarca yüksekokul olarak kullanılan Roma Kralı Pontius Pilate'nin Sarayı'nın bulunduğu yerdir. Katolik mezhebi mensupları bu gzergh üzerinde düzenli olarak belirli yerlerde durur ve buralarda grup liderleri onlara İncil'den bu yerin önemini anlatan pasajlar okur. Grup yol boyunca zaman zaman durarak, dua edip, ilahi söyleyerek yoluna devam eder. nc durakta Hız. İsa'nın taşımak zorunda kaldığı armının ağırlığı altında onun ilk srtğ yeri düşünmek için, dördüncü durakta Hız. İsa'nın annesi Hız. Meryem'in kalabalığın içinden çıkarak ölüm yolundaki oğlunu kurtarma ve onu teselli etme teşebbüsünü hatırlayıp yadetmek için durulur.

Katoliklerin Paskalyadan nceki Cuma töreni (Good Friday) on üç ve ondördüncü duraklarda sona erer. Golgotha kayasındaki Kutsal Mezar Kilisesi'nde (The Church of Holy Sepulchre) yapılan tefekkür/murakabeden sonra trene katılan Katolik mezhebine mensup kimseler sırayla içerdeki Hız. İsa'nın kabrinin yanında yer alan küçük kiliseye girerler. İki gün sonra Paskalya günü (Easter Sunday) hacılar tekrar muhteşem ayın için bu kiliseye geleceklerdir. Paskalya'da bu kutsal mezara yoğunlaşan Hıristiyanlar sadece Roma Katolikleri değildir. Onlar bu kiliseyi Ortodoks Hıristiyanlar dâhil birçok değişik kilise mensubu ile paylaşır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Ortodoks Hıristiyanlar paskalya tarihini Katoliklerden farklı hesaplamaktadır. Bu grupların kutlamaları sadece dört yılda bir aynı tarihe tesadüf etmektedir. Ayrıca bu iki mezhep mensubu arasında konuyla ilgili daha başka farklılıklar da vardır.

Doğu Ortodoks Hıristiyanları, Paskalya pazarından bir önceki günü Kutsal Ateşin Cumartesisi (Sabta Nur) olarak adlandırmaktadırlar. Hıristiyanlar için bu günün olayları da önemlidir. Bu sebeple insanlar bunları yaşamak için Rusya, Yunanistan, A.B.D. ve Türkiye gibi ülkelerden buraya gelerek kutsal mezarın bulunduğu kilisenin avlusunda ateş töreninde yer kapmak için gece boyunca kamp yaparlar. Ertesi günü kapı açıldığında içerdeki küçük kilise

etrafında toplandıklarında kabrin bekçisi olan Müslüman görevliler sabah saat 11'de kiliseye girerek lambaları söndürür ve kilise-deki kandilleri yakarlar. Bundan sonraki zaman içinde kilise'de bulunan kibrit-çakmak türünden ateş yakmayı sağlayan her şey ortadan kaldırılır. Kiliseye açılan kapılar balmumuyla mühürlenir ve gelecek olan Yunan Ortodoks Patriği ve heyeti beklenir.

Patrik ve heyeti iki saat sonra kiliseye girer ve mezarın küçük kilisesinin etrafında yelkovanın hareketinin akışının tersi istikame-tinde üç kez dolanarak mühürlü kapının önünde durur. O anda bütün ışıklar (kandiller) söndürülerek bina karanlığa gömülür. Patriğe dış elbisesini çıkarması için yardım edilir. Kendisine eşlik eden kimseler tarafından kibrit veya çakmak taşımadığını toplulu-ğa kanıtlanmak için nazikçe kontrol edilir. Bu noktada Ermeni Ortodoks Patriği görülür. Onunla Yunan Ortodoks patriği birlikte kapı üzerindeki mührü kırarak küçük kiliseye girer ve kapıyı ar-kadan kapatırlar.

Kilisedekiler zifiri karanlıkta sessizce birkaç dakika bekler. Sonunda kilisenin her iki yanına açılan boşluklardan dışarıya sızan hafif bir ışık görülür. Tam o anda Yunan Ortodoks Patriği aniden yanan bir meşaleyi kilisenin bir camından dışarı çıkarır. İnanişe göre o, Cennetten kilise içine Allah tarafından gönderilmiş özel bir ateştir ve bu olay, ölümden sonra Hz. İsa'nın dirilişinin sembolik anlatımıdır. Kalabalık *"Allah merhamet sahibidir, affedicidir"* (Kyrrie Eleison) diye haykırır. Önce düzenli tören alayı bir ışık demeti olan ve her biri Hz. İsa'nın hayatının bir yılını temsil eden 33 beyaz mumu havaya kaldırır. Bundan sonra herkes kendi mumlarını kutsal ateşe doğru dalgalandırır. Meşale alayı kilisenin dışına av-luya çıkarak ilerler ve ışık avluya yayılır. Öyle ki, alev onların yüz-lerini örter ve bu onlar için, kutsal ateşin vücudu yakmadığına delildir. Yunan Ortodoks Patriği kutsal ateşi yukarda asılı kandil-leri yakmak için Hz. İsa'nın doğduğuna inanılan yer olan güney Beytlehem'e (Beytülahm) bizzat taşır.

Bu arada, Birleşik Etiyopya Ortodoks Manastırı kutsal meza-rın çatısında eskiye ait bir tören olan; *"Hz. İsa'nın vücudu için bir araştırma töreni"* icra eder. Küçük kilise damının etrafında dolan-

ma, mezarın etrafında dönmeye benzer. Etiyopya Ortodoks tören alayı önce ağırbaşlı hareket eder. İlâhi söyler, odun davullarını ve zillerini çalar ve eskiye ait gürültüler çıkarırlar. Neşe ve heyecan her an biraz daha artarak tören bu şekilde sürüp gider. Sonuçta Rahiplerin ağırbaşlılığı yerini neşe ve alkışa bırakır.

Kudüs'te ibadet edenler sadece Ortodoks ve Katolik Hristiyanlar değildir. Ortodoks ve Katoliklerin yüzyıllardır devam eden ayinlerine bazı Protestanlar da katılır. Protestanların bir kısmı ise Kudüs'e gelir fakat Katolik ve Ortodokslara karışmamayı tercih eder. Anglikanlar ise, XIX. yüzyılın sonunda kutsal mekânda yapılan bu törenlere alternatif yerler aramış ve bu yerin eski şehrin hemen dışındaki yamaç olduğunu düşünmüştür. Çünkü buradaki kaya şekilleri onlara Golgotha'yı hatırlatmakta ve eski bir mezarın varlığı da buranın Hz. İsa'nın öldüğü ve tekrar canlanacağı yer olduğu konusunda onları ikna etmektedir. Bu yerin güvenilirliği ise tartışmalıdır.⁵⁵

Sonuç

Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın ölümünden sonra tekrar dirilişi, her yıl düzenli olarak kutlanan bir bayram günü olarak anılmaktadır. Paskalya, onun bu yeniden dirilişini yâdetmek üzere kurumsallaştırılan kutsal günün, yıllık bayramın adıdır.

Paskalya kutlamaları Hristiyanlar için yılın en kutsal dönemi olarak kabul edilmektedir. Kutlamaların merkezini teşkil eden Kudüs, Yahudiler için, "Arz-ı Mev'ûd"⁵⁶ (Allah'ın Hz. İbrahim'e ve onun soyundan gelenlere vermeyi vaad ettiği yer) veya en azından Arz-ı Mev'ud dâhilinde bulunan bir şehirdir. Hristiyanlara göre, Hz. İsa'nın doğduğu ve çarmıha gerildikten sonra dirildiğine ve tekrar bir süre yaşadığına inanılan bir yerdir. Müslümanların ise ilk kiblegâhı ve Hz. Peygamberin Miraca çıktığı Mescid-i Aksa'nın bulunduğu şehirdir. Dolayısıyla üç semavi din mensubu için de önemlidir. Bütün bu özellikleri sebebiyle, barış ve huzurun beldesi olması gerekirken, bugün maalesef kontrol edilemeyen karışıklık-

⁵⁵ Wilson, *Cristianity*, s. 11-15.

⁵⁶ Abdurrahman Küçük, "Arz-ı Mev'ûd", *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1991, C. 3, s. 442.

ların merkezi durumundadır. Yıllardır sürüp giden zorlama ve karışıklık durumu, hali hazırda da devam etmektedir. Ancak, zaman ve şartlar gereği farklı inançlardan olan bu insanlar aynı mekânlarda yaşamak durumundadır. Bu durumda dileğimiz, insanların birbirlerinin inanç ve farklılıklarına saygı duyarak barış içinde yaşamalarıdır.

Kaynaklar

- Aydın, Mahmut. "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci". *İslamiyat*, 3 (4), 2000, s. 47-74.
- Aydın, Mehmet. "Hristiyanlık". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*. Terc. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Cilacı, Osman. *Günümüz Dünya Dinleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1998.
- Demirci, Kürşat. "Hristiyanlık". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Harman, Ömer Faruk. "İsâ". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hick, John. "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması". Terc. Şaban Ali Düzgün. *İslamiyat*, 3 (4), 2000, s. 75-85.
- Katar, Mehmet. "Paskalya". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Küçük, Abdurrahman. "Arz-ı Mev'ûd". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Küçük, Abdurrahman. "Beytülahm". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Sherbok, Dan Cohn. *Judaism*, London: Routledge, 1999.
- Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993, s. 266.
- Wilson, Brian. *Cristianity*, London: Routledge, 1999.

Çağımızda Sorun Haline Gelen İslâm Hukuku mu, İslâm Hukukunun Çağdaş Sorunları mı?

AHMET ÜNSAL ^a

Öz: İslam hukukunun bir değişim sorunu var mıdır? Çağa uyarlanmak kaynağı semavi olan bir hukuk sistemi için ne kadar mümkündür? Değişim kimin beğeni ve takdirine göre gerçekleşecektir? Değişimi bilfiil gerçekleştirmesi düşünölen kimselerin donanım düzeyleri için kriterler nelerdir? Bu ve benzeri düşönceler tartışma konusu yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam hukuku, değişim, çağdaş sorunlar, çağımız.

What Does Become a Problem in Our Age: Islamic Law or Its Contemporary Issues?

Abstract: Point of discussion include, among others: Is there a problem of change for Islamic law? To what extent is it possible for a divine based system of law to be adapted to the current age? Whose demands and appreciation that such a change / adaptation will be based upon?

Keywords: Fiqh, Islamic law, change, contemporary issues, our age.

^a AYBÜ, İslami İlimler Fakölteşi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
ahunsal67@hotmail.com

“Günümüz İslâm Hukuku Uygulama Problemleri ve Çözüm Önerileri” gibi bir başlıktan iki farklı mana çıkarmak mümkündür. Birincisi, mevcut yapısıyla İslâm hukukunun günümüzde uygulanmasında problemler var demektir. İkincisi, mevcut fikhî birimde çözümleri olmayan yeni problemler var demektir. Bu ikincisi, bilindik adıyla “Fıkhu’n-Nevâzil” kapsamına giren meselelere işaret etmektedir.

Biz birinci manayı dikkate alarak konuyu ele alırsak, İslâm hukukunun çağımızda uygulanmasında çeşitli problemlerin ortaya çıktığı iddiasını tartışacağız demektir. Günümüzde tartışılan bu konu hiç şüphesiz geçmişte de tartışılmış, mesela genç Cumhuriyetin onuncu Adliye Vekili sıfatıyla Mahmut Esat Bozkurt, hukukun milli olamayacağını, bugünün dünyasındaki hukuk anlayışının dünkü Montesquieu anlayışından farklı olduğunu, dünyanın herhangi bir yerinde uygulanabilen bir hukuk sisteminin pekâlâ başka yerlerinde de uygulanabileceğini iddia etmiş ve çağa ayak uyduramayan fikhî yapıyla artık yollarını ayırmakta kesin kararlı olduklarını ifade ettikten sonra “bu dinle bu iş olmuyor beyler” deyivermişti. Aynı şekilde Neyzen Tevfik, herhalde bir işret meclisinde olsa gerektir: “Senin aşkınla gönlüm sütlimanlık yâ Resûlallah! / Kalın geldi fakire Müslümanlık ya Resûlallah.” demekten kendini alamamıştı.

Tamamına iman etmekle mükellef olduğumuz kutsal Kitabımız biz inananlara, içerdiği hükümlerden bazılarını değiştirme, yok sayma ya da ihmal etme yetkisi vermemektedir.¹ Zira doğrudluğu tartışılmazdır ve geçerliliği kıyamete kadardır.

Hız. Peygamber (a.s.), yaşadıkları coğrafyada hâkim olan iklim sebebiyle içki yasağına uyamayacaklarını belirten kimselerle savaşılmasını emretmiş,² Hız. Ebû Bekir zekât vermek istemeyenlerle savaşmıştır.³ Binaenaleyh sabık Cumhurbaşkanılarından birinin

¹ Bakara 2/85; Nisâ 4/65; Mâide 5/44-45; Mü’minûn 23/71; Rûm 30/30; Ahzâb 33/36.

² Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sunen*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 1988, III, 327 (K. el-Eşribe, 3683); Abdülazîz Âmir, *et-Ta’zîr fi’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1969, s. 307.

³ Mâlik b. Enes, *Muvatta* (Rivayetü Yahya b. Yahya el-Leysî), Dâru’l-Kütübi’l-

ifade ettiği “Sadece İki yüz küsur ayeti uygulamazsak kıyamet mi kopar” ifadesine karşılık, İslâm tarihinde değil iki yüz, bir âyetin bile ihmali durumunda müslümanların savaştan çekinmedikleri, inkârı kâbil olmayan bir gerçektir.

Belki bu dile getirdiklerimize kimsenin bir itirazının olmadığı, meselenin başka olduğu, Kur’an ve Sünnetin içerdiği hükümlerin tarihi bağlamlarından kopararak her zaman ve şart altında uygulanabilirliğinin mümkün olup olmadığına asıl konuyu teşkil ettiği; ayrıca fıkıh denilen yapının Kur’ân ve Sünnetten ibaret olmadığı, evrensel evrensel olmayanın birbirine karıştırılmaması gerektiği öne sürülebilir.

Gerek ahkâm âyetlerinin nüzul sebepleri, gerekse ahkâm hadislerinin vürûd sebepleri göz ardı edilerek doğru anlaşılamayacağı bir gerçektir. Ancak bu nüzul sebeplerine atfedilen önem fukaha tarafından haklı olarak çok da abartılmamış, “Sebebin hususiliği hükmün umumîliğine mani değildir” ilkesi genel kabul görmüştür. Burada aklımıza takılan soru şudur: Nassın ortaya çıkışına sebep olan olay meydana gelmeseydi, acaba böyle bir hüküm de Kur’an’da ya da Sünnette yer almayacak mıydı? Mesela iffetli bir kadına iftira suçunun cezası, şayet ifk hadisesi cereyan etmeseydi nâzil olmayacak mıydı? Ya da muavvizeteyn’in nüzulü için illa da Hz. Peygambere sihir yapılması mı gerekiyordu? İçki yasağının aşama aşama gelmiş olması gerçekten olayların doğal akışının bir sonucu muydu? Yoksa ilahi iradenin hüküm olarak ortaya konulabilmesi için Cenab-ı Hak önce sebepleri mi halk ediyordu? Hiç şüphesiz sebepler halk ediliyordu. Pekiyi neden? Sabah-ı haşre kadar geçerliliği devam edecek olan hükümler konulabilmesi için.

Hz. Peygamber, Mekke’nin fethi günü erkeklerden biat aldıktan sonra kadınlardan da biat alırken, onlardan zina etmemeleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemeleri⁴ için de söz vermelerini istemişti. Ebu Süfyan’ın karısı Hind, bu talep kar-

İlmiyye, Beyrut 2006, s. 134 (No. 607); Buhârî, Zekat 1 / İ’tisâm 2/ İstîtâbe 3; Muslim, İman 32; Tirmizî, İman 1; Ebû Dâvûd, Zekat 1; Nesâî, Zekat 3.

⁴ Mümtetine 60/12.

şısında şaşkınlığını gizleyemeyip “Hür kadın zina eder mi ki?” demek suretiyle bu ahdin kendileri için anlamsız olduğunu dile getirmeye çalışıyordu.⁵ Yani vazedilen her hüküm sadece sosyal realitelere bağlı değildi. Öte yandan vazedilen hükümlerin o günün toplumundan tamamen kopuk olması da düşünülemezdi. Zira Kitab öncelikle zaten onlara hitap ediyordu. Mucize oluşu da işte tam bu noktada ortaya çıkmakta, hem geldiği topluma hitap etmekte hem de kıyamete kadar gelecek toplumlara seslenmekteydi. Beşer ürünü olan bir kitaptan elbette bu beklenemezdi. Fakat bu son cümle yani Kur’an-ı Kerîm’in mucizeliği giderek iman gereği olan bir slogana dönüşmekte, ama tam olarak da inanılamamakta, nevzuhur bu tereddüt, kişinin kendisinden bile gizlediği sinsi bir virüs halini almaktaydı. Kimi akademisyenler Allah’ın kelamını kendi tezleri gibi görür olmuştu.

Mesela hırsızın elinin kesilmesini emreden âyet⁶ o günün kültür düzeyinin bir ürünüydü. Oysa bir uzvun telefi şeklindeki cezalandırmalar Ceza Hukuku tarihinin neredeyse ilkel dönemlerinden kalma bir uygulamaydı. Eski Yunan’da, Roma’da da bu tür cezalandırmalara rastlanmaktaydı. Özetle âyet, kültürel düzeyin bir yansımasından ibaretti. Oysa çağdaş dünya cezalandırmalarda çoktan “hürriyeti tahdit” tarzını benimsemişti. Artık hırsızlıkta verilmesi gereken cezanın bu olduğunu ifade eden kimi müslüman akademisyen aslında bu cezalandırma şeklinin kilise menşeli bir uygulamadan neş’et ettiğinin farkında değildi. Toplumun en ideal insan tipini oluşturan rahipler kendilerini manastırlara kapatmak suretiyle kemale eriyorlardı. Suçlulara da bu uygulanmalı, böylece halleri ıslah edilmeye çalışılmalıydı. Bizimkiler bu cezalandırma yönteminin (hapis) çağın gereği olduğunu savunup dururken, Batı bu yöntemden umduğunu bulamamış ve suçların yüzde sekseni için hapis cezasını öngörmekteyken yirminci yüzyılın ortalarında bu oranı yüzde otuz, otuz beşlere çekmiştir. Zira hapis cezası suçluyu ıslah etmemekte, aksine basit bir suçtan mahkûm olan kimse,

⁵ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmîl-Kur’ân*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2007, IX, 321.

⁶ Mâide 5/38.

hapishanede adeta bir suç makinesine dönüşmekteydi. Ayrıca hapishanelerde güvenlik sağlanamıyor, birçok mahkûm ıslah olmak bir yana çok ciddi mağduriyetler yaşıyor, felaketler acı sonlarla noktalanıyordu.

Hırsızın elinin kesilmesini emreden Allah, hiç şüphesiz hapis cezasından haberdardı. Yusuf'un zindanda yıllarca kaldığını bize bizzat kendisi bildirmişti. Ama yine de hırsızlık suçu için hapis cezasını öngörmüyordu. Onun aklına teslim olmayı iman gereği kabul eden kulları, cezalandırmada belli hedeflerin dikkate alındığını biliyorlardı. Her şeyden önce suçlu cezalandırılmalıydı. Ama bu ceza, işlediği suçun gerektirdiği kadar olmalı, infazda kasıt aşılmamalıydı. Ayrıca cezayı sadece suçu işleyen çekmeliydi, başkaları değil. Zira suçlar gibi cezalar da şahsî idi. Suç işleyen baba yüzünden evde bekleyen yavrular bir ömür boyu babalarının tahliyesini beklememeli, o çocukların annesi hem çocuklara hem de cezaevindeki kocasına bakmak zorunda kalmamalıydı. Ayrıca halkın ne günahı vardı da ödenen vergilerden bilmem ne kadar mahkûmların masraflarına harcanıyordu. Hem verilen cezayı herkes görmeliydi. Cezalandırmalarda aleniyet şarttı. Gizli kapaklı cezalandırmalar halkın kafasında soru işaretlerine sebep olurdu. Halk suçu işleyenin başına nelerin geldiğini görmeliydi ki kimse bir daha böyle bir suç işlemeye cesaret etmesindi. Ayrıca suçlunun göreceği ceza onu ıslah etmeliydi. Ceza zulme dönüşmemeliydi. Çok önemli bir husus da suç mağdurunun kininin teskin edilmeydi. Onun yüreği soğumayacaksa bu çok daha büyük bir felaketin habercisi demektir. Zira yirmi yıl cezaevinde yatan mahkûm, çıktığı gün suç mağduru tarafından öldürülebilir, böylece hem suçlu hem de mağdur heder edilmiş olurdu. Mağdur heder edilmiş olurdu, zira yanlış cezalandırmalar mağduru teskin etmemiş o da kendiliğinden ihkak-ı hakka yönelmek suretiyle mağdurken suçlu duruma düşmüştü. Mahkûm heder edilmiş olurdu, zira bir suç için iki kez ceza görmüş, hem ömründen uzun yıllar alınmış hem de tam hürriyetine kavuşmuşken tamamen hayatını kaybetmiş olacaktı. Oysa bir suç için iki kez ceza çekmek zulüm değil de neydi?

Ayrıca yasa etki analizi yapmadan, hangi ceza çeşidinin suçla

mücadelede daha etkili olduğunu tespit etmeden, “Kur’an’da mı geçiyor, tarihseldir. Bugün uygulanamaz” demek, o yüce Kitab’ı gönderenin, bin dört yüz sene önceden, bin dört yüz sene sonra olacakları kestirebilecek düzeyde bir donanıma sahip olmadığını ima etmek demek değil midir?

Hız. Peygamber “Ümmetime zor gelmeseydi onlara misvak kullanmayı emrederdim” buyururken, aynı zihniyete sahip olan kimseler, bunun aslında ağız ve diş sağlığının önemine vurgu yaptığını, o gün için misvak kullanmanın bu ihtiyaca en uygun cevap verme yöntemi olduğunu, dolayısıyla sünnet olanın misvak kullanmak değil, ağız ve diş sağlığına önem vermek olduğunu ve bunu en güzel bir şekilde ne sağlıyorsa asıl onu yapmanın sünnet olduğunu, Hız. Peygamberin sağ olması halinde yapacağı şeyin de bundan farklı olmayacağını dile getirmekte, bazı kimseler de kendilerince haklı olarak “Evet ya! İşte naslar böyle anlaşılmalı, bizim asıl sorunumuz bu. Biz Allah ve Rasûlünün emirlerini böyle anlasaydık, denilene değil de denilmek istenene dikkatleri çekebilseydik İslam’ı yaşamak kesinlikle daha kolay olurdu” deyivermektedirler. Ama gelin görün ki, bilim adamları, sağlıklı diş ve diş etleri için en önemli şeyin florür olduğunu, bunun da doğada en çok misvakta var olduğunu söyleyiverdiler...

Yine bazıları oruç açarken sünnet olanın hurma ile açmak olmadığını, kişinin yaşadığı yörede en çok ne yetişiyorsa onunla oruç açmanın sünnet olduğunu ifade etmekte, Hız. Peygamberin hurma ile oruç açmasının sebebini Medine-i Münevvere’de yaşamış olmasına bağlamakta, orada da en çok hurmanın bulunduğu dikkat çekmekte, Hız. Peygamberin Medine’de değil de mesela Balıkesir’de yaşamış birisi olması halinde doğal olarak orucunu zeytinle açacağına ve bunun sünnet olacağına hükmetmektedirler. Ama maalesef bilim her geçen gün hurmanın bir başka faydasını keşfetmekte, oruçlu bir kimsenin akşama kadar değişen kan değerlerinin en hızlı bir şekilde hurma ile normale döndüğünü dile getirmektedirler.

Örnekleri çoğalmak mümkündür. Ancak sözün özüne gelecek olursak, müsellemler olan şudur ki, hukuk halkın ihtiyaçlarına cevap

verebildiği oranda yaşar. Sosyal realiteye uyum sağlayamadığı durumlarda meriyetini kaybedebilir. Kısacası halka rağmen hukuk olmaz. Bunlar erbabınca malum olan ilkeler. İslam Hukuku da çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bazı içtihadı dayalı hükümleri bünyesinde o an için bulunduramayabilir. Ancak İslam hukukunun her zaman ve çağa uyum sağlamasını temin eden (zorluğun giderilmesi, muteber maslahata önem verilmesi, zaruretlerin yasak olan şeyleri meşru hale getirmesi, ruhsatlarla amel kolaylığı vb.) dinamikleri vardır. Bunlar devreye girer ve sorunu çözümsüz bırakmaz. Tabii az önce de ifade ettiğim gibi çözümler icthad yoluyla ortaya konur ve bu yapılırken yine naslardan istinbat söz konusu olur. Nitekim şahsi kanaatim, günümüz itibariyle cevabı bulunamamış bir soru yoktur. Ancak verilen cevapların sindirilmesinde sorunlar yaşanabilmekte, bu da İslam hukukunun çözüm üretilmediği yanlış düşüncesine sebep olabilmektedir.

Geldiğimiz bu noktada biraz duracak olursak, şu soruları sormamız gerekmektedir: Gerçekten âmir hükümler katlanılamaz mıdır? Sorun gibi görünen herkesçe sorun mudur? Çözüm ya da çözümlerin beğenilip beğenilmemesinde etkin olan faktörler nelerdir? Kimileri günümüz dünyasında faizsiz bir ekonomi tasavvurunun mümkün olmadığını öne sürmekte ya da enflasyon oranındaki fazlalığın asla faiz olarak değerlendirilemeyeceğini iddia etmekte iken, hiçte küçümsenemeyecek ölçeklerde şirketlere sahip olan nice kimselerin hiç faize bulaşmadan müesseselerini kurup yürütebildiklerini müşahade etmek sıkça rastlanan vakialardandır.

Bu zamanda kız çocuğuna bir, erkek çocuğuna iki miras hissesi verilmesinin gayrı adil olduğunu ispat edebilmek için olmadık deliller öne süren kimselerin adalet anlayışları, miras paylaşımında anneleri yok sayan medeni hukuk karşısında dumura uğramaktadır. Acaba ölenin çocukları arasında miras taksim edilirken ikili birli sistemi emreden Allah, bir gün gelip kız çocuklarının da erkek çocukları gibi eğitim alıp, çalışma hayatına atılıp, ekonomik bağımsızlıklarını ilan edeceklerini, erkek evlatlara rağmen çok daha vefalı olup, anne babalarına erkeklerden çok daha müşfik olacaklarını tahmin edememiş midir? Bu âyeti gönderen Allah, söz konusu

hükümün tahminen kaç yüz yıl geçerli olabileceğini düşünmüştür? Madem bu emr-i ilahi o günün şartlarına uygundu da neden Mekkeliler can-ı gönülden benimseyip hemen yürürlüğe sokmadılar da “Ata binemeyen, kılıç sallayamayan, düşmana karşı vuruşamayana mı miras vereceğiz?” demek suretiyle bu hükümün o günün anlayışına aykırı olduğunu dile getiriverdiler? Kaldı ki aynı anlayış ülkemizin bazı bölgelerinde alını secdeye gelen kimseler tarafından da hala sürdürülmektedir.

İslam hukukunda recm cezasının olmadığını ispat için bitmek tükenmek bilmeyen çalışmalar serdeden ilim adamlarımız, 19 yaşındaki kızını yatakta bir adamla yakalayan babanın öfkesine hâkim olamayıp bir tokat atması üzerine “alt soya karşı basit kasten yaralama” suçu işlediği için 3600 tl para cezasına çarptırılırken, kızının ve erkek arkadaşının “cinsel saldırıdan soruşturmaya yer olmadığı” gerekçesiyle serbest bırakılması karşısında nasıl bir tavır sergilemektedirler acaba?

