

Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları

İhsan FAZLIOĞLU*

OSMANLI DÜŞÜNCE TARİHİNDE doğrudan sultanlar ile vezirlere sunulan siyaset-nâmeler, siyasete ilişkin bilgileri de içeren ahlâk ve âdab kitapları büyük oranda devlet yapısı içerisinde görev alan seçkin kişilere yönelik yazılmış eserlerdir. Öte yandan başta Taşköprülü-zâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi'd-devleti'l-osmaniyye*'si olmak üzere muhtelif sahalarda kaleme alınmış tabakât (biyografi) kitapları da bir tür siyasî metin olarak görülebilirler. Özellikle Arapça-Türkçe, Farsça-Türkçe başta olmak üzere farklı dillerde hazırlanmış sözlükler ile değişik bilim sahalarında telif edilmiş matematik, astronomi, optik vb. eserlerin dibâcelerinde serdedilen cümleler, bu eserlerin bile siyasî metin olarak dikkate alınabileceğini gösterir. Örnek olarak Mîrim Çelebi'nin (öl. 931/1525) astronomi ve optik sahalarında kaleme aldığı eserlerin dibâcelerinde Fatih Sultan Mehmed dönemi ilim politikalarına ince ve derin eleştirilerin yapıldığı; Sultan II. Bayezid'in ilim siyasetinin ise övüldüğü görülür. Osmanlı hanedanının tarihini de ele alan '*fedail*' kitapları, başta Sultan olmak üzere değişik devlet görevlilerinin '*gelecek*'e ilişkin sorularını cevaplamaya çalışan '*astroloji, ilm-i cifr, ilm-i reml* ve *ilm-i vefk* eserleri' de verdikleri özel bilgilerle ve içerdikleri öngörülerle birer siyasî metin olarak okunabilirler. Örnek olarak Abdurrahman Bistâmî'nin hicrî '*bin yıl*' tasavvuruna atıfta bulunan eseri ile Simavnakadıoğlu Şeyh Bedreddin'in kendisine ilişkin mehdîlik inancını devşirdiği *es-Seyhatu'l-bûm fi havâdisi'r-rûm* adlı şiiri yanında, ilm-i vefk ve ilm-i cifr sahasındaki kitapları bu konuda özel dikkat isteyen eserlerdir.¹ Ancak bu tür '*genel*' eserlerin '*tahsil*' edildiği düşünülse bile, bu tahsilin dar bir çerçevede

* Dr., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü

1 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânü's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî", *Divân İlmî Araştırmalar*, 1996/2, sy. 2, s. 229-240.

cereyan ettiği açıktır. Medrese ders kitapları ise büyük oranda örgün eğitim düzeni içerisinde yaygınca kullanılan (yatay), dolayısıyla daha fazla insana hitab eden, hem de nesiller arası sürekli ve yoğun bir aktarıma (dikey) konu olan eserlerdir.

Yukarıda dile getirilen nedenlerle Osmanlı bilgi hayatının nazarı çerçevesinin inşa edildiği ve nesiller arası aktarıma sokulduğu medreselerde okutulan kelâm kitaplarının 'sem'îyyât' bölümlerinin 'imâmet' kısımlarında temsil edilen devlet-siyaset anlayışı, üzerinde durulması gereken bir konudur. Ulemâ sınıfına mensup mezunlarının kadı, müftü, müderris, muallim ve imam olduğu düşünüldüğünde bu kurumlarda 'siyaset' kavramı çerçevesinde oluşturulan yönetim zihniyetinin dayandığı temel eserlerin incelenmesi önem kazanmaktadır. Eserler yalnızca taraf olunulan ve savunulan dinî-akidevî önermeler ile kelâmî-metafizik temellendirmeler açısından değil; aynı zamanda karşı çıkılan ve eleştirilen düşünceler bakımından da son derece önemli ipuçları içermektedir.

Bu çalışmada, kelâm tarihinde telif edilmiş ve Osmanlı ilmî çevrelerinde mütedavil olan bütün eserler değil, yalnızca Osmanlı medreselerinde okutulan, ders kitabı niteliği kazanmış eserler dikkate alınmıştır.² Öte yandan çalışmada hedeflenen, bu eserler ile bunlar üzerinde yapılan eski ve yeni bütün çalışmaları tespit etmek ve künyelerini vermek değildir. Hedef yalnızca Osmanlı dönemi Türk siyasî düşünce tarihi çalışacaklara nesiller arası aktarıma sokulmuş ve Osmanlı ulemâsının siyasî zihniyetinin bir tarafını besleyen ve belirleyen temel metinlere ve bu metinlerin ilgili yerlerine dikkat çekmektir. Bu nedenlerle eserlerin şerh ve hâşiyelerine, yine esas alınan ilkeler uyarınca, ders kitabı haline gelmişlerse işaret edilmiştir.

Çalışmada öncelikle medrese kelâm kitaplarının 'yapısal biçimi' üzerinde durulmuştur. Bunun nedeni bu yapısal biçim içerisinde 'imâmet' kısmının neden 'o-yerde' ele alındığının gerekçelerini belirlemektir. İkinci olarak imâmet kısmının medrese kelâm kitaplarının yapısal biçimi içerisindeki yeri incelenmeye çalışılmıştır. Bu yerin incelenmesi ister istemez imâmet kısmının 'içerik'inin üzerinde ana hatlarıyla durulmasını gerektirmiştir. İncelemede sorunun temel metafizik-kelâmî gerekçeleri öncelenmiş; incelenen konuların altında yer alan temel kavramların ve kendisine göre iş görülen mantığın/kuralların yapısı üzerinde durulmuştur. Akabinde bu bilgilerin derlendiği medrese kelâm ders kitaplarının künyeleri tespit edilmiş; 'imâmet' kısımlarının eserlerdeki yerleri verilmiş ve çalışma boyunca adları zikredilen medrese kelâm ders kitaplarının XIX. yüzyılın sonundan

2 Kelâm ilminin tarihî gelişiminin genel çizgileri için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, c. XXV, s. 196-203. Geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1982.

itibaren başlayan çeşitli ülkelerdeki neşirlerine ilişkin bilgi veren modern kaynaklara işaret edilmiştir. Son olarak, anlatılanlara daha yakından temas için Ali Kuşçu'nun '*yöneticinin gerekliliği*' konusundaki metni ile çevirisi ek olarak verilmiştir.

A. Kelâm eserlerinin yapısal biçimi

Gazzâlî öncesi kelâm ilminin konusu '*Tanrı*' iken Gazzâlî sonrasındaki hem '*mevcud*'u hem de '*ma'dum*'u içeren '*malum*'dur. Gazzâlî'nin ilm-i mantıkî meşşâî felsefenin bir dili olmaktan çıkarıp insan aklının genel kanunu haline getirmesi; akabinde ortaya çıkan gelişmeler; Fahreddin Râzî başta olmak üzere Seyfeddin Âmidî gibi pek çok düşünürün çalışmaları; Nasîruddin Tûsî'nin sistem verici teşebbüsleri; Şemseddin Semerkandî, Necmeddin Kazvîni, Sirâceddin Urmevî gibi bilginlerin insan aklının küllî dili olarak mantık çalışmaları ile bu çalışmalara, genel anlamda, son biçimini veren Kutbuddin Râzî'nin eserleri kelâmı bir felsefe-bilim sistemi haline getirdi. Şemseddin Semerkandî'nin *es-Sehaifu'l-ilâhiyye* adlı³ eserinde de işaret ettiği gibi, kelâm artık felsefenin uğraştığı bütün soruları kendisine konu kıldı; ancak ilkece çıkış noktası olarak '*alâ kanûni'l-İslâm*'ı yani en önemli niteliği '*muhtar bi-zâtihî*' olan tek Tanrı aksiyomunu aldı.⁴

Bir kelâm metni sûret itibarıyla kısaca Bilgi [İlm] → Teorik düşünce [Nazar] → Metafizik [Genel Kavramlar = Umur-i 'âmme] → Mümkînât [Mevcûdât] → İlahiyat + Sem'iyât [Kelâmî ilahiyât: ilahiyât-i mahz] şeklinde tasnif edilebilir. Birinci kısımda bilginin tanımı, kaynakları, kriterleri ve değeri; ikinci kısımda insan nutkiyetinin yapısı ve bilgi tahsilinde kullandığı beşerî âletler ile zihnî/aklı yapılar; üçüncü kısımda her türlü düşüncenin ze-

3 Şemseddin Semerkandî, *es-Sehaifu'l-ilâhiyye*, Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (nşr.), Kuvvet: Mektebetu'l-fellâh, 1985.

