



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 2

Sayı 1

Ocak - Haziran 2002

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN: 1303-3670

**Sahibi**

Dekan Prof. Dr. M. Salih KIRKGÖZ

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),  
Doç. Dr. Nasi Aslan, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri,  
Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Hamit Dikmen.

**Hakem Kurulu**

Prof. Dr. Abdullah Demirtaş, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Prof. Dr. Ali Osman Ateş,  
Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu, Prof. Dr. Ali Yardım, Prof. Dr. Avni İlhan, Prof. Dr.  
Beyza Bilgin, Prof. Dr. Celal Kurca, Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. E.Ruhi Fıglalı,  
Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu, Prof. Dr. Emrullah Yüksel, Prof. Dr. Erdoğan Fırat, Prof.  
Dr. Hakkı Önkal, Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Harun  
Güngör, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Hüseyin Aydın,  
Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, Prof. Dr. Hüseyin Peker, Prof. Dr. Hüseyin Tural, Prof. Dr.  
İbrahim Çalışkan, Prof. Dr. İbrahim Yıldırım, Prof. Dr. İzzet Er, Prof. Dr. Kerim Yavuz,  
Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. M. Emin Köktaş, Prof. Dr. Mehmed S.  
Hatiboğlu, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Prof. Dr. Mehmet  
Dağ, Prof. Dr. Mehmet Demirci, Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Mehmet S. Aydın,  
Prof. Dr. Mehmet Şener, Prof. Dr. Mine Mengi, Prof. Dr. Mualla Selçuk, Prof. Dr.  
Muhammet Nur Doğan, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr.  
Mustafa S. Yazıcıoğlu, Prof. Dr. Münir Koştas, Prof. Dr. Nasuhi Karaaslan, Prof. Dr.  
Nesimi Yazıcı, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Nusret Çam, Prof. Dr. Osman Horata,  
Prof. Dr. Özcan Demirel, Prof. Dr. Recep Kılıç, Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Prof. Dr.  
Sadık Cihan, Prof. Dr. Selahaddin Parladır, Prof. Dr. Selahattin Polat, Prof. Dr.  
Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Yunus  
Apaydın, Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Prof. Dr. Ziya Kazıcı.

**Yazışma Adresi**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana  
ilahiyat@cu.edu.tr

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*  
**Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.  
Bu sayı Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi'ne Yardım ve Geliştirme Demeği tarafından yayımlanmıştır.

## İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Ali Osman Ateş

**İlk Dört Asırda Adana Ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri ..... 1**

Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri

**Dinî Eğitim İle Din Eğitimi Kavramları Üzerine Bir Analiz Denemesi ..... 47**

Yrd. Doç. Dr. Kadir Albayrak

**Dinler Tarihcisi Annemarie Schimmel'in Anısına..... 77**

Dr. Hayri Kaplan

**Fahrüddîn Er-Râzî'nin Sadruddîn Es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup..... 88**

Arş. Gör. Süleyman Dönmez

**İbn Haldun'un Tarih Ve Umran Anlayışına**

**Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım..... 130**

Dr. Muhammet Yılmaz

**Tefsir Ve Hadiste İsrâiliyyât..... 148**

Dr. Asım Yapıcı

**Jean-François Catalan:L'homme Et Sa Religion:**

**Approche Psychologique ..... 182**



## **İLK DÖRT ASIRDA ADANA VE ÇEVRESİNDE YAŞAYAN HADİS ALİMLERİ**

**Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Seçmiş olduğumuz konu başlığı bizi, İslâm'ın Mekke'de doğup, Medine'den etrafa yayılmaya başladığı ilk devirlerine göz atmaya zorlamaktadır. Kaydetmek gerekir ki, ilk asırlarda Çukurova ve yöresinde Hadis ve Sünnet'in yayılma faaliyetlerini tesbit ve anlamak için yörenin İslâm'ın ilk yayılış yıllarındaki durumunu sınırlı da olsa ortaya koymaya ihtiyaç vardır. Çünkü bu bölge, tarih boyunca Roma, Bizans, Selçuklular, Haçlılar, Memlûklular, Osmanlılar gibi büyük devletlerin siyasi çekişme ve askeri çatışmalarına konu olmuş, Büyük İskender, Yavuz Sultan Selim gibi büyük fatihlerin uğrağı olmuştur.

İlk dört asırda Çukurova ve yöresinde Hadis ve Sünnet'in yayılma faaliyetlerinin yoğunluk kazandığı başlıca dört merkez göze çarpmaktadır. Bunlar, Adana, Misis, Tarsus ve Antakya'dır. Ancak biz, Antakya'yı ayrı bir inceleme konusu yapma arzusunda olduğumuzdan, konuyu, Adana, Misis, Tarsus merkezleriyle sınırlayarak ortaya koymak istiyoruz. Bu şehirler Bizans İmparatorluğu sınırlarında olduğu için, gerek Emeviler, gerekse Abbâsiler tarafından askeri açıdan güçlü birer üs haline getirilmiş ve bunlara "koruyucu şehirler" manasına 'el -Avâsım' denilmiştir.

### ***Adana ve Tarihçesi***

Bizanslı Etienne'nin nakline göre, Uranus'un oğlu Adanus tarafından kurulduğu kaydedilen, “*nehir yanında*”, “*nehir üzerinde*” anlamlarına gelen ve İslâmî kaynaklarda *Erdene, Edene, Ezene, Azana, Batana* şeklinde geçen Adana, ilk devirlerde birçok istilalara uğramıştır. Milattan onbeş asır önce Hitit, daha sonra Âsur hakimiyetine giren bölge, M.Ö. VI. asırda Keyhüsrev zamanında İran'ın, 333 yılında Büyük İskender'in eline geçmiştir. Onun ölümünden sonra Selefkilerin hissesine düşmüş, Pompeus tarafından da Roma İmparatorluğu'na ilhak edilmiştir. Doğu Roma İmparatorluğu'na geçmesinden sonra Adana gelişerek oldukça önemli bir ticaret merkezi olmuştur.