İslam hukukunun mehcuriyetinin gerçekten sebebi çağa intibak edememesinden mi kaynaklanmıştır? Şayet öyle ise, en taze ve en güncel haliyle gökten indiği o günlerde “İşte çağdaş hukuk böyle olur” denilerek herkesçe hüsn-ü kabul mü görmüştür? O gün için faizin yasaklanması bugünden daha mı kolay olmuştur? Acaba Kâdir-i Mutlak Cenab-ı Hak, yaşadığımız şu günde tamamen orijinal, yepyeni bir Kitab gönderse, Kur’an’ı çağdışı bulanlar bu yeni Kitaba dört elle sarılacaklar mıdır? “Hah şimdi oldu işte” diyerek derhal meriyete sokacaklar mıdır? Heyhat! Benim inandığım Allah, Kitabını bugün gönderseydi yine aynı Kur’an’ı gönderirdi. Bana göre sorun Kitabın ifadesinde değil, muhataplarının algılamasıdır.

Hele bazıları var ki, “İslam’ın çözüm bekleyen problemleri nelerdir?” diye sorduğunuzda, hala abdest almak zorunda kalmayı dile getirebilmekte, namaza çözüm istemekte, oruca çözüm istemekte, zekâta çözüm istemektedir. Aslında bu kimselerin istediği nefsi arzularına göre bir yaşam sürdükten sonra aşere-i mübeşşere protokolüyle cennete girmektir. Dünyası Ramazan olmayanın ahireti bayram olmaz.

Klasik ilmihalleri eleştirip, bu fıkıh değişmeli diyenler, fıkıh bu haliyle hayatı çekilmez hale getirmekle suçlayanlar, fukahânın, suyun temiz sayılması için öngördükleri üç temel kriteri yani rengi, kokusu ve tadının değişmemiş olması şartlarını yeterli görmemekte, suyun kullanıma uygun olup olmadığının mutlaka hıfzı-sıhha laboratuvarlarında tetkik edildikten sonra belirlenmesi gerektiğini ısrarla öne sürmekte; hayatı kolaylaştırmak adına, dağ başına pikniğe giden insanların klasik şartlara bakarak suyu kullanmasını yasaklamaktadırlar. Önce sudan örnek alınmalı, tetkik edilmeli, bir iki hafta içinde sonuç çıktıktan sonra, sonuç olumlu ise abdest alınmalı ve böylece hayat kolay hale getirilmelidir. Bu kimselere göre abdest alırken yüzümüzden gömleğimize damlayan suyun -ki ma-i müstameldir- hala temiz olduğunu söylemek gaflettir. Fıkıh kitapları hala ma-i müstamelin temiz fakat temizleyici olmadığını yazmaktadır ve bu çözülmesi gereken bir sorundur. Bu sorunu onların anlayışına göre çözümleyip, ma-i müstameli pis kabul edersek hayatı kolaylaştırmış mı zorlaştırmış mı olacağız acaba. Her abdestte elbiselerimizi tamamen değiştirip kuru kıyafetler giymeyi dayatmak hayatı çekilmez hale getirmekten başka bir şey değildir.

Zamanla bazı hükümlerin değişmesi gerektiği gerçeğini inkâr mümkün değildir. Hayatın öyle yönleri, beşeri münasebetlerde ihtiyaçlardan doğan öyle çözüm yolları vardır ki, bunlara karşı direnmek, geçmiş dönemlerin şartlarına uygun olarak geliştirilmiş davranış biçimlerini İslâm'ın olmazsa olmazı gibi dayatmak sadece İslâmî esasların toplum tarafından terkedilmesine yol açar. Mesela hicrî ikinci yüzyılda İmam Ebu Hanife ve öğrencilerinin, şahitlerin tespit ve tezkiyesi için öngördükleri şartları günümüzde uygulamaya kalkmak hayatı zorlaştırmak olur. Kimliklerin tespiti şimdilerde çok daha pratik ve çabuk bir yolla yapılabilmektedir.

Haccın farz olabilmesinin günümüzdeki ek bir şartı kurada çıkmaktır. Yıllardır beklediği halde kurası çıkmayan bir kimseye hac farızasını eda etmediği gibi bir ithamda bulunulamaz. Aynı şekilde, tıklım tıklım dolu olan metafor alanında insanları remel yapmaya, tavaf namazını Makam-ı İbrahim'de kılmaya zorlamak

abesle işigalden başka bir şey değildir. İslam'da faiz olmaz, bankalar faiz müessesidir ve kapatılmalıdır diyerek yola çıkarsanız insanlar size bakıp içlerinden gülerler. Faizin haram olması başka, bankanın yapmış olduğu işlemlerle hayatı kolaylaştırması başkadır ve birbirine karıştırılmamalıdır.

Beş yüz davetlinin huzurunda akdedilen bir nikâhta gelin ve damattan, icap ve kabulde illa da mazi siygası almaya çalışmak, örnek daireye bakınca görme muhayyerliğinin düştüğünü öne sürmek, mütekebbiliyetin en önemli kurallardan biri olduğu devletlerarasındaki münasebetlerde, zamanın gereği olarak kitaplara geçmiş bazı fıkhi hükümleri İslam'ın vazgeçilmez nasları gibi kabul ederek dayatmaya çalışmak, sadece fıkha topyekûn olarak teşekkür edilip rafa kaldırılmasına yol açar.

Ben burada örneklerle izaha çalıştığım iki farklı hususun birbirinden dikkatlice ayrılması gerektiğine vurgu yapmak istiyorum. Naslara güvenme, ihtiyaçlara imkân nispetinde cevap verme. Bugün ne deveye hacca gidilen bir gündür, ne bineğiyle savaşa katılana iki hisse, piyade olarak katılana bir hisse ganimetin verildiği gündür. Toplum öyle şeylere ram olmaktadır ki, fıkıhçı olarak bize sadece imkân nispetinde meşruiyet kılıfı bulmak düşmektedir. Aksi halde toplum, sorgulama ihtiyacı bile hissetmeden, olanca hızıyla o mecrada akıp gitmekte, bizlerin “bu yaptığınız caiz değildir” sözü çok cılız kalırken, terkedilen davranış değil, siz olmaktadır. Ama tekrarda yarar var ki, Allah bir şeyi haram kılmış ise, bütün dünyanın onu helalleştirme çabaları beyhudedir. Dolayısıyla bizim söylediğimiz içtihadı açık olan alanlarla ilgili fıkhi hükümlerdir.

Ben, kimilerine göre aykırı gelebilecek söylemlerime bir iki hususu daha ilave etmek istiyorum. Fıkıhta gelişim olur mu, olursa nasıl olur? Fıkıhın donukluğundan, düşünceye gem vurduğundan ve kendini yenileyemediğinden bahsedenlere şunu söylemek istiyorum. Her şeyden evvel Fıkıh ilmi, her on yılda bir kendini yalayan fen bilimleri gibi değildir. Biz Einstein varken Newton'a, Hawking varken Einstein'a takılıp kalamayız. İlla da eskiler doğru söylemekteler deyip kendi kendimizi kandıramayız. Bilim her gün

gelişmekte, kendini yenilemektedir ama bu yenilik zannedilenler on yıla, on beş yıla kalmadan eskitilmekte, çürütülmektedir. Dokuz gezegen sekize inmekte, sağlığa zararlı olduğu ısrarla söylenen tereyağının faydalı olduğu açıklanmaktadır. Evet, bilimsel faaliyet, yüksek tahsil, bilinmeyi öğrenme serüvenidir. Bu alanlarda gerçekler hep gelecekte aranır. Ama İslâmî ilimleri de böyle değerlendirmek sadece bilgi sorunu değil aynı zamanda bir iman sorunudur. Bizim gerçeklerimiz gelecekte değil, geçmiştir. Zira bizim elimizde “Her Şeyi Bilen”in Kitab’ı vardır ve o kitabın doğruluğu tartışmaya kapalıdır.

İslam hukukunun yazılı kaynakları Kur’an ve sahih Sünnettir. Bu ikisinin sübutu kat’î olduktan sonra içeriğinin doğruluğu tartışılmaz sadece anlaşılmaya çalışılır. Aslında biz Fıkıhçılara sorulan sorularda kendi kanaatimiz hiç de merak edilmemektedir. Ramazan’da kan veren kimsenin “acaba orucum bozuldu mu?” diye soru sorarken aslında bizim fikrimizi sormamaktadır. Onun merak ettiği, ameli hususunda Allah’ın ne düşündüğünü ortaya çıkarabilmek, ibadetinin kabul edilip edilmediğini öğrenebilmektir. Aynı şekilde vade farkının caiz olup olmadığını soran bir tüccar bizden akıl istememekte, ahirette bu işlemi sebebiyle sorumlu tutulup tutulmayacağını öğrenmeye çalışmaktadır. Pekiyi bu sorulara cevap vermek zorunda olan bir İslam hukukçusu Allah’ın kanaatini nereden öğrenecektir? Cevabı belli değil mi?

Aslında bir sırrı açığa çıkarmanın gayretidir fakihin bütün uğraşı. Pekiyi bu sırrı ortaya çıkarabilmek için sadece kuru bilgiler yeterli midir? Fakih “ilimle ameli birleştirmiş kişi” olarak tanımlanmıştır. Hasan el-Basrî’ye göre fakih “dünyadan yüz çeviren, âhirete önem veren ve kendi kusurlarını gören kişidir.”⁷

Fıkıhı tanımlayan Pezdevî, onu üçe ayırmakta; birinci olarak, doğrudan nasların bilgisine sahip olmayı, helali, haramı, sahihi, fâsidi vacibi, nehy olunanı, mendubu ve mekruhu bilmeyi; ikinci olarak, nasları irfan düzeyinde kavramış olmayı, hükümlerin illet-

⁷ Alauddîn Muhammed b. Ali el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar* ile birlikte), Dâru Kahraman li'n-Neşr ve't-Tevzî', İstanbul 1984, I, 37.

lerini tespit edebilmiş olmayı, hâsılı usulü furû' ile birlikte sağlamca bilmeyi; üçüncü olarak da bilinenlerle amel etmeyi şart koştadır. Çünkü ilim bizatihi amaç değil, ibadet etmeye götüren bir araçtır. Kişinin imtihanı ilmiyle değil ameliyle olur.⁸

Başta İmam Şâfiî olmak üzere birçok fakih fıkhi, “fehm” ile “ilim” ile “kemal” vb. kelimelerle tanımlarken,⁹ İmam Ebû Hanîfe’nin irfanla, marifetle tanımlaması¹⁰ dikkat çekicidir. Bilindiği gibi irfanın ilimden farkı vardır. İrfan, nefsin kemale ermesinden sonra oluşan hatırlama faaliyetidir. İrfan “bez-m-i elest”te verilen sözü daha ahirete irtihal etmeden dünyada hatırlamaktır. Dolayısıyla fakih bilgi düzeyini ilimden irfana dönüştürünce kemale ermiş olur. Fakihin bütün uğraşı sırrı açığa çıkarmak demiştik. Binaenaleyh sözlerimizi şöyle noktalayalım: Sırra vâkıf olmak için Rahman’a mahrem olmak gerekir. Zira Cenab-ı Hak: “Ey iman edenler! Eğer Allah’tan korkarsanız (ittika), O size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış (Furkan) verir”,¹¹ buyurmuştur.

Kaynaklar

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sunen*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 1988.

Abdülazîz Âmir, *et-Ta’zîr fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1969.

Mâlik b. Enes, *Muvatta* (Rivayetü Yahya b. Yahya el-Leysî) , Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2006.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2007.

el-Haskefî, Alauddîn Muhammed b. Ali, *ed-Dürrü’l-Muhtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtar* ile birlikte), Dâru Kahraman li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, İstanbul 1984.

⁸ Fahu’l-İslâm Ebu’l-Usr el-Bezdevî, *Kenzu’l-Vusûl ila Ma’rifeti’l-Usûl* (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrar* ile birlikte), Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1997, I, 46-48.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakîh ve’l-Müfakkih, Dâru İbni’l-Cevzî, Demmâm, el-Memleketü’l-Arabiyye el-Suûdiyye, 1430, s. 146.

¹⁰ Sadru’ş-Şerîa, *Kitâbu’t-Tavdîh fi Gavamidi’t-Tenkîh* (Taftazânî, *el-Telvîh* ile birlikte), Mekteb-i Sanâi’ Matbaası, İstanbul 1310, I, 19.

¹¹ Enfâl, 8/29.

el-Bezdevî, Fahu'l-İslâm Ebu'l-Usr, *Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl* (Abdülaziz el-Buharî, *Keşfu'l-Esrar* ile birlikte), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1997.

el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, el-Memleketü'l-Arabiyye el-Suûdiyye, 1430, s. 146.

Sadru's-Şerîa, *Kitâbu't-Tavdîh fî Gavamidi't-Tenkîh* (Taftazânî, *el-Telvîh* ile birlikte), Mekteb-i Sanâî' Matbaası, İstanbul 1310.

On Altıncı Yüzyılda Osmanlı Devlet Yapısında Mevlevilik

FATMA ATLIHAN ^a

Öz: Osmanlı devlet yapısı oluşturulurken din; diğer unsurlara nazaran daha baskındır. Devlet, dini yapılanmalar ve dini teşekküller olmadan düşünülememiştir. Her alanda, her adımda din kendini hissettirmiştir. Dinin hemen yanında da tarikatlar yer almıştır. Devlet salt yönetim işlerini bürokratik unsurlarla ilişkilendirmeyip, bunun yanında sağlam bir dayanağa ihtiyaç duymuştur. İşte bu dayanaklar arasında Mevlevilik oldukça önemli bir yer işgal eder. Bu çalışmada Osmanlı'da XVI. yüzyılda, sultanların nazarında Mevlevilik nasıl bir yere sahiptir, Devlet-Sultan-Mevlevilik üçgeninde bu mekanizmaların nasıl işlediği, hangi dönemlerde hangi Sultanca ne kadar benimsendiği gibi konular gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, devlet yapısı, yönetim, Mevlevilik, tarikat.

Mawlawiyya in the Ottoman State Structure in the Sixteenth Century

Abstract: While the Ottoman state structure is being established, religion is more oppressive than other elements. The state was not considered without religious structures and religious organizations. Religion has made itself felt in every field, in every step. The state did not only relate the administrative affairs to bureaucratic elements but also needed a solid foundation. Mawlawi holds an important place here between these supports. In this study, in the 16th century, in the light of the sultans, what kind of Mawlawiyya is possessed and how such mechanisms are applied in the state-Sultan-Mawlawiyya triangle will be tried to be revealed.

Keywords: Ottoman, state structure, administration, sect, mawlawiyya.

^a AYBÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Programı
fatmaatlihan1980@gmail.com

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan itibaren var olan dini unsurlar imparatorluğun hemen her döneminde kendini hissettirir. Yönetim bu tür desteklere her daim ihtiyaç duymuştur. Adları değişmiş olsa da ahiyan, baba, şeyh, gazi gibi unvanlar kullanılmış olsa da içerikleri saf kalarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine değin varlıklarını korumuşlardır.

Yönetim farklı tarikat ve şeyhlere olan rabitalarını kimi zaman alenen göstermişse de kimi zaman da gizliden yapmıştır. Bu tarikatlar; Bayramiye, Halvetiye; Zeyniye ve Mevleviye gibi isimlerle anılmıştır. Devlet son dönem çoğu kez rabitasını Nakşibendi tarikatına ilişkilendirmiş olsa da diğer tarikatlar ve özellikle Mevleviye tarikatı önemli ölçüde gündeme gelmiştir. Mevleviye tarikatının XVI. yüzyıla varana kadar gelişim süreci ve XVI. yüzyıldaki yönetsel faaliyetleri mercek altına alınarak irdelenmeye çalışılacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu teessüs etmeğe başladığı zaman geniş hudutlar içinde kaynaşmakta olan bir alemin dört bucağında tekevvün eden dini ve sosyal cereyanları, bilgi ve tecrübeye sahip insanları ve manevi kuvvetleri kendi arkasında buldu.¹

Mevlevi derviş tarikatının piri, dünyanın en büyük tasavvuf yazarlarından olan Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273), İnü'l Arabi düşüncesinin hüküm sürdüğü Selçuklu başkenti Konya'da yetişmiştir. Mevlana ayin ve törenlere ilgi duyan biri değildi. İzin-den gidenler anısını ve büyük etkisini kullanarak tarikatı Osmanlı ülkesinde birçok kente yaymış ve belli bir dizi tören ve ayinle geliştirmişlerdir.²

Yüksek aristokrasi ile yüksek ve orta burjuva sınıflarına dayanan Mevlevilik tarikatı, mevcut içtimai ve siyasi nizamın muhafazasına çalışmıştır.³

¹ Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 2, 1942, s. 279-304.

² Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 207.

³ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2009, s. 115.

Tarikat ilk kurulduğunda merkezi, Konya'daki "Makam-ı Pir" denilen binaydı. Bu, Mevlana'nın mezarının bulunduğu türbe çevresinde inşa edilmiş derviş hücrelerinin oluşturduğu bir tekke idi. Mevlana'nın yerine geçen halefleri, Çelebiler, tekke kurdukları başka kentlere temsilcilerini gönderir, yerel valilere ve yönetici sınıfın temsilcilerine yaklaşılarak himayelerini ve tekke için vakıf sağlardı. Mevlana'nın kendisi gibi halefleri de, genellikle yönetici yüksek sınıflara yakındı. Mevlevilik, seçkinlere hitap eden bir tarikat olarak kendisini XV. yüzyıldan başlayarak birçok Osmanlı kentinde kabul ettirmiştir. Zamanla kentlerde on dört büyük ve örgütlü Mevlevi tekkesi, kasabalarda ise yetmiş altı küçük tekke kurulmuştur. Bütün Osmanlı sultanları, özellikle II. Murad, II. Bayezid, I. Selim ve III. Murad, Mevlevilerle yakından ilgilenmişlerdir. II. Murad Edirne'de büyük bir Mevlevi tekkesi kurmuştur. Mevleviler, böylece Osmanlı yönetici sınıfları arasında mensupları olan, gittikçe suni nitelik kazanan bir tarikat haline gelmiştir.⁴

Özellikle beylerin Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'ye hürmetleri ve onun haleflerinin halktan kopmayışı halk üzerinde müessir olmuştur. Böylece Anadolu'nun birçok yerinde halifeler ve bölgenin (Konya) yerli beylerinin organizasyonda Mevlevi tekeleri teşekkül etmiştir. Daha sonraları XV. Yüzyıl sonu ve XVI. yüzyıl başlarında Osmanlı şehzade ve beylerinin desteği ile köylere kadar bu teşkilat inerek, Anadolu insanı Hz. Mevlana'nın hoş sedası, evrensel görüşleri ve neyinin sesi ile manevi dünyalarını şekillendirmiştir.⁵

XIV. yüzyılın ilk yarısından sonra Osmanlı Beyliği'nin Rumeli'ne geçişi ve giderek ilerlemesi Osmanlıların gazi imajlarının ve şöhratlerinin lehine meydana gelen cihad merkezli çok yönlü gelişmeler komşu uç beylik tabanlarının ve askeri zümrelerin Osmanlılar tarafına geçmesini sağlamıştır. Böyle bir durum sosyal ve manevi yapıyı derinden etkileyecektir.⁶

⁴ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, s. 207.

⁵ H. Mustafa Eravcı, "Osmanlıların Şark Seferleri ve Konya", *Selçuk Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 7, 2000, s. 327-343.

⁶ Eravcı, "Balkanlar'da Mevlevilik ve Saraybosna'da İsa Bey Mevlevihanesi", *Bal-*

Gölpınarlı, Mevlevilik'in Mevlana'nın torunu Arif Çelebi ile yine kendisinin 7. göbekten torunu Divane Mehmed Çelebi zamanlarında yayılıp teşkilatlandığını, Anadolu'da ve diğer yerlerde birçok Mevlevi dergahlarının kurulduğunu anlatır, böylelikle tarihin yayılması XIV. ve XV. yüzyıllara rastlamaktadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde devlet ile bu tarikat arasında ilişkiyi pek iyi bilmemekle beraber, elimizde hiç olmazsa biraz geç dönemden de kalmış olsa, I. Murad'ın son senelerinden itibaren Osmanlı devlet adamları ile Mevlevilik arasındaki iyi münasebetlere bir delil sunmak mümkündür.⁷

Osmanlı merkezi yönetiminin Mevlevilerle ilk teması, I. Murad zamanında, bu manevi hareketin içinde bulunan Germiyan ailesi ile kurulan akrabalık bağı ile başlamıştır.⁸ Yıldırım Bayezid'in eşi Devlet Hatun'un Mevlevi torunu olması; sülale-i Mevlana'yı her bakımdan imtiyazlı bir mevkiin sahibi yaptı.⁹

Osmanlı memleketlerinde tedrisi tarzda vahdet-i vücud felsefesiyle ilmi tarikatçılık görülmektedir. Bu, daha ziyade havasa mahsus olup mühim şehir ve kasabalarda yerleşmişti; Osmanlı vezirlerinin mutasavvıflara karşı gösterdikleri riayet, mektep halinde bir mutasavvıf zümresi vücuda getirmiştir. Yıldırım Bayezid'in Emir Buhari'ye kızını vermiş olması Osmanlı hükümdarlarının tarikat erbabına göstermiş oldukları hürmet ve riayet canlı bir delildir. Bursa'ya gelen Şeyh Hamid'e, Yıldırım Bayezid riayet göstermiş ve yaptırdığı camide ilk defa bunun vaaz ve nasihat etmesini arzu eylemişti. XIV. yüzyılın sonu XV. Yüzyıl Osmanlı memleketlerinde Mevlevilik yavaş yavaş yayılmağa başlamıştı.¹⁰

kanlarda İslam Medeniyeti: II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul, 2006, s. 365-373.

⁷ Nejat Göyünç, "Osmanlı Devleti'nde Mevleviler", *Belleten*, 213, 1991, s. 351-358.

⁸ Eravcı, "Balkanlar'da Mevlevilik ve Saraybosna'da İsa Bey Mevlevihanesi", s. 365-373.

⁹ Ahmet Atalay, "Mevlevilerin Merkezi Hükümetlere Etkileri ve Bozkır Zeynel Abidin İsyanı Hakkında Postnişin Abdülhalim Çelebi'nin Merkezi Hükümete Gönderdiği Mektup", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, 2000, s. 93-106.

¹⁰ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, c. 1.

Kayıllardan Bayezid, Mevlevilerden Devlet Hatun'un oğlu saltanatda ilk kez "Çelebi" ismini, soyisim olarak kullandı. İsmın kullanılmasını istemeyen üst düzey bürokratlarına Osmanlı Devleti'nin ikinci kurucusu sayılan sultan Çelebi Mehmed'in cevabı; "ana soyumdan gelen bu ismi, şerfimle taşıyım" şeklinde oldu. Osmanlı tarihinde ilk defa II. Murad, Edirne'de tam teşekküllü bir Mevlevihane açmıştır. 1426'da II. Murad'ın bu büyük Mevlevihaneyi açmasıyla Mevlevilik resmen, Osmanlı merkezi yönetiminin desteğini almıştır. II. Murad sanatçı ve bilim adamlarına gösterdiği yakın ilgi ile tanınmıştır. Çevresindeki edebi muhitte, içinde bilim ve sanata imkân sağlayan padişahlar arasındadır.¹¹

Özellikle Yıldırım Bayezid döneminden itibaren, hele diğer Anadolu beyliklerinin topraklarını birer birer ele geçirdikçe, bunlar üzerinde kendi otoritesini meşrulaştırabilmek için mevcut bütün sufi tarikatlarına çok müsait davranan onları zengin vakıflarla besleyen, ileri gelen şeyhlerle yakın temas kurarak onların güven bağılıklarını kazanmaya azami dikkat eden Osmanlı merkezi yönetimi, böylece Mevlevileri de kendi nüfuz alanına almayı başardı. Kurulan bu ilişkilerde, siyasi amaçlar kadar olmasa bile zaman zaman sultanların ve diğer yöneticilerin şeyhlere karşı duydukları şahsi sevgi ve sempatiyi de hesaba katmak gerekir.¹²

Fatih'in İstanbul'u fethetmesinin hemen ardından bu şehirde açtığı ilk tarikat dergâhı, Mevlevi dergâhı olmuştur. Gölpinarlı bu olayı "Kalenderhane zaviyesi tam manasıyla bir Mevlevi dergâhı olarak açılmıştır ve böylece fetihten sonra İstanbul'da kurulan ilk Mevlevihane budur" sözleriyle aktarmaktadır. Ayrıca Fatih Sultan Mehmed çok sayıda şairi maaşa bağlamıştır. Bu şairler içinde Mevlevi şairler de yer almıştır.¹³

¹¹ Atalay, "Mevlevilerin Merkezi Hükümetlere Etkileri ve Bozkır Zeynel Abidin İsyanı Hakkında Postnişin Abdülhalim Çelebi'nin Merkezi Hükümete Gönderdiği Mektup", s. 93-106.

¹² Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıl) Meselesine Kısa Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2, 1996, s. 17-22.

¹³ Nilgün Açık Önkas, "Mevlevilerin Yönetimle İlişkileri", *Akademik Bakış Dergisi*, 23, 2011, s. 1-8.

Sultan Mehmed zamanında siyasi otorite ile Mevleviler arasındaki dengeli ilişkiye bağlı olarak sonrakiler sosyal hayatta etkinliklerini devam ettirdiler. Çünkü Mevlevi tarikatının piri Mevlana Celaleddin Rumi'nin "ırk, din ve inanç" ayrılıklarını tasavvufi aşta birleştirmesi sultanın Osmanlı devletini imparatorluğa dönüştürme ülküsü ile örtüşmekte idi. Nitekim bu dönemde bazı tarikatların malları müsadere edilirken, kaynaklarda Mevlevilere ait böyle bir uygulamanın örneklerine rastlanmamaktadır. Hâlbuki bu zamana kadar zaviyeler hemen hemen bütünü ile Türkleşmiş ve İslamlaşmış şehirlerde açılmıştı. Sultanın Mevlevilere gösterdiği yakınlık diğer askeri zümrelerin de aynı türden adım atmalarını sağlayacaktı.¹⁴ Fatih devrinde Mevlevilerin sosyal hayatta, hatta hükümdar üzerinde etken oldukları söylenebilir. Zaten Galata Mevlevihanesi'nin kuruluşu da hemen II. Bayezid zamanındadır.¹⁵

XV. yüzyıldan itibaren bilhassa tedrisi tasavvuf dediğimiz ilmi tasavvuf daha kuvvetli olarak yayılmağa başlamış, hududun genişlemesi nispetinde muhtelif tarikat zümreleri Osmanlı memleketlerinde yer alarak ayin ve tarikatlarını neşretmeğe başlamışlardır. XV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyıl ortalarına kadar Ankara'lı Hacı Bayram-ı Veli halifelerinden Ak Şemseddin namıyla meşhur Konyalı Şeyh Muslihiddin Mustafa ve Çelebi Halife denilen Cemaleddin Aksarayı, Sünbül Sinan, Merkez Muslihiddin, İbrahim Gülşeni, Umumi Sinan, Şaban-ı Veli gibi muhtelif tarikat erbabı olan zatlar kendi tarikatlarını neşrederlerken bu tarikatlardan herhangi birine intisap ederek vahdet-i vücud felsefesini neşreden Mevleviyye ricali de görülmektedir.¹⁶

Sultan Bayezid'in Tasavvufi Yönü

Mevlevi tarikatı şeyhlerinden Pir Adil Çelebi'den sonra postnişin olan oğlu Cemaleddin Çelebi, Fatih Sultan Mehmed'e Bayezid'in doğumunu müjdelemiştir. XV. yüzyılın sonraları ile XVI. asrın başlarında devletin başında bulunan sultan II. Bayezid, kay-

¹⁴ Önkaş, "Mevlevilerin Yönetimle İlişkileri", s. 1-8.

¹⁵ Göyünç, "Osmanlı Devleti'nde Mevleviler", s. 351-358.