4 Meşşâî filozoflar ile kelâmcılar arasındaki en önemli fark, Tanrı tasavvurunda ortaya çıkar. Çünkü meşşâî filozoflara göre Tanrı'nın en önemli niteliği '*vacib bi-zâtihî*' olmasıdır; bu açıdan Tanrı '*muhtar bi-irâdetihî*' değildir. Öte yandan kelâmcılar için bu özellikteki bir Tanrı, varlık üzerinde hareket eden insan tefekkürünün '*çıkış*' noktası iken, meşşâî filozoflar için bu özellikteki bir Tanrı '*varış*' noktasıdır. Başka bir deyişle meşşâî filozof '*önce akleder sonra inanır*'; kelâmcı ise '*önce inanır sonra akleder*'. Tam da bu noktada Martin Heidegger'in şu cümlesi hatırlanmalıdır: "Sonuçta varacağımız bir Tanrı fikrine çıkışta/başlangıçta sahip olmamız daha tutarlıdır." Başka bir açıdan şöyle denebilir: Meşşâî filozofların Tanrı'sı felsefe sistemleri içerisinde bir '*mefhum/kavram*' halini alırken, kelâmcılar '*şahsîferdî*' Tanrı anlayışını korumaya çalışmışlardır. Kelâm ile meşşâî felsefe arasındaki bu temel fark, onların başta varlık olmak üzere diğer pek çok felsefî kavram hakkındaki düşüncelerini belirlemiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Bir Meşşâî Felsefe Metni ile Bir Kelâm Metninin Yapısal Mukayesesi", yayımlanacak makale.

mininde yer alan varlık, yokluk, nedensellik gibi temel kavramlar; dördüncü kısımda haricî ve zihnî mevcuda ilişkin bütün durumlar [kategorik varolan]; son kısımda ise ilahiyâta ilişkin bütün sorunlar ele alınır. Kelâmî yöntemde son bölüm hariç diğer bölümlerde ‘akıl evvel, nakil müevvel’ iken, son bölümde esas olan nakil yani haber-i sâdıkır. Bu nedenle kelâmcılar Tanrı’ya ve tanrısal alana ait her konuyu nakil içerisinde ele alır iken, meşşâî felsefe bu konuyu da akıl içerisinde incelemek ister.⁵ Bu cümlelerle kastedilen şudur: Sem‘iyyât kısmında akıl ‘zemin’ olarak değil, ama ‘operatif-regülatif’ (işlemsel-düzenleyici) anlamda kullanılır; zemin aklın imkânlarının verileri değil, haber-i sâdıkın bildirileridir. Meşşâî felsefede ise Tanrı ve tanrısal alan, mantikiyyât ve tabiiyyât sahalarından devşirilen veriler kullanılarak aklın imkânları çerçevesinde temellendirilir. Kelâmcılara göre ise Tanrı ve tanrısal alana ait olan aklın imkânlarından hareketle değil, haberin imkânlarından hareketle dile getirilebilir. Meşşâî felsefeci için Tanrı ve tanrısal alanın muhtevası mantikiyyât ve tabiiyyâtın verilerine göre şekil kazanır. Kelâmcılara göre ise Tanrı bilinmez; Tanrı kendisini bildirir.

Kısaca çerçevesi çizilen bu yapıda, ‘imâmet’ konusu neden sem‘iyyât kısmının bir alt sorunu olarak incelenmektedir? Gerçekten de kelâmcıların tanımladığı anlamdaki bir bilgi ve nazar anlayışı bağlamında bu şekildeki bir inceleme imâmet konusunun kaynağının haber-i sâdık olduğunu mu gösterir?

B. Yapısal biçimde ‘imâmet’in yeri

Taftazânî’nin belirttiği üzere, Ehli Sünnet kelâmcıları nezdinde ‘imâmet’ konusu esas itibariyle fikhın, hem de furû-i fikhın bir konusudur. İcî ise imâmetin dünyevî ahkâma ilişkin bir konu olduğunu vurgularken Seyyid Şerif, Şerh’inde Ehl-i Sünnet katında imâmet konusunun diyânet ve akâidin ‘as’ından değil, mükellefin eylemlerine taalluk etme itibariyle furûundan olduğuna açıkça işaret eder. Bilindiği üzere hikmet nazarında da imâmet gibi siyasete ilişkin konular ‘amelî hikmet’in alanına girmektedir. Öyleyse niçin ‘imâmet’ sem‘iyyât bölümünde incelenmektedir? Bu sorunun yanıtı konunun içeriğinden kaynaklanan bir gerekçe taşımaz; daha çok muhalif kanadın tavrıyla alakalıdır. Çünkü Şia elinde imâmet beşerî/dünyevî bir sorun olmaktan çıkartılıp ilâhî/metafizik bir sorun haline

5 Bu nedenlerle meşşâî felsefede Tanrı ve tanrısal alan ‘İlahiyât’ kısmında incelenir; bu incelemede de ay-üstü dünyaya ilişkin kozmolojik kabuller dikkate alınır. Kelâmda ise bu konular ‘İlahiyât+Sem‘iyyât’ta incelenir ve haber-i sâdık’ın verileri esas kabul edilir.

getirilmiş; kısaca Nasîruddin Tûsî'nin *et-Tecrîd fî ilmil'-kelâm*'ında görüldüğü üzere sem'ıyyâtın bir alt bölümü halini almıştır.⁶ Ehli Sünnet kelâmcıları da bu nedenlerle, özellikle Eş'arî'den sonra, imâmet konusunu sem'ıyyât kısımlarında son bölüm olarak incelemeye başlamışlardır.⁷ Şia'nın bu tavrı, yani imâmet konusunu sem'ıyyât bölümünde incelemeleri teolojik, kozmolojik, epistemolojik ve siyasî birçok sonuca yol açmıştır. Öyle ki, dinî otorite, bu otoritenin temsili, vahiy ile dinî otorite ilişkisi gibi birçok soru bu sonuca bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

a. Ehl-i Sünnet'in görüşünün ilkeleri

Ehli Sünnet kelâmcılarına göre '*imâmet*', '*hilâfet*' demektir; ve insanların dinî ve dünyevî maslahatı, kısaca nizam-ı âlem için bir halife (yönetici) tayini insanlar üzerine 'sem'an' (naklen/nassen) vaciptir. Ancak '*tayin*' eyleminin mâhiyeti ile tayin edilecek kişinin nitelikleri aklîdir; ve bu süreç de ihtiyarîdir.⁸ Kısaca, Ehli Sünnet için imamın/halifenin varlığı nasla zorunludur; ancak bu işi deruhte edecek kişinin seçimi ihtiyarî, özellikleri insanîdir. Başka bir deyişle Ehli Sünnet'e göre hilafet/imâmet fer'îdir;⁹ bu açıdan '*siyaset*' dünyevî bir eylemdir ve ilkece siyaset ilâhî kanuna göre hükmetme işidir [nomokrasi]. Bu nedenlerle Ehli Sünnet dinî ve dünyevî otoriteyi Kitab ve Sünnetle temsil edilen ilâhî kanuna bağlar; Kitab ve Sünnetten hareketle hükmetme işini halifeye; ve bu iki kaynağı icma ve kıyasla yorumlama işini ise ulemâya verir. Dolayısıyla ilkece '*halife ile âlim*'in aynı kişi olması gerekse de, uygulamada halife dinî ve dünyevî otoriteyi temsil eder; ancak nazarîde –nazar bilgiyi şart koştuğundan– dünyevî otoritesini sürdürmekle beraber, dinî otoritesini ulemâya devreder. Âlim-olmak ise belirli bir ailenin ya da ailelerin değil, ehliyeti olan herkesin hakkıdır.

6 Ali Mukallid, *Nizamu'l-hukm fi'l-İslâm ev en-nübuve ve'l-imâme inde Nasîruddin et-Tûsî*, Beyrut: Daru'l-edvâ, 1986.

7 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz – Avni İlhan, "İmâmet" ve M. Akif Aydın, "İmâmet: Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 201-203 ve s. 203-207. Ayrıca bkz. Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Islamabad: Islamic Research Institute Press, 1973, özellikle bkz. Chapter IV: "Prophetic Succession (Khilafat al-Nubuwwah)", s. 65-97.

8 Ünlü Mutezili kelâmcısı Câhız ile Ebu'l-Huseyn el-Basrî, '*halifenin/imamın nasbı insanlar üzerine aklen vaciptir*' kanaatindedirler. Öte yandan bir halifenin/imamın nasbını –savaş zamanı fitneyi arttırır gerekçesiyle– yalnızca '*barış*' zamanı uygun görenler; yalnızca savaş zamanı vacip kabul edenler ile bir imamın/halifenin nasbına mutlak manada karşı çıkanlar şeklinde özetlenebilecek yaklaşımların olduğu hatırlanmalıdır.