İslâm orduları, ilk defa VII. asırda Hz. Ömer zamanında buraya gelmişlerdir. Fakat bölge, Emevi halifesi Abdülmelik zamanında fethedilmiştir. Adana yöresinin Türk-İslâm grupları tarafından iskanı, Abbâsi halîfesi Hârûnürreşîd döneminde, Horasan'lı komutan Ebû Süleym et-Türkî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu gruplar muhafız olarak şehirlere yerleştirilip, kendilerine arâzî verilmiştir. X.asırda Rumlar, XI. asır sonunda Selçuklular, daha sonra Haçlılar'ın eline geçen Adana, XII. asırda biraralık Konya Selçuklular'ının hakimiyetine girmiş, fakat bu durum fazla sürmemiştir. Bölge, Bizans İmparatorluğu ve Kilikya Ermeni Prensiği arasında elden ele geçmiş ve sonunda XIV. asrın ortalarından itibaren Mısır Memlûkleri'ne bağlı olan Türkmen Yüreğir boyundan Ramazanoğulları'nın idaresine geçmiştir. XVI. asırda da Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Osmanlı devleti'ne ilhak edilmiştir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ya'kût el-Hamevî (v. 626), *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut trs, I, 161-162; Sargon, Erdem, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, Adana Maddesi, I, 348-349; Besim Darkot, *MEB. İslam Ansiklopedisi*, Adana Maddesi, I, 127-129.

Adana ve yöresiyle ilgili olarak verdiğimiz bu özet tarihi bilginin m.VII.asır ile X.asırlar arasındaki bölümü, konumuz açısından bizi ilgilendirmektedir. Bu zaman dilimi İslâm'ın bölgeye geliş ve kesintisiz olarak hakim oluş döneminin yansıttığı gibi, Hadis ve Sünnet'in tedvin edilip, yoğun olarak hadis seyahatlerinin yapıldığı, bunun sonucu olarak tasnif çalışmalarının ortaya çıktığı Hadis Tarihi'nin doğuş, gelişme ve zirve noktalarını ifade etmekte, Hadis'in altın çağını kapsamaktadır.

Hadis Tarihi'nin bu kıymetli dönemlerinde, Müslümanların hakimiyeti altına girmiş bu bölgeye, Hadis ve Sünnet'i yaymak üzere pekçok hadis âliminin gelmiş olması pek tabiidir. Kaynaklarımız bunlardan birçoğunun faaliyetlerinden bahsetmekte ve Adanalı hadisçilerden *el-Ezenî* nisbesiyle söz etmektedir. Ancak burada işaret etmek gerekirse *Adana* ilk bakışta, bölgenin diğer merkezlerine oranla hadis faaliyetleri açısından fazla dikkat çekmemektedir. Bunun, o dönemlerde *Tarsus*, *Antakya*, *Misis* gibi yerleşim yerlerinin askeri, siyasi, ekonomik nedenlerle daha çok ilgi çekmesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

### ***A-Hadisleriyle Kütüb-i Sitte'ye Kaynaklık Etmiş Olan Adanalı Hadis Âlimleri***

*1-Muhammed b.İsâ b. Necîh Ebû Hafş İbnü't-Tabbâ' el-Bağdâdî el-Ezenî (150 -224 / 767-839).<sup>2</sup>*

Kaynaklar, Adana'da Hadis ve Sünnet'in yayılması ile ilgili faaliyetlerinden dolayı, *İbnü't-Tabbâ'* diye meşhur olan büyük hadis alimi ve hâfızı *Muhammed b.İsâ b. Necîh Ebû Hafş İbnü't-Tabbâ' el-Bağdâdî*'den bahsetmektedir. Kendisi,

---

<sup>2</sup> Kütüb-i Sitte'de hadisleri bulunan bu meşhur hadis âlimimizin hayatını ve ilmi şahsiyetini ayrı bir makalede incelemek arzusundayız.

hadis hafızlarından İmâm İshâk b. İsa ile Yûsuf b. İsa'nın kardeşi olup, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği, İmâm eş-Şâfiî'nin doğduğu hicrî 150 / m.767 yılında dünyaya gelmiştir. Aslen Bağdâd'lıdır. Önce Şam'a göçmüş, daha sonraları İslâmî kaynaklarda *Ezene* olarak adlandırılan murabıtlık yaptığı Adana'ya gelerek buraya yerleşmiş ve hadislerini yaymıştır. Kendisi, Kütüb-i Site diye meşhur olmuş hadis kitaplarının müelliflerinin hocasıdır.

Muhaddis, hafız ve fakîh bir kimse olan Muhammed İbnü't-Tabbâ', meşhur hadis âlimi Huşeym b. Beşîr'in talebesi ve onun hadislerini en iyi bilen bir kimseydi. Kendisi büyük İslâm âlimlerinden olan İbnü't-Tabbâ'nın hocaları arasında İmâm Mâlik b. Enes (v.179), İbrahim b. Sa'd, İsmail b. Uleyye, Cerîr b. Abdilhamid, Haccâc b. Muhammed el-Mıssîsî, Hassân b. İbrahim el-Kirmanî, Hammâd b. Zeyd, Süfyan b. Uyeyne, Abdullâh b. el-Mübârek, Abdülvaris b. Said, Attab b. Beşîr, Muhammed b. Dînâr, Mu'temir b. Süleymân, Ebû Avâne el-Vaddah b. Abdillâh, Yahyâ b. Zekerıyyâ b. Ebî Zâide, Yezid b. Zurey', Ebû İshâk el-Fezârî, Ebû Muâviye ed-Darfîr, Cüveyriye b. Esmâ, Kaza'a b. Süveyd, Şerîk b. Abdillâh, Muhammed b. Mutarrıf, Selâm b. Ebî Mutî', İsmâil b. Ayyâş, Amr b. Ebi'l-Mikdâm, Mücemmi' b. Ya'k^b, Matar b. Abdirrahman, Abdülmü'min es-Sedûsî, Abbâd b. Abbâd, Haccâc el-A'ver gibi büyük hadis âlimleri de vardır.