¹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 3, s. 343.

naklarda “veli”, “sofu” gibi vasıflarla anılan bir padişaktır. Babası Fatih Sultan Mehmed’in meşayih dostu bir padişah oluşu ve Ak Şemseddin, Şeyh Vefa gibi büyük şeyhlerle yakın ilişkileri dikkate alındığında II. Bayezid’in tasavvuf büyüklerinin çevresinde evliya menkıbe ve kerametlerini dinleyerek büyüdüğü söylenebilir.¹⁷

II. Bayezid devrinden itibaren Mevleviler, Osmanlı Sultanları ve diğer devlet adamlarından büyük ilgi görmüş; Mevlevilik XVI. asırdan itibaren, aydın kesimde yayılmağa ve köylerden kasabalara, kasabalardan şehirlere çekilmeğe başlamıştır. Bu dönemlerde Mevlevilik, padişahların da ilgisini çekmiş, onların ihsanlarına nail olmuştur. Örneğin II. Bayezid’in sufilğe eğilimli kişiliği, Mevlana’ya saygısı Konya’da türbede bir hayli tamirat yaptırmasına sebep olmuştur. Ayrıca II. Bayezid’in Konya’daki Çelebilik makamında bulunan Hüsrev Çelebi’ye muhabbeti pek çok devlet ricalinin Mevleviliğe intisap etmesine sebep olmuştur. II. Bayezid dönemi, Mevleviliğin İstanbul’un gündelik hayatında tam manasıyla kurumlaştığı ve ilk tekke sayılan Galata Mevlevihanesinin faaliyete geçtiği zamandır.¹⁸

II. Bayezid, Cemaleddin Çelebi’ye büyük saygı göstermiş, Mevlana türbesindeki sandukaları yenilemiş, üstlerine örtü örtülmeğe üzere değerli kumaşlar göndermiştir.¹⁹

Bayezid’in Mevlevi felsefesi ve Mevlana’ya olan saygı ve sevgisi yaşamındaki birçok faaliyetten anlaşılır. Hem yaşam tarzı, hem düşünce olarak Mevleviliği seçmiş, bunu da fiiliyata dökmüş ender padişahlarımız arasındadır. Hayatının her evresinde bunu hissetmiş ve hissetmiştir. II. Bayezid’in ve ondan sonraki Osmanlı sultanlarının, devlet adamlarının imparatorlukta güç kazanan büyük sufi çevreyi denge halinde tutmağa çalıştıkları görülür. II. Bayezid devrinde Mevleviler, Osmanlı sultanlarından ve diğer devlet adamlarından büyük ilgi görmeğe başladılar. Aynı Osmanlı

¹⁷ Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 245.

¹⁸ Önkaş, “Mevlevilerin Yönetimle İlişkileri”, s. 1-8.

¹⁹ Abdulkaki Gölpınarlı, *Mevlana’dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2009.

sultanlarının, o zamanlar büyük bir güç haline gelen Bektaşiliğe de aynı derecede önem verdiğini, bu tarikatın organize olmasına bizzat vesile olduğu gibi önemli tekkelerine de büyük vakıflar ve gelir kaynakları tahsis ettiğini biliyoruz. Bu, gerek II. Bayezid'in gerekse ondan sonraki Osmanlı ve devlet adamlarının, imparatorlukta güç kazanan bu iki büyük sufi çevreyi denge halinde tutmağa çalıştıklarını gösteriyor.²⁰

I. Selim (Yavuz Sultan Selim) ve Mevlevilik

Yavuz Sultan Selim de, Mevlana Dergahına pek çok vakıflar vermiş, türbeye su getirmiş, şadırvan yaptırmış ve burayı vakıflarla zenginleştirmiştir. Yavuz Sultan Selim İran seferine giderken, Konya'ya gelmiş ve burada Mevlana türbesi şeyhinden bu sefer hakkında fikrini sormuştur. Şeyh Osmanlı ordusunun galibiyetini haber vermiştir. Osmanlı devletini başarı ile yöneten padişahlar siyasi, askeri, idari vb. pek çok alanda elde edilen başarılarıdaki sürekliliğin, devlet gücünün, çok iyi yetişmiş bilgili kişilerin yani bürokratların devlet kadrolarında görev almalarıyla; ilim, kültür ve sanat hayatının ise bilginler ve sanatkarlarla gelişip artacağını görmüşler; bu yüzden ilim ve sanat ehlinde destek ve himayeledir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı ilim, kültür ve sanat hayatındaki seviye ve kalitenin, devleti yöneten padişahı bu tür çalışmalara verdiği önemle dolayısıyla ülkenin gelişmesi ve istikrarı ile doğrudan ilgili olduğu görülmektedir.²¹

Yavuz Selim âlim ve şair bir hükümdardı. Müsait zamanlarını tetkik ve tettebbuatla geçiren Yavuz Selim, tasavvufta "vahdet-i vücud" felsefesini benimsemişti. Bu sebeple, vahdet-i vücud felsefesinin Anadolu'da yayılmasını temin etmiştir.²² Öyle görülüyor ki devletin üstün başarısı, devamlılığı yalnız siyasi yönü ile açıklanamaz. Bu çok yönlü bir olaylar yumağıdır. Askeri olarak mükemmel ordulara sahip olunabilir; yetmez, devletin başındaki yö-

²⁰ Ocak, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıl) Meselesine Kısa Bir Bakış", s. 17-22.

²¹ Önkaş, "Mevlevilerin Yönetimle İlişkileri", s. 1-8.

²² Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2010.

netici siyasi bir dehadır; yetmez, ekonomi ve halkın refahı hat safadadır yine yetmez. Bunlar tek başına bir anlam ifade etmez. Hepsi de birbiriyle ilintili ve adeta ekip çalışmasının sonucu, görkemli, heybetli, azametli bir imparatorluk meydana getirir.

Osmanlı Devleti'nin yükseliş devrinde Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman gibi büyük padişahların saltanatı sırasında Mevlevilik postunda oturan Hüsrev Çelebi, padişahların yakınlığını kazanmasıyla dergaha zengin vakıflar bağışlanmış ve 1561 'de ölümüyle yerine geçen oğlu Ferruh Çelebi de babasından bu zengin vakıfların gelirlerinin idaresini devr alarak rahat bir hayat sürmeye başlamış, bu yaşayış şekli ve vakıfların gelirlerini keyfince sarfına karşı ilk defa diğer çelebiler karşı çıkmış ve tarikat içi huzursuzluklar başlamıştır. Bu iç huzursuzluğu Mevleviliğe bağışından beri karşı çıkan gruplar da katılmışlardır. Şeyhülislam Kemalpaşazade ve çevresi de Kadızadelerin başlattığı kampanyalar dergâhların kapatılma tehlikesini dahi yaratacak durumlar doğurmuştur.²³

XVI. yüzyılda Osmanlı Devlet yönetiminde dirayetli padişahların bulunması, Osmanlıların ihtişam dönemi olarak kabul edilen bu asırda, devlet ricalinin tasavvuf ve tarikatlara karşı yakın alaka duydukları görülmektedir. Osmanlılardan büyük destek gören tarikat şeyhleri, bu desteğe mukabil devleti her fırsatta destekleyip ellerinden gelen maddi ve manevi hiçbir yardımı esirgememişler ve devletin muhafazası ve devamından yana olmuşlardır.²⁴

Kanuni Sultan Süleyman ve Mevlevilik

Kanuni Sultan Süleyman'da (Saltanat dönemi:1520-1566) babası ve dedeleri gibi tasavvufa meyilli bir padişahı. Hatta onda ecdadına göre bu yönün daha ağır bastığı gözlenmektedir. O bizzat kendisini, "Bende-i Huda, Süleyman-ı bi-riya" diye vasıflandırmakta ve aşk yolundan haberdar olduğu için Allah'a şükretmektedir. Padişah şemailerinin yazıldığı Kıyafet-iİnsaniyye'de

²³ Server Dayıoğlu, *Galata Mevlevihanesi*, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara, 2003.

²⁴ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, s. 249.

onun için, “mütevazı, derviş ruhlu, aktab derecesinde gibi ifadeler kullanılmakta, menakıbının kaleme alındığı Risale-i Padişahname’de de gayb erenleriyle arkadaş olduğundan söz edilmektedir.²⁵

Kanuni Sultan Süleyman bizzat kendisinden nakledildiğine göre, yüzden fazla şeyh ile buluşmuştur. Ancak onun zikr aldığı tarikat adedi, tespit edildiği kadarıyla dörttür: Mevleviyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Bayramiyyedir. Mevleviyye’ye intisap ettiğini Esrar Dede haber vermektedir. Bir ara Mevlana’yı ziyareti esnasında sandukasının saçaklarını öpmesi ziyareti müteakip Mevnevi-yi Şerif okuyup, sema eden dervişlerin meclisine iştirak etmesi, onun bu tarikata müntesip olduğunu teyit etmektedir. Bundan da önemlisi Şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmet Efendi, Mevlana’nın kâfir olduğuna dair bir fetva yazıp kendisine gönderdiğine, bu fetvaya çok üzülp bir dörtlük yazarak Çivizade-yi tenkit etmesi daha sonra da onun Şeyhülislamlıktan azledmesi, sultanın Mevlana ve tarikine nedenli muhabbet beslediğini açıkça göstermektedir.²⁶

Kanuni Sultan Süleyman Mevlana türbesi içindeki semahane ve mescidi yaptırmıştır. Ayrıca Mevlana ve oğlu için mermer sanduka yaptıran Kanuni , Mevlana’nın sandukasını babasının üzerine naklettirmiştir. 1534 senesinde Irak seferine giderken Konya’da mola veren Kanuni , Mevlana’nın kabrini ziyaret ederek ordunun zafer kazanması için dua etmiştir.²⁷

Kanuni devri Padişah- meşayih ilişkisi bakımından, önceki devirlere göre oldukça önemli gelişmelerin meydana geldiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde bir taraftan bazı şeyhler, daha önce ulemanın inhisarında olduğu bilinen bir kısım mevkilere getirilirken diğer taraftan da tarikat şeyhinin idam edildiği bilinmektedir. Bu birbirine zıt gibi görünen önemli geliş-

²⁵ Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, s. 250-251.

²⁶ Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, s. 251.

²⁷ Murat Akgündüz, “Mevlevilik ve Osmanlı Padişahları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 2007, s. 37-44.

meler, kanuni devrini diğerlerinden farklı kılmaktadır.²⁸

Kanuni Sultan Süleyman zamanında(XVI. yüzyıl) Konya'da Mevlana Zaviyesi şeyhi Lokman Dede'ye bir elbise ile 1000 akçe gönderilmesi, Bağdad seferi sırasında hem sadrazam İbrahim Paşa'nın, ardından da hükümdarın Konya'yı ve Mevlana zaviyesini ziyaretleri, Kanuni'nin zaviyeyi teşrifinde fukara ve dervişlere ihsanlarda bulunarak gönüllerini alması, burada bir cami ve misafirhane yaptırması hakkında bilgiler, Celal-zade Mustafa Çelebi'nin eserinde Mevlana Celaleddin Rumi'nin kullandığı övücü ifadeler Mevlevilerin bu devirdeki itibarlarına birer işaret, çok kuvvetli delillerdir.²⁹

II. Selim şehzadelik döneminde Konya'da çelebilik makamında oturan Mevlevi şeyhi Hüsrev Çelebi'nin manevi desteğini sağladığı anlaşılr. Şehzade Selim muharebe esnasında da kerametlerini gördüğü Hüsrev Çelebi'ye intisap etmiş ve bulunduğu dergâha bir şadırvan ile yanına bir cami yaptırıp vakıflar tayin etmiştir.³⁰

Kanuni'nin oğlu Sultan II. Selim, Mevleviliğe meyilli olduğundan saray erkanı ve kalem efendileri de bu tarıkata girmişlerdi. Aynı padişah, Mevlana türbesi karşısındaki Selimiye Camii'ni Mimar Sinan'a, inşa ettirmiştir. Kanuni'nin torunu Sultan III. Murad, Konya'daki Mevlevihaneyi genişleterek derviş hücrelerini yaptırmıştır. Aynı padişah, *Divan*'da yer alan bir şiirinde Mevlana'ya duyduğu sevgiyi de ifade etmiştir.³¹

III. Mehmed ve I. Ahmed gibi Osmanlı sultanlarının da Mevleviliği epeyce gözettilerini, buna mukabil Konya Çelebilerinin de sultanlarla çok iyi geçindiklerini belirtirler.³²

²⁸ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, s. 251.

²⁹ Göyünç, "Osmanlı Devleti'nde Mevleviler", s. 351-358.

³⁰ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, s. 252.

³¹ Akgündüz, "Mevlevilik ve Osmanlı Padişahları", s. 37-44.

³² Ocak, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıl) Meselesine Kısa Bir Bakış", s. 17-22.

III. Mehmed ve I. Ahmed gibi Osmanlı sultanlarının da Mevleviliği epeyce gözettilerini, buna mıkabil Konya Çelebilerinin de sultanlarla çok iyi geçindiklerini belirtirler.³³

Bütün Mevlevi tekkeleri Konya’da oturan, XVI. yüzyıldan beri de Mevlana’nın torunları arasından seçilen bir Çelebi’nin yönetimindeydi. Konya’da Çelebilerin nüfuzu, devleti zaman zaman kuşkuya hatta korkuya düşürecek kadar büyüktü; Konya’daki Osmanlı valileri onların işbirliği olmadan hükümlerini uygulayamaz duruma düşüyordu. XVI. yüzyıldan sonra sultanların bazı Çelebileri Konya’dan sürdüğü olmuştur. Ancak, zamanla devletin vakıfları denetim altına alması, Mevlevileri daha sıkı bir itaate zorlamıştır. Öteki tekkelerin şeyhlerini Konya’daki Çelebiler seçse de, atama ancak Şeyhülislamın arzı üzerine padişahın bir beratıyla geçerli olurdu. Çelebi adaylarının rekabeti de devletin tarikatı denetleyebilmesini kolaylaştırmıştır.³⁴

Bazan kadırlarveyanaibleri de zaviyelere tayinler yapmışlardır. Bu usule aykırıdır, onun için bu tür tayinlerin iptali ve kayıtlarının kaldırılması istenmektedir. Konya’daki asitane şeyhinin bütün Mevlevi zaviyeleri üzerinde son söz sahibi olmasının Çelebilerin nüfuzunu hakim kılmak gayesine matuf olduğuna şüphe yoktur. Diğer taraftan Çelebilerin arzları ve gelecekleri meşihat-name’ler üzerine beratla tayin yapılmasının devlet otoritesini hem bütün ülkede hakim kılmak, hem de Çelebilere destek ve güç sağlamak maksadı ile gelenekleştiği kabul olunabilir.³⁵

Mevlevilikte Sanat ve Edebiyat

Büyük kentlerdeki Mevlevi tekkesi birer kültür merkezi, deyim yerindeyse bir sanat akademisi işlevi görmüştür. Sanat, kuşkusuz tasavvufun bir aracı olarak görülürdü; sema gök cisimlerinin hareketlerine öykünen bir ilahi ayin, Mevlevi musikisi ise mistik coşku ve vecd yaratan ilahi bir ezgiydi. Tekke üyeleri ayrıca Mevlana’nın Farsça yapıtlarını, özellikle de *Mesnevi*’yi okur ve

³³ Ocak, “Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıl) Meselesine Kısa Bir Bakış”, s. 17-22.

³⁴ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, s. 207.

³⁵ Göyünç, “Osmanlı Devleti’nde Mevleviler”, s. 351-358.

yorumlardı. Ulema medreselerde Farsça okunmasını yasakladığından, tekkeler Fars dili ve edebiyatı merkezleri haline gelmiş, tekkeleri yanında Darü'l-Mesnevi adı altında kurumlar sırf bu işlevler için kurulmuştur. Mevlevilik, Fars edebiyat ve kültür geleneklerinde yetişmiş Osmanlı aydınları, özellikle bürokratik sınıf arasında kabul edilmiştir. Böylece Mevlevilik, başlıca esinini Farsçadan alan klasik Osmanlı edebiyatının yaradılışında önemli bir etmen olmuştur. Klasik Osmanlı sanatı üzerindeki derin etkilerinin yanı sıra Mevleviler, Bektaşiler gibi, bütünüyle kendi Mevlevi geleneklerine dayalı bir müzik ve edebiyat yaratmışlardır.³⁶

Mevleviliğin Osmanlı devleti zamanında yalnız Anadolu'da değil Balkanlar'da ve Arap ülkelerinde yayılması, zaman zaman dergâhların vezirleri tarafından yaptırılarak vakıflarda bulunması, bunlardan bir kısmının devlet eli ile tamiri veya yeniden yapılması cihetine gidilmesi, bu tarikatın Osmanlı toplumunda ne derecede yaygın ve müessir olduğunun delilleridir. Bu yayılma ve devlet adamları tarafından desteklenmesinde tarikatın sevgiye dayanan insancıl tutumunun büyük payı olduğunu düşünmek gerekir.³⁷

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde devlet yönetiminde Mevlevilerin yeri, XIV. asırdan itibaren hissedilmeye başlanır. Mevlevilerin yönetimle olan ilişkileri sevgi ve saygı temellerine dayanır. Önceleri etki alanlarının lokal olduğu fakat daha sonra çevresine yayılarak ve nihayet yönetim kademelerine kadar ilerlediğini söyleyebiliriz. Bu da sanırım tarikatın içerisinde insana dair hemen hemen tüm güzel nitelikleri barındırmasındandır diyebiliriz.

Mevlevilik, içindeki ihtişamı, manevi özelliklerinin özneliği, insanın ruhunun derinliğine teması, intisap edenlerdeki coşku ve huşu gibi ortak özellikler bakımından diğer tarikatlardan ayırt edici pek çok özelliği de bünyesinde barındırır.

İnsan-Devlet ilişkisinde maneviyata önem veren, hiç bir zaman göz ardı etmeyen ecdad, evvela kendine, ardından da insanla-

³⁶ İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, s. 207.

³⁷ Göyünç, "Osmanlı Devleti'nde Mevleviler", s. 351-358.

ra faydalı olabilmenin yollarını her daim takip etmişlerdir. Bunu yaparken de tarikatların ve dahi Mevleviliğin yol göstericiliğini kuşaklarca benimsemişlerdir. Tarikat yönetime saygı, yönetim de tarikata itimat ve saygı, sevgi gösterdiğinden yüzyıllarca bu ilişki sürüp gitmiştir. Zaman zaman sıkıntılar yaşanmışsa da bunlar kısa sürede çözüme kavuşmuştur. Yönetim-Tarikat ilişkilerine en güzel örneği Mevlevilik teşkil eder.

Kaynaklar

- Akgündüz, Murat, “Mevlevilik ve Osmanlı Padişahları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 2007.
- Atalay, Ahmet, “Mevlevilerin Merkezi Hükümetlere Etkileri ve Bozkır Zeynel Abidin İsyanı Hakkında Postnişin Abdülhalim Çelebi’nin Merkezi Hükümete Gönderdiği Mektup”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, 2000.
- Barkan, Ömer Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, 2, 1942.
- Cezar, Mustafa, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2010.
- Dayıoğlu, Server, *Galata Mevlevihanesi*, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara, 2003.
- Eravcı, H. Mustafa, “Balkanlar’da Mevlevilik ve Saraybosna’da İsa Bey Mevlevihanesi”, *Balkanlarda İslam Medeniyeti: II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul, 2006.
- Eravcı, H. Mustafa, “Osmanlıların Şark Seferleri ve Konya”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 7, 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlana’dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2009.
- Göyünç, Nejat, “Osmanlı Devleti’nde Mevleviler”, *Belleten*, 213, 1991.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2009.

- Ocak, Ahmet Yaşar, “Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıl) Meselesine Kısa Bir Bakış”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2, 1996.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Önkaş, Nilgün Açık, “Mevlevilerin Yönetimle İlişkileri”, *Akademik Bakış Dergisi*, 23, 2011.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Osmanlı Muhaddislerinden Ahmed el-Menîni'nin Hayatı ve Eserleri ^a

MEDET COŞKUN ^b

Öz: Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren askeri, siyasi ve sosyal yapıyı sağlam temeller üzerine inşa etmiş, ilmî alanı da boş bırakmamış, zamanın şartlarına uygun olarak yüksek düzeyde bir eğitim sistemi tesis etmiştir. Zaman içinde bu yüksek seviye korunamamış özellikle Duraklama ve gerileme döneminde bu düşüş ileri düzeyde devam etmiş, durdurmaya yönelik gayretlere rağmen bir türlü durdurulamamıştır. Bu dönemde yaşamış olan el-Menîni, içinde bulunduğu olumsuz şartlara rağmen hemen her alanda eserler vermeye gayret göstermiş, diğer dini alanlarla beraber özellikle hadis alanındaki eserleriyle Osmanlı ilim ve kültür alanına katkı sağlamaya çalışmıştır. Özetle bu çalışmada Muhaddis Ahmed el-Menîni'nin, yaşadığı dönemdeki siyasi, sosyal, iktisadi, ilmî ve fikrî durum bağlamında hayatı ve eserleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed el-Menîni, muhaddis, Osmanlı Devleti, hadis, şerh, hâşiye.

The Life and Works of Ahmad al-Manini, the Ottoman Muhaddith

Abstract: Since the foundation of the Ottoman State the military, political and social structure has been built on solid foundations and the scientific area has not been left blank. Hence the Ottoman State established a high-level education system in accordance with the conditions of the time. In time, this high-level education could not be preserved. Despite the efforts to stop this decline it could not be stopped, yet it had been increasingly continued during the pause and regression period, Al-Manini, who lived in this period, tried to give works in almost all fields despite the negative conditions, he especially tried to contribute to the Ottoman science and culture with his works in the field of hadith with other religious areas. In sum in this study, Ahmad al-Manini's life and his works will be held in the contexts of the politics, social, economic, scientific and intellectual position in his life period.

Keywords: Ahmad al-Manini, traditionalist, Ottoman State, Hadith, explanation, commentary.

^a Bu makale *Ahmed el-Menîni'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

^b DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı
mcoskun@diyanet.gov.tr

Giriş

Ahmed el-Menînî (ö. 1172/1759) yılları arasında yaşamış, dini ilimlerin hemen her alanında eserler vermiş son dönem Osmanlı âlimlerinden biridir. Hayatı hakkında Diyanet İslam Ansiklopedisindeki ‘Ahmed el-Menînî’ maddesinde verilen kısa bilginin dışındada Türkçe kaynaklarda her hangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹ Bu sebeple önce hayatıyla ilgili kendi eserlerinde verdiği bilgilere müracaat edilmiş, daha sonra ise âlimlerin hayatları hakkında bilgi veren biyografi türü kaynaklara ulaşılarak konu, açıklanmaya çalışılmıştır.

Osmanlı hâkimiyeti altındaki Şam’da yaşamış olan el-Menînî, burada içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde ilim tahsil etmeye çalışmıştır. Eserlerinin neredeyse tamamı halen elyazması halindedir. Eserlerinden bazılarına ulaşmak mümkün olduğu halde bazı eserlerine Türkiye’deki kütüphanelerde ulaşmak mümkün olmadığı gibi yurt dışındaki kütüphanelerde de sadece ‘*İdâetü’l-Derârî alâ şerhi sahîhi’l-Buhârî*’ adlı Buhârî şerhine ulaşılabilmiş, diğer bazı eserlerine ise araştırmalarımıza rağmen ulaşılammıştır. Eserlerine ve bunların hangi kütüphanelerde bulunduğu dair bilgilere ilerleyen sayfalarda yer verilecektir.

Osmanlı Devleti, kurulduğu yıllardan itibaren idârî, askerî, siyâsî ve ilmî alt yapıyı oluşturmaya başlamış, ilerleyen zaman içerisinde bu kurumlar, devletin gelişmesiyle doğru orantılı olarak güçlenerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Zaman geçtikçe sınırlarını genişleten Osmanlı Devleti, hâkimiyeti altına aldığı coğrafyalarda tevârüs ettiği ilmî geleneği ve kurumları ya olduğu gibi korumuş ya da ıslâh ederek kesintiye uğratmadan devam ettirmiştir. Bu bakımdan Bursa ile Edirne veya Balkanlar ile İstanbul gibi yeni fethedilen coğrafyalarda kurumsallaşma bakımından farklı zaman dilimleri başlangıç noktası olarak kabul edilebilirse de Osmanlı ilim anlayışı, Anadolu Selçuklu Devletinin, dolayısıyla da İslam

¹ DİA, “Ahmed el-Menînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, II, 100. (*Diyanet İslam Ansiklopedisi*’nde yer alan ‘Ahmed el-Menînî’ maddesinde yazar ismi yer almamakta, sadece DİA olarak verilmektedir.)

medeniyetinin bir devamı olarak kabul edilebilir.²

Osmanlı Devleti, kuruluşunun ilk yıllarından itibaren idaresi altına aldığı yeni coğrafyalarda kendinden önceki Selçuklular tarafından kurulan ilmi müesseseleri mevcut haliyle devam ettirmişse de bu, Osmanlı'nın bu alanda yeni darul-hadisler ve medreseler³ yaptırmadığı, buralarda görev yapacak büyük âlimler yetiştirmede anlamına gelmez. Çünkü Osmanlı Devleti, kuruluşunun ilk yıllarından itibaren askerî ve siyâsî alt yapıyı kurarken ilmî alanı boş bırakmamış, ilim adamlarının yetişmesi için hem yurt içinde medreseler yaptırmış hem de Kâhire, Semerkand ve Bağdat'taki ilim merkezlerine Anadolu'ya dönmek üzere öğrenciler göndermiştir.⁴ Anadolu'ya dönen bu öğrenciler medreselerde görev almış, yeni öğrenciler yetiştirmiş, böylece Osmanlı dönemi ilim hayatı, ülkenin şartlarına uygun ve sağlam temeller üzerine kurularak devam ettirilmiştir.⁵

Osmanlı Devletinde ilmî çalışmalar, özellikle de hadis eğitimi aralarında kısmi farklılıklar olsa da hem Anadolu'da hem de Anadolu dışındaki Osmanlı hâkimiyetinde olan diğer tüm coğrafyalarda kesintiye uğramadan aynı ilmî anlayışla tedrisata devam etmiştir. Her ne kadar Osmanlı dönemi hadis çalışmaları denilince daha çok Anadolu'da yapılan hadis çalışmaları ve buralarda kurulan dâru'l-hadisler akla gelmekteyse de, Anadolu dışında Osmanlı'nın hâkimiyeti altındaki tüm coğrafyalarda diğer ilimlerle beraber hadis çalışmalarının da yapıldığı unutulmamalıdır. Çünkü Osmanlı dönemindeki hadis çalışmaları ve medreseler merkezden idare edilmekte, Anadolu dışındaki coğrafyalarda görev yapan

² İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar" (Medeniyet Tarihi / İlim ve Kültür / Düşünce Hayatı ve Bilim), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, XXXIII, 549.

³ Bursa, Edirne ve İstanbul medreseleri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Mehmet İpşirli, "Medrese" (Osmanlı Dönemi), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, XXVIII, 327.

⁴ Mehmet İpşirli, "Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII, Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI - XVII. Asırlar)" *The Journal Of Ottoman Studies*, VII-VIII, İstanbul: Y.y. 1988, s. 273.

⁵ İpşirli, "Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII, Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI - XVII. Asırlar)" s, 274 vd.

hocalar da bir şekilde merkezle irtibatını sürdürmekteydiler. Bu bağlamda Süleymânîye hatipliği pâyesine de sahip olan el-Menînî'nin Şam'da ortaya koyduğu ilmî faaliyetleri ve hadis alanındaki gayretleri örnek olarak zikredilebilir. Elbette Anadolu'da çeşitli dâru'l-hadîsler kurulmuş ve hadis çalışmaları yapılmıştır, ama aynı oranda başta Şam olmak üzere diğer bölgelerde de hadis tedrisâtı devam ettirilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı dönemi ilim anlayışı ve hadis çalışmaları değerlendirilirken Osmanlı hâkimiyetinde bulunan tüm bölgelerdeki hadis çalışmalarının birlikte değerlendirilmesi bütünlük açısından yerinde olacaktır.

el-Menînî'nin ilim hayatının ve verdiği eserlerin Osmanlı ilim ve kültür hayatına katkılarının daha iyi anlaşılabilmesi için yaşadığı dönem olan 17. Yüzyılın son çeyreği ve 18. Yüzyılın ilk elli dokuz yılındaki siyasî, sosyal, mali ve ilmi duruma göz atmak yerinde olacaktır.