9 İbnu'l-Kayyimi'l-Cevziyye, *el-Turuku'l-hikemiyye [hukmiyye] fi's-siyaseti's-şer'iyye*, Beyrut: Daru'l-marife, 1981, s. 14.

b. Şia'nın görüşünün ilkeleri

Şia imâmet konusunu itikadî bir konu olarak görür; dolayısıyla sorunu fikhî değil doğrudan kelâmî bir mesele haline dönüştürür. Böylece '*hilâfet*' haber-i sâdıkın kaynaklık ettiği; başka bir deyişle meşrûiyetini haber-i sâdıkdan alan bir konudur; bundan dolayı hissi ya da aklî deliller bu alanda '*düzenleyici*' [regulatif] olmaktan başka bir işe yaramaz.

Şia'nın bu aksiyomatik kabulü beraberinde birçok sorunu taşıdı. Her şeyden önce onlar için '*otorite*' eylemleri itibariyle değil, kaynağı itibariyle dikkate alınmalıdır. Kaynak haber-i sâdıkla iliştilerince sorun vahiy, nübüvvet, imâmet, mehdiyyet gibi birçok başka konuyu da içerecek şekilde genişledi. Bu konulara bağlı olarak bilginin kaynağı ve kriteri, bilginin sürekliliği, bu bilgiyi temsil eden ailenin beşerî ve kozmik durumu gibi diğer pek çok soru gündeme geldi. Bu nedenlerle imâmet sorunu Şia için yalnızca siyasî değil, aynı zamanda teolojik, kozmolojik ve epistemolojik bir sorundur. Teolojiktir, çünkü vahyî tarihî bir hadise olmaktan çıkartır ve ona süreklilik verir; kozmolojiktir, çünkü bu sürekliliği sağlayan aile özel bir yaratılışa sahiptir; ailenin kozmostaki yeri ve Tanrı'yla sürekli ilişkisi bilginin kaynağını, dolayısıyla da güvenilirliğini garanti altına alır; bu da soruna epistemolojik bir boyut katar.

Yukarıda işaret edilen nedenlerle Şia ile sünîler arasındaki ayrımı saf bir '*iktidar*' mücadelesi olarak görmek yeterli değildir. Elbette sorunun doğuşunda ilk dönemdeki iktidar mücadelesinin önemli bir yeri vardır. Ayrıca o günkü iktidar çatışmasının Arap toplumundaki siyasî-iktisadî ve ictimâî karşılıkları mevcuttur. Ancak Hz. Peygamber'in şahsında tecessüm eden vahyin sürekliliğini, dolayısıyla bilginin sürekliliğini sağlama kaygısı ile kadim dönem siyaset düşüncesindeki yönetime ehil ilâhî-kozmik-seçilmiş-aile anlayışı da küçümsenmeyecek bir etkiye sahiptir. Bu düşünceleri daha sonraki dönemlerde ilâhî-kozmik-seçilmiş-aile tasavvurunun güçlü olduğu Sâsânî ve Türk devlet gelenekleri de beslemiştir. Elbette haber-i sâdıkın dolayısıyla vahyî bilginin sürekliliği düşüncesinin bir doktrin halini alması sonraki asırlarda vuku bulmuştur. Ancak '*kaygı*'nın baştan beri var olduğu söylenebilir; daha sonraki yüzyıllarda yapılan, bu kaygıya teolojik ve aklî-felsefî temellerin bulunmasıdır.

c. Şii ile Sünî görüşlerin '*ilkece*' mukayeseleri

Her şeyden önce Şia'da ümmet için imam nasbı Tanrı üzerine zorunludur (*vacib*). İki öbeğe bölünen Şia'da '*marifet*' öbeği "Tanrı'nın insanlara hem '*hidayet*' etmesi hem de sürekli '*bilgi*' vermesi için imam tayin etmesi

zorunludur” derken, özellikle ‘*lütuf*’ öbeği diye bilinen Onikiimam Şiası (İsnâ aşeriyye) “insanların erdemli eylemlerde bulunmalarına rehberlik etmesi için Tanrı’nın bir lütuf olarak imam tayin etmesi zorunludur” derler. Her iki halde de Şia, imâmetin sübûtiyeti için yalnızca ‘*nas*’ ister; sünîler ise nas yanında insanların ihtiyârını şart koşar.

Şia’nın görüşünün zemininde yer alan en önemli ilke şudur: İmâmet, risâletin mütemmim/kemâle erdiren bir cüz’üdür. Sünîler ise risâletin tamamlandığını kabul ederler. Sünîlerin bu kabulünün İslâm’ı eski doğu dinleri gibi tarihî din haline getireceğini savunan Şia, sürekliliğin ve diriliğin imamla sağlanabileceğini ileri sürerler. Sünîler bu itirazı reddederek İslâm dinindeki sürekliliğin ve diriliğin peygamberin vârisleri olan bilginler (ulemâ) eliyle sağlandığına işaret ederler.

Şia risâletin mütemmim cüz’ü kabul ettiği, İslâm tarihindeki uygulamalarla uyuşmayan imâmet anlayışını temellendirmek için her şeyden önce yeni bir tanıma başvurur. Bu tanım için öncelikle ‘*İmâmet*’ ile ‘*hilâfet*’i birbirinden ayırır. Çünkü Şia’ya göre imâmetten maksad yalnızca dünyevî ‘*riyâset*’ [hükümet] değildir. Şia İslâm tarihinde vâki olan durum çerçevesinde hilâfeti ‘*yeryüzü sultanlığı*’ olarak düşünür ve onu ‘*gökyüzü sultanlığı*’ dediği imâmetten ayırır. Bu nedenle hilâfet ilgâ edilse bile imâmet ilgâ edilemez. Bu çerçevede Şia’ya göre imâmette ruhâniyet esas iken hilâfette riyâset (hüküm) esastır; bu da imâmetin İslâm’ın ruhâniyetine hilâfetin ise dünyeviyet tarafına delâlet ettiği anlamına gelir.

Bu bölümlenme esas alındığında Şia’ya göre imâmet sorunu yalnızca dünyevî değil uhrevî bir mantığa, bakışa ihtiyaç duyar. Zira hedef yalnızca dünyevî nizamı sağlamakla tamamlanamaz. Çünkü ‘*iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek*’ [emri bi’l-marûf nehyi ani’l-münker] sürekli olmalıdır. Bu nedenle Tanrı tarafından ‘gönderme’ [bi’set] bir ‘*lütuf*’ ise sürekli olmak zorundadır; öyleki bu kabul ‘*göndermenin*’ Tanrı üzerine zorunlu olduğunu gösterir. Öte yandan hem nebî (resul) hem de imamın varlığı, biri-birini tamamlaması, ‘*ilâhî hitabın birliği*’ açısından da elzemdir.

Bu özellikleri hâiz bir ‘*imam*’ fikrinin kabulü iki sorunu daha baştan çözer: Birincisi haber-i sâdıkn (vahyin) sürekliliğini sağlar. Ancak elbette imam yeni bir ‘*şeriat*’ koymaz; fakat konulan şeriatı muhafaza eder; dolayısıyla böyle bir görev her insana tevdi edilemez. İkincisi, mevcut şeriatı yorumlama/tefsir etmenin meşrûiyeti de yorumlayanın herhangi bir kişi olmamasını gerektirir. Çünkü insanlar ‘*tefsir*’de kendi hallerinde bırakılırlarsa tefrika artar; zira her insanın idraki farklıdır. İmam ise masumiyetinden dolayı ‘*sahih tevil*’in bilgisine sahip olacaktır. Öyleyse imam haber-i sâdıkn ‘*alma*’ ve ‘*yorumlama*’ işlemlerinin meşrûiyetini sağlar. Bu nedenlerle

imam 'masum' olmalı; kısaca 'ismet' sıfatını hâiz olmalıdır. Ancak her kişi böyle bir görevle yüklenemez. Çünkü imam yalnızca şimdide değil, tersine geçmişte, şimdide ve gelecekte de imamdır. Dolayısıyla imamlık yalnızca insanî (nâsûtî) olamaz; ilâhî (lâhûtî) de olmalıdır. Böyle olursa imamın ah-kâmı sünnîlerin iddia ettiği gibi yalnızca ictihadî değil, aynı zamanda ilâhî olmuş olur.