Kuvvetli hafızası ve geniş bilgisi ile Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud, en-Nesâî, İbn Hıbbân, Ebû Hâtım gibi büyük İslâm âlimlerinin övgüsüne mazhar olmuştur. Bazan tedlîs yaptığı da kaydedilen İbn Tabbâ'nın 40 bin hadisi ezbere bildiği nakledilmektedir.

Kendisinden hadis nakledenler arasında, Kütüb-i Sitte müellifi olan büyük hadis âlimleri el -Buhârî, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ile Ebû Dâvud da vardır.



Oğlu Ca'fer b. Muhammed el-Ezenî, kardeşinin oğlu Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ b. et -Tabbâ', Ca'fer b. Muhammed b. Îsâ b. Nûh el-Ezenî, el-Hasen b. Ali el-Hallal, Abdurrahman b. Muhammed b. Sellam et-Tarsûsî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Bürd el-Antâkî, Muhammed b. Dâvud el-Missîsî, Muhammed b. Âmir el-Antâkî, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî, Abdullâh ed-Dârimî, İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cüzcânî, Tâlib b. Kurre el-Ezenî, Ahmed b. Huleyd el-Halebî, Ahmed b. Abdirrahîm el-Havtî, Ahmed b. Abdilvehhâb ve Ebû Hâtim de öğrencileri arasında yer almaktadır.

Güvenilir bir hadis âlimi olan İbnü't-Tabbâ'nın tasnif ettiği bir hadis kitabından da söz edilmektedir. Fakat kaynaklar tasnif ettiği eserin isminden bahsetmemektedir. Muhammed b. et-Tabbâ', hicrî 224 / m. 839 yılında Adana'da vefat etmiştir. Günümüzde bu büyük İslâm âliminin kabri belli değildir. Adana ve yöresinin, hicri 357 / m. 965 yılında Bizans İmparatoru Nikephoros tarafından geri alınıp, bir asırdan fazla işgal altında kaldığı süre içerisinde, birçok İslâm eseri ve İslâm büyüğünün mezarı gibi Muhammed İbnü't-Tabbâ'nın kabri de kaybolmuş olmalıdır. Ancak Adana'nın manevî tapularından olan bu büyük İslâm âliminin kabrinin Adana'nın en eski ve en büyük İslâm mezarlığı'nda olduğu tahmin edilebilir. Kadirbilir milletimizin tarihi geleneğine uyarak Adanalı yetkililerin de, bu güzel şehri şereflendirmiş bu büyük İslâm aliminin kabrini ihyâ etmelerini, adını bir takım eserlere vererek yaşatmalarını ümit etmekteyiz.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim er-Râzî (v.327), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Haydarâbâd 1372, VII, 38; Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî (v. 463), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut tarihsiz, II, 395; el-Mizzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf (v.742), *Tehzîbü'l-Kemâl Fî Esmâ'ir-Ricâl*, Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 6.baskı, Beyrut 1415/1994, XXVI, 258-264; ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (v.748), *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarâbâd 1375-1377, 411; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (Tahkik: Muhibbüddîn Ebû Saîd el-Amravî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, IX, 117-118; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (v.852), *Tehzîbü't-*

**2- İshâk b. el-Cerrâh el-Ezenî:**

Kaydadeğer bir Adanalı hadis âlimi de İshâk b. el-Cerrâh el-Ezenî'dir. Kendisi Ca'fer b. Avn, el-Hasen b. er-Rebî' el-Becelî, el-Hüseyn b. Ziyâd el-Mervezi et-Tarsûsî, Halef b. Temîm, Dâvud b. Süleymân, Abdülazîz b. Ebân el-Kureşi, Muhammed b. Eyyûb, Ebû Nadr Haşim b. el-KÂsım, Yezid b. Hârun gibi âlimlerden hadis nakletmiştir. Kendisinden hadis nakleden talebeleri arasında Kütüb-i Sitte müelliflerinden es-Sünen sahibi Ebû Dâvud da vardır. Ahmed b. Muhammed b. el-Furat el-Harezmî, Ebû'l-Fadl Abbâs b. Yûsuf eş-Şeklî, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvud, Abdullâh b. Said b. el-Velîd el-Müzeni, Muhammed b. el-Müseyyeb el-Erğiyani, Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî de talebeleri arasında yer almaktadır.<sup>4</sup>

**B-Adanalı Diğer Hadis Âlimleri:**

Haklarında kaynaklarda fazla bilgiye rastlanmamakla beraber yukarıda İbnü't-Tabbâ'nın talebeleri arasında zikrettiğimiz *Ca'fer b. Muhammed b. İsâ b. Nûh el-Ezenî* ile *Ca'fer b. Muhammed b. İsâ b. Necîh b. et-Tabbâ*'ı, Ebû Bekr Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. et-Tabbâ'ı, *Tâlib b. Kurre el-Ezenî*<sup>5</sup> ile *Ebû Umeyr Adî b. Ahmed b. Abdilbâkî el-Ezenî*'yi de Adanalı hadisçiler arasında kaydetmemiz gerekir.<sup>6</sup>

Yine, hakkında fazla bilgiye rastlanılamamakla birlikte *Yahyâ b. Abdilbâkî el-Ezenî*, *Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. Dâvud el-Ezenî*<sup>7</sup>, *Eyyûb b. Yahyâ*

---

*Tehzib* Tahkik: Halil Me'mûn, Ömer es-Selâmî, Ali b. Mes'ûd, Beyrut 1417 / 1996, I, 207; Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, DİB yayını, Ankara 1991, s. 119.

<sup>4</sup> el-Mizzî, age, II, 416; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 207.

<sup>5</sup> Bkz. el-Mizzî, agy.

<sup>6</sup> el-Mizzî, age, I, 471.

<sup>7</sup> el-Mizzî, age, XXVI, 229.