1. Ahmed el-Menînî'nin Yaşadığı Dönem Osmanlının Durumu

1.1. Siyâsî Durum

el-Menînî, Osmanlı Padişahı IV. Mehmet'in (m. 1648-1687) tahttan indirildiği yıl olan (m.1687)'de doğmuş IV. Mehmet'i de sayacak olursak sekiz padişahın saltanatını görmüş ve III. Mustafa'nın (m. 1757-1774) tahta geçmesinden iki yıl sonra (m.1759)'da vefat etmiştir. Bir başka ifadeyle el-Menînî duraklama döneminin son yıllarında doğmuş ve gerileme döneminde vefat etmiştir. Yaşadığı yıllar dikkate alındığında el-Menînî'nin Osmanlı Devleti'nin hem duraklama dönemini (m. 1579-1699) hem de gerileme dönemini (m.1699-1792) idrak ettiği ifade edilebilir. Bu durum onun, Osmanlı'nın eski ihtişamını kaybettiği, her alanda gerilemenin başladığı en sıkıntılı yıllarda yaşadığı anlamına gelmektedir.

el-Menînî'nin doğduğu tarih olan (m.1678)'den önce boğularak öldürülen Sultan İbrahim'in yerine ulemâ ve kapıkulu askerlerinin işbirliği sonucu (m.1648) tarihinde IV. Mehmet en küçük yaşta hânedan üyesi olarak Osmanlı Devletinin başına geçmiş, Kânûnî'den sonra en uzun süre başta kalan Padişah olarak 39 yılı aşkın bir süre tahtta kaldıktan sonra (m. 1687)'de tahttan indiril-

miştir.⁶ Osmanlı'da ilke olarak küçük yaşta padişah olanlara nâib tayin edilmemekte ama işleri hükümdarın annesi görmekteydi.⁷ Tarihçilerin ifadesine göre çocuk denecek yaşta, altı veya yedi⁸ yaşlarında tahta geçen IV. Mehmet uzun süre görevde kalmış ve devletin idaresine sâbık yeniçeri kethüdâsı Kara Murad Ağa ve diğer ağalar, Kösem Mahpeyker Sultan ve Turhan Sultan saraya hâkim olmuştur.⁹ Kısaca küçük yaştaki padişahların yetkilerini genel anlamda sadrâzamlar, padişahın hocası veya yukarıda da ifade edildiği gibi daha çok anneleri üstlenmiştir. Bu sebeple bu yıllarda güçlü bir 'padişah'tan' ve ortaya koyduğu güçlü bir 'idâre-den' bahsetmek oldukça güçtür. Bununla birlikte 'Padişahın (Sultan IV. Mehmet'in) son dört senesi Türkler için, Avrupa'nın bütün devletlerine karşı altı cephede dövüşmekle geçmiş; büyük mağlubiyetler ve küçük zaferler birbirini kovalamıştır.'¹⁰ Ortaya çıkan iç ve dış problemler çözülmeye çalışılmış ama kesin bir başarı elde edilememiştir. el-Menîni'nin de yaklaşık olarak son çeyreğinde yaşadığı 17. yüzyıl, geneli itibarıyla siyasî, sosyal ve ilmî açıdan çözümlerin yaşandığı problemli bir dönem olmuştur. Öyle ki, Viyana yenilgisiyle başlayan çözülme devam etmekteydi. Büyük bir mâlî buhran ortaya çıkmış, kapıkulu askerlerinin maaşları verilememişti. Bu arada Anadolu'da isyanlar da devam etmekteydi.¹¹ Osmanlı Devleti, özellikle 17. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan isyanları kısmen de olsa bastırmakla beraber IV. Murad'ın iktidarından sonra Sultan İbrahim ve IV. Mehmed zamanında bunalım, artarak devam etmiştir.¹² IV. Mehmet döneminde Viyana kuşatması gerçekleşmiş ama bu kuşatma zaferle sonuçlanmayınca

⁶ Komisyon, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Bahâ Matbaası, 1960, IV, 2000-2001; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1989, XI, 77.

⁷ Komisyon, *Mufasssal*, IV, 2001.

⁸ Ziyâ Nûr Aksun, *Osmanlı Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994, II, 189.

⁹ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, XI, 19, 77.

¹⁰ Aksun, *Osmanlı Tarihi*, II, 252.

¹¹ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, XI, 75.

¹² Mehmet Öz, "Osmanlı", *Genel Türk Tarihi*, ed. H. Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, VI, 101. Genel olarak Girit seferiyle ilgili bkz. Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, XI, 60.

bu tarih, Osmanlı'da dönüm noktası olmuştur.¹³

IV. Mehmet'ten sonra II. Süleyman (m. 1687-1691) onun vefatı sonrası ise II. Ahmed (m. 1691-1695) devletin başına geçmiş, ancak savaşın Avusturya, Venedik ve Girit'i de içine alıp genişleyerek devam etmesi¹⁴ sonucu siyâsî, sosyal, ilmî ve diğer tüm alanlarda müspet yönde değişiklikler kaydedilememiştir.¹⁵ Kısaca savaşlar devam etmekte, buna eş zamanlı olarak siyâsî, sosyal, iktisâdî karışıklıklar ve ilmî düşüş, ağırlaşarak devam etmekteydi.

II. Ahmed'den sonra (m. 1695) tarihinde tahta geçen II. Mustafa'nın saltanatı (m.1703) tarihine kadar devam etmiştir. el-Menî'nin tahsiline devam ettiği gençlik yılları denilebilecek bu yıllarda gerileme devri (m. 1699-1792) başlamış ve bu gerileme, toprak kaybı ile birlikte idârî, sosyal ve ilmî konuları da kapsayarak devam etmiştir. Hatta toprak kaybı ilk defa bir anlaşmayla bu dönemde kabul edilmiş, idâri bakımdan müsbet yönde gelişme sağlanamadığı gibi¹⁶ (m.1699)'da imzalanan Karlofça antlaşmasıyla gerileme devri başlamış oldu. Bu çerçevede 17. yüzyılın tam bir duraklama devri olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu dönemde genç yaştaki ve reşit olmayan padişahlar, beceriksiz, dirâyetsiz idareciler ve sadrazamlar sebebiyle Osmanlı'daki idârî-siyâsî durum, ilim ve sanat hayatı büyük sıkıntı içine girmiştir. Gerçekten 17. yüzyılı, Osmanlılar için hem içerde hem de dışarıda en buhranlı yıllarını yaşadıkları bir dönem olarak kabul edebiliriz.¹⁷

II. Mustafa'nın tahttan düşmesinden sonra yerine kardeşi III. Ahmed (m. 1703-1730) geçmiş, 27 yıl gibi uzun bir süre iktidarda kalmış, bu dönemde bazı yenileşme hareketleri yapılmışsa da hal-

¹³ Kemal Çiçek, "İkinci Viyana Kuşatması ve Avrupa'dan Dönüş", *Genel Türk Tarihi*, ed. H. Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, VI, 115-146.

¹⁴ Komisyon, *Mufasssal*, IV, 2246, Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, XI, 90-96.

¹⁵ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, XI, 79-90.

¹⁶ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, XI, 97; Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994, IV, 282-288.

¹⁷ Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, "XVIII. Yüzyıl Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)" *Genel Türk Tarihi*, ed. H. Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, VII, 55.

kın tepkisiyle karşılaşmıştır. Tarihte daha çok zevk ve sefâ ile hatırlanan Lâle devri III. Ahmed'in saltanatı döneminde yaşanmıştır.¹⁸ Kısaca bu dönemde de toplumdaki çoğu dengelerin bozulduğu, her geçen gün durumun daha kötüye gittiği, bu sebeple maneviyatın çöktüğü ve devleti kurtarma çabalarının imkânsızlığına inananların çoğaldığı ifade edilebilir.

III. Ahmed'den sonra I. Mahmud (m.1730-1754) tahta geçmiş ve Patrona Halil¹⁹ ayaklanmasının kötü koşullarında âsiler başkaldırmış ve sâdâbât köşklerinin yıkılmasında ısrar etmişler, tayin ettirdikleri İstanbul Kadı'sı Dîvâne İbrahim Efendi'den bu hususta fetvâ almışlar, bu karışıklıklar içinde herhangi bir ciddi başarı sergilenememiştir.²⁰

I. Mahmut'dan sonra Sultan III. Osman Hân (m. 1754-1757) ve Sultan III. Mustafa (m. 1757-1774) tahta geçmiş, zaman içinde devletin başına geçenler değişmiş ama 16. yüzyıldan itibaren başlayan toprak düzenindeki karmaşa, siyâsî, mâlî²¹ dengelerin bozulmaya yüz tutması ve eğitim-öğretim sisteminin eski kaliteli çizgisine döndürülememesi 17. yüzyılda da artarak devam etmiştir. Bunun sonucu olarak 18. yüzyılda merkezi siyâsetin, saltanatın gücü gittikçe zaafa uğramış, harplerin iyi idare edilemeyip kaybedilmesi, hatta 18. asırda harplerden neredeyse hiç başarı elde edilememesi disiplini bozmuş ve padişahlara bakış açısını da menfi yönde etkilemiştir.²² Bütün bunların sonucu olarak Ortadoğu'da kabilesel ve etnik bazı grupların özerklik istekleri ortaya çıkmaya başlamıştır²³

Siyasi olarak IV. Mehmet döneminde başlayan iç isyanlar ve idaredeki boşluk sebebiyle hem İstanbul'da hem de Anadolu'da

¹⁸ Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev; Server Tanilli, İstanbul: Adam Yayınları, 1992, I, 330-332.

¹⁹ Abdulkadir Özcan, "Patrona İsyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, XXXIV, 189.

²⁰ Aksun, *Osmanlı Tarihi*, II, 345; Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 338.

²¹ Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 305.

²² Yusuf Akcura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 4-5.

²³ Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 337.

ortaya çıkan durum çok endişe verici bir hal almıştı.²⁴ Karlofça ile sonuçlanan dört cephede mücadele verilen savaş, özellikle Avusturya ve Venedik cephelerinde kıymetli toprakların terkine sebep olmuş, ordu bu haliyle savaş kazanamayacak hal almıştı. Bu antlaşmayla Osmanlı'nın askeri kudretinin za'fa uğradığı, düşman üzerindeki Türk kudretinin silinmiş olduğu ortaya çıkmıştı.²⁵

Karlofça sonrası hudutlar tahkim edilmeye çalışılmış ama memlekette asayiş kalmadığı için eyaletler başkaldırıya başlamış, Rumeli'de Karadağ mıntıkasında Arnavutluk ve Sırbistan da hudutlar üzerinde bazı gayri Müslimler şekâvete girişmiş, Anadolu'da başıboş levendler yağmaya başlamış, Suriye ile el-Cezîre taraflarında devletle bağlantısını kesmek isteyenler isyan hareketine yönelmişlerdir. Şam valisine isyanları bastırmak için ferman gitmişse de bu isyanları bastırmak çok da kolay olmamıştır. Bu arada Mekke ve Medine'de hicaz emirliğini elde etmek için mücadeleler ortaya çıkmış, özellikle Rumeli'ye; Belgrad ile Babadağı ve Bosna eyaletine durumu düzeltmek için vaizler gönderilmişti. Fakat bu kötü gidişin önüne kısa aralıklarla geçilebilmişse de uzun vadede ortaya konulan gayretler müspet sonuç vermemiştir.²⁶

Sonuç olarak bütün bu verilerden hareketle el-Menî'nin yaşadığı dönemde idârî, siyâsî açıdan belirgin bir gerileme yaşandığı ifade edilebilir.

1.2. Sosyal ve İktisâdî Durum

17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyılın ilk yarısında siyâsî istikrarı yakalayamayan Osmanlı Devleti'nde iç karışıklıklar baş göstermiş, bunun sonucu olarak da sosyal hayatta istikrarsızlık artmıştır. Bu dönemde yapılan savaşlarda başarı elde edilememesi, idareye bakış açısını olumsuz yönde etkilemiş, başta ekonomik durum olmak üzere idârî, adlî ve hukûkî bakımdan Osmanlı'nın içten içe yıkılmasına zemin hazırlamıştır. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zor durumdan faydalanmak isteyen bir kısım mahalli

²⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, III, 296.

²⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 595.

²⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, 4.

müteğallibe âyanlar şehir, kasaba ve köylerdeki halka baskı yaparak devlet otoritesini kırmaya çalışmakta ve hükümete itaat perdesi arkasında halkı soymaktaydı. Hükümet ise içinde bulunulan durumun kötü olması sebebiyle bunlara engel olamamaktaydı. Ülkenin hemen her yerinde kendi başına hareket eden kişiler, gruplar-derebeyler birbirleriyle ve hükümetle mücadele etmekte, rakip gruplar çarpışmakta ve derebeyi denilen bu âyanlar sosyal dokuyu tamamen bozmaktaydılar. Olayları önlemek için gönderilen valiler ya bir grubu tutarak diğerlerini yok etmeye çalışmakta ya da menfaat nereden fazlaysa o tarafta yer almaktaydı. Bu da çıkan karışıklıkları çözmek yerine daha da içinden çıkılmaz hale sokmaktaydı. Bu çerçevede tüccar, çiftçi, ilmiye sınıfı vb. toplumdaki her kesimin güvenliği tehlike altına girmiş ve hangi otoriteye boyun eğeceği bilinmez bir hale gelmişti.²⁷

Osmanlı Devleti'nde aynı tarihlerde sosyal durumun bozulmasının sebeplerinden biri de *mâli* durumun tamamen bozulmasıdır. Hatta mali durumun kötü olması ve devlet otoritesinin yeterince kendini hissettirememesi sebebiyle toplumda rüşvet, her kesimi kapsayacak şekilde yayılmaya başlamış, bunun sonucu olarak da medreselere tayinler de dâhil her alanda kayırmacılık had safhaya ulaşmıştı.²⁸

IV. Mehmet'in küçük yaşta başa geçmesinden (m. 1648) sonra siyâsî olarak zaten var olan çalkantılar Sultan İbrâhim'in boğularak katledilmesiyle artarak devam etmiştir. Bu dönemdeki mâlî-ekonomik durum ise kelimenin tam anlamıyla dibe vurmuştu. Örneğin IV. Mehmet başa geçtiğinde culüs bahşişinin çok para tutması, hazine de paranın yok denecek kadar az olması sebebiyle bu para ödenememiş, Cinci hoca lakaplı Hüseyin Efendi'den para istenmiş, vermeyince zorla alınma yoluna gidilmiştir.²⁹ Bu tür bir girişimin halk arasında yayılması, idareye güveni sarsmış, daha sonra yeni vergilerin konulması ise halkı huzursuz etmiştir. Ciddi anlamda devam eden mâlî sıkıntıdan çıkmak için yetki, bu konu-

²⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, 318-319.

²⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 250.

²⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 241.

larda tecrübeli olan Vezir-i azam Sofu Mehmed Paşaya verilmiş o da, saraydan başlamak üzere her alanda tasarrufa gitmiştir. Bu sayede kısmen de olsa mâlî durumu düzeltmekle beraber küçük hükümdarın vâsisi gibi davranıp kimseye danışmaması ve yandaşlarının teşvikiyle rüşvet kapısını açması toplumda yayılınca başlatılan tasarruf hareketi de işe yaramamıştı. Tam tersine ekonomik durum daha da bozulmuş, esnaf ve sipahilerin ayaklanmaları vuku bulmuştu.³⁰ Bir taraftan bu ayaklanmaların bastırılmasıyla diğer taraftan da mâlî yapıyı düzeltmekle uğraşan hükümet, hazineye para bulmak ve kapıkulu ocaklarının maaşını verebilmek için ‘imdâd-ı seferiyye’ adıyla Osmanlı memleketleri içindeki şehir ve kasabaların zengin ve tüccarlarından, devlet memurlarından para tedariki için her tarafa fermanlar göndermişti.³¹ Ancak bundan da istenen netice alınamamış, hatta bu durum toplumdaki huzursuzluğu biraz daha artırmıştı. Her bir kesim kendi ekonomik gücünü korumak için idareye karşı halkı örgütlemeye başlamıştı. Ekonomik durum o kadar kötü hale gelmişti ki, II. Süleyman’ın cülûsundan sonra (m. 1688-1691) askerin maaşını ödemek ve cülûs bahşisi vermek için saray kilerinde bulunan altın, gümüş eşya, kılıç vb. değerli eşyalar eritilerek gümüş ve altından darphanede para darp olundu ama bu da yeterli olmadı.³²

Görüldüğü gibi Osmanlı Devleti, 17. ve 18. Yüzyılda daha önce de belirtildiği gibi siyasî tablonun kötü olması, mâlî durumun ağır bir şekilde bozulması sonucu sosyal hayatta karışıklıklar yaşamıştır. Her ne kadar özellikle mâlî durumda zaman zaman düzelmeler gerçekleştirilebilmişse de ilerleyen zamanlarda bu müsbet yöndeki gelişme devam ettirilememiştir.

1.3. İlmî ve Fikrî Durum

Osmanlı Devleti kurulduğu ilk yıllardan itibaren başta siyâsî ve idârî alanlarda olmak üzere özellikle ilmî alanda da günün şartlarına uygun bir yol izlemiştir.³³ *Bu bağlamda* Osmanlı, idârî ve

³⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 242, 250.

³¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 486.

³² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 487.

³³ İpşirli, “Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII, Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Göz-

siyâsî alt yapıyı kurarken ilmî alanı boş bırakmamış,³⁴ zamanın şartlarına göre üst düzey ilmî faaliyetler gerçekleştirmiştir. Ancak zaman içerisinde ilmî alandaki bu tutarlı yol devam ettirilememiş ve gerileme döneminin sonuçlarından ilmî alan da nasibini almıştır. İlmî seviyenin düşmesinde veya istenen oranda başarının gerçekleşmemesinde yetersiz kimselerin müderrisliğe getirilmesi ve 'rüşvet' ile iş gören ilmiye sınıfının yer alması etkili olmuştur. Osmanlı Devleti'nde nadir görülen yetersiz müderrislerin medresele-re hoca olarak atanması, iltimasla müderrislik görevi verilmesi duraklama ve gerileme dönemlerinde sıklıkla görülmeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak da medreselerin kalitesi hem müderris hem de öğrenci açısından tabii olarak düşmüştür.³⁵ Gerileme döneminde müderris atamalarında gerekli titizliğin gösterilmediğiyle ilgili birçok örnek bulunmakla beraber bu bağlamda Şeyhu'l-İslâm Feyzullah Efendi'nin belli başlı makamları oğullarına ve yandaşlarına vermesi ve büyük oğlu Fethullah Efendi'nin kendisinden sonra Şeyhu'l-İslâm olması için hattı hümayun ısdâr ettirmesi (padişahı yazılı emir çıkartması) zikredilebilir.³⁶ Bu vb. olaylar hem iç huzurun bozulmasına hem de ilmî durumun daha da kötüleşmesine sebep olmuştur. el-Menîni bu şartlarda dahi eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmiş, dönemin ilmî düzeyi göz önünde bulundurulursa kayda değer eserler vermiştir denilebilir.

Bu şartlar altında Sultan Mahmud, ilmî olarak güzel hizmetler yapmaya gayret göstermiş, sarayın hazine koğuşunda bulunan ve istifade edilmeyen çok sayıdaki değerli kitapları Ayasofya Camii'nin içinde yaptırdığı kitaplığa koydurarak bunları genel istifa-deye sunmuştur.³⁷ Ancak bütün bu gayretler dahi ilmî seviyenin

lemeler (XVI - XVII. Asırlar)", s. 273.

³⁴ İpşirli, "Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII, Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemeler (XVI - XVII. Asırlar)", s. 274.

³⁵ Komisyon, *Mufasssal*, IV, 2264.

³⁶ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, XI, 109. Konuyla ilgili olarak bkz: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 68. Ayrıca müderrislerin ilmî kalitesinin düşmesi ve büyük ulemâ ailesinin çocuklarının imtiyazlı halde olmasıyla ilgili olarak bkz: İpşirli, "Medrese", XXXI, 468.

³⁷ Komisyon, *Mufasssal*, V, 2527.

istenilen düzeye ulaşmasını temine yeterli olmamıştır.

Yine IV. Mehmet zamanında devlete nüfuz eden vaizlerle, şeyhler arasında münakaşalar çıkmış³⁸ ve 'bu münakaşalar hem devletin siyasi olarak zarar görmesine sebep olmuş hem de ilmî faaliyetlerin istenen seviyede seyrine engel teşkil etmiştir. Öyle ki, '17. yüzyıl sadece siyasi anlamda değil, din ve tasavvuf cephesinde de dengelerin bozulduğu bir yüzyıldır. Önceki yıllarda daha çok alttan alta seyreden medrese-tekke kavgası bu yüzyılda toplumsal dengeyi rahatsız edecek düzeye ulaştı.³⁹ Buna örnek olarak Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki mücadeleler gösterilebilir.⁴⁰ İlmî düzeyde başlayan bu hareketler burada kalmamış fiili duruma dönüşerek Kadızâdeliler'in Halvetî tekkesini basmalarına ve de-verân eden dervişleri dağıtmalarına kadar uzanmıştır. Bu fiili durum sonrası Kadızâdeliler'in katli için ferman alınmış, ama bu ceza sürgüne çevrilerek IV. Mehmet döneminde başlayan bu ikinci safha sona ermiştir.⁴¹ Görüldüğü gibi iki grup arasında ortaya çıkan olaylar toplumun her kesimini sararak ilmi değerlendirmelerden uzak, karşılıklı fiilî saldırılara varmıştır. Bu hareketler medreselerdeki eğitimi de derinden etkilemiş, söz konusu farklı anlayışlar hocalar ve öğrenciler arasında tartışılır olmuş ve kim hangi fikri savunuyorsa ona göre tasnife tâbi tutulmuştur. Bu da mevcut fikirleri tartışmaktan yeni fikirlerin ortaya çıkmasına zaman bırakmamıştır.

³⁸ Komisyon, *Mufasssal*, IV, 2046.

³⁹ Mustafa İsen, "Başlangıçtan XVIII. Yüzyıla Kadar Türk Edebiyatı", *Genel Türk Tarihi*, ed. H. Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, VI, 609.

⁴⁰ Kadızâdeliler, Sivâsîler mücadelesi için bkz; Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, XXIV, 100-102. 'XVII. yüzyılda Osmanlılar'da dinî ve içtimâî hareket başlatan vâizler zümresi ve bu harekete verilen ad. IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed devirlerinde ortaya çıkmış olan Kadızâdeliler hareketi, adını IV. Murad döneminin vâizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1045/1635) almıştır. Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî arasında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, sosyal ve dinî hayat yanında devletin ana kurumlarını da etkisi altına alacak gelişmelere zemin hazırlamıştır.' Ayrıca geniş bilgi için bkz. Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, XI, 36; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 357.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz: Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 359-366.

Osmanlı devleti, kuruluşundan itibaren belli bir ilmî düzey oluşturmuş ve zaman içinde bu seviye büyük âlimler yetiştirerek devam ettirilmiştir. İlmî düzeydeki yüksekliğe paralel olarak Osmanlı medreselerinde görev yapan hocalara da hatırı sayılır ücretler ödenmiştir.⁴² Özellikle de 'dâru'l-hadîs'lerde görev yapan müderrisler, en yüksek rütbeli müderrislerdir, protokolde yer alırlar ve maaşları da diğer müderrislerden yaklaşık iki kat fazladır.⁴³

Osmanlı'da ilmî durum çerçevesinde değinilmesi gereken noktalardan biri de hadis eğitimidir. Çünkü el-Menîni her alanda eserleri olmasına rağmen daha çok muhaddis olarak anılmıştır. Onun yaşadığı dönem de dahil Osmanlı döneminde var olan hadis çalışmalarıyla ilgili yeterince araştırma yapılabilmiş değildir.⁴⁴ Yapılan bazı çalışmalar da dâru'l-hadîslerle, belli bir dönem veya şahıslarla sınırlı kalmıştır.⁴⁵ Mevcut duruma bakılırsa daha önceden var olan hadis çalışmaları ve dâru'l-hadîsler 'Osmanlı'da yükselme devrinin sonuna kadar hem sayı hem de eğitim öğretim kalitesi bakımından hızlı bir gelişme göstermişlerdir. Ama duraklama devrinden sonraki gerilemeden bu kurumlar da nasiplerini almışlar, eski ilmî güçlerini kaybetmişlerdir. Zaman içerisinde, bu kurumları yeniden yapılandırmak ve eğitim öğretimin kalitesini yükseltmek için çıkış yolları aranmış, köklü çözümler getirilmeye çalışılmış ama devletin içinde bulunduğu durum, yapılan değişikliklerden ümit edilen sonuçları almaya imkân vermemiştir.'⁴⁶ Netice itibarıyla Osmanlı Devleti'nin gerileme dö-

⁴² Müderrislerin konumu, aldıkları ücretler ve dâru'l-hadîslerin XVI. asırda Osmanlı medreseleri arasındaki yeri konusunda bkz; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri Teşkilat Tarihi, , İstanbul: İrfan Matbaası, 1976, s. 48-49; Ahmed Çelebi, İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi, Çev: Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınları, 1976, s. 228, 245.

⁴³ Ali Yardım, Hadis I, İzmir: Dokuz Eylül Üniv. Yayınları, 1984, s. 173-175; Ali Yardım, "Darulhadis", (Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da Dârülhadis) Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, VIII, 529-532.

⁴⁴ Yunus Mâcî, Osmanlı İmparatorluğu Gerileme Dönemi'nde Yapılan Hadis Çalışmaları (1699 Karlofça Antlaşması-1876 I. Meşrutiyet), Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1990, s. 9.

⁴⁵ Mehmet Emin Özafşar, Hadis ve Kültür Yazıları, Ankara: Kitâbiyât, 2005, s. 110.

⁴⁶ Salih Karacabey, "Osmanlı Medreselerinin Son Döneminde Hadis Öğretimi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (8) 1999, s. 149-169.

neminden itibaren medreselerdeki hadis öğretimi de eskiye nazaran devletin gerilemesine paralel olarak gerilemiştir.⁴⁷

Osmanlı dönemi ilim anlayışı bağlamında eleştiri konusu yapılan noktalardan biri, özellikle duraklama ve gerileme dönemlerinde şerh ve hâşiyelere yönelinmiş olmasıdır. el-Menînî'nin ilmî bakımdan en verimli yaşlarında olduğu XVIII. yüzyılın ilk yarısında medreselerde hâşiye, muhtasar ve şerh gibi çalışmalar fazlaştırmıştır.⁴⁸ Ancak bunların hedefinin de hadislerin anlaşılmasını temin etmeye yönelik bir faaliyet olduğu ifade edilebilir. Kanaatimizce bu çerçevede ortaya çıkan bütün bu te'lifatı tamamen yok saymak da isabetli olmayacaktır. 'Osmanlı ilim hayatı, geçmişi yedisekiz asra uzanan bir ilim geleneğine yaslanmaktadır ve bu geleneğe sıkı sıkıya bağlıdır. Söz konusu gelenek, o güne kadar kurucu metinlerini, otorite âlimlerini çoktan çıkarmış, bilimsel yöntemlerini yerli yerine oturtmuş, eğitim kurumlarını yerleştirmiş ve olgunluk çağına ulaşmış bir gelenektir.'⁴⁹ Bu köklü gelenek içinde o dönemin ilmî kurumları, özellikle hadis alanında hem Anadolu'da hem de Osmanlı'nın hâkimiyeti altında bulunan diğer ilim merkezlerinde tedrisata devam etmekteydi. Tedrîsâtın içeriğinin mevcudu korumaya yönelik olduğu ve ilimde yeni inkişaflar yerine şerh ve hâşiye ile yetinildiği yönündeki eleştirel yaklaşımlar,⁵⁰ Osmanlı'nın bazı dönemleri için mevcudu tespit anlamında yerinde bir değerlendirme olarak görülebilirse de bu yaklaşımların eleştirel yönleriyle ilgili yeterince ilmî araştırmaların yapıldığı ve buradan hareketle olumsuz kanaatlerin ortaya konulduğu söylenemez. Ayrıca bu faaliyetlerin kurucu metinleri anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik bir faaliyet olduğu da unutulmamalıdır.⁵¹ Yine aynı şekilde medreselerde-

⁴⁷ Bayram Kodaman, *Abdulhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s. 10.

⁴⁸ Kadir Gürlü, "Türk Modernleşmesi Sürecinde Hadis İlminin Genel Durumu", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2 (2) Güz 2007, s. 106.

⁴⁹ Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği", *Marife*, 15 (1), Yaz, 2015.

⁵⁰ Osmanlı'da hâşiye ve şerh ile ilgili bkz: Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği", s. 11-16.