Bu çerçevede nebî, resul ve imam arasındaki ayrımlar nelerdir? Şia'ya göre nebî vahye melek aracılığıyla uykuda muhatab olur, hem görür hem duyar; resul hem uykuda hem de uyanıkken görerek ve duyarak haber-i sâdık alır. İmam ise yalnızca sesi duyar ancak ne uykuda ne de uyanıkken vahiy meleğini göremez. Böyle bir ilâhî nimete herkes mazhar olamayacağına göre hem sözleri (akvâl) hem de eylemleri (ef'âl) beraberce lâhûtî ve nâsûtî olabilecek, kısaca hem rabbânî (ilâhî) hem de insanî sıfatlara sahip bir kişinin olması gerekir. Çünkü bu özelliklere sahip kişi Tanrı ile mahlûkât arasında bir vasıta (imam) olacaktır; dolayısıyla vasıta bir cihetten lâhûtî –Tanrısal yön- diğer bir cihetten de nâsûtî –beşerî yön- olmalıdır. Bu özelliklere sahip kişi 'ismet' sıfatını hâizdir, dolayısıyla masumdur; Tanrı tarafından seçilmiştir; Tanrı üzerine zorunlu, ancak O'ndan bir lütuftur; nebî ve resulün halifesidir; insanların kendisine itaati zorunludur. Bu özelliklere sahip ilâhî-kozmik-seçilmiş-aile tasavvuru Hz. Ali ile soyundan gelen imamlarda tecessüm etmiştir.

İmam, 'HAKİKAT: Tanrı, doğru, bilgi' adına tasarrufda bulunur. Şia'nın bu yaklaşımı Platon'dan kaynaklanan ve en güzel ifadesini Fârâbî'de bulan filozof-kral [bilge-yönetici] idealinin de izlerini taşır gibi gözükmektedir. Bu nedenlerle imamın nasbı insanlar üzerine değil, Tanrı üzerine zorunludur; nasıl ki nebî ve resulü seçme hakkı insanlara verilmemişse, 'imam'ı seçme hakkı da verilmemiştir; çünkü lütuf Tanrı'nın adaletinin bir neticesidir, insanların değil.

Yukarıda dile getirildiği üzere sünnîler vahiy ilâhî, ancak zamanı ve mekânı belirli tarihî bir vâkıa olarak görürler. Şia ise bilginin kaynağı ve değeri, dolayısıyla haber-i sâdıkın yani ilâhî bilginin sürekliliğini sağlama kaygısıyla vahye tarih-üstü bir özellik yükler. Böylece imam hem teoloji hem kozmoloji hem de epistemolojiyle ilişkilendirilir. Kadim siyaset anlayışında nasıl ki sultan olmak için belirli ilâhî-kozmik-seçilmiş-aile sözkonusu ise hem ilâhî hem de insanî böyle bir vazife için de ilâhî-kozmik-seçilmiş-aile şarttır; bu da Hz. Ali ile evladıdır. Nitekim Şia literatüründe Hz. Ali ve ailesi için '*insanların dostları/yöneticileri*', '*bilginin madeni/kaynağı*' ve '*vahyin haznedarları*' gibi sıfatların kullanılmış olması dikkat çekicidir. Ulaşılan bu çerçevede Şia tarafından İslâm tarihine de tatbik edilerek başta ilk dört râşid

halife olmak üzere bütün diğer '*hilâfet*' iddaları incelenir. Dolayısıyla medrese kelâm eserlerinde Şia'nın bu konudaki görüşlerine de cevap verilmeye çalışılmıştır.

Şia imâmet sorununu her şeyden önce dinî bir mesele olarak görür ve siyaseti de dinden bir cüz sayar (teokrasi). Akabinde meselenin fikhî, felsefî ve kelâmî, kısaca nazarî boyutlarını ele alır. Bu çerçevede siyasî konularda beşerî vâkıya bağlı kalan sünnîlerin tersine Helenistik ve başta eski Parşa/Fars kültürü olmak üzere doğu siyaset geleneklerinden unsurlar alarak hareket eden Şia, imâmetin Tanrı'nın nasla belirlediği (ilâhî), peygamberin tayin ettiği ehl-i beyte mensup bir kişinin (imam) uhdesinde olduğunu vurgular. İmamın gâib olması sorununu '*mümessil*' (Ayetullah) yoluyla çözer ve '*mehdîlik*'le süreci kapatır. Sünnîler ile Şia'nın anlayışları şemayla şu şekilde gösterilebilir:

Şia: Tanrı [vahiy süreklî] ↔ [Peygamber] →: (Tayin/dolayısıyla tevârüs) ↔ 1. İmam ↔ 2. İmam ↔ ... ↔ Mehdî. Her birisi Tanrı'yla irtibatlı olduğundan dinî ve dünyevî otorite imamların elinde bulunmalıdır; süreklî Tanrı'ya bağlı olan imamlar ve temsilcileri ulemâ ilâhî özelliklerinden dolayı bir '*ruhban*' sınıfı da oluştururlar.

Sünnîler: Tanrı [Kitab: vahiy bitmiş] ↔ Peygamber [Sünnet: Bitmiş] → İmam: Halife [Dünyevî] + Ulemâ [Dinî: İcma – Kıyas: Süreklî]. Çünkü sünnîlerde hilâfetin şartlarının başında gelen ilim, adalet, kifayet, sıhhat... gibi sıfatlardan '*ilim*' ulemâyaya tevdi edilebilir, bırakılabilir. '*Neseb*' ise asabiyeti temsil eden, gücü elinde bulunduran bir aile veya grup olabilir. Ancak ulemânın temsil ettiği dinî otorite '*kanuna*' bağlıdır, beşerîdir ve soy istemeksizin '*ilim ve amel*' şartıyla herkese açıktır. Bu çerçevede söylendikte sünnîlerde tarih içerisinde, özellikle Osmanlı tecrübesinde, teoride halife hem dünyevî hem dinî otoriteyi temsil etmekle, şahsında birleştirmekle beraber, pratikte dünyevi otoriteyi '*vezir*'e, dinî otoriteyi ise ilim ehli olan '*ulemâ*'ya, özellikle başlarında bulunan '*şeyhülİslâm*'a bırakmıştır.

D. Kureyşîlik sorunu

Medrese kelâm kitaplarında ele alınan bir diğer tartışmalı konu da hilâfetin kureyşîliği sorunudur. Şia'nın imâmet anlayışı ile sünnî Arapların imâmeti yani siyasî önderliği ellerinde tutmak için yaslandıkları ilk dönemlerdeki kureyşîlik fikri ise İslâm tarihinde Arap kökenli olmayan iktidar sahiplerini zor durumda bırakmış; fiilî durumu gözlemleyen ulema ise, özellikle Büyük Selçuklular döneminde, yönetimin kaynağı konusundaki ilkel tanımları gözden geçirerek '*adalet*' kavramı çerçevesinde yöneti-

min/yöneticinin eylemini önceleyen yeni bir yaklaşıma geçmiştir; bu da Arap kökenli olmayan siyasî otoriteleri rahatlatmıştır. Çünkü artık önemli olan ümmet içerisinde gücü elinde tutan çevrenin bu gücü ümmetin maslahatı için adil bir şekilde kullanmasıdır.¹⁰

Kelâm eserlerinde 'kureyşilik' sorunun ele alınması herşeyden önce 'hâşimilik' sorununun aşılması içindir. Dolayısıyla Şii siyasî otoritesinin varlığına paralel bir şekilde yani paradigmanın canlı olması nedeniyle kureyşilik sorunu da fiilen bir anlam ifade etmese de Şia'ya karşı hep gündemde tutulmuştur. Çünkü köklerini yalnızca kadim siyasî anlayışta bulan 'seçilmiş-aile' –Osmanlılardaki 'Kayı ailesi' şartı gibi- sorununu aşmak Şia'nın vahyi elinde bulunduran ilâhî-kozmetik-seçilmiş-aile tezini aşmaktan daha kolaydı.¹¹ Nitekim ünlü kelâmcı Bâkılânî (ö. 404/1013) kureyşî şartını açıkça reddetmiş; Sadru's-şerîa (ö. 747/1346) başta olmak üzere, İbn Hümâm (ö. 861/1456) gibi pek çok alim 'mühimmat-i dîniye ve mesâlih-i dünyeviye-yi' tanzim eden, 'tertib-i cünûd ve hıfz-i hudûd'a kâdir her yöneticinin meşrû olduğunu belirterek 'kureyşilik' şartının mukayyed bulunduğunu ve zamanla kayıtlarını kaybettiğinden sâkit olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu konuyu, iç mantığına da işaret ederek, İslâm tarihinin gelişim çizgisini göz önünde bulundurarak sistematik bir şekilde çözen İbn Haldun'dur (ö. 808/1406). *Mukaddime* adlı muhallesinde İbn Haldun sorunu 'illet' cihetinden ele alır ve nesebin şart koşulmasının illetini 'nizamı sağlayacak asabiyete sahip bir topluluğun olması' şeklinde belirler. Başka bir deyişle kendileri etrafında birliği sağlayabilecek ve nizamı koruyabilecek güce/saygınlığa sahip oldukları hususunda insanların ittifak ettikleri aile neseb şartının gerekçesidir. Bu illeti de tarihî şartlar ortaya çıkarır ve belirler. Dolayısıyla İslâm dini ne bir çağa ne bir soya ne de bir kavme özel ahkâm tahsis etmez ve ayrıcalık vermez.¹² Dolayısıyla esas olan 'maksad'dır; bu maksadı en iyi 'kim' tahakkuk ettirecekse o kişiye o 'ayrıcalık/saygınlık' verilir; ettiremeyecekse 'ayrıcalık/saygınlık' bunu başarana geçer. Başka bir deyişle siyasete ilişkin böyle bir ayrıcalıkta esas olan yeterlilik, ehliyet (kifayet); kısaca illet birlik ve dirliki sağlayabilecek asabiyetin o ailede mevcudiyeti-

10 Mehmed Said Hatipoğlu, "İslâm'da ilk siyasî kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, sy. XXIII, s. 121-213.