*b.Huzeyme el-Ezenî, Ahmed b. Muhammed b. Said el-Ezenî el-Mukrî* de Adanalı hadisçiler arasında zikredilmektedir.<sup>8</sup>

Adana, Hadis ve Sünnet'le ilişkisini sonraki dönemlerde de de kesmemiştir. Nitekim geniş Osmanlı İmparatorluğu topraklarının büyük bir kısmını gezerek hacimli meşhur Seyahatnamesi'ni kaleme alan Evliya Çelebî, Adana'da 3 adet *Dâru'l-Hadîs* olduğundan söz etmektedir. Bilindiği gibi Daru'l-Hadisler, VI.asrın ikinci yarısından itibaren kurulan ve sadece Hadis ilimlerinin okutulup incelendiği ihtisâs medreseleridir.<sup>9</sup>

### ***Misis ve Tarihçesi:***

Adana ovasında Ceyhan nehrinin batı (sağ) yakasında Adana'ya 27 km mesafede küçük bir yerleşim merkezidir. Şehrin ismi efsanevi bir şahsiyet olan Mopsos'a isnad edilmektedir. Şehrin adı çeşitli değişikliklerden sonra, Arapça kaynaklarda el-Massîsâ, Batılı kaynaklarda ise Missis şeklinde geçmekte, Türkçe'de ise Misis olarak anılmaktadır. Bu yerleşim yerinin şimdiki resmi adı ise Yakapınar'dır. İslâmi kaynaklarda el-Mıssîsî nisbesiyle anılan kimseler, Misisli olan târihî ve ilmî şahsiyetlerdir.

Ebû'l-Hattâb el-Ezdî'nin kaydına göre, İslâm orduları el-Massîsa ve Tarsus'u Ebû Ubeyde vasıtasıyla, diğer bazı kaynaklara göre de Meysere b. Mesrûk komutasında fethetmişlerdir. Ancak Suriye'de Emevî halifesi Abdülmelik'e karşı meydana gelen isyandan sonra, h.65 (m.684 /685) yılında Bizans İmparator'u IV. Pogonalos burayı geri almıştır. Şehir h.84 (m.703) yılı yazında Abdülmelik'in oğlu Abdullâh tarafından tekrar fethedilerek tahkim edilmiştir. Misis, Emeviler'den sonra Abbâsî hakimiyetine girdi. Ancak şehir

---

<sup>8</sup> el-Mizzî, age, XXV, 298.

<sup>9</sup> Ali Yardım, *Hadis I*, DEÜ. yayını, İzmir 1992, s. 171, 175.

h.357 (m.965) tarihinde İmparator Nikephoros'un emriyle tekrar Bizans hakimiyetine alınıp, yaklaşık 200 bin kişilik halk esir edilerek Tarsus'a götürüldü. Böylece şehir bir asırdan fazla Bizans hakimiyetinde kaldı. Daha sonra Selçuklu Türkleri Tarsus, Misis, Ayn Zarba ve Çukurova bölgesinin diğer şehirlerini ele geçirdiler. 1097 yılında şehir, Franklar'ın işgaline uğradı ve şehir halkı öldürüldü. Misis, daha sonraları Selçuklu, Bizans, Haçlı ve Mısır Memlûkleri arasındaki mücadelelere sahne oldu. Küçük Ermeniye Krallığı'nın çöküşünden sonra yavaş yavaş Ramazanoğulları ile Dulkadiroğulları beyliklerinin nüfuzuna giren Misis, Yavuz Sultan Selim'in Mercidabık zafereinden itibaren kesin olarak Türk hâkimiyetine girdi.<sup>10</sup>

Kaynakların tedkikinden Misisli hadis âlimleri Adana'ya göre oldukça fazla bir yekun tutmaktadır. (Toplam 58 kişi). Bu durumun Misis'in o dönem itibariyle taşıdığı önemden kaynaklandığı düşünülebilir. Kaynaklarımız, Misis'e yerleşmiş veya orada doğup büyümüş hadis âlimlerinden "el-Missîsi" nisbesiyle bahsetmektedir. Yapmış olduğumuz inceleme sonucunda tesbit ettiğimiz hadis âlimlerinin büyük bir çoğunluğu naklettikleri hadislerle Kütüb-i Sitte'ye kaynaklık etmiş kimselerdir. Bazılarının hadis kitapları vardır. Yine bunların birçoğu *es-Sağrı* nisbesiyle anılmaktadır. *es-Sağrı*, düşman topraklarına yakın yerleşim yerine denilmektedir. *es-Sağrı* de, düşman topraklarına yakın bir beldeye yerleşmiş kimse demektir. Bu nisbeyle anılan hadis âlimlerinin birçoğunun mücâhit olarak bir çok kere düşmanla çarpışmalara katıldıkları kaydedildiği gibi, bunların çoğunun kalelerde murâbit olarak düşmana karşı muhâfızlık ve gözcülük yaptıkları da bildirilmektedir. Misis'e yerleşmiş veya orada doğup büyümüş olan hadis âlimlerinin büyük bir kısmı böyle hem kalem,

---

<sup>10</sup> el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, V, 169-170; E. Honigmann, *MEB. İ.A.*, Misis maddesi, VIII, 364-373.

hem de kılıç kullanmış kimselerdir. Şimdiye kadar tesbit edebildiğimiz Misisli hadis âlimleri şunlardır:

***A-Hadisleriyle Kütüb-i Sitte'ye Kaynaklık Etmiş Olan Misisli Hadis Âlimleri :***

*1-Ebû İshâk el-Fezârî, İbrahim b. Muhammed b. el-Hâris b. Esmâ b. Hârise b. Hısn el-Kûfî (v.188/804).*

Aslen Kûfeli olup orada doğmuş, Şam'a geçmiş, bir müddet Bağdad'ta ikâmet ettikten sonra ömrünün kalan kısmını Masîsa'da (Misis) murâbit olarak geçirmiştir. Muhaddis, hâfız, fakîh, edib, müverrih, âbid, fâzıl, zâhid bir kimse olan Ebû İshâk el-Fezârî, bir çok gazâ'ya katılmıştır. Özellikle Siyer ve Meğâzi'de parlayan el-Fezârî, çok miktarda hadise sahip sika bir kimseydi.