⁵¹ Şerh ve hâşiyeye ilgili olarak bkz: İsmâil Kara, " 'Unuttuklarını Hatırla!' Şerh ve

ki şerh, hâşiye vb. bu gayretler, ilmî bakımdan Osmanlı'nın duraklama dönemini geride bırakıp gerilemeye başladığı bir dönemde, hiç olmazsa daha fazla gerilemeyi önlemek için mevcut seviyeyi korumaya yönelik bir faaliyet olarak da değerlendirilebilir. Buradan hareketle bir dönemi veya şahsı ilmî bakımdan değerlendirirken içinde bulunulan şartları bütün yönleriyle ele alıp bir kanata varmak daha isabetli olacaktır.⁵² İşte el-Menîni'yi ve yaşadığı dönemdeki ilmî durumu da bu bağlamda ele alıp değerlendirmek gerekir.

Görüldüğü üzere 16. Yüzyıl sonlarına doğru hem müderris kalitesi hem de tedrisat ve talebe yönüyle medreseler bozulmaya başlamış, bu bozulma, ilerleyen asırlarda artarak devam etmiştir.⁵³ Nihayet el-Menîni'nin de yaşadığı dönemde medreselerdeki bozulmalar gün yüzüne çıkmış, daha sonra da bu bozulmaların ve kötü gidişin önüne geçilememiştir.

el-Menîni, bu zaman diliminde vefatından önceki son birkaç yılını yaşamaktadır. Kısaca bütün bu verilerden hareketle el-Menîni'nin yaşadığı dönemle ilgili olarak şunlar söylenebilir; Bu dönemde siyâsî, idârî, sosyal ve ekonomik, özellikle de eğitim açısından belirgin bir gerileme dönemi yaşanmıştır. İşte böyle bir ortamda el-Menîni'nin dönemin şartları çerçevesinde ilmî faaliyetlerini, özellikle de hadis alanındaki çalışmalarını sürdürmesi azımsanacak bir durum olmasa gerektir. Elbette Osmanlı döneminin her bakımdan zirvede olduğu dönemden veya günümüzde içinde bulunulan şartlar ve ilmî yaklaşımlar zâviyesinden bakılacak olursa o dönemki çalışmalar derinlikli bulunmayabilir. Ancak bir âlimi, içinde bulunulan zamanın ve ilmî anlayışın şekillendirdiği de unutulmamalıdır.

2. Ahmed El-Menîni'nin Hayatı

Ahmed el-Menîni, Osmanlı döneminde yaşamış çok yönlü bir

Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15 (28), 2010/1, s. 1-67.

⁵² Yavuz Ünal, "Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2 (2), Güz 2007, s. 229-248.

⁵³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s. 67, 71-74.

âlimdir. Başta fıkıh, tefsir, târih, edebiyat ve hadis olmak üzere dini ilimlerin hemen her alanında çalışmalarda bulunmuş ve özellikle tarih, edebiyat ve hadis alanındaki kitapları/eserleri ile temâyüz etmiştir. Bu sebeple el-Menînî tarihçi, edip, fakîh ve muhaddis⁵⁴ olarak anılmıştır.⁵⁵ el-Menînî, el yazması olan eserlerinde hayatıyla ilgili bilgiler vermektedir. Bu sebeple burada Onun başta ‘*el-Kavlu’s-Sedîd fî İttisali’l-Esânîd*’ adlı eseri olmak üzere diğer eserlerine müracaat edilerek bu konuda bilgi verilecektir.

2.1. Ahmed el-Menînî’nin Doğumu, Künyesi ve Ailesi

Ahmed el-Menînî, kendi ifadesiyle Muharrem ayında hicrî 1089 yılında Cuma gecesinin seher vaktinde Şam’ın ‘Menîn’ karyesinde doğmuştur.⁵⁶ Babası doğumunu yazılı olarak böyle tarih düşmüştür.⁵⁷

Ahmed el-Menînî, kaynaklarda ‘Ahmed b. Ali b. Ömer b. Sâlih b. Ahmed (b. Süleymân b. İdrîs b. İsmâîl b. Yûsuf b. İbrâhîm) el-

⁵⁴ es-Seyyid Muhammed Halîl el-Murâdî, *Silkü’l-Dürer fî A’yânî’l-Karnî’s-Sânî Aşar*, (Târîhu’l-Murâdî) Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, ty, I, 133-134; Muhammed b. Abdurrezzâk b. Muhammed (Kürd Ali h. 1372), *Hutatu’ş-Şâm*, Dimaşk: Mektebetü’n-Nûrî, 1983, IV, 61; Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râgıb b. Abdilganî Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifin*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, t.y. II, 15.

⁵⁵ DİA, “Ahmed el-Menînî”, II, 100; el-Murâdî, *Silkü’l-Dürer fî A’yânî’l-Karnî’s-Sânî Aşar*, (Târîhu’l-Murâdî), I, 133-134; Abdurrezzâk b. Hüseyin b. İbrâhîm el-Baytâr el-Meydânî ed-Dimâşkî, *Hilyetü’l Beşer fî Tarihi’l-Karnî’s-Sâlisî Aşar*, Tahk: Muhammed Behce el-Baytâr, Beyrût: Dâru Sâdır, 1993, I, 238; Muhammed b. Abdurrezzâk b. Muhammed, (Kürd Ali h. 1372) *Hutatu’ş-Şâm*, IV, 61.

⁵⁶ Şam’a yaklaşık 16 km uzaklıkta olan Menîn karyesi halen mevcut olup bol su kaynaklarına sahip ve etrafı dağlarla çevrili mûmbit bir yer olarak tanıtılmaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi ve ilgili harita için bkz:

ea.http://mneen.refnet.sy/index.php?option=com_content&view=article&id=228:---2012-&catid=2:2008-12-20-11-00-06. Erişim.tar.17.07.2018.

https://www.google.com.tr/search?q=%D9%82%D8%B1%D9%8A%D8%A9+%D9%85%D9%86%D9%8A%D9%86+%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7&ei=Ou pOW_3gHZCJmwX8oreACw&start=0&sa=N&biw=853&bih=410. Erişim tar.17.07.2018.

<http://www.esyria.sy/edamascus/index.php?p=stories&category=places&filename=201403130031063>. Erişim tar.17.07.2018.

⁵⁷ el-Menînî, *el-Kavlu’s-sedîd*, İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Nuru Osmâniye, Yer no: 625, vr. 11b; el- el-Murâdî, *Silkü’l-Dürer fî A’yânî’l-Karnî’s-Sânî Aşar*, (Târîhu’l-Murâdî), I, 134; el-Menînî’nin doğumu ve eserleriyle ilgili olarak bkz: Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifin*, II, 15; el-Baytâr, *Hilyetü’l Beşer fî Tarihi’l-Karnî’s-Sâlisî Aşar*, I, 863.

Adevî⁵⁸ el-Hanefî et-Trablusî olarak anılmıştır.⁵⁹ Ayrıca 'Ebu'n-Necâh, Şihâbuddîn ve el-Menîni el-Osmânî,⁶⁰ Allâme Şihâb⁶¹, ed-Dımaşkî⁶², Ebu'l-Abbâs⁶³ vb. sıfatlarla anılsa da doğum yerinin Şâm'ın 'Menîni' karyesi olması sebebiyle buraya nisbet edilerek 'el-Menîni' künyesiyle anılmış ve bu isimle meşhur olmuştur.⁶⁴

el-Menîni'nin âilesi, aslen Trablusşâm'ın 'birkâil' köyündendir. Buradan Dımaşk'daki Sâlihiyye'ye göç eden el-Menîni'nin babası, (ö.1108/1697) orada bir müddet iskân ederek ders halkalarına katılmıştır. Özellikle Şafî mezhebinde derinlemesine ilim sahibi olan babası başta Şeyh Muhammed el-Balbâlî⁶⁵ (ö. 1083/1673) ve Şeyh Ali el-Kabardî⁶⁶ (ö. 1060/1650) olmak üzere dönemin meşhur âlimlerinden ders almıştır. Âlim bir babaya sahip olan el-Menîni'nin yanında tahsile başladığı kardeşi⁶⁷ Şeyh Abdurrahmân ve Şeyh Abdulmelik⁶⁸ de dönemin önde gelen âlimlerin-

⁵⁸ el-Menîni, *el-Kavlü's-Sedîd*, vr:103b; el-Menîni, *İdâetü'd-Derârî*, Suûdî Arabistan, Mekke: Mektebetü'l-Harem, Yer no: 864, 865, vr: 2a.

⁵⁹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, II, 15.

⁶⁰ el-Menîni, *el-Kavlü's-Sedîd*, 103b; el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer fî A'yâni'l-Karnî's-Sânî Aşar, (Târîhu'l-Murâdî)* 133-134; el-Menîni, *Târîhu's-Şâm*, İstanbul Süleymaniye Kütüphânesi, Pertevpaşa, Yer no: 472, vr. 2b.

⁶¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, (ö. 1252/1836) *ed-Dürü'l-Muhtâr ve Hâşiyetü İbn el-Âbidîn (Raddu'l-Muhtâr)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992, I, 617; Abdullah b. Saîd b. Muhammed İbâdî'l-Laḥcî el-Hadrâmî eş-Şehârî el-Murâvî, (ö. 1410 h) *Münteha's-Suâl alâ Vesâilî'l-Vusûl ilâ Şemâilî'r-Rasûl*, Cidde: Dâru'l- Minhâc, 2005, I, 41.

⁶² Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b Kâsım el Hallâk ed-Dımaşkî el-Kâsimî, *Kavâidü'd-Tahdîs Min Funûni Mustalah'il-Hadis*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty. I, 44.

⁶³ Abdurrahmân b. Hasan el-Cebertî, *Târîhu Acâibu'l-Âsâr fî't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, Beyrût: Dâru'l-Cil, t.y. I, 140, el-Menîni'nin lakablarıyla ilgili olarak bkz; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, s. 50.

⁶⁴ el-Menîni, *el-Kavlü's-Sedîd*, 2b, 11a. Ayrıca bkz; el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer fî A'yâni'l-Karnî's-Sânî Aşar, (Târîhu'l-Murâdî)* 1, 145.

⁶⁵ Muhammed Ali el-Bilbâlî, (Bu ismin okunuşu farklı da olabilir, örneğin 'Balbâlî' bu farklı okuyuş için bkz; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, IX, 100.)

⁶⁶ Ali b. İbrâhîm b. Ali el-Kabardî, (h.984) de doğmuştur. Şamlıdır ve Şafî mezhebine mensuptur. Dımaşk'teki Emevî Camii'nde ders vermiş ve h. 1060 da vefat etmiştir. Bu konuda bkz; el-Ba'î, Muhammed b. Abdilbâkî el-Hanbelî, *Meşîhatü Ebi'l-Mevâhib el- Hanbelî*, byy: bty, I, 15.

⁶⁷ Bkz; el-Menîni, *el-Kavlüs-Sedîd*, 35a.

⁶⁸ el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer fî A'yâni'l-Karnî's-Sânî Aşar, (Târîhu'l-Murâdî)* 1, 134; el-Baytâr, *Hilyetü'l Beşer fî Tarihi'l-Karnî's-Sâlisi Aşar*, I, 863.

dendir. Bu yönüyle el-Menînî, ilimle içiçe olan bir aile ortamında yetişmiş, ‘Şam bölgesinin tanınmış ulemâ ailesine mensup’⁶⁹ bir âlimdir.

2.2. Ahmed el-Menînî’nin Tahsil Hayatı

Çocukluğu ‘Menîn’ karyesinde geçen Ahmed el-Menînî, çok küçük yaşlarda babasından Kur’an-ı Kerim’i okuma, ezberleme ve ilk tahsil sayılabilecek temel bilgileri aldığını ifade etmektedir.⁷⁰ el-Menînî, on üç yaşına⁷¹ geldiğinde Şeyh Ebu’l-Kâsım Ali es-Sumeysâtî’nin müsafirhanesinde bir hücrede kalmaya başladığını belirtmekte ve burada temel ilimlerden sayılan tevhid ilminde ‘senûsiyye’⁷² ve tecvid ilminde ‘cezeriyye’⁷³ gibi bazı temel ilimleri (mukaddimât) okuduğunu beyan etmektedir. Yine el-Menînî, ilerleyen zamanlarda Şafîî fıkına ait İbn Kâsım el-Gazzî’nin⁷⁴ (ö.918/1512) ‘el-Gâye’ şerhini ve nahivde ‘Acurrûmiyye’yi;⁷⁵ sarf

⁶⁹ DÎA “Ahmed el-Menînî”, II, 100.

⁷⁰ El-Menînî, *el-Kavlü’s-sedîd*, vr. 11b; Doğumu ve eserleriyle ilgili olarak geniş bilgi için bkz; el-Murâdî, *Silkü’l-Dürer fî A’yânî’l-Karnî’s-Sânî Aşar*, (Târîhu’l-Murâdî), I, 134.

⁷¹ el-Murâdî, *Silkü’l-Dürer fî A’yânî’l-Karnî’s-Sânî Aşar*, (Târîhu’l-Murâdî) I, 134.

⁷² (Eş’arî âlimlerinden Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin (ö. 895/1490) akaide dair dört eserinin ortak adı. Kuzey Afrika’da devrinin en büyük kelâm âlimi olarak tanınan Senûsî, akaid konusunda *el-Mukaddime fi’t-Tevhîd*, *Akîdetü Ehli’t-Tevhîd es-Suğrâ*, *Akîdetü’s-Senûsî el-Vustâ ve Akîdetü Ehli’t-Tevhîd el-Kübrâ* adlı eserleri yazdı; ayrıca bunları şerh ve ihtisar etti.) Bkz; Yusuf Şevki Yavuz, “Akîdetü’s-Senûsiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, II, 219-221.

⁷³ ‘*el-Mukaddimetü’l-Cezeriyye*’ adlı tecvitle ilgili eseri, İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) tecvid ilmine dair manzum eseridir. Bkz; Tayyar Altıkulaç, “İbnü’l-Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, XXXI, 551-557.

⁷⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-Gazzî el-Kâhîrî (ö. 918/1512) ile ilgili olarak bkz; Cengiz Kallek, “İbn Kâsım el-Gazzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, XX, 105-106; ‘Şâfiî fakihî, Arap dil âlimi ve muhaddis. (*Fethu’l-Karîbi’l-Mücîb fî Şerhi Elfazi’t-Takrîb (el-Kavlü’l-Muhtar fî şerhi Gayeti’l-ihstâr)*). Ebû Şüca’nın fıkha dair *Gayetü’l-ihstâr (et-Taqrîb, el-Muhtasar)* adlı eserinin şerhidir.)

⁷⁵ ‘İbn Âcurrûm’un (Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî (ö. 723/1323) ‘*el-Âcurrûmiyye*’ adlı eseriyle tanınan Kuzey Afrikalı dil ve kıraat âlimi. Nahve dair ‘İbn Âcurrûm’un en meşhur eseri *el-Mukaddimetü’l-Âcurrûmiyye*’dir (el-Ecrûmiyye, el-Ücrûmiyye, el-Cerûmiyye) fî mebâdî’i (kavâidi) İlmi’l-Arabiyye) isimli eserinin kısa adı. Bkz; Hulusi Kılıç, “el-Ecrûmiyye” (İbn Âcurrûm) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı

ilmine yeni başlayan kimseler için hazırlanan İzzî'nin (ö.660/1262) 'Sarf'ını⁷⁶ okudum diyerek çocukluk çağı denilebilecek yaşlarda temel bazı eserleri okuduğunu belirtmektedir. el-Menîni, ayrıca her bir ilim dalının temel eserlerini okumakla yetinmeyip aynı zamanda dönemin büyük âlimlerinin ders halkalarına da devam ederek ilim yelpazesini genişlettiğini ifade etmektedir.⁷⁷ Bu bağlamda el-Menîni, asıl hocası olan Şeyh Ebü'l-Mevâhib el-Hanbelî'den (ö.1126/1714) ders almaya başladığını, bir müddet sonra oğlu Şeyh Abdu'l-Celîl b. Ebi'l-Mevâhib el-Hanbelî'den (ö.1119/1707) de ilmî olarak istifade ettiğini belirtmektedir. Ayrıca el-Menîni, Şeyh Abdulcelîl'in genç yaşta vefatı üzerine hocasının isteği üzerine öğrencilere ders vermek üzere onun yerine geçip hocalık yapmaya başladığını zikretmektedir.⁷⁸ Yine O, hocası Ebü'l-Mevâhib el-Hanbelî'nin vefatından sonra müzakere meclisini üst düzey ilimlerin okutulduğu 'el-Âdiliyye el-Kübrâ'⁷⁹ 'Büyük Âdiliyye Medresesi'ne taşıdığını, oradaki müzakerelere gücü nispetinde aralıksız olarak devam ettiğini ve daha sonra terfi ederek adı geçen medresede ders vermeye başladığını belirtmektedir. Söz konusu medrese diğer medreselere göre ilmî açıdan daha yüksek bir konumu ifade etmekte ve burada üst düzey hocalar ders vermektedir.

el-Menîni, bu çerçevede İmâm Buhârî'nin *Sahîhi*'ni Şâm-Dımaşk'da Emevî Câmii'nde 'kubbetü'n-nesr'⁸⁰ altında öğrencilere

Yayınları, 1999, IXX, 295-296.

⁷⁶ İzzeddîn ez-Zencânî'nin hayatı, eserleri ve 'el-İzzî fi't-Tasrîf' adlı eseri ile ilgili olarak bkz; Ahmet Özel, "İzzeddîn ez-Zencânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, VIXL, 253-254. (İzzeddin ez-Zencânî'nin kaleme aldığı, özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan ve sarf cümlesi olarak tanınan beş klasik eserden biri.)

⁷⁷ el-Menîni, *el-Kavlü's-Sedîd*, 11b.

⁷⁸ el-Menîni, *el-Kavlü's-Sedîd*, 11b.

⁷⁹ Bkz: Cengiz Tomar, "el-Melikü'l-Âdil-I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, IXXX, 59-60.

⁸⁰ Ahmet Özel, "Emevîyye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, XI, 109. (Câmîi'deki ilim halkalarının en önemlisi Kubbetü'n-nesr'in altındaydı ve yüksek seviyede bir meclisti. XVII. yüzyılda Şam'ı ziyaret eden İbrâhim b. Abdurrahman el-Hıyârî buradaki eğitime çok rağbet olduğunu ve hocalarına "müderresü'l-kubbe" denildiğini kaydeder.)

okutma vazifesiyle görevlendirildiğini belirtmekte,⁸¹ bu görevi kendisine Şeyhu'l-İslam Feyzullah Efendi'nin oğlu Osmanlı Şeyhu'l-İslamı Feyzullahefendizâde Seyyid Mustafa Efendi'nin⁸² (ö. 1158/1745) verdiğini belirtmektedir. Aynı şekilde Mustafa Efendi'nin kendisinden bu konudaki birikimlerini yazmasını istediğini belirten el-Menîni, kendisinin de bu isteği/işareti kabul edip *İdâetü'd-derârî alâ şerhi sahîhi'l-Buhârî* adlı şerhi hazırladığını ifade etmektedir.⁸³

el-Menîni, hilafet merkezine (İstanbul'a) gittiğinde yazdığı eserler sebebiyle hem takdir görmüş hem de ulemâ indinde yüksek bir merteye olan Süleymâniye hatîbi rütbesini almış ve Emevî Camii'nin hatipliği görevini de sürdürmüştür.⁸⁴

3. Ahmed el-Menîni'nin Eserleri

3.1. Günümüze Kadar Gelen Eserleri

1. el-Mevâhibü'l-Mücîb fî Nazmi mâ Yahtassu bi'l-Habîb⁸⁵

2. Fâtihatü İstinzâlî'n-Nasr bi't-Teveşşüli bi Şühedâi Uhud ve Ehli'l-Bedr⁸⁶

3. Şerhu's-Sadr bi Şerhi Urcûzet-i İstinzâlî'n-Nasr bi't-Teveşşül bi Ehli'l-Bedr⁸⁷

⁸¹ el-Menîni, *İdâetü't-Derârî*, vr. 2a.

⁸² Şeyhulislam Feyzullah Efendinin oğludur. (13 Nisan 1736) senesinde Şeyhulislamlığa getirilmiştir. Geniş bilgi için bkz: Mehmet İpşirli, "Mustafa Efendi, Feyzullahefendizâde" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, XXXI, 297-298.

⁸³ el-Menîni, *İdâetü't-Derârî*, 2a-b.

⁸⁴ el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer fî A'yânî'l-Karnî's-Sânî Aşar*, (*Târîhu'l-Murâdî*), I, 135.

⁸⁵ İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Lala İsmâîl, Yer no: 608, vr. 31; Lâleli, Yer no: 562, vr. 30. (Eser, nazım şeklindedir. Hz. Peygamber'in (as) vasıflarını konu almaktadır.)

⁸⁶ İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Lâleli, Yer no: 1529, vr. 23. el-Menîni'nin bu eseri Arap edebiyatında bu konudaki en güzel şiir örneklerinden biri olarak sayılmaktadır. Bkz: Kenan Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tevesşül/Şefaât Dileme ve Yakarış Şiirleri", *Ağrı İbrâhim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), Nisan, 2015, s. 51.

⁸⁷ İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Erzincan, Yer no: 73, vr. 214; Esad Efendi, Yer no: 353; Hacı Mahmud Efendi, Yer no: 3969, vr.79; Hüdâî Efendi, Yer no: 1178, vr. 116; Lala İsmail, Yer no: 54, vr. 105. Tâhir Ağa Tekkesi, Yer no: 163, vr. 114. Eserin mevcûdiyeti ile ilgili olarak bkz: el-Menîni, *Şerhu's-Sadr*, vr. 5b; el-Menîni, *Şerhu's-*

4. Kitâbu'l-Arfi'n-Nâsim Şerhu Risaleti'l-Allâme Kâsım (Mühahhasaten mine'l-Menâr fî Usûli'l-Fıkıh)⁸⁸

5. Şerhu Utbî li'l-Yemînî⁸⁹

Utbî'nin eseri *Târîhu'l-Yemînî* yayımlanmış ve bu eser üzerine birden fazla şerh yapılmıştır. Bunlardan biri de Osmanlı âlimi Ahmed el-Menîni'nin *el-Fethu'l-Vehbî alâ Târîhi Ebî Nasr el-Utbî* adlı şerhidir.⁹⁰ Taş baskı nüshası Diyanet İşleri Başkanlığı kütüphanesinde D5288.7M461869, 950.17MEN1869 yer numarasıyla, *Şerhu Tarîhi'l-Utbî=el-Fethu'l-Vehbî alâ Târîhi Ebî Nasr el-Utbî* adıyla yer almaktadır.

6. Esmâü'l-Enbiyâ⁹¹

7. Şerhu Kasîdeti Bahâüddîn el-Âmilî fî Hakki'l-Mehdî⁹²

8. Târîhu's-Şâm (el-İ'lâm bi Fedâilî's-Şâm)⁹³

9. el-Kavlü's-Sedîd fî İttisali'l-Esânîd, (İcâzetü'l-Esânîd el-Müveşşah bi Hattî's-Şeyh el-Müşâru İleyh) (el-Kavlü's-Sedîd fî Usûli'l-Esânîd)⁹⁴

Sadr, vr. 3b-4a. (Eserde ashâbın isimleriyle tevessülde bulunulmakta ve hadis usûlî konularıyla ilgili kısa bilgi verilmektedir.)

⁸⁸ İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, Yer no: 304, vr. 98; H. Ali Paşa, Yer no: 304; el-Menîni *el-Arfu'n-Nâsim* adlı şerhinde kendi şerhini tanıtırken şu açıklamalarda bulunmaktadır: 'Eserlerimden biri de, İbn Kutluboğa'nın *el-Menâr* adlı eserden ihtisâr ettiği, yaklaşık on fasikülden oluşan *Şerhu Risâleti'l-Allâme Kâsım b. Kutluboğa fî Usûli'l-Fıkıh* adlı şerhtir. Ben bunu *el-Arfu'n-Nâsim Şerhu Risaleti'l-Allâme Kâsım* olarak isimlendirdim.' Bkz: el-Menîni, *el-Kavlü's-Sedîd*, vr. 12a.

⁸⁹ İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, Yer no: 3894; Hacı Beşirağa, Yer no: 488, vr. 512. Ayrıca eserin mevcudiyetiyle ilgili olarak bkz: el-Menîni, *Târîhu Ebî Nasr el-Utbî*, vr. 3a.

⁹⁰ Erdoğan Merçil, "Utbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, XLII, 236; el-Menîni, *Târîhu Ebî Nasr el-Utbî*, vr. 567a.

⁹¹ İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Fatih, Yer no: 689, vr. 124.

⁹² Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Yer no: 3781, vr. 45; Reîsü'l-Küttâb, Yer no: 1124, vr. 31; Esadefendi, Yer no: 2857, vr. 40. Ayrıca eserin mevcudiyeti ile ilgili olarak bkz: Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928, II, 1262.

⁹³ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevpaşa, Yer no: 472, vr. 40.

⁹⁴ Eserin adının '*el-Kavlü's-Sedîd fî Muttasili'l-Esânîd*' şeklinde verildiği de olmuştur. Bkz: Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 1, 207; İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Nûru Osmâniye, Yer no: 625, vr. 110. el-Menîni'nin bu ve diğer eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Abdullay b. Abdilkebîr el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, Tahk: İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1982, II, 976; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, s.

el-Menînî'nin hadis ilmiyle ilgili görüşlerini geniş bir şekilde açıkladığı, özellikle de hadis konularıyla ilgili bilgiler verdiği en önemli eseri *'el-Kavlü's-Sedîd fî't-tisâli'l-Esânûd'* adlı eseridir.

10. İdâetü'd-Derârî alâ Şerhi Sahîhi'l-Buhârî: el-Menînî'nin hadis ilmi açısından en önemli eserlerinden biri de *'İdâetü'd-Derârî'* adlı Buhârî şerhidir. Bu şerhin mevcudiyetiyle ilgili bilgilere kaynaklarda yer verilmekte ve şerhin *'kitâbü's-salât'* bölümüne kadar yapıldığı, dolayısıyla yarım kalmış bir şerh olduğu belirtilmektedir.⁹⁵ Ancak adı geçen şerhin *'kitâbü's-Salat'* bölümüne kadar yapılmadığı, şerhin *'kitabu'l-hayz'a'* kadar yapıldığı, *'kitabu'l-hayz ve kitabu't-teyemmüm'* bölümlerinin de tetkiklerimiz sonucu eksik olduğu görülmüştür. Araştırmalarımız sonucu el-Menînî'nin Arapça el yazması olan bu şerhinin üç adet nüshasının kaydına ulaşılmış⁹⁶ ve bunlardan Suûdî Arabistanda, Mekke'de, Mektebetü'l-Harem kütüphanesinde c, 1, rakam, 864, 126 varak ve ikinci cild, (c, II) rakam, 865 de 241 varak olarak yer alan nüshası temin edilmiştir. el-Menînî'ye ait olarak kataloglarda zikri geçen eserlerinden biri de *'İcâzetnâme'* adlı Nuruosmâniye 625-002 numarada kayıtlı eseridir. Ancak bu eser, bir bölüm halinde 99-104. sayfalar arasında el-Kavlü's-Sedîd adlı eserin içinde yer almaktadır. Bu sebeple müstakil bir eser olarak zikredilmemiştir.

3.2. Kaynaklarda Adı Geçen Ama Kütüphanelerde Tespit Edemediğimiz Eserleri

1. el-Kavlü'l-Merğûb fî Kavlihî Teâlâ Hikâyeten an Zekerîyyâ (as)⁹⁷

50; el-Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn, b. Mir Selîm el-Bâbânî, (1399h), *İdâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli Alâ Keşfi'z-Zünûn*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty, III, 94; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, İstanbul; Matbaa Behtiyeye, 1951, I, 176.

⁹⁵ Bkz; el-Bağdâdî, *İdâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I, 94; Fuâd Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-Arabî*, Suudî Arabistan: byk, 1991, 1, 425. (Burada eserin ismi *'ed-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî'* şeklinde verilmektedir.) Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, II, 15.

⁹⁶ Necm Abdurrahmân Halef, *İstidrâkât alâ Târihu't-Türâs el Arabî li Sezgin*, Nşr. Dâru'l-Beşâyiri'l-İslamiyye, byk: bty. I, 234. Adı geçen Buhârî Şerhi'nin diğer nüshaları, Riyad'da Melik Suud Üniversitesi, rakam 185/2,f'de ve Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, rakam 711'de yer almaktadır.