11 "Sünnilerin bu şartı ön plana çıkarması, Şia'nın Peygamber'e soy ve nesep olarak yakınlık şartını daha geniş yorumlayarak geçersiz kılma ihtiyacından doğmuş olabilir", M. Akif Aydın, "İmâmet: Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 206.

12 "وعلما أن الشرع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة. وعلما أن ذلك إنما هو من الكفاية". انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد الوافي، الطبعة الثانية، القاهرة، بدون تاريخ، ج. 2، ص.

dir.¹³ İbn Haldun'a göre kendi çağında kim nizamı ve birliği tesis edebilecek asabiyete sahipse yönetim ona tahsis edilmiştir; doğru olan da budur.¹⁴ Zira her kavmi ve milleti o kavme ve millete galip gelen 'öbek' idare eder.¹⁵ Çünkü dinî bir hüküm vâkıya ve tatbikata, kısaca Varlık'a muhalif olamaz.¹⁶ Özetle, İbn Haldun'a göre kureyşilik dinî-fikhî bir gereklilik değil, kendi tarihî bağlamından kaynaklanan siyasi bir zorunluktur.

İbn Haldun'un çözümlemesine karşın 'kureyşilik' daha sonraki dönemlerde de sorun olmaya devam etmiştir. Nitekim kureyşilik şartıyla mukayyed 'halife' ünvanını sorun olarak gören Kanunî Sultan Süleyman için Sadrazam Lütü Paşa *Halâsul-ümme fî marifeti'l-eimme* adlı bir eser yazarak bu şartı eleştirmiş; esas ilkeyi 'insanların işlerini adaletle deruhte edebilecek güce sahip olmak' şeklinde belirlemiştir. *Mukaddime*'yi tefsiri bir şekilde tercüme ve kısmen şerh eden Şeyhülislam Pirî-zade Mehmed Sahip Efendi (öl. 1749) de ilgili bahisleri genişçe gözden geçirmiştir. 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'yla 'hilâfet' uluslararası sorun halini almış; 'kullanımı' neticesinde başlayan tartışmalarda Osmanlı hilafetinin meşrûyeti kureyşilik şartı açısından sorgulanmaya başlanmıştır.¹⁷ Nitekim XIX. yüzyılda İngilizler'in Osmanlı Devleti'ni zayıflatmak için yeniden canlandırdığı 'hilâfette kureyşilik sorunu'nu aşmak için dönemin bilginleri, İbn Haldun başta olmak üzere âlimlerin bu konudaki görüşlerini yeniden kullanıma sokmuşlardır. Böylece bir taraftan Cevdet Paşa *Kıyas-ı enbiyâ, Tezâkir ve Tarih*'inde konuyu ayrıntılarıyla incelemiş; Sırr-i Giridî ise, *Şerh-i Akâid Tercümesi*'nde konuyu genişçe ele almış ve İbn Haldun'un yukarıda verilen düşüncelerini tercüme ederek yorumlamıştır.¹⁸

E. Medrese Kelâm kitapları

Medreselerde okutulan, aşağıda adları verilecek kelâm eserlerinde, yukarıda incelenen 'imâmet'in kaynağı ve imamin kişiliği sorunları yanında,

13 Süleyman Uludağ, *Mukaddime tercümesi*, İstanbul, 1988, c. I, s. 556, 586.

14 Uludağ, *a.g.t.*, s. 557.

15 Uludağ, *a.g.t.*, s. 558.

16 587. "وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي". انظر: ابن خلدون، *الكتاب نفسه*، ص.

17 Örnek olarak bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İbnu'l-Annâbi ve es-Sa'yul-Mahmûd fî Nizâmî'l-Cunûd Adlı Eseri", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, İstanbul, 1996/1, sy. 1, s. 165-174.

18 Sırr-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, Ruscuk, 1292, c. II, s. 268-278, özellikle s. 277-278'deki 'li'l-mütercim' kısmı. 'Hilafet' kavramının XIX. yüzyılın başlarından itibaren hem iç hem de dış bir sorun olarak yükselişi ile bu sorun etrafında teşekkül eden tartışmalar ve bu tartışmaların tecessüm ettiği eserler için bkz. İsmail Kara, *Hilafet Risaleleri*, c. I-II, İstanbul, 2002, c. III, İstanbul, 2003. Özellikle Kara'nın her bir cildin muhtevi olduğu risaleler ile müellifleri hakkında önsözde verdiği bilgiler ve bu bilgilerin klasik kavramlarla ilgisi ya da ilgisizliği hakkında yaptığı yorumlar, kurduğu bağlantılar özel dikkat talep etmektedir.

insanların yöneticiye ihtiyaç duymalarının nedenleri, yöneticinin sahip olması gereken nitelikler [cinsiyeti, liyâkati/ehliyeti, yönettiklerinden erdemli olması, adil olması, kureyşî olması, müctehid olması vb.], görevleri gibi konular ele alınırđı.

Osmanlı medreselerinde siyasî otorite tarafından belirlenen ve buyuru-lan çerçevesi değişmez bir medrese müfredat programının olduğu söylene-mez. Ancak ilim kamuoyu tarafından içerisinde yaşanılan siyasî otoritenin nitelikleri dikkate alınarak oluşturulmuş ‘*gevşek*’ bir müfredatın bulunduğu da açıktır.¹⁹ Bu ilke dikkate alınmak kayd ü şartıyla Osmanlı ulemâsının kaleme aldığı medrese ‘*müfredat*’ programlarına ve okudukları ile okuttuk-ları eserlerin listelerine bakılınca kelâm sahasında aşağıdaki incelenecek ders kitaplarının göz önünde bulundurulduğu görölrü.²⁰ Bu müfredat programları arasında XVIII. yüzyılın ilk yarısında Fransız hükümetinin isteği üzerine bir Osmanlı müderrisi tarafından kaleme alınan *Kevekib-i seb’a* [yazımı: 1155/1741] adlı eserde medrese dersleri *başlangıç [iktisâr]-orta [iktisad]-ileri [istiksâ]* şeklinde üç ana bölüme ayrılır ve her bir bölüm de *aşağı-orta-yukarı* biçiminde üç alt kısma taksim edilir; ve nihayet her bir kısımda okutulan eserlerin adları verilir. Bu eserdeki kelâm ders kitapları-na bakıldığında Nesefî’nin *Metn-i akaid*’inin, Taftazanî’nin *Şerh*’inin ve Hayalî *Hâşiyesi*’sinin iktisar rütbesinde, Tafzanî’nin *Şerh-i Makasid*’ı ile İcî’nin *Mevâkıf*’ının iktisad rütbesinde, Seyyid Şerif’in *Şerh-i Mevâkıf*’ının ise istiksâ rütbesinde okutulduğu görölrü.²¹ Elbette Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm eserleri yalnızca bu kitaplarla sınırlı değildir. Örnek olarak İşhak b. Hasan et-Tokâdî (ö. 1100/1689) *Nazmu’l-ulûm*’unda Kâdî Bey-zâvî’nin *Tevâliu’l-envâr*’ını zikrederken, Taşköprölü-zâde eğitimi esnasında Şemseddin İşfehânî’nin *Şerh-i Tevâli*’ adlı eseri ile Seyyid Şerif’in *Hâşiyey-i Tecrîd*’ini okuduğunu belirtir. Yukarıda işaret edilen ilkeler çerçevesinde medrese kelâm ders kitapları ile içerisindeki ‘imâmet’ bahisleri aşağıdaki şekilde verilebilir:

I. el-Akaidu’n-neseftiyye: Necmuddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî es-Semerkandî’nin (ö. 537/1142) Maturîdî çizgisinde kaleme aldığı bir akaid metnidir. İçerisinde imâmet konusuna kısa bir cümleyle değinilir; şerh ve haşiyelerinde ise konu bu cümle etrafında şekillenir.