Genç yaşta hadis yazmaya başlamış, meşhur âlimlerden el-Evzâî'nin öğrencisi olmuştur. Bunun dışında İbn Cureyc, Süfyan es-Sevrî, Humeyd et-Tavîl, Ebû İshâk es-Sebîî, el-A'meş, Mûsâ b. Ukbe, Yahyâ b. Said el-Ensârî, İmâm Mâlik, Şu'be b. el-Haccâc, Zâide b. Kudâme, Süheyl b. Ebî Sâlih, Âsım b. Kuleyb, Abdullâh b. Avn, Hişâm b. Urve, Yûnus b. Ubeyd, Atâ b. es-Sâib gibi büyük hadis âlimlerinden hadis ve ilim almıştır. Kendisinden de Mervan b. Muâviye el-Fezârî, Hişâm b. Zekeriyâ b. Adî, Muhammed b. Selâm el-Beykendî, Abdullâh b. el-Mübârek, Muhammed b. Kesîr, Müseyyeb b. Vâdih, Bakıyye b. el-Velîd, Hammad b. Usâme, Abde b. Süleymân, Ali b. Bekkâr, Amr b. Muhammed en-Nâkıd, İsâ b. Yûnus, el-Velîd b. Müslim gibi kimseler hadis nakletmişlerdir. Müslim'in ricâlinden olduğu kaydedilen Ebû İshâk el-Fezârî, hadiste huccet ve Şeyhu'l-İslâm kabul edilmekle birlikte, hadis naklinde bazen hata yapardı. El-Fezârî'nin Kitabü's-Siyer fi'l-Ahbâr ve'l-Ahdâs adlı bir eseri vardı. Onun eserini gören İmâm eş-Şafii, "Hiç kimse bunun gibi bir eser

telif edemez” demişti. Süfyan b. Uyeyne de “bir insanın siyeri ondan daha iyi bilemeyeceğini” söylemişti.

Kendisine uyulan âlimlerden ve devrinin en faziletli kişilerinden birisiydi. *Suğûr* (Bizans sınırına yakın bölgeler) ve civarına Hadis ve Sünneti O öğretmişti. Süfyan b. Uyeyne onun için ‘Vallahi Ondan üstün tutacağım birisini görmedim.’ demişti. Müslümanlar arasında usturlabı ilk kullananın O olduğu kaydedilmektedir

Abbâsi halifesi Hârun er-Reşîd, O’nun hadis ilmindeki mertebesini övmüştü.

Hârun er-Reşîd’in hilâfeti esnasında 188 /804 yılında Misis (Masîsa)’da vefat etti. Günümüzde kayıp olan kabrinin Misis’te olduğu tahmin edilmektedir. Ebû Dâvud et-Tayâlisî onun için “yeryüzünde kendisinden efdal bir kimse kalmamışken Ebû İshâk el-Fezârî vefat etti ” demiştir.<sup>11</sup>

#### *2-Ebû Muhammed Mahled b. el-Ezdî el-Basrî (v.191).*

Aslen Basralıdır. Sika, fadıl bir hadisçi olan Mahled b. el-Hüseyn, zamanının en seçkin âlimlerindendi. Sonraları Misis’e (Masîsa) yerleşmiştir.

İmâm el-Evzâî, İbn Cüreyc, Hişâm b. Hassan, Yûnus b. Yezid el-Eylî, Mûsâ b. Ukbe, Hammad Zeyd gibi seçkin âlimlerden hadis ve ilim almıştır.

---

<sup>11</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, VII, 488; İbn Ebî Hâtim, *Takdimetü’l-Ma’rife li Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dil*, Haydarâbâd 1371, s. 281; Abdurrahmân b. el-Cevzî (v.597), *Sıfatü’s-Safve*, Halep 1389-1393, IV, 259; el-Hamevî, Ya’kût b. Abdillâh el-Bağdâdî (v. 626), *Mu’cemu’l-Udebâ*, (Tahkik: D.S. Margoliouth, (Mısır 1923-1929 baskısından ofset), I, 283; Mizzî, age., II, 167-170; İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer (v. 744), *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Beyrut 1977, X, 200; Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, 273-274; es-Safedî, Selâhaddîn b. Halîl b. Aybek (v. 764), *Kitâbu’l-Vâfi bi’l-Vefeyât*, Tahkik: H. Ritter ve arkadaşları, Wiesbaden 1962, VI, 104; İbn Hacer, *Tehzibü’l-Tehzib*, I, 160-161; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, Beyrut 1389, I, 55; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifin*, Beyrut tarihsiz, I, 90; Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden 1967, I, 292; Sandıkçı, age., s. 117-118.

Kendisinden de torunu Dâvud b. Muaz el-Atekî, Ebû İshâk el-Fezârî, Abdullah b. el-Mübârek, Velîd b. Müslim, Abde b. Süleymân, Haccâc b. Muhammed, el-Hasen b. er-Rabî', el-Müseyyeb b. Vâdih, Said b. el-Muğîre es-Sayyâd vb. âlimler hadis nakletmişlerdir.

Müslim ve en-Nesâî'nin de kendisinden hadis aldığı Mahled b. el-Hüseyn Hârûn er-Reşîd'in hilâfeti esnasında h.191 yılında Misis'te vefat etmiştir.<sup>12</sup>

*3-el-Hâris b. Atıyye Ebû Abdillâh el-Basri el-Mıssîsî (v.199)*

Âlim bir kimse olan el-Hâris b. Atıyye aslen Basralı olup Misis'e yerleşmiştir. Abdurrahman b. el-Evzâî, Hişâm ed-Düstüvâî, Hişâm b. Hassan, Mahled b. el-Hüseyn, Şu'be b. el-Haccâc gibi meşhur âlimlerden hadis almıştır. Kendisinden de el-Hasen er-Rebî, İbrahim b. el-Hasen el-Mıssîsî, Hacib b. Süleymân, Abdurrahman b. Hâlid el-Kattân, İbrahim b. Abdillâh el-Mıssîsî, Muhammed b. İsâ b. et-Tabbâ' vb. kimseler hadis nakletmişlerdir.

Sika bir hadisçi olan el-Hâris b. Atıyye ile Ahmed b. Hanbel de görüşmüştür. en-Nesâî de kendisinden hadis nakletmiştir. el-Me'mun'un hilafeti esnasında h.199'da Misis'te vefat etmiştir.<sup>13</sup>

*4-el-Haccâc b. Muhammed el-A'ver Ebû Muhammed el-Mıssîsî (v.206 /823)*

Aslen Tirmizlidir. Önceleri Bağdat'ta ikâmet etmiş ve h.190 yılında ailesiyle birlikte Misis'e göçmüş ve uzun yıllar orada kalmıştır.