⁹⁷ el-Menînî, *el-Kavlü's-Sedîd*, vr. 12b. Ayrıca bkz: el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer fî A'yâni'l-*

2. el-Akdü'l-Muntaza(ı)m fî Kavlihî Teâlâ 'Ve' zkur fi'l-Kitâbi Meryem'⁹⁸

3. Fethu'l-Mennân fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Mevsûmeti bi Vesîleti'l-Fevzi ve'l-Emân fî Medhi Sâhibi'z-Zamân⁹⁹

4. el-Kavlü'l-Mûciz fî Halli'l-Luğz¹⁰⁰

5. Bülğatü'l-Muhtâc li-Ma'rifeti Menâsiki'l-Hâc¹⁰¹

6. el-Ferâidü's-Seniyye fi'l-Fevâidi'n-Nahviyye¹⁰²

7. Şerhu Sadri'l-Abdi'l-Fakîr bi-İcâzeti Sadri'l-Aliyyi'l-Vezîr¹⁰³

8. Matlau'n-Neyyireyn fî-İsbâti'n-Necâti ve'l-Vâlidî Seyyidi'l-Kevneyn¹⁰⁴

9. en-Nesemât es-Seheriyye fî Medhî Hayri'l-Beriyye¹⁰⁵

el-Menîni'nin Kütüphanelerden temin edebildiğimiz ve mevcûdiyetine kaynaklarda işaret edilen ama ulaşamadığımız eserleri yukarıda aktarılmıştır. Bunların incelenip, ilim camiasının istifadesine sunulması Osmanlı ilim ve kültür hayatını yansıtmaları ve bu alana katkı sunması bakımından önem arz etmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada 17. Yüzyıl sonu ve 18. Yüzyılın ilk yarısında Osmanlı'da siyasi, sosyal-ekonomik ve ilmî durum bağlamında

Karnî's-Sânî Aşar, (Târîhu'l-Murâdî), I, 135; el-Bağdâdî, İdâhu'l-Meknûn, IV, 253.

⁹⁸ el-Menîni, el-Kavlü's-Sedîd, vr. 12b. Bkz: Âdil Nüveyhid, Mu'cemu'l-Müfessirin (min Sadri'l-İslâm ve hattâ'l-Asri'l-Hâdir), Takdim. Hasan Hâlid, Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988, I, 51; el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifin, I, 176.

⁹⁹ el-Menîni, el-Kavlü's-Sedîd, vr. 12b; el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifin, I, 176.

¹⁰⁰ el-Menîni, el-Kavlü's-Sedîd, vr. 12b. Bazı kaynaklarda eserin adı son kelimesi farklı olarak 'el-Kavlü'l-Mûciz fî Halli'l-Mülğiz' şeklinde de verilmektedir. Bkz: el-Bağdâdî, İdâhu'l-Meknûn, IV, 256.

¹⁰¹ el-Menîni, el-Kavlü's-Sedîd, vr. 12b; el-Menîni'nin bu eserine atıflarda bulunulmuştur. Bkz: İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer, Hâşiyetü İbn Âbidîn, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992, II, 529; Zeyneddîn b. İbrahim İbn Nüceym, Bahru'r-Râik Şerhu Kenzî'd-Dekâik, byy: ty. VII, 63; el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifin, I, 176.

¹⁰² el-Menîni, el-Kavlü's-Sedîd, vr. 12b; Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahim Muhammed Bedrân, el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Tahk; Muhammed Emîn Dînâvî, Byy: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996, s. 266.

¹⁰³ el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifin, I, 176.

¹⁰⁴ el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifin, I, 176.

¹⁰⁵ el-Menîni, el-Kavlü's-Sedîd, vr. 12b; el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifin, I, 176.

Ahmed el-Menîni'nin (ö. 1172/1759) hayatı ve eserleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmadan hareketle Osmanlı Devleti'nin kurulduğu ilk dönemlerdeki sağlam siyâsî, sosyal-ekonomik ve ilmî düzeyi koruyamadığı, hatta duraklama ve gerileme dönemlerinde her bakımdan daha da geriye gittiği ifade edilebilir. el-Menîni'nin yaşadığı 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyılın ilk yarısında toplumda bütün dengeler bozulmuş, medreselerdeki hoca ve öğrenci kalitesi düşmüş, özellikle ilmî alanda yeni yaklaşımlar yerine şerh ve hâşîye konusu ağırlık kazanmıştır. Her ne kadar şerh ve hâşîyelerin de kurucu metinleri anlamaya yönelik bir faaliyet olduğu ifade edilebilirse de bu durum özgün eserlerin ortaya çıkmasına engel olmuştur. Bu bağlamda Hadis alanında da durum farklılık göstermemiş, şerh ve hâşîye ağırlıklı mevcut gelenek devam ettirilmiştir. Bu şartlar altında el-Menîni, içinde bulunduğu olumsuzluklara rağmen ilmî faaliyetlerine devam etmiş, dönemin önde gelen hocalarından dersler almış, daha sonra Emevî Câmii'nde üst düzey hocaların ders verdiği 'Kubbetü'n-Nesr' altında dersler vermiş, 'Müderresü'l-Kubbe' ünvanını, Emevî Camii hatipliği ve Süleymânîye hatipliği pâyesini almıştır. Dolayısıyla el-Menîni'nin dönemin ilim hiyerarşisi içinde belli bir konumda olduğu söylenebilir. el-Menîni dinî ilimlerin hemen her alanında neredeyse tamamı elyazması olan eserler vermekle beraber tarihçi, şâir ve özellikle muhaddis olarak temâyüz etmiştir.

el-Menîni'nin ilim anlayışı ve hadisçiliği, yaşadığı dönemin ilim anlayışına paralel olarak gelişmiş, te'lif eserleri bulunmakla beraber başta Buhârî şerhi olmak üzere dinî alanların hemen hepsinde şerh ve hâşîyeler yazarak bu alanlara katkı sağlamıştır. Bu çalışmayla da hakkında Türkçe kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan el-Menîni ve eserleri ilim camiasına tanıtılmaya çalışılmıştır.

Osmanlı dönemi ilmî faaliyetleri ve hadis çalışmaları denilince ilk etapta Anadolu coğrafyasındaki faaliyetler akla gelmektedir. Bu yaklaşım doğru olmakla beraber bütünlük açısından yeterli değildir. Çünkü Osmanlı'nın hâkimiyeti altındaki Bağdat, Mısır ve Şam gibi tüm coğrafyalarda ilmî faaliyetler ve hadis çalışmaları merkezî idareye bağlı olarak devam etmekteydi. Bu sebeple ger-

çekleştirilen ilmî faaliyetler sadece Anadolu ile sınırlı olmayıp Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetindeki tüm coğrafyaları kapsamalıdır. Bu bağlamda Şam'ın 'Menîn' karyesinde doğan ve ilmî çalışmalarını Şam'da sürdüren el-Menîni'nin ve ilmi faaliyetlerinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerekir. Dolayısıyla ortaya koyduğu te'lif ve şerh türü eserleri dikkate alındığında el-Menîni'nin Osmanlı ilim ve kültür alanına önemli oranda katkı sunduğu ifade edilebilir.

Kaynaklar

- Abdülhay b. Abdilkebîr el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, , Tahk: İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1982.
- Abdulkadir Özcan, "Patrona İsyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Abdullah b. Saîd b. Muhammed Ibâdi'l-Lahcî el-Hadrâmî eş-Şehârî el-Murâvî, (ö. 1410 h) *Münteha's-Suâl alâ Vesâilî'l-Vusûl ilâ Şemâilî'r-Rasûl*, Cidde: Dâru'l- Minhâc, 2005.
- Abdurrahmân b. Hasan el-Cebertî, *Târîhu Acâibu'l-Âsâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, Beyrût, Dâru'l-Cîl, t.y.
- Abdurrezzâk b. Hüseyin b. İbrâhîm el-Baytâr el-Meydânî ed-Dımâşkî, *Hilyetü'l Beşer fi Tarihi'l-Karnî's-Sâlisi Aşar*, Tahk: Muhammed Behce el-Baytâr, Beyrût: Dâru Sâdır, 1993.
- Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn (min Sadri'l-İslam ve hattâ'l-Asri'l-Hâdir)*, Takdim. Hasan Hâlid, Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye, 1988.
- Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Çev: Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınları, 1976.
- Ahmet Özel, "Emeviyye Camiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Ahmet Özel, "İzzeddîn ez-Zencânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Ali b. Nayif eş-Şuhûd, *el-Mufasssal fi Ahkâmî'l-Hicre*, byy: Mevsûatü'r-Red ale'l-Mezâhibi'l-Fikriyye el-Muâsara, byy: ty.
- Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri Teşkilat Tarihi*, , İstanbul:

- bul: İrfan Matbaası, 1976.
- Cengiz Kallek, "İbn Kâsım el- Gazzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- DİA, "Ahmed el-Menînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- el-Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn, b. Mîr Selîm el-Bâbânî, (1399h), *İdâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli Alâ Keşfi'z-Zünûn*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Erdoğan Merçil, "Utbi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- es-Seyyid Muhammed Halîl el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer fî A'yânî'l-Karnî's-Sânî Aşar*, (Târîhu'l-Murâdî) Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ty.
- Fuâd Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Suudî Arabistan: byk, 1991.
- Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Osmanlı Tarihi)*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Hulusi Kılıç, "el-Ecrûmiyye" (İbn Âcurrûm) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî el-Hamevî (ö.1252/1836), *ed-Dürrü'l-Muhtâr ve Hâşiyetü İbn el-Âbidîn (Raddu'l- Muhtâr)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar" (Medeniyet Tarihi / İlim ve Kültür / Düşünce Hayatı ve Bilim), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul; Matbaa Behtiyeye, 1951.
- İsmail Pırlanta, 'Fethinden Samanîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur', Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2010.
- Kemal Çiçek, "İkinci Viyana Kuşatması ve Avrupa'dan Dönüş", *Genel Türk Tarihi*, ed. H. Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara: Yeni Türkiye Ya-

- yınları, 2002.
- Kenan Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tevessül/Şefaât Dileme ve Yakarış Şiirleri", *Ağrı İbrâhim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), Nisan, 2015.
- Komisyon, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Bahâ Matbaası, 1960.
- Mehmet Alaaddin Yalçinkaya, "XVIII. Yüzyıl Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)" *Genel Türk Tarihi*, ed. H. Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Mehmet İpşirli, "Medrese" (Osmanlı Dönemi), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Mehmet İpşirli, "Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII, Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI - XVII. Asırlar)" *The Journal Of Ottoman Studies, VII-VIII*, İstanbul: Y.y. 1988.
- Mehmet Öz, "Osmanlı", *Genel Türk Tarihi*, ed. H. Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Muhammed b. Abdırrezzâk b. Muhammed (Kürd Ali h. 1372), *Hutatu's-Şâm*, Dimaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983.
- Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b Kâsım el Hallâk ed-Dimaşkî el-Kâsimî, *Kavâidü'd-Tahdîs Min Funûni Mustalah'il-Hadis*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Mustafa İsen, "Başlangıçtan XVIII. Yüzyıla Kadar Türk Edebiyatı", *Genel Türk Tarihi*, ed. H. Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Necm Abdurrahmân Halef, *İstidrâkât alâ Târihu't-Türâs el Arabî li Sezgin*, Nşr. Dâru'l-Beşâyiri'l-İslamiyye, byk: bty.
- Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râgıb b. Abdilganî Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Cengiz Tomar, "el-Melikü'l-Âdil-I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev; Server Tanilli, İstanbul: Adam Yayınları, 1992.
- Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,

- İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994.
- Yusuf Akcura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabîyye ve'l-Muarrebe*, Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Akidetü's-Senûsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Zeyneddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, byy: ty.
- Ziyâ Nûr Aksun, *Osmanlı Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994.

Fazlur Rahman: Peygamberlik, Kur'ân ve İslâmî Reform ^a

R. KEVIN JAUQUES

Çeviren

GÜLŞEN YAĞIR AHMETOĞLU ^b

Öz: Bu makalede, Hint alt kıtasında sömürge düzenine karşı modernist görüşleriyle ön plana çıkan Fazlur Rahman'ın kısa hayat hikayesi, klasik felsefi düşünceye göre peygamberlik doğasını nasıl tasvir ettiği ve vahiy eyleminin nasıl gerçekleştiği, ahlâki ilkenin ele alınması konuları işlenmiştir. Kur'ân ve toplum başlığı altında ise Kur'ân'ı anlamak için vahiy anlama kuralları, Kur'an ve sünnet arasındaki çatışmaların nedenini, İslâmî reformda Kur'ân'ın rolü gibi konular yer almıştır. Bu konular, Fazlur Rahman'ın gelenekçiliğe ve ihyacı düşüncelere karşı savunduğu modernizm anlayışı bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fazlur Rahman, İslâmî reform, peygamberlik, Kur'an, ihyacılık.

Fazlur Rahman: Prophecy, the Qur'an and Islamic Reform

Abstract: In this article, Fazlur Rahman's short story of life, which was brought to the forefront by the modernist ideas against the colonial order under the Indian subcontinent, how to describe the nature of prophethood according to classical philosophical thought, how to perform the work of revelation, and the handling of moral principles. Under the Qur'an and the title of the society, to understand the Qur'an, Such as the conflict between the Qur'an and Sunnah, the role of the Qur'an in Islamic reform. These subjects have been taken into consideration in the context of modernism, which Fazlur Rahman defends against traditionalism and good ideas.

Keywords: Fazlur Rahman, Islamic reform, prophecy, Qur'an, revivalism.

^a R. Kevin Jaques, "Fazlur Rahman: Prophecy, the Qur'an and Islamic Reform", *Studies in Contemporary Islam*, 4, 2002, ss. 63-83. Bu çalışmanın ilk versiyonu Amerika Birleşik Devletleri Barış Enstitüsü tarafından Kasım 2001'de Washington DC'de düzenlenen *İslâm ve Barış Konferansı*'nda sunulmuştur.

^b Kırıkkale Öğretmen Muhittin Ardahan Ortaokulu
gulsenyagar@hotmail.com

İslâmî Reform İdeolojilerine Tarihsel Bakış

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, sömürge gücünün zirvesinde ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında, İslâm dünyasının genelinde birçok Müslüman İslâm'ın yozlaştığını ve bu yüzden ekonomik, askeri yönden ve hatta ruhen Batı'ya boyun eğmeye başladığını iddia etmeye başladı. Yozlaşma sebeplerinin bir tartışma konusu olmasına rağmen, pek çok Müslüman bu durumdan vecde gelmiş¹ tasavvuf şekillerini sorumlu tutarak dini duyguları ve fikri etkinliği zayıflatan düşünceleri savunup İslâm'a aktardılar. Diğerleri ise Müslümanların üzerinde baskı kurduğu, bununla birlikte yaratıcılığı ve gelişimi engellediği için Avrupa sömürgeciliğini suçladı. Yine bazıları, kendi kutsal metinlerinin dar yorumu ve entelektüel otorite üzerindeki aşırı vurgu sebebiyle kendi çöküşünün tohumlarını kendi içinde barındıran, sahip oldukları İslâm geleneğinin kendisini suçladı. 1920'lerin ortalarına gelindiğinde, İslâmîyet'in Batı'ya karşı tamamen bir teslimiyet içine girdiği düşüncesi o kadar yaygın hale geldi ki, çok az kişi mevcut durumda Müslümanlığın yine de ayakta kalabileceğine inanıyordu.²

İslâmîyet'e dair bu iç eleştirilerin kökleri sömürgeciliğin Müslüman deneyiminde değil, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde bulunmakta ve doğrusunu söylemek gerekirse, İslâmîyet'in entelektüel geleneğine bağlı olmaktadır. İslâm tarihinin erken dönemlerinden bu yana, Müslümanlar dinin düzenli bir yenilenme sürecine ihtiyacı olduğunu savunmuşlardır. Kur'ân, Hristiyanlık ve Yahudiliğin buna mahal veren temel ilkeleri gözden geçirmek ve

¹ Burada kast edilen vecd hali, kendilerini meşgul eden her türlü dünyevî ilgi ve engelleri arkalarına atıp güzel hallere sahip olmaya çalışanlardır. Geniş bilgi için bkz. Semih Ceyhan, "Vecd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XLII/583-584. (Çevirenin notu) .

² İslâm tarihi ve entelektüel otorite eleştirileri aralığında iyi bir örnek için bkz., Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, ed. Mahmud Abu Rayyah, Kahire: Daru'l-Ma'arif, 1977; Muhammed Reşid Rıza, *Muhaverat el-Muslih ve'l-Mukallid*, Kahire: Matba'at Mecellet el-Menar el-İslâmiyye, 1906-1907. Ayrıca bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 63.

yenilemek için gerekli yaratıcılığa sahip olmadıkları için ruhani bir çöküşe uğradığını ortaya koymaktadır.³ Bu ifade Hz. Muhammed'in, her yüzyılda İslâmîyet'i medenileştirmek ve de İslâmîyet'i kurucu ilkelerine geri döndürmek için Allah tarafından bir "uyarıcı" (*müceddid*) gönderileceğini bildiren hadisi şerifi ile daha da güçlenmiştir.⁴

Hicri ikinci yüzyılda, -Ehl-i Hadis olarak bilinen yeni düşünce ekolü (Gelenekçiler)- Peygamberin hadislerini amel olarak kabul etmiş ancak aklın gelenek üzerinde üstünlüğü konusunda ısrar eden rasyonalistler tarafından baskılara maruz kalmışlardır. Ehl-i Hadis temsilcilerine yapılan akılcıların baskılarının sona ermesini takiben, Ehl-i Hadislerin çoğu bir araya gelerek antiras-yonalist davanın savunucularından olan Ahmet b. Hanbel'in (ö. 855) adının verildiği bir mezhep kurmuşlardır. Hanbelî mezhebi Peygamberi ve kendisinin yakın çevresini örnek almaya dayalı bir yaşam üzerine odaklanan bir İslâm görüşü ileri sürmüştür. Diğer mezheplerde de Sünnet yanlısı âlimler bulunmasına rağmen, Hanbelîler ortaçağ İslâmîyet'indeki dini muhafazakârlığın başlıca savunucuları haline gelmişlerdir.⁵ Bir Hanbelî olan Suriye-li İbn Teymiyye (ö. 1328) Moğol istilası ve Orta Asya ile Orta Doğu'da bulunan başlıca Müslüman topraklarının harap edilmesini takip eden dönemde yaşamıştır. İbn Teymiyye on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların sonlarına doğru giderek daha güçlü bir hale gelecek olan bir İslâm görüşü ifade etmeye başlamıştır. Kendisi Müslümanların Moğol istilası karşısındaki zayıflığının nedenlerinin, Bağdat'ın 1258'de Moğollar tarafından yağmalanmasının öncesindeki yüzyıllarda İslâmîyet'in temel doktriner sistemi haline gelen İslâmî tasavvufun (Sufizm) vecde gelmiş şekillerinin yaygın çekiciliğinde yattığını savunmuştur. İbn Teymiyye'ye göre, tasavvufun vecd hali diğer her şeyin yanı sıra, özellikle

³ Bkz. Kur'ân: 2: 75, 79; 3: 78; 4: 46.

⁴ Ebu Davud *Sünen*'inde (4278) şöyle der: "Peygamber (sav) dedi ki: "Allah her yüzyılın sonunda dini yenilemek adına bir müceddid çıkaracaktır."

⁵ George Makdisi, *Ibn 'Akil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, 6-16.

doktriner yozlaşma ve siyasi zayıflık karşısında pasifliğe teşvik eden bir katı kadercilik türünün ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁶

Nihayetinde, İbn Teymiyye İslâm toplumunun çöküşünden, kendilerini İslâm hukuku (şariat) gerçeğini unutmakla suçladığı âlimleri, politikacıları ve entelektüel İslâm liderlerini sorumlu tutmuştur. Kendisi bu kişilerin, kendilerinin mistik yollarla Allah'ın ne istediğini algılama yetenekleri olduğuna inandıklarını ve de geleneğin geliştirmiş olduğu hukuki keşif yöntemlerini göz ardı ettiklerini savunmuştur. Dahası, kendisi, hukuki çöküş atmosferinde, âlimlerin görüşlerini önceki kuşağın âlimleri tarafından yapılan otoriter beyanlara dayandırdıklarını ileri sürmüştür. Önceki düşüncelere duyulan bu güven İslâmîyet'in gelişimini bastırmış ve İslâmîyet'in sürekli değişen kültürel, politik ve ekonomik koşullarda yeni çözüm yolları bulmasına engel olmuştur. Kendisi Sufizm etkilerinin kökünü kazımak ve bağımsız düşünce yeteneğini yeniden uyandırmak için, hem ilmî, hem de halk düzeyinde, geniş tabanlı bir İslâmî reform çağrısında bulunmuştur.⁷

Sömürgecilik bağlamında popüler hale gelmiş bir argüman olan İslâmîyet'in zayıf düştüğü fikrini savunan bir dizi reformcu da İbn Teymiyye'nin bu düşüncesini izlemiştir. Müslüman dünyasında reform hareketleri oluşmaya başlamıştır. Birçok kesimin İbn Teymiyye'nin bu ideolojisini izlememesine rağmen, birçoğu ise İslâmîyet'in ayakta kalması için bir dizi reforma ihtiyacı olduğu fikrini kabul etmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında, beş farklı reformist düşünce ekolü gelişmeye başladı. Bunların yaygın olanı, tasavvufun, düşüşün sebebi olmaktan çok, İslâmî kurtuluşun kaynağı olduğunu savunan Sufî reformcu gruplardı. Sufî reform hareketleri Kuzey Afrika ve Hindistan'da yayılmış ve

⁶ İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'r-Resail ve'l-Mesa'il*, Vol. I, Kahire: Lecnet el-Turath al-'Arabi, 1976, s. 25-70. Ayrıca bkz., Victor E. Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*, Chico, CA: Scholars Press, 1983, 69-81.

⁷ İbn Teymiyye, *es-Siyasetü's-şer'iyye*, Beyrut: Daru'l-Kutub el-'Arabiyyeh, 1966, s. 9-14; *Meâricü'l-Vusûl ila enne Usûl'd-Din ve furu'uhu gad Beyyannaha er-Resûl*, Kahire: Kassi Muhib ed-Din el-Kâtib, 1968, 13-20; *Mecmu'atu'r-Resail ve'l-Mesa'il*, I/149-181.

özellikle zalim sömürgeci yönetimlerin olduğu bölgelerde aktif hale gelmiştir.⁸ Ayrıca, eski ve düzensiz eğitim sistemleri nedeniyle kötü bir hal alan İslâmî otoritenin geleneksel yapılarını onararak çöküşün durdurulabileceğini savunan geleneksel reform hareketleri de ortaya çıkmıştır.⁹

Sufî ve geleneksel reformculara ek olarak, İbn Teymiyye'nin izinden giden ve toplu uyanış olarak bilinen reform ideolojilerini benimseyen bir takım gruplar oluşmuştur. Çoğu dirilişçi reformcu İbn Teymiyye'yi Muhammed b. Abdulvahhab'ın (ö. 1206/1792) ideolojisi üzerinden yorumlamıştır. Abdulvahhab gençliğinde bir Sufî olarak büyümüş ve İbn Teymiyye'nin çalışmalarını okumaya başlamıştır. Abdulvahhab İslâmîyet'in Müslüman toplum üzerindeki Sufî etkileri nedeniyle yozlaştığı konusunda İbn Teymiyye ile hemfikir olmuştur. Fakat İbn Teymiyye'nin İslâmî yenilenme için gerekli hukuki reform ve uygulamalar için çağrıda bulunmasına karşın Abdulvahhab sadece hukuki reformun yeterli olmayacağı kanısına varmıştır. İslâmî toplumun reformu sadece eğitim ve güç yolu ile mümkün olmuştur. Abdulvahhab'a göre, insanlara doğru inancı aşlamak için eğitim gerekliydi fakat zorlayıcı şiddet kullanmadan insanlar İslâm dışı faaliyetler gerçekleştirmekten vazgeçmezlerdi.¹⁰

Sömürgeleştirilmiş ülkelerde yaşayan Müslümanlar Hac sonrası Mekke'den geri döndüklerinde bu düşünceleri gittikleri yerlere taşımaları ile İbn Teymiyye ve Abdulvahhab'ın düşünceleri on dokuzuncu yüzyılda İslâm dünyasında yayılmaya başlamıştır. Biri eğitim ve şiddete eğilimin birleşmesi üzerine diğeri ise öncelikli olarak eğitim üzerine yoğunlaşan olmak üzere, Abdulvahhab'ın felsefesi üzerine gelişen iki tür hareket olmuştur. Yirminci

⁸ Sufiler ve reform incelemeleri için bkz., Julia Ann Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley: University of California Press, 1994.

⁹ Ebubekir Aceh's *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Vol. II, (Yogyakarta: n.p., 1957), 469-559. Bu eser geleneksel reformist hareketlerin en detaylı incelemelerindendir.

¹⁰ Hourani, 37-38, 232. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Islam*, rev. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002, 199-200.

yüzyılın ilk otuz yılında, Abdolvahhab ideolojisinin ikinci şekli en popüler olan haline gelmiştir ve halen Endonezya'da, Muhammediyye gibi bu tür grup oluşumlarına rastlanmaktadır. 1928 yılında Mısır'da kurulan İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) gibi diğer grup oluşumları eğitimi vurgulayarak başlamış ve siyasi katılım yollarının olmamasından dolayı şiddete sürüklenmişlerdir.

Sonuç olarak, Batı'dan etkilenen Müslüman gruplar genellikle "modernizm" olarak bilinmeye başlanan fikirler geliştirmeye başlamışlardır. Yükseköğrenim için Avrupa ya da Amerika'ya giden Müslüman âlimler entelektüel çevrelerden etkilenmiş ve böylece modernist ideolojiler ortaya çıkmaya başlamıştır. İslâmî modernizmin babası geleneksel bir İslâm hukuku eğitimi ile Avrupa'nın akademik birikimini birleştiren Mısırlı bir âlim ve hukukçu olan Muhammed Abduh'dur (ö. 1906). İbn Teymiyye'nin önceki fikirlerinden kısmen etkilenmiş olan Abduh da Sufizmi İslâmîyet'in entelektüel ve ruhani zayıflığının başlıca nedenlerinden biri olarak görmüştür. Ancak, kendisi Müslüman dünyasının geri kalışını düzeltecek araçların Batı dünyasının felsefi ve entelektüel akımlarında bulunabileceğini savunmuştur. İbn Teymiyye gibi, Abduh da İslâmîyet'in Müslümanların karşısına çıkan problemlere mantık uygulama yetilerini kaybetmeleri ve önceki nesillerin otoriter yargılarına boyun eğmeleri nedeniyle zayıfladığını savunmuştur. Kendisi Müslüman entelektüellerin modern problemlere bağımsız mantık uygulamadaki eksikliğinin İslâm dünyasını 1900'lerden çok 1500'lere uygun bir entelektüel ve epistemolojik evrende var olmaya zorlamıştır. Ancak geleneğin temel metinlerine modern öğrenme ve düşünce araçları uygulanarak, Müslümanların modern sorunlarına çare bulması sağlanabilir.¹¹

¹¹ Hourani, s. 130-160. Bu İslâm modernizmi çalışması, Cemaleddin Afgani, Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal gibi diğer modernistlerin katkılarını azaltmak amaçlı değildir. Afgani'nin, Abduh için önemli bir öğretici olduğu doğrudur, bununla birlikte akıl hocası Abduh'tan modernist düşüncede dünya çapında daha az etki bırakmıştır. (Örn. Seyid Ahmed Han). Son elli yılda İkbal modernist çevrelerde ve Fazlur Rahman üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Bununla birlikte,

Yirminci yüzyıl boyunca, bu beş reform ekolünün tümü gelişmeye ve İslâmî çöküşe dair yaklaşımlar ileri sürmeye devam etmiştir. Ancak, yirminci yüzyılın ikinci yarısında, (şiddet içeren ve içermeyen şekillerde) dini uyanış (ihyacılık)¹² ve modernizm en baskın iki reform hareketi haline gelmiştir. Bu dönemdeki İslâm dünyasının çoğunda var olan siyasi koşullar sebebiyle, modernizme ihyacılaşa göre çok daha fazla itiraz edilmiştir. Modernist düşünürler beşeri ilimlere dair Avrupa'da eğitim görmelerinden dolayı Batılı, her şeyi tüm gelişen dünya hareketlerinin düşmanı olarak gören muhafazakâr güçlerin sık sık hedefi haline gelmiştir. Modernizm çoğunlukla Amerika ve Avrupa üniversiteleri ile Müslüman dünyasındaki birkaç Batı tarzı kolej ve üniversitelerde ifade edilmiştir. Diğer yandan ihyacılık, eğitimi vurgulamasından ötürü (özellikle teknik eğitimi), yalın dindarlık formları ve geçmişi bugünün üstünde tutmada oldukça yaygın hale gelmiştir. İhyacılığın şiddet içeren şekli özellikle siyasi katılımın diktatör ve baskıcı hükümetlerce kontrol edildiği yerlerde daha popüler hale gelmiştir.