19 Geniş bilgi için bkz. Şükran Fazlıoğlu, “Nebî Efendi-zâde’nin *Kaside fi el-kutub el-meş-hûre fi el-ulûm*’una Göre Bir Medrese Ders Talebesinin Ders ve Kitab Haritası”, *Kutad-gubilig*, İstanbul, 2003, sy. 3, s. 213.

20 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, c. I, s. 67-108, 163-178; Şükran Fazlıoğlu, a.g.m., s. 191-221; a.mlf., “*Manzume fi tertib el-kutub fi el-ulum* ve Osmanlı Medreseleri’ndeki Okutulan Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Ocak 2003, c. I, sy. 1, s. 97-110.

21 İzgi, a.g.e., s. 72-73, 165.

I.1. Şerhu'l-akaidi'n-neseftiyye: Sa'duddin Mesud b. Ömer et-Taftazanî'nin (ö. 792/1390) şerhi olup ulemâ nezdinde Maturîdî akaidi için ana kaynaktır. Pek çok hâşiyesi vardır. Tenkitli metni: Claude Selame, Dimeşk, 1974, s. 166-182. İngilizce tercümesi: Earl Edgar Elder, *A Commentary on the Creed of Islam –Sa'd al-Din al-Taftazanî on the Creed of Najm al-Din Nasafi-*, New York, 1950, s. 141-151. Türkçe tercümesi: Süleyman Uludağ, *Kelam ilmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-akaid)*, İstanbul, 1991.

I.1.a. Hâşiye alâ şerhi'l-akaid: Molla Hayâlî diye tanınan Ahmed b. Musa'nın (ö. 862/1458'den sonra) medreselerde çok tutulan hâşiyesidir.²²

Neseftî metni Osmanlı döneminde pek çok defa Türkçe'ye tercüme ve şerh edilmiştir.²³ Ancak metin, Taftazanî şerhi ve diğer hâşiyeleriyle beraber yapılan en güzel tercümesi Sırr-i Giridi'nin *Şerh akaid tercümesi*'dir.²⁴ Sırr-i Giridi bu tercümesinde hem ana-metni, hem şerhi hem de başta Hayâlî, Ramazan Efendi, Siyalkutî olmak üzere pek çok hâşiyeyi tercüme etmiş; yeri geldiğinde başta *Mevâkıf* olmak üzere diğer pek çok kelâm eserinden tercüme-nakillerde bulunmuş; ayrıca 'li'l-mütercim' ibaresiyle kendi kanaat ve yorumlarını dile getirmiştir.

II. Tevaliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr: Kâdî Beyzâvî olarak tanınan Nasîruddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî'nin (ö. 692/1292) bütün kelâm konularını muhtasar ve müfid bir şekilde ele aldığı eseridir. Tenkitli metin: Abbas Süleyman, Beyrut 1991, s. 235-245. Osmanlı dönemindeki Türkçe çevirisi için bkz. Kamil Tiftik, "Kadı Beyzavî'nin "Tavali'u'l-envâr"ının Mustafa Sıtkı'ya Ait Tercümesi", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.

II.1. Metaliu'l-enzâr alâ tevali'i'l-envâr: Ebu's-senâ Şemseddin b. Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî'nin (ö. 746/1345) bu esere yazdığı şerhtir. İstanbul 1305, s. 466-486.

Tevali metni ile İsfehanî Şerhi'nin İngilizce çevirisi için bkz. *Nature, man and God in medieval Islam: Abd Allah Baydawi's text, Tawali al-anwar min matali al-anzar, along with Mahmud Isfahani's commentary, Matali*

22 *el-Akaidu'n-neseftiyye*, şerhleri ve hâşiyeleri için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-funûn (KZ)*, Şerefeddin Yaltkaya ve Rifat Bilge (nşr.), İstanbul, 1941-1943, c. II, s. 1145-1149.

23 Örnek olarak bkz. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine nr. 225, 49 yaprak, 13 satır. Sultan İbrahim'e (1640-1648) sunulan tercüme-şerhin mütercim-şarihi meçhuldür. Bkz. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, c. I-II, İstanbul, 1961, c. I, s. 27 (nr. 79). Türkçe tercüme ve şerhe diğer bir örnek için bkz. Muhammed Nuru'l-Arabî, *Neseftî Akaidi Şerhi*, Mehmet Serhan Tayşî (haz.), İstanbul, 1993.

24 Ruscuk, 1292, II c.

al-anzar sharh Tawali al-anwar, Edwin E. Calverley ve James W. Pollock (çev.-ed.), Leiden-Boston-Brill, 2002.

II.1.a. Hâşiye alâ metâli'i'l-enzâr: Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin (ö. 816/1413) İsfehânî şerhi üzerine kaleme aldığı hâşiyedir.²⁵

III. Şerhu'l-Makâsîd: Saduddin Taftazanî'nin kelâm sahasında kaleme aldığı *el-Makâsîd fî ilmi'l-keâm* adlı metin ile bu metnin yine kendisi tarafından yapılan şerhidir. Osmanlı medreselerinde iktisad rütbesinde okutulan eser ulemânın kelâmî felsefe-bilim tasavvurunun *orta-seviyede* oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Tenkitli metin: Abdurrahman Ameyre, Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1989, c. V, s. 232-303.²⁶

IV. el-Mevâkıf fî ilm el-keâm: Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-İcî'nin (ö. 756/1355) kelâmî felsefe-bilim sahasında telif ettiği İslâm medeniyetindeki en önemli nazârî eserdir. Osmanlı medreselerinde yukarı-iktisad rütbesinde okutulmaya başlanan eser *Şerh'i* ve hâşiyeleriyle birlikte en önemli kelâm medrese ders kitabı olarak görülebilir. Beyrut, ts., s. 395-414.

Mevâkıf'ın bazı bahisleri Sırr-i Giridî tarafından *Şerh-i Akaid Tercümes-i*'nde çevrilmiş; Serkiz Orpilyan ile Abdulzade Mehmed Tahir'in hazırladıkları *Mahzenü'l-ulum* adlı eserde ilmin tarifi kısımları tercüme edilmiştir.²⁷ Öte yandan *Mevâkıf*'taki hemen hemen her '*bahsi*' dikkate alan Filozof Rıza Tevfik *Mufassal Kamus-i Felsefe* adlı felsefe sözlüğünde eserin muhtevî olduğu görüşleri felsefe tarihi açısından değerlendirmiştir.²⁸

IV.1. Şerhu'l-Mevâkıf: Seyyid Şerif'in *Mevâkıf*'a Semerkant'ta 807/1404 tarihinde yazdığı şerhtir. Seyyid Şerif'in bu şerhi Osmanlı medreselerinde ileri [istiksâ] rütbede okutulan bir eserdir; bundan dolayı Osmanlı ulemâsının kelâmî felsefe-bilim sahasındaki zihniyetini belirleyen en önemli metin olarak kabul edilebilir. Eser ayrıca İran ile Orta-Asya Türk ve Hind medreselerindeki temel ders kitabı olması nedeniyle oldukça geniş bir sahada yaygın bir etkiye sahip olmuştur. Günümüzde bile klasik kelâmî felsefe-bilim zihniyetini en iyi temsil eden eser olarak kabul edilmektedir. Bu şerh üzerine kaleme alınan Hasan Çelebî ile Siyalkûtî hâşiyeleri de ulemâ arasında yaygın olarak kullanılmıştır. *Mevâkıf* metni, Seyyid Şerif *Şerh'i* ile Hasan Çelebî ve Siyalkûtî *Hâşiye*'leri için bkz. Tenkitli metin: Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998, c. VIII, s. 376-405. *Mevâ-*

²⁵ *Tevâliu'l-envâr*, şerhleri ve hâşiyeleri için bkz. KZ, c. II, s. 1116-1117.

²⁶ *Makâsîd*, şerhleri ve hâşiyeleri için bkz. KZ, c. II, s. 1780-1781. Ayrıca bkz. İstanbul 1305/1308.

²⁷ İstanbul, 1308.