Muhaddis, hafız, müfessir olan el-Haccâc, Süleymân b. Mücalid'in mevlasıdır. İbn Cüreyc'in en güvenilir talebesi olup, çok miktarda hadis bilmekteydi. Yahyâ b. Main'in kendisinden 50 bin hadis yazdığı

---

<sup>12</sup> İbn Sa'd, age., VII, 489; Mizzî, age., XXVII, 331-334; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 371-372.

<sup>13</sup> İbn. Sa'd, age., V, 490; Mizzî, age., V, 261-262; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 473.

kaydedilmektedir. Sika bir hadisçi olan “el-Haccâc’ın Nâsihu’l-Kur’an ve Mensûhuhû ” adlı bir eseri vardır.

İbn Cüreyc, Şu’be b. el-Haccâc, Leys b. Sa’d, İsrail b. Yûnus, İbn Ebî Zi’b, Hamza ez-Zeyyat, Şerik b. Abdillah, Abdurrahman b. Ebi’z-Zinâd gibi âlimlerden hadis almıştır. Kendisinden de Yahyâ b. Main, Ebû Heyseme, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Zühlî, Kuteybe b. Said, ed-Dûrî ve oğlu Ahmed hadis nakletmişlerdir.

el-Haccâc b. Muhammed, *el-A’ver* lakabıyla da tanınmış olup, bir ihtiyacı için Bağdâd’a dönmüş ve orada rahatsızlanarak h.206 yılında orada vefat etmiştir. Vefat etmeden önce hafızasının bozulduğu kaydedilmektedir.<sup>14</sup>

*5-Halef b.Temîm b.Ebî Attab Mâlik et-Temîmi Ebû Abdîrrahman el-Kufî el-Missîsî (v.206 / 213)*

Aslen Kûfeli olup, Misis’e yerleşmiştir. Âlim, zâhid, âbid, mücâhid bir kimse olan Halef b. Temîm, sika bir hadisçiydi. İbrahim b. Edhem’in arkadaşı olan Halef b. Temîm, İsrail b. Yûnus, Bişr b. Ebî İsmail, Zâide b. Kudâme,

Süfyan es-Sevri, Züheyr b. Harb, Ebû’l-Ahves, Abdullâh b. es-Sevri el-Antâkî gibi âlimlerden hadis almıştır. Kendisinden de Ali b. Muhammed el-Missîsî, Amr en-Nâkîd, İbrahim b. Said el-Cevherî, İbn Sa’d, Sâika, Abbâs ed-Dûrî, Ebû İshâk el-Fezârî, Süreyc gibi âlimler hadis nakletmişlerdir. en-Nesâî ve İbn Mâce de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Şam’da vefat ettiği ve

---

<sup>14</sup> İbn Sa’d, age., VII, 333,489; el-Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, (Haydarâbâd 1360), II, 380; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II, 166; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 236-238; Mizzî, age., V, 451-457; ez-Zehabî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, s. 345; *Mizânü’l-İtidâl*, (Beyrut 1382), I, 464; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 507; Sandıkçı, age, s. 238.



oraya defnedildiği nakledilmekteyse de, İbn Sa'd'ın kaydına göre h.213 yılında Misis'te vefat etmiştir.<sup>15</sup>

*6-Muhammed b. Kesîr b. Ebî Ata Ebû Yûsuf es-Sekaî es-San'aî (v.216)*

Aslen, Yemen'den Dımeşk'e göç edenlerin kurmuş olduğu San'a kasabasından olup, Şam'da yetişmiş, sonraları Misis'e yerleşmiştir. el-Evzâî, Ma'mer b. Râşid, Hammad b. Seleme, Ebû İshâk el-Fezârî, Zâide b. Kudâme, Süfyan es-Sevri, Süfyan b.Uyeyne, İbn Şevzeb gibi büyük hadis âlimlerinden ders almıştır. Kendisinden de, ed-Devrakî, el-Hasen b. es-Sabbâh el-Bezzâr, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî, Ali b. Muhammed el-Missîsî, İbrahim b. Heysem, Yûsuf b. Said b. Müslim, el-Hasen b. er-Rebi', Şihâb b. Abbâd, Muhammed b. Avf et-Tâî, Muhammed b. el-Heysen, Fehd b. Süleyman ed-Dellâl gibi kimseler hadis almışlardır.

Muhammed b. Kesîr sika bir hadisçi olmasına rağmen, hadislerinde hata yaptığı, garib ve münker nakilleri bulunduğu için tenkid edilmiştir. Ömrünün sonlarına doğru hafızası bozulmuş ve h.216'da vefat etmiştir. Ebû Dâvud, Tirmizî ve en-Nesâî kendisinden hadis nakletmişlerdir<sup>16</sup>

*7--Mansur b.Seleme b.Abdilaziz b.Sâlih Ebû Seleme el-Huzâî el-Missîsî (v.210)*

Aslen Bağdâdlı olup, hicrî 140 yılından sonra dünyaya gelmiş, sonraları Misis'e yerleşmiştir. Hâfız ve sika bir hadisçi olan Mansur b. Seleme, İmâm Mâlik, Süleyman b. Bilal, Hammad b. Seleme, Bekr b. Mudar, Abdülaziz b. Ebî

<sup>15</sup> İbn Sa'd, age., VII, 491; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 370; Mizzî, age., VIII, 276-279; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, s. 379; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 92-93; Sandıkçı, age., s. 123.

<sup>16</sup> İbn Sa'd, age., VII, 489; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, IX, 112-114; Mizzî, age., XXVI, 329-334; İbn Hacer, age., I, 248-249.

Seleme, el-Leys b. Sa'd, Ya'kûb el-Kummî, Şerîk el-Kâdî, Huşeym vb. hocalardan hadis öğrenmiştir. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Haccâc b. eş-Şâir, Muhammed b. İshâk es-Sağânî, Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme, Ebû Ümeyye et-Tarsûsî, Muhammed b. Abdirrahîm Sâika, vb. hadis nakletmişlerdir.