Tüm İslâmî reformcular, öyle ya da böyle, İslâmî inanç, takva ve düşüncüyü en iyi şekilde temsil edeceğini savundukları entelektüel bir geleneği canlandırma girişiminde bulunmuşlardır. Sufî reformcular hakiki tasavvufi dindarlık ve eylemlerin temeli olarak genellikle ilk Müslüman topluluklarını temsil etmektedir. Ancak, kendileri ayrıca Müslümanların uğruna gayret etmesi gereken ideal toplumu temsil etmek kadar kendi özel tarikat liderlerine de büyük önem vermektedirler. Gelenekçiler genellikle modern dünyanın kötülüklerini onarmak için Müslümanların canlanması gereken İslâmîyet'in altın çağını temsil eden kendi

İkbal'in düşüncesi ve Rahman üzerindeki etkisine yönelik tam bir çalışma yapma, bizi bu çalışmanın sınırlarının ve kapsamının dışına götürecektir ve ayrı bir incelemeyi hak etmektedir.

¹² İngilizcedeki "Revivalism" kelimesinin Türkçe karşılığı "dini uyanış"tır. Bu kelimenin İslâmî literatüründeki karşılığı ise "İhyacılık"tır. İhyacılık ise, yeniden diriltme, canlandırma anlamına gelen ve asli kaynaklara dönerek hem geleneğin hem de modern batı düşüncesinin İslâm'a sonradan giren unsurlarından arınmayı amaçlayan düşüncenin adıdır. Biz bundan sonra bu kelimeyi "ihyacılık" şeklinde tercüme etmeyi uygun bulduk. (Çevirenin notu).

mezheplerine adını veren kuruculara işaret etmektedirler. İhyacılar genel olarak, kendi bakış açıları itibariyle, İslâm tarihinde benzersiz bozulmamış İslâm düşünce dönemini temsil eden ilk dört nesle büyük önem vermişlerdir. Diğer yandan, modernistler, onlara göre İslâm medeniyetinin zirvesini temsil eden ve Müslüman jenerasyonunun anahtarını tutan entelektüel gelişimin çeşitli dönemlerine bel bağlamışlardır.

Fazlur Rahman: Eğitimi ve Hayatı

Pakistanlı modernist Fazlur Rahman (ö. 1988) Müslüman bir düşünür olarak İslâmîyet'i bir zamanlar sahip olduğu entelektüel zafere geri döndüren bir hermenötik geliştirmek için gerekli olan ilk İslâmî felsefi düşünce araçlarının kullanımına dair bir girişimi temsil etmiştir. Rahman, 21 Eylül 1919 tarihinde Pencap'ta doğmuştur. Babası geleneksel bir âlim ve hukukçu olmakla beraber Rahman'ın ilk İslâmî eğitimi babası tarafından verilmişti. Rahman'ın babası oğlunun dünyevî eğitim (seküler eğitim) almasını istediğinden Rahman'ı 1942'de Pencap Üniversitesi'nde yüksek lisansını tamamlayana kadar Pencap'ta bulunan yerel okullara göndermiştir. Kendisi oradan İngiltere'ye gitmiş ve burada 1949 yılında Oxford Üniversitesi'nde doktora yapmıştır.¹³ Rahman 1950'lerde İngiltere'deki Durham Üniversitesi'nde, 1958'den 1961'e kadar ise Kanada'daki McGill Üniversitesi'nde yeni kurulan İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde ders vermiştir.¹⁴ 1961 yılında Rahman, Pakistan İslâmî Araştırmalar Merkezi Enstitüsü'ne atandı ve 1962'de oranın müdürü oldu.¹⁵

1960'lar Pakistan'ın siyasi hayatında çalkantıların olduğu bir dönem olmuş ve başından itibaren Rahman ülkenin aşırı ihyacıları ile mücadele etmede zorluk çekmiştir. Onun çektiği bu zor-

¹³ Donald Berry, "Dr. Fazlur Rahman (1919-1988): A Life in Review," in *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, ed. Earle Waugh and Frederick M. Denny, Atlanta: Scholars Press, 1998, 38.

¹⁴ Tamara Sonn, "Rahman, Fazlur," in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995, ed. John L. Esposito; Frederick Mathewson Denny, "The Legacy of Fazlur Rahman," in *The Muslims of America*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad, New York: Oxford University Press, 1991, 96-97.

¹⁵ Berry, 39; Sonn, 408; Denny, 97.

luklar Pakistan Cumhurbaşkanı Muhammed Eyüp Han'ın kendisini İslâm İdeolojisinin Danışma Konseyi'ne ataması ile daha da artmıştır. Konsey, devlet başkanının İslâmî bir devlet olan Pakistan'ı modern dünyaya yönlendirmesinden sorumluydu.¹⁶ Rahman'ın en etkili kitaplarından biri olan *İslâm* bu dönemde kaleme alınmıştır ve kendisi bu kitabında farklı kültürel şartlarda önemli ölçüde kullanılabilecek aydınlanmış Kur'ân felsefesine dayalı İslâm'ı tasvir etmiştir. Rahman için Kur'ân kendisinin reform yaklaşımının en önemli öğesiydi. Kendisi, gelenekçiler ve ihyacılar gibi, Kur'ân'ı birincil hukuk kaynağı olarak görmemiş, İslâm'ın ahlâki ve dini felsefesinin kaynağı olarak benimsemiştir. Rahman'a göre, Müslümanların doğru eylemlerine rehberlik eden Kur'ân'ın ruhudur; ancak Kur'ân hiçbir zaman değişmeyen ve boyun eğmeyen bir kanun kaynağı anlamına gelmemelidir.¹⁷

Bu dönemde, Rahman ayrıca kendisine birçok eleştirinin gelmesine ve hatta Pakistan'ı terk edip Amerika'ya sürgüne gitmesine sebep olan İslâm hukukunun ikinci kaynağına -Hz. Muhammed'in Sünnetleri (örnek hareketleri)- dair bir eleştiri ortaya atmıştır. Rahman *İslâm*'ın üçüncü bölümünde ve kendisinin *Tarihte İslâm Metodolojisi*¹⁸ adlı eserinde daha güçlü bir şekilde âlimlerin Hadis-i şeriflere daha dikkatli yaklaşmasını belirtmiştir. Kendisi Sünnet'in aslında Hz. Muhammed'in birçok konudaki örnek davranışlarını yansıttığını ve yine Hz. Muhammed'in eylemleri ve sözlerine dair çok az yazılı rapor bulunduğunu savunmuştur. Ancak zaman içinde, Sünnet fikri değişken ve dinamik koşullarla karşılaşan Müslümanların yaşam geleneklerini yansıtmaya başlamıştır. Oluşturulan bu eylem ve söylemlerin yazılı kayıtları daha sonra Peygamber'in hayatını temsil etmeye başlayan toplanmış kısımlara dâhil edilmiştir. Rahman'a göre üçüncü yüzyıl sonlarında, tüm rivayetlerin âlimleri rivayet ile

¹⁶ Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*, London: Oxford University Press, 1967, 251.

¹⁷Rahman, *Islam*, 39.

¹⁸ Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, 27-84.

Hadis-i şerif ve Kur'ân arasındaki çelişkiler için yöntemler oluşturmaya iterek Peygamber'in Sünnetlerini yansıttığı kabul edilmiştir.¹⁹

Tartışmalı görüşleri sebebiyle Rahman 1968'de Pakistan'ı terk etmesi için zorlanmış ve 1969'dan 1988'deki ölümüne kadar kaldığı Şikago Üniversitesi'ne İslâmî düşünce profesörü olarak tayin edilmiştir. Şikago'da, kendisi İslâmî modernizme en büyük katkısı olan *İslâm ve Modernlik* ile *Ana Konularıyla Kur'ân* adlı kitaplarını kaleme almıştır. Frederick Denny'e göre, *Ana Konularıyla Kur'ân* "Rahman'ın diğer kaygılarını İslâmîyet'in kutsal kitabının gözetiminde olduğu zamankinden daha çok ortaya koyabilen ve de mesajın günümüz dünyasının yeni ve yaratıcı yöntemlerine doğrudan nasıl uygulanacağını gösteren Rahman'ın düşüncelerinde "belirgin bir hareket" olmuştur."²⁰ Bu tezde Rahman'ın İslâmî düşünce çerçevesinde Kur'ân ve vahyin rolünü ne şekilde algıladığını ve de kendi bakış açısından yazınlara karşı uzun zaman önce kaybedilen hermenötik yaklaşımları canlandırmanın İslâmî reform aracı olarak nasıl hizmet vereceğini inceleyeceğiz.

Felsefe, Vahiy ve Etik

Rahman'ın ilk çalışmalarının çoğu klasik İslâm felsefesi gelenekleri üzerineydi. Örneğin Oxford'daki tezinde kendisi İslâm'ın ilk dönemlerinde yaygın olan Aristotelesçi ve Neoplatonist gelenekleri ve özellikle klasik felsefi düşüncenin peygamberlik doğasını nasıl tasvir ettiğini incelemiştir. Peygamberlik doğasına yönelik ilgisi ayrıca kendisinin aklın Aristotelesçi yapısını inceleyen *İbn Sina'nın Psikolojisi* gibi ilk eserlerinde de gösterilmiştir. Rahman'a göre, İbn Sina'nın (ö. 1037) ana fikirlerinin "seleflerinden alındığına şüphe yoktur [ama]... eserlerinde yeni hiç bir şey olmadığını düşünmek de yanlış olur".²¹ Rahman için yeni olan şey ise rasyonel ruhun çeşitli düzeylerde bilgi sahibi olması ve Rah-

¹⁹ Rahman, *Islam*, 51-67.

²⁰ Denny, "The Legacy of Fazlur Rahman," 98.

²¹ Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, London: Oxford University Press, 1952, 19.

man'ın "sezgi" olarak anacağı, "kendi içindeki bilgiye ulaşan" birinin ulaştığı en üst nokta anlamına gelen İbn Sina'nın peygamberlik teorisi idi.²²

Sezgi, ruhun herhangi bir talimat olmaksızın ansızın bilgiye ulaşması ile oluşur. İbn Sina'nın bilgi düzeyinin bireye göre değiştiğini savunmasına rağmen, bir adam "kendi içindeki gerçeği"²³ ya da "çoğu ya da tüm sorunları" ilgilendiren gerçeği sezgisel olarak bilebilir."²⁴ Böylece Rahman'a göre İbn Sina şu görüşleri savunmuştur;

"Ruhu yoğun bir saflığa sahip ve rasyonel prensiplere sıkı sıkıya bağlılığı ile sezgileri parlayan yani herşeyle aktif zekadan kaynaklanan ilhamın kabulü ile orantılı bir insan olabilir. Dolayısıyla, aktif zeka içinde bulunan her türlü form, ya hemen ya da yaklaşık olarak, onları sadece otorite üzerinde kabul ettiği için değil, herşeyi kapsayan mantıksal sıraları yüzünden ruhuna yansır, sadece sebepleri aracılığıyla bilinen bu şeylerle ilgili otorite üzerinde kabul edilen inançlar, herhangi bir rasyonel kesinliğe sahip değildir. Bu bir çeşit peygambere özgü ilhamdır, aslında en yüksek formudur ve İlahi Güç denilene en çok uyandır; ve en yüksek insan yeteneğidir."²⁵

Bu nedenle, İbn Sina'ya göre, sezgi, peygamber ilhamının temelini oluşturur. Tanrı'nın aktif zekâsı tüm bilgiye sahiptir ve de bunları kalbî ve zihnî saf olanlara ulaştırır. Bireyin saflığı Tanrı ile bağlantıya geçmek konusunda daha belirleyicidir. Bağlantıya geçildiğinde, birey, Tanrı'nın aktif zekâsının dağıttığı bilgiyi sezinler ve daha sonra bu bilgi o bireyin varlığının bir parçası haline gelir. Yeni bilginin ani gerçekleşmesi, bu bilginin Tanrı'dan geldiğini değil bilginin içsel mantığının anlaşılması ile kabul edilir. Yukarıdaki metne dair yorumlarında Rahman, İbn Sina'nın peygamberlikte sezgisel zekânın rol oynadığına dair değerlendirmesini muhtemel olarak gerçek olduğunu savunmuştur. Ken-

²² a.g.e., 21.

²³ a.g.e., 36.

²⁴ a.g.e., 36.

²⁵ a.g.e., 37-38.

disi ayrıca bilginin bir defada verilmesinin gerekmediğini öne sürmüş, bu sebeple, aklın başlangıçta bilgi sahibi olmadığını daha sonra aniden bilgiye ulaştığını varsaymıştır. Aksine Rahman sezgisel aklın sadece "daha önceden bir önerme olmadığı, ya da başka bir deyişle, sezginin bireyin herhangi bir durumda karşılaştığı sorunlarla baş etmede yetersiz kaldığı durumlarda" ilahi bilgiye ulaştığını savunmuştur.²⁶ Bununla birlikte, vahiy bilgisi, peygamberin çözmekte yetersiz kaldığı krizlerle karşı karşıya kaldığı durumlarda sezgisel aklının Tanrı'nın aktif zekâsına ulaşması esnasında oluşur.

Rahman'ın peygamberlik doğası üzerine olan teorisinin çoğu kendisinin *İslâm'da Peygamberlik* adlı kitabında yer almaktadır. McGill Üniversitesi'nde bulunduğu zamanlarda kaleme aldığı bu kitapta, Rahman farklı peygamberlik teorileri göstermek için doktora tezinde geliştirdiği fikirlerinin temellerini oluşturmuştur. Rahman hem felsefi hem de ortodoks (Sunnî) peygamberlik görüşüne dair bir araştırma yapmış ve de ortodoks teologlarının tartıştığı Yunan düşüncesinin birçok yönünün olmasına rağmen felsefi konumların temel unsurlarının Sünnî kelamına (spekülatif teoloji) dahil edildiği ileri sürmüştür.²⁷ *İslâm'da Peygamberlik* adlı kitabına Rahman, kendisinin peygamberliğin işlevi üzerine gelişmekte olan fikirlerini desteklemek amacıyla, el-Farabî'nin (ö. 950) teorilerini inceleyerek başlamıştır. İbn Sina gibi, el-Farabî'de sezgisel aklın bir insanın ulaşabileceği en üst bilgi seviyesi olduğunu iddia etmiştir.²⁸ Bir insanın sezgisel aklı en yüksek kapasitesine ulaştığında, kendisi, Müslüman felsefi geleneklere göre Allah'tan gelen on zekâ seviyesinin en düşüğü olan, Tanrı'nın aktif zekâsı ile iletişime geçer.²⁹ Bu zekâların en sonunda, "üstün bir akıl",³⁰ en düşüğünde ise "Kutsal Ruh" oluşur. İnsan potansiyel olarak

²⁶ a.g.e., 95.

²⁷ Fazlur Rahman, Preface to *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

²⁸ Farabi, "zihinsel zekâ" terimini kullanırken Rahman da aynı olguyu savunur. *Prophecy in Islam*, 11.

²⁹ a.g.e., 11-12.

³⁰ a.g.e., 14.

ancak ve ancak bu zekâların en düşük seviyede olanı ile iletişime geçebilir.

Rahman klasik felsefi düşünceye göre, iki tür vahiy eyleminin gerçekleştiğini ortaya koymaktadır: Bunlar, entelektüel vahiy ve yaratıcı vahiydir.³¹ İbn Sina'ya göre entelektüel vahiy, "bir insanın tüm bilgi ve marifete kavuştuğu ve onu yönlendirecek kimsenin olmadığı zamanlarda oluşur. Bu sadece insan ruhunun Tanrı'nın aktif zekası ile iletişime geçtiğinde gerçekleşir".³² Rahman, insanın rasyonel ruhu ve Tanrı'nın aktif zekâsı arasındaki iletişimin bir aracı vasıtası ile gerçekleştiğini ortaya koymaya devam etmektedir. "Vahyin... (peygamberin ruhuna [Aktif] Akıl'dan gelen) yayılım olduğunu ve Meleğin (doğası gereği peygamber tarafından) alınan (ekstra) duyu ya da güç olduğunu" savunan İbn Sina'dan alıntı yapmaktadır.³³ İbn Sina'ya göre böylece, gerçek anlamda bir yaratık değil Tanrı ile peygambere aracılık eden bir güçtür. Entelektüel vahyin nihai yönü ne kadar bilgisinin ne zaman edinildiği ile ilgilidir. Rahman, İbn Sina'yı kendisinin şu sözleri ile açıklamaktadır:

"Sıradan bir bilinç çoğunlukla yaratıcı değil alıcıdır ve de Aktif zekada bir bütün olarak bulunan akli parça parça alır. Sıradan bir akıl sadece gerçek olmayan aynadaki yansımalara sahiptir, bir adamın fenomenal benliğinin İdeal kişilik ile birleştiği sırada sahip olabileceği Meleksel akıl ise gerçek bilgidir. Bundan dolayı, [entelektüel] peygamber onuru ve neredeyse tapınılası olmayı hak eden bir İlâhi Varlık olarak tanımlanır".³⁴

Bu nedenle, Rahman entelektüel peygamberin geçmiş, şimdiki ve geleceğe dair her şey ile ilgili toplam anlık bilgiye sahip olmasından dolayı neredeyse Tanrı seviyesine yükseltildiğini savunmaktadır.

Diğer yandan, hayali veya teknik vahiy peygamber adına

³¹ a.g.e., 30-36.

³² a.g.e., 30.

³³ a.g.e., 34.

³⁴ a.g.e., 35.

"güçlü bir yaratıcı öğretim" anlamına gelmektedir.³⁵ Bu artan yaratıcı duyu nedeniyle bu peygamber, Tanrı'nın aktif aklından gelen his ve anlayışları, sıradan insanlar sadece uyurken alabilirken, o uyanık haldeyken alabilir.³⁶ Ayrım önemlidir. Bu çeşit zekâlarda hayal gücü çok kuvvetli olduğundan, ruhen algılanan şey algılayan tarafından gerçekte var olmuş gibi düşünülebilir. Böyle bir kişi "aldığı vahiyler sayesinde İlahi Diyar'dan haber getiren bir peygamber" haline gelir. Bu hayal gücü sayesinde bir insanın ulaşabileceği en yüksek mükemmellik derecesidir."³⁷ Entelektüel vahiy ile olduğu gibi "bir melek görmek ve bir meleğin sesini duymak... Tamamen zihinsel birer fenomendir."³⁸

Teknik vahiy yaratıcı vahiy ile el ele gitmektedir. Teknik vahiy sadece kitlelerin peygamberin hayal gücünden kaynaklanan ruhani-sembolik gerçekleri anlayamadığı zaman oluşur.³⁹ Kendisi "kitleler tamamı ruhsal olan gerçeği anlayamadığı için, peygamberlerin bu gerçeği onlara materyalist semboller ve metaforlar ile bildirdiğini" ifade etmektedir.⁴⁰

Tabii ki bu da sembolik gerçeklerin nasıl yorumlanacağı konusunu gündeme getirmiştir. Rahman "ortodoks" Sunnî İslâm'ı çerçevesinde, peygamberlerin mesajları kalıp halinde alındığının düşünülmekte olduğunu belirtmiştir. Filozoflar ise "bir insanın halka çıplak gerçeği söylemesi durumunda o kişinin verdiği mesajın ilahi kökenden yoksun olduğunun düşünüleceğini" öne sürmüştür.⁴¹ Fakat bu konum peygamberin "dinî-ahlâkî" deneyimini göz önünde bulunduramaz. Rahman, filozoflar ile şu konuda görüş ayrılığı yaşamıştır:

"Ahlâkî bir ilke bilişsel yönleri açısından, matematiksel bir önermeye benzer. Bu deneyimin bilincin sıradan formu sadece bilgi iken, konu ile ilgili tam yetki, anlam ve otoriteye sahip ol-

³⁵ a.g.e., 38.

³⁶ a.g.e., 37.

³⁷ a.g.e., 38.

³⁸ a.g.e..

³⁹ a.g.e., 40.

⁴⁰ a.g.e.

⁴¹ a.g.e., 42.

ması bağlamında diğer farklı bilinçlerden radikal bir şekilde ayrılan kesinlikle bilişsel bir unsuru olmasına rağmen insanlar bu dinî-ahlâkî deneyimi anlamazlar.”⁴²

Böylece, kitleler için, ilham sembolleri yorumlanmalı ve peygamberin ahlâkî deneyimleri ışığında bağlam içine yerleştirilmelidir. Rahman bu konuda, peygamberin doğası gereği filozoflardan tamamen ayrıldığını savunmaktadır. Klasik İslâm felsefesi filozofların ve peygamberlerin aslında aynı şey olduğunu savunmaktadır. Her ikisinin de bilgiye ulaşmada aynı mekanizmaları kullandıkları görülmekte ve yine her ikisinin de dinî ve felsefî bilgisinin aynı gerçeklerden oluştuğu düşünülmektedir. Ancak kitleler için dinî gerçekler kitlesel zekâ için kabul edilebilir bir seviyede basit terimlerle ifade edilecektir.⁴³

Molla Sadra'nın Felsefesi'nde ise Rahman, peygamberliğin felsefî kökenlerine dair bir teori geliştirme çalışmalarına devam etmiştir. Kendisine göre, Molla Sadra (Sadraddin eş-Şirazi, ö. 1640) el-Gazalî (ö. 1111) ile birlikte öldüğü düşünülen felsefî gelenekleri canlı tutmuştur. ⁴⁴Şîî bir âlim ve hukukçu olan Molla Sadra, kendi döneminin "Aydınlanma Felsefesi" gelenekleri ile İbn Sina'yı Meşşâî geleneklerinin dışında durmuştur. ⁴⁵Aydınlanma felsefesi (Hikmet el-İşrak) Şîî filozof es-Sühreverdî (ö. 1191) tarafından geliştirilen, Aristotelesçi olmayan bir felsefeydi. Kendisinin felsefî fikirlerinin detayları bu tezin kapsamı dışındadır, fakat Molla Sadra kendisinin es-Sühreverdî'nin dominant fikirlerine karşı Neoplatonist ve Aristo felsefesini savunmaya devam eden birkaç âlimden biri olması sebebiyle, on yedinci yüzyılda Müslüman felsefî düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

Rahman'a göre, Molla Sadra vahiy bilgisi mekanizmasının

⁴² Fazlur Rahman, "The Post-Formative Developments in Islam-II," *Islamic Studies*, 2 (1963), 301. Frederick Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual," *The Muslim World* 79 (1989), 1: 93.

⁴³ Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", 92-93.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, Albany: State University of New York Press, 1975, vii.

⁴⁵ Rahman, *Mulla Sadra*, 1-2.

Tanrı'nın "ol" emri olduğunu savunmuştur.⁴⁶ Rahman "varoluşun diğer seviyelerinde bu "ol" komutu ile meydana gelmesine rağmen, farklılık aslında bu "ol" komutunun kendi içinde bir son olmasında olduğunu... aklın diyarının... Sadra tarafından *qada'* ya da Tanrı'nın sonsuz Hükmü ile tanımlandığını" savunmuştur.⁴⁷ İkincil olarak, Molla Sadra İbn Sina'nın tasvir ettiği aktif zekânın insanlarda bulunmadığını fakat Tanrı'nın aktif zekâsı ile birleşmenin bir parçası olduğunu savunmuştur. Bu birleşme en büyük gelişme seviyesine ulaştığında "tam bir tanımlama gerçekleşir ve dıştan gelen talimatlar olmaksızın kendi içlerinde bilgiyi oluşturabilirler. Bu insanlar peygamberlerdir."⁴⁸ Molla Sadra, bu nedenle, Tanrı'nın vahiy bilgisi kapasitesini yaratılış ya da "ol" komutunun ani bir hareketi olarak yaratmış olduğunu savunmuştur. Bu şekilde, yaratıcı emir, insanoğlunun Tanrı'nın ruhu ile birleşme içine girmesine izin verir. Bu birleşme, İlahi Hüküm, sayesinde kazanılan bilgi Kur'ân'da Tanrı'nın temel bilgisi olarak, "Kalem", "Korunan Tablet" (Levh-i Mahfuz) ve "tüm Kitapların kaynağı" sözleri ile tasvir edilmiştir.⁴⁹ Molla Sadra ayrıca İlahi hükmün yüksek mertebeli Melekler, zekâlar, Tanrı'nın Sıfatları, başka bir deyişle, Tanrı'nın ayrılmaz bir bütün olan özü ve hükümlerini teşkil ettiğini iddia etmektedir.⁵⁰ Sonuç olarak, Molla Sadra Tanrı'nın mutlak özünün dışında kalan tüm bu şeyler kader (Tanrı'nın gücü ve kudreti)'dir. Kaza ve Kader Tanrı'nın İlahi hükmünün özünün bir parçası olduğu ve bu yüzden, zaman içinde oluşan ve O'nun ebedi ve değişmez olan özünün (kader) dışındaki değişken ve biçimlendirilebilir tezahürleridir. Tanrı'nın kaderinin uzantısından Molla Sadra'ya göre Kur'ân'da metni sürekli değişen "Kitap" olarak bahsedilmiştir. Kaza'da, melekler bilgiyi taşıyan zekâlar olarak yer alır.⁵¹ Bu iki vahiy bilgisi alanı ve onların iletimi Rahman'ın kendi vahiy teorileri için esastır.

⁴⁶ a.g.e.,184.

⁴⁷ a.g.e., 184-185.

⁴⁸ a.g.e., 241.

⁴⁹ a.g.e.,181.

⁵⁰ a.g.e., 181.

⁵¹ a.g.e., 181.

Rahman'a göre peygamberler Tanrı'nın bilgisini bu deneyimi anlatabilmek için sembolik bir dil kullanarak ifade ettiği entelektüel bir anlayış süreci ile sezinlemektedir. Vahiy bağlamını çok net bir şekilde anlamak gerekir çünkü peygamberlerin bu sembollere dair anlayışları onların dinî-ahlâkî dünya deneyimlerinden etkilenmiştir. Bu sebeple, Kur'ân'ı anlamak için Hz. Muhammed'in dünya deneyimini tarafsız bir şekilde anlamak gerekmektedir.

Kur'ân ve Toplum

Bir insanın vahiy bağlamını anlaması için öncelikle vahiy anlaması gerektiği düşüncesi Rahman'dan kaynaklanmamaktadır. Geleneksel âlimler insanların Kur'ân'ı ve Sünnet'i yorumlayabilmeleri için öncelikle vahiy bağlamını (sebeb-i nüzûl) anlaması gerektiğini çok önceden ifade etmiştir. Sonuçta kişinin dünyada nasıl yaşaması gerektiğini anlatan metinlerin kurallarını keşfetmektir. Nitekim geleneksel âlimler Kur'ân ve Sünnet-taharetten dış politika yapmaya kadar- kelimenin tam anlamıyla doğumdan ölüme kadar olan süreci kapsayan tüm yaşam gerekliliklerinin kurallarını içinde barındırmaktadır.⁵² Fakat Rahman İslâmî kuralların hiçbir zaman tutarlı bir düşünce sistemi ifade eden sistematik bir yaklaşım kullanılarak konulmadığını savunmaktadır. İslâm dejenerasyonu erken dönemlerden beri Müslüman âlimlerin vahiy doğasının sistematik anlayışını geliştirmek yerine kuralların fideist bir şekilde keşfedilmesi üzerine odaklanmalarından kaynaklanmıştır.