²⁸ İstanbul, 1330, c. I; İstanbul, 1336-1338, c. II.

kıf’ın diğer şerhleri yanında Seyyid Şerif Şerh’i üzerine yaklaşık kırka yakın Osmanlı bilgini hâşiyeler kaleme almıştır.²⁹

V. *Tecrîd’ul-itikâd* (*et-Tecrîd fî ilm el-kelâm* veya *Tecrîd’ul-kelâm*): Ünlü filozof-bilgin Nasîruddin et-Tûsî’nin (ö. 672/1273) kaleme aldığı bu eserde ‘*imâmet*’ konusu Şia bakışına göre incelenmiştir. Kendisinden sonra hem şîi hem de sünnî bilginlerin üzerine şerh yazdıkları eserin bu şerh ve hâşiyeleri, imâmet tartışmasında Şia ile sünnîler arasındaki çatışmayı izlemek için bol malzeme içerirler. Tenkitli metin: Muhammed Cevad el-Huseynî el-Celâlî, s. 219-295.

V.1. *Şerhu’t-Tecrîd*: Şemseddin İsfehânî’nin (ö. 746/1345) *Teşyidu’l-kavâid fî şerh tahriri’l-akâid* adıyla kaleme aldığı bu şerh *Tecrîd*’e sünnî çizgi-de kaleme alınan en önemli ilk şerhtir. Nitekim şerhini yazma gerekçesini İsfehânî “imâmet kısmında serdedilen görüşleri düzeltmek” olarak belirtir. Katip Çelebi’nin ifadesine göre bu şerh Osmanlı medrese öğrencileri arasında *Şerh-i kadîm* olarak tanınmıştır.

V.1.a. *Hâşiye alâ şerhi’t-Tecrîd*: Seyyid Şerif’in İsfehânî şerhine yazdığı bu *Hâşiye* Osmanlı bilginleri arasında oldukça yaygındı. Katip Çelebî hâşiyenin tadrîsi için Sultanların özel bilginler tayin ettiğini belirtir. Nitekim Fatih Sultan Mehmed devrinde Osmanlı medrese teşkilatı yeniden düzenlenirken ‘*Yirmili medreseler*’e bu hâşiye okunduğundan dolayı ‘*Hâşiye-i Tegrîd medreseleri*’ adı verilmiştir. Bu nedenlerle kırka yakın Osmanlı âlimi Seyyid Şerif hâşiyesi üzerine onlarca hâşiye ve talikât kaleme almıştır.

V.2. *Şerhu’t-Tecrîd*: Ali Kuşçu (ö. 879/1474) tarafından yazılan bu şerh Katip Çelebi’nin bildirdiğine göre öğrenciler arasında *Şerh-i cedid* olarak tanınmıştır. Kuşçu bu şerhinde hemen hemen her konuda kendisinden önceki görüşleri dikkate almış; ayrıca kendi kanaatlerini de yeri geldiğinde ortaya koymuştur. Kuşçu’nun umur-i âmme, mümkinât ve sem’iyyât konularındaki felsefi-ilmî-dinî düşüncelerini içeren bu çalışma, sahasında kaleme alınmış en önemli eserlerden birisi olarak görülebilir. Orta Asya-İran ile Anadolu ve Balkanlar’da etkisi büyük olan eser, kelâm sahasında ileri seviyede bir eser olarak daima göz önünde bulundurulmuştur. *Şerh*’inin muhtevî olduğu fikirler, özellikle Celeleddin ed-Devvânî [bu konudaki risâleleri *Celaliyye* diye bilinir] Mir Sadreddin Muhammed eş-Şirâzî [bu konudaki risaleleri *Sadriyye* diye tanınır] ve daha sonra bu iki âlimin takipçileri arasında iki yüzyıl süren tartışmalara sebep olmuştur. Ayrıca iki alimin tartışmalarını değerlendiren muhâkemât kitapları kaleme alınmıştır. Bu çerçevede Osmanlı ve İran felsefi düşüncesini derinden etkilemiş ve ‘*Kuşçu okulu*’ de-

29 *el-Mevâkıf*, şerhleri ve hâşiyeleri için bkz. KZ, c. II, s. 1891-1894.

nilebilecek bir kelâmî-felsefe çizgisinin teşekkülüne sebebiyet vermiştir. Eser, İstanbul ve Tahran'da basılmıştır; bkz. İstanbul, 1893, II. c., ve Tahran, ts., s. 360-375.³⁰

Osmanlı medreselerinde okutulan ve yukarıda künyeleri verilen kelâm ders kitapları, elbette, Osmanlı ulemâsının elinde mütedavil olan bütün kelâm eserlerini temsil etmez. Özellikle Gazzâlî sonrası Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) çizgisindeki hemen hemen bütün kelâm kitaplarının nüshaları kütüphanelerde mevcuttu. Nitekim Fahreddin Râzî'nin başta *el-Muhassal*'ı olmak üzere,³¹ *el-Metalibu'l-âliye*'si ve diğer kelâm eserleri; Seyfuddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1234) *Ebkârü'l-efkar fi usulî'd-din*³² ve *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*'i³³, Tûsî'nin *Tecrîd*'inin diğer şerh ve hâşiyeleri; İcî'nin *el-Mevâkıf*'ının farklı şerhleri ilk elde dikkati çeken eserlerdir. Bu çalışmaların yanında İbn Haldun'un *el-Mukaddime* adlı kitabı da konuyla ilgili içerdiği bilgiler nedeniyle göz önünde bulundurulacak bir eserdir.³⁴ Bunun da ötesinde medrese kelâm ders kitapları, şerhleri, hâşiyeleri ve bütün bunların nüshalarının üzerlerine düşünülen notlar (talikâtlar) ayrıca incelenmesi gereken kaynaklardır.

Çalışma boyunca adları zikredilen kelimelerinin XIX. yüzyılın sonundan itibaren başlayan çeşitli ülkelerdeki neşirleri (tıpkı basım, tenkitli metin vb.) için şu kaynaklara bakılabilir: Y.İ. Serkis, *Mucemu'l-matbuâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrabe*, Kahire 1346/1928; Salahaddin el-Müneccid, *Mucemu'l-mahtutâtî'l-matbuât*, Beyrut: Darul'-kitabi'l-cedid, 1982, c. I-V; Muhammed İsa Salihyye, *el-Mucemu'ş-şâmil li't-turâsî'l-Arabî'l-matbu*, Kahire: Ma'hedu'l-mahtutati'l-Arabiyye, 1992-1995, c I-VI.

F. Sonuç

Medreseler Selçuklu-Osmanlı çizgisindeki Oğuz-Türkmen boylarının eğitimi-öğretimi sürecinde bir '*millet*' haline gelmesinde en önemli katkıyı yapmıştır. Bu eğitim çerçevesinde verilen '*devlet bilinci*' ile '*hukuk bilinci*' son derece dikkate şâyandır. Medreselerde okutulan kelâm kitaplarındaki

30 *Tecridü'l-itikad*, şerhleri ve hâşiyeleri için bkz. KZ, c. I, s. 346-351. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. I, s. 216-219.

31 Türkçe çeviri: Hüseyin Atay, Ankara, 2002, s. 271-287.

32 Tenkitli metin: Ahmed Muhammed el-Mehdi, Kahire, 2002, c. V, s. 117-306.

33 Kahire, 1971.

34 Tenkitli metin: Ali Abdulvahid Vafi, 2. Baskı, Kahire ts., c. II, s. 576-645; Türkçe çeviri: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1988, c. I, s. 541-615.

'imâmet' bahisleri öğrencilere esas itibarıyla '*Din ü devlet/mülk ü millet*' deyişinde özetlenen zihniyeti veren, bu zihniyetin metafiziğini/kavramsal çerçevesini mensup olunan değer dünyası bağlamında oluşturan metinlerdir. Ancak kelâm kitaplarının imâmet bahislerinde çizilen çerçeve, dilbilgisi kitaplarında incelenen '*ideal cümle*' gibi '*ideal çerçeve*'dir. Nasıl ki hiçbir insan günlük hayatında '*ideal cümle*'nin özelliklerini dikkate alarak konuşamaz/konuşmaz ise, -benzer şekilde- kelâm kitaplarında '*yöneticilik*' kavramı altında incelenen imâmet bahislerinde çizilen '*ideal çerçeve*' de mutlak anlamda tatbik edilebilir olması açısından değil, büyük oranda paylaşılabilir bir '*metafizik/kavramsal çerçeve*' ve '*atıf-kontrol noktası*' olması bakımından önem arzeder.