Ricâl ve İlel ilimlerinde derin bilgi sahibi olan Mansur b. Seleme devrinin önde gelen hadis alimlerindendi. Yıllarca hadis rivayeti ile meşgul olduktan sonra, o zamanlar es-Sağr denilen bölgeye gitmiş ve orada ilimle meşgul olmuştur.

el-Buhârî, h.207 veya 209'da Tarsus'ta vefat ettiğine dair bir rivayet kaydetmekteyse de, İbn Sa'd, onun, el-Me'mun'un hilafeti esnasında h.210 yılında Misis'te vefat ettiğini bildirmiştir. ez-Zehebî de aynı görüştedir.<sup>17</sup>

*8-Muhammed b.Uyeyne Ebû Abdillah el-Fezârî eş-Şami es-Sağri (v.217)*

Ebû İshâk el-Fezârî'nin dâmâdı olan Muhammed b.Uyeyne âlim ve sika bir hadisçiydi. Abdullâh b. el-Mübârek, Ali b. el-Müşir, Ebû İshâk el-Fezârî, Mahled b. el-Hüseyn, Muhammed b. Ma'dân gibi âlimlerden hadis almıştır. Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî, Süfyan b. Muhammed el-Missîsî, Süneyd b. Dâvud, Sehl b. Âsım, Abdullâh b. Abdirrahman ed-Dârimî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Ebû Abdirrahman el-Ezdî gibi kimseler de kendisinden nakletmişlerdir. el-Buhârî, Tirmizî gibi âlimler de Muhammed b. Uyeyne'den hadis rivayet etmişlerdir.

el-Me'mun'un hilafeti esnasında h.217 yılında Misis'te vefat etmiştir.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> İbn Sa'd, age., VII, 345; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, VIII, 360-361; Mizzî, age., XXVIII, 530-533; İbn Hacer, age., V, 523.

<sup>18</sup> İbn Sa'd, age., VII, 491; Mizzî, age., XXVI, 264; İbn Hacer, age., V, 235.

*9-Said b. el-Muğîre Ebû Osman el-Kârî es-Sayyâd el-Mıssîsî (v.221)*

Aslen Horasan'lı olup, sınır boylarında (es-sa'r) ikâmet etmiştir. Fakîh, âlim ve zâhid bir kimseydi. Sika bir hadisçi olan Said b. el-Muğîre, Ebû İshâk el-Fezârî, İsmail b. Uleyye, Hafs b. Gıyâs, Abdullâh b. el-Mübârek, Mu'temir b. Süleymân, Velîd b. Müslim gibi âlimlerden hadis öğrenmiştir. Kendisinden de el-Hasen b. es-Sabbah, Abdullâh b. Abdirrahman ed-Dârimî, Abdullâh b. Ömer el-Hattâbî, Muhammed Dâvud el-Mıssîsî hadis nakletmişlerdir.

Zamanında halkın büyük teveccühüne mazhar olmuştu. Ebû Hâtim, 'Masîsa halkının dükkanlarını kapatarak O'nun ilim meclisine katıldıklarını gördüm.' demiştir.

en-Nesâî'nin kendisinden bir tek hadis naklettiği Said b. el-Muğîre, h.221 yılında Misis'te vefat etmiştir.<sup>19</sup>

*10-Dâvud b. Mansur en-Nesâî Ebû Süleymân es-Sağri (v.223)*

Aslen Horasan'ın Nesa şehrinden olup Bağdad'ta ikâmet etmiş ve daha sonra Misis kadılığına tayini üzerine oraya yerleşmiş ve hadislerini orada yaymıştır.

Sika bir hadisçi olan Dâvud b. Mansur, İbrahim b. Sa'd, İbrahim b. Tahman, Cerir b. Hâzım, Hammad b. Zeyd, Sâlim b. Dinar, Seleme b. Vasile, Abdülvaris b. Said, Leys b. Sa'd, Vüheyb b. Hâlid, Muhammed b. Râşid el-Mekhûlî, Ebû Bekr b. Ayyâş vb. hocalardan hadis öğrenmiştir.

Kendisinden de Ebû Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, Heysem b. Hâlid el-Mıssîsî, Yûsuf b. Said el-Mıssîsî, Ali b. Muhammed el-Mıssîsî vb. kimseler

---

<sup>19</sup> İbn Sa'd, age., VII, 491; Mizzî, age., XI, 75-76; İbn Hacer, age., II, 342.

hadis nakletmiştir. en-Nesâî'nin de kendisinden hadis naklettiği Dâvud b. Mansur, h.223'de vefat etmiştir.<sup>20</sup>

*11-İbrahim b. Mehdi el-Missîsî (v.224 / 225)*

Aslen Bağdadlı olup Misis'e yerleşmiş ve murâbitlik yapmıştır. Sika bir hadisçi olan İbrahim b. Mehdi, İbrahim b. Sa'd, İsmail b. Uleyye, Hafs b. Ğıyas, Hammad b. Zeyd, Süfyan b. Uyeyne, Şerik b. Abdillâh en-Nehâî, Abbâd b. el-Avvâm, Ali b. Müşir, Mu'temir b. Süleymân, Huşeym b. Beşir, Ebû Avâne el-Vaddah b. Abdillâh, Abdullâh b. Zekerıyyâ b. Zâide gibi âlimlerden hadis okumuştur. Kendisinden de İbrahim b. Sa'd el-Cevherî, Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî, Hasen b. Muhammed b. es-Sabbâh, Abbâs b. Muhammed el-Müstemlî, Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî, Ebû Usâme Abdullâh b. Muhammed el-Halebî, İbn Ebî'd -Dünya, Ebû Hâtım er-Râzî, Muhammed b. Abdirrahim es-Sâika, Ya'kûb b. Şeybe es-Sedûsî, Yûsuf b. Said b. Müslim el-Missîsî, Ya'kûb b. İbrahim ed-Devrakî gibi âlimler hadis öğrenmişlerdir.