Yukarıda tartışıldığı gibi, Rahman ilk dönemlerdeki Müslümanların İslâm'ın ilk üç yüzyıl boyunca geliştirdikleri Sünnetlerini Hz. Muhammed'in orijinal Sünnetleri ile karıştırdıklarını savunmuştur. Zaman içinde İslâm'ın anlaşılması için en önemli kaynak olarak Kur'ân yerine geçmeye başlayan, giderek artan Sünnet Peygamber'e atfedilmiştir. Üçüncü yüzyılın sonunda,

⁵² Bkz: Birçok geleneksel hukuk metinleri, son derece kapsamlı konulara sahiptir. Örneğin, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Rafi'i, *al-'Aziz fi Sharh al-Sajiz*, 13 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.

Sünnet kendi vasıtasıyla Kur'ân'ın anlaşılabilceği bir şablon haline gelmiş, böylece, Kur'ân ve Sünnet arasındaki çatışmalar Hz. Muhammed'in Kur'ân'ın baş yorumcusu olduğunu, Sünnetlerinin bu yorumun yaşam üzerindeki örneklerini teşkil ettiğini, bu ikisi arasında bir çatışma olması halinde ise Sünnet'in Kur'ân'ın ilkelerinin feshedilmesi için delil ortaya koyduğunu varsayarak çözülmesi gerektiği savunularak çözüme kavuşturulmuştur.⁵³

Ancak Rahman, Kur'ân'ı anlamak için kişinin sadece metne bakması gerektiğini ve metinde yazılmamış, sonra oluşan teolojik ve tarihsel pozisyonları saf dışı bırakmak gerektiğini savunmuştur. Bu şekilde, metnin gerçek sosyo-politik gündemi ortaya çıkmaktadır. Rahman insanların bu sayede modern ve post modern çağın etkileri ile başa çıkabilecekleri bir plan ortaya koyarak bu sosyo-politik gündemin nasıl modernliğin seviyesine yükselebileceğini göstermiştir. Rahman'ın bakış açısına göre, bu tematik olarak en iyi, İslâm hukukunun önemini kavramasında kendisini etkileyen (1) Tanrı'nın doğasını, (2) birey olarak insanı, (3) insanın toplumdaki rolünü, (4) peygamberliğin doğasını inceleyerek yapılabilir.

Rahman'ın İslâmî reformda Kur'ân'ın rolüne dair en eksiksiz beyanı Şikago Üniversitesi'nde geçirdiği sürgün yılları esnasında yazdığı *Ana Konularıyla Kur'ân* adlı kitabıdır. Bu kitabında Rahman, Kur'ân'ın insanları hedeflemesine rağmen vahyin kalbinde Tanrı'nın önemi, doğası ve amaçlarının yattığını savunur.⁵⁴ Rahman Kur'ân'ın temel temasının insanoğlunun Tanrı olmadan yaşayamayacağı olduğunu iddia etmektedir. Rahman'a göre, "Tanrı diğer varlıkların çok ötesinde bir varlıktır. Her şeydedir; her şeyin bütünlüğünü O teşkil etmektedir. Ve O'nunla ilgili her şeyde olduğu gibi, diğer her şeyle ilgili her şey de O'nunla ilgilidir. Tanrı bir insan tarafından ortaya konan, açıklık getirilen,

⁵³ Örneğin bkz., Muhammad b. Idris al-Shafi'i, *Risalah*, ed. Ahmad Muhammad al-Shakir, Cairo: Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1940, 106-155.

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989, 1.

evrenden eve getirilen ve hatta yardım edilen gerçeklik anlamının ta kendisidir.”⁵⁵ Rahman Tanrı’nın yarattıklarının organik olduğunu, her şeyin Tanrı ile alakalı olduğunu ve kendisinin merkezi olduğu her şeyi kapsayan sisteminden bağımsız hiçbir şey olmadığını savunur. İnsanlığın amacı Allah’a kulluk etmek ve onun zekâsını geliştirmektir. Tanrı insanlara seçme hakkı verir ve onları daha iyi olmaları için doğal kaynaklar geliştirebilecekleri yönle-re yönlendirir.⁵⁶ Rahman ayrıca Tanrı’nın insanoğlunu tasarımsız ya da keyfi olmayan düzenli bir yöntemle yarattığını savunmaktadır. Tanrı bu şekilde insanoğlunda iyilik ve adalet kapasitesi oluşturmuştur. Tanrı’nın insanlarla sahip olduğu bu "İlkel Misak" insanoğlunu sürekli çaba göstermeye ve kendi içlerinde doğruyu aramaya zorlar.⁵⁷

Tanrı insanlara kendi ortak sorumluluklarını hatırlatmak için bu yüzden elçi ve peygamberler gönderir. Bu elçiler olmasa, insanlar akıllarının darlığı ve küçüklüğünden kaynaklanan diğer temel veya kökleşmiş karakterlerine yönelme eğilimi içinde olur.⁵⁸ Bu sebeple insanın hem iyiyi hem de kötüyü teşkil eden dualistik bir doğası vardır.⁵⁹ İnsanlığın görevi içlerindeki iyi ve kötü arasında bir denge, bir orta yol oluşturmaktır. Rahman’a göre bu denge Kur’ân’ın temel mesajlarından biri olan *takva* kavramı ile karakterize edilir. *Takva* genel olarak "Allah korkusu" olarak tercüme edilir ve insanın Tanrı ile olan ilişkisinin Sünnî sufizm görüşünün önemli bir bileşenidir. Rahman’a göre *takva*, Denny’nin sözleriyle, “dinsel deneyimin eşiğinden gelen doğaüstüne dair temel korkudan daha çok bir bilgi çeşididir... [Fakat *takva*] İslâmî değerleri taşıyan ve ifade eden şekillerde uygulanması için akıllı eylemler gerektiren eleştirel aklın sürekli bir uygulamasıdır”.⁶⁰

Takva sayesinde, kendisini "kişinin davranışlarından doğan

⁵⁵ a.g.e., 4-5. (orijinalinde italik)

⁵⁶ a.g.e., 8.

⁵⁷ a.g.e., 24-35.

⁵⁸ a.g.e.

⁵⁹ İslam, 35.

⁶⁰ Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", 91.

zararlı ve kötü sonuçlar"dan koruyacak olan bir bilinç, bir iç istikrar yakalar.⁶¹ Kişinin sahip olduğu bu bilincin, ayrıca, toplumsal sonuçları vardır. Rahman'ın da savunduğu üzere, kişinin hareketlerinin kararı kişinin ötesinde olduğu için *takva* davranış için toplumsal kurallar koymaktadır. Daha geniş bir anlamla, *takva* toplumsal yargıyı da Tanrı'nın takdirine bırakmaktadır.⁶²

Rahman'a göre, Tanrı'nın gücü ve insanoğlunun takvası üzerine yapılan vurgudan ortaya çıkan her şey Kur'an'ın adalet kurallarına uygun olarak yeryüzü üzerinde canlı ve etik bir sosyal düzen oluşturma hedefidir.⁶³ İnsanoğlu sosyal bir hayvan olduğu için, kendi zaaf ve günahkârlıkları toplum olarak ifade edilecektir. Bu nedenle Kur'an insanoğlunun en büyük günahları "şirk ve sosyo-ekonomik eşitsizlik" in yansımaları üzerine eleştirilerde bulunmaktadır.⁶⁴ Kur'an on sekizinci yüzyıl liberalizmine benzeyen eşitlikçi ilkelere dayalı bir sosyo-politik sistem kurmak istemektedir.⁶⁵ Bu şekilde, bu, insanların toplam insan kapasitesini kullanmalarını engellemek için ekonomik ve sosyal bozuklukları tazmin etmek anlamına gelmektedir. O, sınıflar ve cinsiyetler arasındaki eşitsizlikleri düzeltilmiştir. Bu değişimin temelinde bir Tanrı'ya ibadet ve hizmet etmek yatmaktadır. Toplumdaki değişikliklerin tümü bu merkezi ilkedен kaynaklanmaktadır. Rahman'a göre cihat bu hizmeti yerine getirme çabası mutlak bir zorunluluk haline gelmektedir.⁶⁶ Bu, "Allah yolunda başarılı olmak" için her şeyi kapsayan bir çaba ve "Kur'an düşüncesinin tüm sistemine yönelik kilit kavram" haline gelmektedir.⁶⁷

Rahman daha sonra tematik olarak Tanrı'nın yarattıklarının organik bütünlüğüne ve özellikle peygambere duyulan ihtiyaç ve doğa arasındaki bağlantıyı incelemeye başlamıştır. Kendisi Tanrı'nın insanlık için niyetini yansıtan bir doğa yarattığını savun-

⁶¹Rahman, *Major Themes*, 29.

⁶² a.g.e.

⁶³ a.g.e., 37.

⁶⁴ a.g.e., 38.

⁶⁵ a.g.e., 44-45.

⁶⁶ a.g.e., 63.

⁶⁷ a.g.e., 64.

maktadır. Kur'ân doğanın Tanrı'nın iradesine boyun eğmek (*müslüman* olmak)'tan başka bir seçiminin olmadığını göstermektedir.⁶⁸ Tanrı doğayı sadece kendi birlik ve merhametinin işareti olarak değil, ayrıca insanlığın nasıl yaşaması gerektiğini hatırlatmak için kullanmıştır. Ancak insanlar sorumlulukları konusunda unutkan ve zayıf oldukları için, Tanrı onlara neyin doğru olduğunu anlatmak için daha güçlü işaretler (ayetler) gönderir. Rahman'a göre Tanrı'nın en büyük işareti sultanlığın ya da otoritenin sadece Tanrı'ya ait bir güç ve bilgiden kaynaklanan bir otorite olmasıdır. Sultan, inanmayan birini neredeyse doğruya inanmaya zorlayacak bir tür güçtür.⁶⁹ Kur'ân'a göre bir peygamber sultana, ya da başka bir deyişle, "ezici güçte bir kanıt" ve Tanrı'dan gelen bilgiye sahiptir.⁷⁰ Sultan peygambere toplumdaki kötülüğü ıslah etmesi ve ahlâkî bir sistem aracılığı ile Tanrı'nın imparatorluğunu yeniden kurması için gönderilmiştir.⁷¹ Bu noktada, mesajını semboller aracılığıyla ortaya koyan peygamberin kendisi bir sembol haline gelir.

İlk eserlerinde Rahman, kendi fikirlerini her zaman peygamberlik doğası ve diğerlerinin felsefesinde yer alan vahiylerin içine gömmüştür. *Ana Konularıyla Kur'ân*'da, kendisi ilk defa bir vahiy ve peygamberlik teorisi ortaya atmıştır. Daha önceden yerleşen İslâmî teolojinin aksine, kendisi Kur'ân'a göre Hz. Muhammed'in vahiyleri geleneksel ve ihyacı âlimlerce tasvir edildiği şekilde almadığını savunmuştur.- Sünnî ortodoksluğu ise Hz. Muhammed'in vahiyleri Tanrı'nın sözlerini olduğu gibi Peygamber'e aktardığını ve Hz. Muhammed'in bu vahiyleri olduğu gibi kaleme aldığı söylenen Cebrail adlı bir melek aracılığıyla doğrudan Tanrı'dan aldığını ifade etmektedir. Örneğin, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 935) *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı kitabında, Kur'ân'ın "Allah Musa ile konuştu" ifadesinin açıkça "söylemin konuşma eylemi ile ilişkili" olduğu anlamına geldiğini, konuşma duyusu-

⁶⁸a.g.e., 65.

⁶⁹ a.g.e., 74.

⁷⁰ a.g.e., 75.

⁷¹ a.g.e., 79.

nun Tanrı'nın özünde olduğunu ve kendisinden ayrılabilir bir özellik olmadığını savunmuştur.⁷² Ancak Rahman, bunun yerine yaratıcı bir peygamber olan Hz. Muhammed'in içselleştirilmiş sesler duyduğunu savunmuştur. Bu sesler ona ruhani bir haberci (aktif zekâ sonucunda Kutsal Ruh) şeklinde gelmiş ve bu haberci, zaman içinde, olgunlaşmamış Müslüman dünyasını etkileyen durumlarla ilişkilendirmiştir.⁷³ Asıl önemli olan ne Hz. Muhammed'in bu vahiyleri *keşf* (tam anlamıyla, "ortaya çıkarma") gibi - Sufî mistiklerine göre, Tanrı'nın mistik birleşme yolu ile bilgisini açığa çıkardığı bir çeşit yanılgsız öngörü- hatasız sezgi yoluyla almış olması, ne de Tanrı'nın sözlerini taşıyan bir aracı olması değil, kendisinin topluma yönelik ahlâki kaygılarından ötürü Tanrı'nın fikirleri için bir aracı olmasıdır.⁷⁴ Bu nedenle, mesaj Hz. Muhammed'in kendi ahlâki mücadelesi ya da başka bir deyişle kendi dinî-ahlâkî deneyimleri ile şekillenmiştir.⁷⁵ Denny, Rahman'ın "Muhammed'in başından beri insanların ve hatta çoğunlukla insanların fikirlerine karşı tahammülsüz olduğunu ve tarihi yeniden oluşturmak istediğini" savunduğunun altını çizmiştir.⁷⁶ Kendisi Mekke toplumunu ahlâksız ve kendine çeki düzen vermede yetersiz bir toplum olarak görmüştür. Bu nedenle, Kendisi kendi hatalarını ve toplum hatalarını düzeltmek için inzivaya çekilmiştir. Bu süreçte, Kur'ân Hz. Muhammed'in kendi özünü yansıtmaya ve düzeltme yoluyla arındırmasının bir tezahürü olarak meydana gelmiştir.⁷⁷

Rahman, bu nedenle, "Muhammed'in ahlâkî sezgisel algısının en yüksek noktaya ulaştığı ve ahlâk yasası ile özdeşleştiği bir anda Kur'ân'ın kendisine ilham yoluyla verildiğini" savunmaktadır.⁷⁸ Kur'ân kökeni dolayısıyla ilahi olsa da Hz. Muhammed'in

⁷² Abu al-Hasan al-Ash'ari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, trans. Walter C. Klein, New Haven, CT: American Oriental Society, 1940, 70.

⁷³ Rahman, *Major Themes*, 95-99, 102.

⁷⁴ Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", 98.

⁷⁵ a.g.e., 99.

⁷⁶ a.g.e.

⁷⁷ Rahman, *Islam*, 16-17.

⁷⁸ a.g.e. 33.

sözleri ile anlatılır. Mesaj Hz. Muhammed'in kişiliği ile o kadar iç içedir ki ikisi birbirinden ayırt edilemez. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in Tanrı'nın verdiği ilhama dair algısı mesajı etkiler ve ona tat verir.⁷⁹ İşte bu noktada, Hz. Muhammed'in vahiyleri filozoflarca anlatılan şekilde aldığı ve bu vahiylerin herhangi bir içsel kaliteden değil ahlâkî yardım için kendi yakarışlarından dolayı geldiği kavramlarına dair Rahman'ın düşünce akımları bir araya gelmektedir.

Rahman'ın konumu radikal İslâm hukukunun temellerine meydan okumaktadır. Kendisi Şeriat'ın hatalı bir varsayıma dayalı olduğunu savunuyor. Muhammed b. İdris eş-Şafiî (ö. 820)'den beri, İslâm hukuku eylem için gerekli genel kuralların (ahkâmu'l-âmm) Kur'ân'da, Kur'ân ve Sünnetlerde ya da sadece Sünnetlerde bahsedilen izole durumlara dayandığını bildirmektedir.⁸⁰ Ancak Rahman Hz. Muhammed'in izole problemleri düzeltmekte gerçekleştirdiği örneklerin İslâm hukuku ya da toplumu için büyük bir anlamı olmadığı kanaatindedir.⁸¹ Rahman, yukarıda belirtildiği üzere, hadisleri Peygamber'e ait olmayan görüşleri yansıttığını düşündüğü için eleştirmektedir. Rahman'ın eleştirileri bazı raporların doğruluğuna karşı basit bir tartışmadan daha ileriye, hadise yönelik gelenekçi ve uyanışçı desteğin temeline inmektedir. eş-Şafiî ve kendisinin yolundan giden hukukçular Hz. Muhammed'in hayatının vahiy olduğunu ve de Tanrı'nın Hz. Muhammed'i kontrol ederek hata yapmasını engellediğini iddia etmektedir. Bu nedenle, hem Kur'ân hem de Sünnet'in Tanrı'nın vahyedilen sözleri olması nedeniyle, her ikisi de hem genel hem özel kurallar için kaynak olarak kullanılabilir. Ancak, vahyi tasvir ederken, Tanrı'nın Hz. Muhammed'e ilham verdiği hayal gücüne dayalı bir işlem olması göz önünde bulundurulduğunda fakat Peygamber'in sadece kendine ait olan sözleri ve hareketleri olan Sünnet yanılmazlık özelliğinden sıyrılmış olmaktadır. Şayet Kur'ân'ın sözleri Hz. Muhammed'e ait ise,

⁷⁹ a.g.e.,32

⁸⁰ Shafi'i, *Risalah*, 147-175.

⁸¹ Rahman, *Major Themes*, 89.

Sünnet aynı zamanda kendisinin, karşılaştığı ikilemlere cevap olarak, kendi ilham tecrübesini yaşama girişimi olmalıdır.

Ayrıca, Sünnet'i kişinin yaşamına dair bir kaynak olmaktan çıkartarak, Rahman, dolayısıyla hukukçu topluluğunun fikir birliği olarak (*icma*) hukukun üçüncü ayağını da hayal kırıklığına uğratmıştır. Rahman uzlaşmanın hukukçular için Peygamber'in yanılmazlık uzantısından daha fazlası olmadığını ifade etmektedir. İcma "Ümmetim asla yanlış bir hata üzerine ittifak etmeyecektir." hadisine dayanmaktadır⁸² Hukukçular bu hadisi Tanrı'nın ümmeti kararlar konusunda hata yapmaktan koruyacağı ve yine aynı şekilde Peygamber'i de hata yapmaktan koruduğu şeklinde yorumlamıştır.⁸³

Rahman, Peygamber'in Sünnetlerinin ümmetin yaşantısına dair Sünnetler ile karıştığını, Peygamber'in yanılmazlığı ile ümmetin yanılmazlığı arasındaki çizginin bulanıklaştığını ve de uzlaşma konularında ortak yanılmazlık doktrininin takip edildiğini savunmaktadır.⁸⁴

Rahman, bir kişinin Sünnet ve İcma'yı Tanrı'nın ne yapmamızı istediği konusunda geçerli kaynaklar olarak görmemesi durumunda, geriye sadece Kur'an ve bireysel mantığın kaldığını ifade etmektedir. Kendisi, reformun ilk gerekliliği olarak, insanları Kur'an'ın bazı sûrelerin indirildikleri anda ne anlama geldikleri ve neden ilk olarak indirildiklerinin incelenerek bütünüyle yorumlamaya çağrıda bulunmaktadır.⁸⁵ Kendisi Kur'an'ın kendi bölümlerinin toplamından daha büyük bir bütün olarak görmek gerektiğini söylemektedir. Kendisi ayrıca şöyle buyurmuştur:

"Bu tür analizler bir şey anlatacaksa, bu sadece Kur'an'ın kendi somut birliği içinde çalışılması ile olacaktır ve içinden öznel gözlemciyi tatmin edebilecek olan kısmî ve öznel bir bakış açısı

⁸² *Sunan at-Tirmidhi*, 173.

⁸³ Belirtilendiğinden daha sık ima edilmektedir. Örneğin bkz., Shafi'i, *Risalah*, 471-476; Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1992, 204-205.

⁸⁴ Rahman, *Islam*, 70.

⁸⁵ Rahman, *Islam*, 70.

yansıtmak için Kur'ân'ın içinden bazı ayetleri seçmek gerekecek, fakat bu, Kur'ân'ın kendisine şiddette bulunmak anlamına gelir ve son derece tehlikeli soyutlamalar ile sonuçlanabilir."⁸⁶

Bir bütün olarak ele alacak olursak Rahman, Kur'ân kendisinin yanlış yorumlanması sebebiyle ortaya çıkan sorunları düzeltebilecek etik ve ahlâkî mücadeleye dayalı bir İslâmî toplum oluşturma planı ortaya koymaktadır. Kur'ân bu nedenle olabilecek en geniş anlamda bir eylem rehberi haline gelmiştir. Kur'ân'ın değişen dünyada anlamı olması için gerekli olan şey, hukukçuların geleneksel olarak çalıştıkları belirli vahiy örnekleri tarihlerini değil, Hz. Muhammed'in ahlâkî ve etik vahiy deneyiminin gerçekleştirdiği bağlamı anlamaktır. Rahman'a göre ikincisi olayların daha sonra Sünnet'e girmesiyle o kadar bozulmuştur ki, şu anda bir ayetin ne zaman indiğini bulmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir.⁸⁷

Kur'ân'ı anlamak için gerekli olan şey "toplumun yönelmesi beklenen ahlâkî ideal"in ne olduğunun açıkça ifade edilmesidir.⁸⁸ Diğer bir deyişle, belirli kuralları koymada Kur'ân insanları nihai hedeflere değil adil bir toplum oluşturmaya yönlendiren etik ve ahlâkî ideallere yönlendirmektedir. Örneğin Rahman, Kur'ân'ın kadınların Müslüman topluluktaki rolü için şu anki dünyada eşit kabul edilmeyen kuralları koymuştur. Çok eşliliğe, bir erkek şahide karşı iki kadın şahit gerekmesine, kadın ve erkeğin boşanırken eşit şartlara sahip olmamasına mahal veren kuralları kadın hakları için nihai bir ifade olarak kabul edilmek yerine, cinsiyetlerin gelenekteki eşitliğine işaret eden ifadeler olarak algılanmalıdır. İslâm öncesi toplumda kadınlara karşı özellikle çok sert davranılmıştır. Kur'ân'ın kadınlar için koyduğu kuralları daha önceki kurallara göre çok daha gelişmiş kurallardır. Bu sebeple, Kur'ân aslında geçerli ahlâkî ve etik konuların sınırları içinde eşitlik idealini oluşturmuştur. Tarih ilerledikçe, kadınlar için konulan etik standartlar da değişmiştir. Âlimlerin orta çağ standartlarını mo-

⁸⁶ a.g.e.,15.

⁸⁷ a.g.e.,170.

⁸⁸ a.g.e., 48.

dern zamana dayatması sebebiyle bir zamanlar özgürleşme olarak adlandırılan şey şu an yozlaşma olarak adlandırılmaya başlanmıştır.

Rahman, Kur'ân'ın konularından birinin de "Tarihsel yargılama" fikri olduğunu savunmaktadır. Kendisi Kur'ân'ın toplumsal hatalar için insanların topluca yargılanacaklarını ifade ettiğini söylemektedir. Tanrı toplumları ayrıca başarısız oldukları ve daha ahlâkî ve etik toplumlara boyun eğdikleri için de cezalandıracaktır. Bu durumda, başarısız olan toplum önceki toplumların hazin kaderlerinden ders çıkararak kendini yenileyip Tanrı'nın merhametini yeniden kazanmalıdır.⁸⁹ Bu yolla Tanrı tarihsel süreç içerisinde kendini gösterir ve insanları uygun hareketlere sevk eder. Rahman açık bir şekilde İslâm ve İslâm'ın yozlaşması ve bozulmasından bahsetmektedir. Ancak her şey bitmiş değildir. Şayet Müslümanlar ahlâkî eşitlik ideallerine geri döner ve çağdaş ahlâkî mücadele bağlamında insan onuru ve saygınlığına saygı duyarsa, İslâm Tanrı'nın planında yine tercih edilen bir pozisyona yükselebilecektir.⁹⁰

Sonuç

Fazlur Rahman modern dünyaya adapte olmak için, Kur'ân'ın anlamını ahlâkî ve etik bir plan olarak yeniden yorumlama girişiminde bulunmuştur. Bu şekilde, kendisi İslâm hukukunun kurucu ideallerinin İslâmî geleneğini kaldırmaya ve de on üç yüzyıllık entelektüel gelenekten kurtulmaya çalışmıştır. Rahman, Müslüman dünyasının sömürge ve sömürge sonrası deneyimleri sonucunda ortaya çıkan hareketin doğrudan bir parçasıydı. Rahman, Müslüman entelektüel başarıların büyüklüğünü överken, vahiy ve bilimin doğasına dair İslâmî felsefi anlayışın canlandırılması için çağrıda bulunmuştur ki bu dönemde pek çok modernistin Batı felsefesini İslâmîyet'in içine katmak istemesi birçok Müslüman için daha büyük bir ahlâkî yozlaşma olarak görülmüştür.

⁸⁹ a.g.e., 51-56.

⁹⁰ a.g.e.,56-58.

Sonuçta, akademi sınırlarının ötesinde düşünen Müslümanlar üzerinde etki yaratmada ihyacılık karşısında modernizm yenilgiye uğramıştır. Rahman, Batı görüşüne sahip (Müslüman ve gayri-Müslim) âlimler arasında gayet popülerken, Müslüman toplumunun çoğu için bir tartışma ve alay kaynağı haline gelmiştir. Rahman ihyacılığın er veya geç başarısız olacağını çünkü metinler üzerinde yaptığı vurgunun modern dünyada yaşayan Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamayı engelleyeceğine inanmıştır. O, şiddet içeren uluslararası ihya hareketi dalgasını ve bu bağlamda ihyacılığın şiddet içermeyen şeklinin Müslüman kitlelere hitap edeceğini ön görmede başarısız olmuştur.

O, Müslüman dünyasının kötü durumunun, Batılı ülkelerin o tarihte söz konusu bile olamayacak daha aydınlanmış politikalar izlemeleri gibi, zaman içinde kendini yeniden doğrultacağına inanıyordu. Rahman'ın görüşlerine dair tarihin nihai değerlendirmelerini hesaba katmaksızın, kendisi İslâmîyet'in çözülmesi yüzyıllar alabilecek bir reform sürecine başladığına inanmakta haklıydı. Bu reform sürecinin nihai hedefi hala oldukça şüpheli bir durumdur.

Yazım İlkeleri / Author Guidelines

1. **ilâhiyât: akademik araştırmalar** bilimsel hakemli bir dergi olup Ocak ve Aralık ayları arasında, yıllık olarak yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. (**ilâhiyât: annual of academic studies** is a refereed peer-reviewed journal of which is published annually, between January and December. The official languages of the journal are Turkish and English.)
2. **ilâhiyât** akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (**ilâhiyât** also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. **ilâhiyât** çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (**ilâhiyât** also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak Chicago formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in Chicago Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript Tracking System.)

7. Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne 1,5 aralıklı, sol, sağ ve üst 4,5 cm, alt 3,5 cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır. (Papers should not exceed 5000 words, with a one and half space interlining, with margins left, right and up 4.5 cm, down 3.5 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpeg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
10. Yayımlanan yazıların tüm hakları **ilâhiyât**'a aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to **ilâhiyât**. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Metin İçi Kaynak Gösterme / Citations within Text

1. KİTAP

Tek yazarlı

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

İki veya çok yazarlı

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

Çeviri, edisyon (tahkik), derleme veya hazırlama

- ¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A51 / B75.
- ² Kant, *Critique of Pure Reason*, B420.
- ³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974, 1.2.1.
- ⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.2.2.
- ⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1983, s. 12.
- ⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 13.

- ⁷ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 11.
- ⁸ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 14.
- ⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üllâ*, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 95.
- ¹⁰ Günaltay, *Felsefe-i Üllâ*, s. 98.

Kitap bölümü, önsöz, giriş veya sunuş

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

2. SÜRELİ YAYIN

Basılı makale

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

Elektronik makale

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

Popüler dergi veya gazete makalesi

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

3. DİĞER FORMLAR

Kitap tanıtımı

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

Tezler

- ¹ Roger Arriew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, PhD Thesis, Urbana-Champaign: Graduate College of the University of Illinois, 1976, s. 10.
- ² Arriew, *Ockham's Razor*, s. 11.
- ³ Hacı Kaya, *İbn Sînâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.
- ⁴ Kaya, *İbn Sînâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 29.

Konferans veya sempozyum sunusu

- ¹ Recep Alpyağıl, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy as Together on Imagination", *Society for Ricoeur Studies Conference*, Virginia, USA: September 30-31, 2009.
- ² Alpyağıl, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy".
- ³ Fatih Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü", *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu*, Kahramanmaraş: 1-3 Kasım, 2012.
- ⁴ Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü".

İnternet sayfası

- ¹ "Aristotle", Accessed Date: 01.01.2012, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.
- ² "Aristotle", <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.
- ³ "Aristoteles", Erişim Tarihi: 01.01.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.
- ⁴ "Aristoteles", <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

ilâhiyât

akademik araştırmalar yillığı