Metinlerin kronolojik sırası dikkate alındığında hem Şia'nın hem de sünnilerin '*imâmet/hilâfet*' anlayışının tarihî süreç içerisinde cereyan eden siyasî mücadeleler ile ortaya çıkan yeni siyasî durumlar çerçevesinde başkalaştığı, değiştiği, geliştiği ve en-nihayet dönüştüğü görülmür. Ancak muhteva kısaca şöyle özetlenebilir: Sünnîler yaygın siyasî otoriteyi ellerinde tuttuklarından vâkıya daha bağlı kalırken ve gerçekliğe daha uygun teoriler geliştirirken Şia vâkıyadan kopmuş, teolojik-kozmolojik zeminde '*dinî ve ruhanî*' önderlik üzerine nazarî modeller geliştirmiştir. Bu modelde imamın kişiliği, bilmek [nazarî] ve yönetmek [amelî] kavramları açısından ele alınmıştır. Şia'ya göre -amel meşrûyetini nazardan aldığı için-, amelin/eylemin dayandığı nazarî bilginin kaynağı ilâhî olmak zorundadır; böyle bir ayrıcalığa sahip olacak kişi de ilâhî-masum olmalıdır; masum olduğundan dolayı da 'sorumlu' değildir. Sünnîlerde ise kişi insandır, dinen ve fikhen sorumludur. Eylemin '*değer-ilke*' meşrûyeti dinin temel metinlerinden devşirilirken, nazarî yapısı zaman ve mekân bağımlı ve akla dayalıdır.

EK

Yöneticinin Gerekliliği

Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecri'd*, s. 360-361I. Metin³⁵

الثالث: أن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى، واستفاد مضر لا تخفى، كل ما هو كذلك فهو واجب. أما صغرى فتكاد أن تكون من الضروريات بل من المشاهدات، وتعد من العيان الذي لا يحتاج إلى البيان. ولهذا اشتهر أن ما يزعم السلطان أكثر مما يزعم القرآن؛ وما يلتزم بالسنن لا ينتظم بالبرهان. وذلك لأن الاجتماع المؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفساد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع إليه الطباع وتتنازع عليه الأطماع. وكفالك شاهدا ما يشاهد من استلاء الفتن والإبتلاء بالمحن لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة. وإن لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والساد، ولم يخل عن شائبة شر وفساد، ولهذا لا ينتظم أمر أدنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس لا يصدر عن <إلا> عن رأيه، ومقتضى أمره ونهيه. بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم، كأنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به أمرها ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد، وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد. فغاية الأمر أنه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام. لكن من أين يلزم عموم رياسته جميع الناس، وشمولها أمر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الإمام؟ لأننا نقول: انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا، ويفتقر إلى رئاسة عامة فيهما. إذ لو تعدد الرؤساء في الأصقاع والبقاع لأدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لإختلال أمر النظام. ولو اقتضت رياسته على أمر الدنيا لغات انتظام أمر الدين الذي هو المقصود الأهم والعمدة العظمى؛ وأما الكبرى فبالإجماع <عندنا>.

II. Çeviri

Yöneticinin [imamın] nasbı hususunda ehl-i sünnetin öne sürdüğü noktalardan üçüncüsü³⁶ 'sayısız menfaat sağlması ve apaçık zararları gi-

35 Ali Kuşçu'nun bu metni çok az farklılıklarla Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ında da mevcuttur (c. V, s. 237-238). Bu durum bu görüşün nazarî ve maşerî vicdan nezdinde ortak ve yaygın bir kanaat olduğunu gösterir.

36 Diğer iki nokta 'sahabenin icması yani tarihî tecrübe' ile 'Şâri'in/dinin ictimaî nizamın korunmasına ilişkin konulardaki emirlerinin ve nehiyelerinin tenfizi/uygulanması'dır.

*dermesî*dir; ki bu ilkeyi gerçekleştiren her şey zorunludur. İmamet-i suğra'ya gelince 'zaruriyyat'tan, hatta 'müşahadat'tan olayazmış, açıklamaya gerek bırakmayacak ölçüde 'açık ve seçik' kabul edilmiştir. Bundan dolayı "Sultanın yasakladığı şeyler Kur'an'ın yasakladığı şeylerden daha çoktur" ve "Kılıcın³⁷ ıslah ettiği şeyleri burhan (aklî-kiyasî bilgi) düzene koyamaz" deyişleri meşhur olmuştur. Çünkü dünya ve ahiret hayatının salahına vesile olan toplumsal hayat, kötülüklerle mücadele eden, faydalı-yararlı kazancı koruyan, farklı mizacların yarıştığı ve değişik hırsların uğrunda kapıştığı durumları ortadan kaldıran mutlak otoriyete sahip bir sultan (sultanun kahirun) olmaksızın sürekliliğini koruyamaz. Bu durum için 'özel mülkü koruyan ve dinin saflığını himaye eden yöneticinin ortadan kalkmasıyla her yeri fitne-fesadın sarması ve musibetlerin kuşatması' kanıt olarak yeter. Yönetici işinde ehil değilse ve görüşlerinde isabet etme hususunda olması gerektiği gibi olmaz ise kötülük ve fitneden uzak duramaz. Bunun içindir ki yol arkadaşlığı gibi en basit toplumsal beraberlik bile görüşünden çıkılmayan, emir ve nehyi gereğince hareket edilmeyen bir başkan olmaksızın düzen içerisinde yürümez. Daha da ötesi, belki arı gibi hayvanlar arasında bile benzer durum cereyan eder. Çünkü içlerinde başkanlık görevini üstlenen bir büyük vardır ve aralarında olduğu sürece işler yolunda yürür. Ancak o yok olursa arılar çekirgeler gibi dağılır; aralarında fitne-fesat ve yok-olma yayılır. Sözün özü her toplumda itaat edilen, 'nizam' ve 'intizamı' sağlayan bir yönetici olması zorunludur. Ancak yöneticiliğinin bütün insanları kapsayacak genelliği ile 'imame'te muteber olduğu üzere hem din hem dünya işlerini kuşatması gerekliliği nereden geliyor? Deriz ki: Dinî ve dünyevî salaha ulaştıracak şekilde insanların ortak işlerinin düzeni her iki alanda da ortak yönetime gereksinim duyar. Çünkü bölgelerde ve mahallerde yöneticiler çoğalırsa nizamdaki 'otorite'de bozulmaya neden olacak çekişmelere ve çatışmalara yol açar. Başkanın yöneticiliği yalnızca dünya işleriyle sınırlı kalsa, o zaman da, en önemli maksat ve en büyük hedef olan din işlerindeki intizam bozulur. İmamet-i kübra'ya gelince bizce icma' iledir.

37 Metinde geçen 'sinan = mızrak ucu/kılıç' sözcüğü 'lisan = dil' olarak okunursa deyiş "Dilin ıslah ettiği şeyleri burhan (aklî-kiyasî) bilgi düzene koyamaz" biçimini alır. Nitekim Şerhu'l-mekasid'de sözcük 'lisan' şeklinde verilir; bkz. c. V, s. 237. *el-Mevakıf fi ilmi'l-kelam*'da ise 'sinan' yanında 'seyf' sözcüğü de geçer; böylece deyiş "Kılıcın ve mızrak ucunun ıslah ettiği şeyleri burhan (aklî-kiyasî bilgi) düzene koyamaz" şeklini alır; bkz. s. 397.

Kelam Books as 'Political Texts' in the Ottoman Intellectual Tradition

İhsan FAZLIOĞLU

Abstract

By converting the Oghuz-Turcomen tribes in the Saljukid-Ottoman line, into a nation (*millet*), the *madrastas* made the most significant contribution to their educational process. The state consciousness (*devlet bilinci*) and jurisprudential consciousness (*hukuk bilinci*) given in this education draw special attention. The *Kelam* books with their sections on *imamet* issue, gave the students the ideology that can be summarized as “*Din ü Devlet / Mülk ü Millet*”. They were texts that gave the metaphysical/conceptual framework of this ideology in the context of a ‘value world’ that the students belong. The *imamet* sections are ‘*ideal frameworks*’, like ‘*ideal sentences*’ in the grammar books. Just as nobody speaks with ‘*ideal sentences*’ in every day life; similarly, the ‘*ideal framework*’ drawn in the *imamet* issues which were analyzed under ‘administration/government’ heading, are important not because they are absolutely applicable, but because they are to a great extent a common *metaphysical / conceptual framework* and *reference-control points*.

Since the Sunnites were in control of political authority, they were more committed to the historical issue and developed theories more suitable to the reality. On the other hand, the Shiites were far away from the historical issue and developed theoretical models on ‘religious and spiritual’ leadership in the theological-cosmological field. In this model the personality of the *imam* was examined in terms of knowledge (theory) and management (practical) concepts. Since the practice, according to Shiites, is legitimized with theory, the source that theoretical knowledge is based should be theological. Therefore, the *imam* must be innocent and infallible. As a corollary of this he is not responsible/accountable. According to the Sunnites, the *imam* is a human being and is responsible/accountable religiously. The ‘*value-principle*’ legitimacy of the practice is drawn from the basic texts of the religion and the theoretical structure is dependent in terms of time and space, and it is based on reason.