Ebû Dâvud ve Ahmed b. Hanbel'in de kendisinden hadis aldığı İbrahim b. Mehdi, münker nakilleri olduğu için bazı hadis âlimleri tarafından eleştirilmiştir. H.224 / 225 yılında vefat etmiştir.<sup>21</sup>

*12-Süneyd Ebû Ali el-Hüseyin b. Dâvud el-Missîsî (v.226)*

Aslen Bağdadlı olup Misis'e yerleşmiştir. Muhaddis, hâfız ve müfessir olan Süneyd zamanının ilim hazinesiydi. el-Müsned ve et-Tefsir adlı iki eseri bilinmektedir. Süneyd lakabıyla tanınmıştır.

Sika bir hadisçi olan Süneyd, el-Haccâc el-A'ver, Hammad b. Zeyd, Huşeym b. Beşir, Süfyan b. Uyeyne, Şerik, Abdullâh b. el-Mübârek, İbn Uleyye

<sup>20</sup> Mizzî, age., VIII, 453-454; İbn Hacer, age., II, 124.

<sup>21</sup> ez-Zehbî, *Siyeru A'lâm*, IX, 223-224; Mizzî, age., I, 214-216; İbn Hacer, age., I, 171.

gibi hadis âlimlerinden hadis öğrenmiştir. Kendisinden de Ya'kûb b.Şeybe, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebî Heyseme, Ebû Zür'a, Ebû Bekr el-Esrem, oğlu Ca'fer b. Süneyd hadis nakletmişlerdir.

Bazı hadis âlimleri tarafından tenkid edilen Süneyd hakkında el-Hatîb el-Bağdadi şunları söylemiştir:“Süneyd'i niçin bu kadar küçümsediklerini anlamıyorum. Ben, birçok büyük âlimin O'ndan naklettiğini ve hadisiyle ihticac ettiklerini gördüm. Bu âlimlerden onun hakkında hayırdan başka bir şey de duymadım. O'nun hem hadis bilgisi, hem de zabtı yerindeydi.”

Süneyd, h.226 yılında vefat etmiştir.<sup>22</sup>

*13-İbrahim b. el-Hasen b. el-Heysem el-Has'amî Ebû İshâk el-Miksemî el-Missîsî (v.235)*

Önceleri Basra'da oturan İbrahim b. el-Hasen sonraları Misis'e yerleşmiş, el-Hâris b. Atıyye, Haccâc el-A'ver, Hâlid b.Yezid el-Kasrî, Ubeydullah b. Mûsâ, Mahled b.Yezid el-Harrânî gibi kimselerden hadis almıştır. Kendisinden de Ebû Bekr b. Ebî Dâvud, Abdullâh b. Muhammed b. Bişr, Abdullâh b. Muhammed b. Bişr, Abdullâh b. Muhammed b. Bişr, Abdullâh b. Muhammed ed-Dineverî, Muhammed b. Ahmed el-Isbehânî, Muhammed b. el-Hasen b. Kuteybe, Mûsâ b. Hârun vb. kimseler hadis nakletmişlerdir.

Hâfız ve sika bir hadisçi olan İbrahim b. el-Hasen'den Ebû Dâvud ve en-Nesâî de hadis rivayet etmişlerdir. Hicri 235 yılında vefat etmiştir.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 236; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII,43; İbn Mâkûlâ, Ali b. Hibetullâh b. Ca'fer (v.475/1082), *el-İkmâl*, (Beyrut 1382-1386), V, 84; İbn Salâh, Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî (v.643/1245), *Ulûmü'l-Hadîs*, Medîne tarihsiz, s.307; Mizzî, age., XII, 161- 165; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, s. 459; *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 534; İbn Hacer, age., II, 435-436; Abdü'l-Hayy b. İmâd el-Hanbelî (v. 1089/ 1679), *Şezerâtü'z-Zeheb*, Beyrut tarihsiz, II, 59; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, IV, 283; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (v. 1345/1945), *er-Risâletü'l-Müstadrafe*, (Şam 1363), s. 67, 77; Sandıkçı, age., s. 120, 482.

*14-Ahmed b.Cenab b.el-Muğıyre Ebû'l-Velîd el-Hadesî el-Missîsî (v.230)*

Aslen Fırat nehri yakınlarında bir yerleşim yeri olan el-Hadise'dendir. Kendisinin Bağdad'lı olduğu da nakledilmiştir. Misis'e yerleşmiştir.

Sika bir hadisçi olan Ahmed b. Cenab, el-Hakem b. Zuhayr el-Fezârî, Hâlid b.Yezid el-Kasrî, Îsâ b.Yûnus b. Ebî İshâk es-Sebî gibi hocalardan hadis öğrenmiştir. Kendisinden de İbrahim b. Sa'd el-Cevheri, İbrahim b. Hânî, Ahmed b. Şuayb b. Şahin, Ebû Ya'la el-Mevsîlî, Ahmed b. Mansur, Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî, Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Abdullâh b. Muhammed b. Ebî'd-Dünya, Ebû Zûr'a er-Râzî, Ya'kûb b. Şeybe, Saika, Sâlih b. Cezere, Osman b. Abdillâh el-Antâkî gibi kimseler hadis almışlardır.

Müslim, Ebû Dâvud, en-Nesâî, Ahmed b. Hanbel gibi meşhur hadis âlimlerinin kendisinden hadis naklettiği Ahmed b. Cenab, h.230 yılında vefat etmiştir. el-Hâkim de el-Müstedrek adlı eserinde kendisinden hadis rivayet etmiştir.<sup>24</sup>

*15-Lüveyn Ebû Ca'fer Muhammed b. Süleymân b.Habîb b.Cübeyr el-Allâf el-Esedî el-Missîsî (v.246)*

Aslen Kûfeli olup, bir çok defalar Bağdad'a gitmiş ve orada hadis nakletmiştir. Hayvan ticareti yaptığı için Lüveyn lakabıyla anılmış olan Muhammed b. Süleymân, Sâlih bir kimse, sika bir hadisçiydi. Düşman sınırında murâbit olarak görev yapan mücâhit âlimlerdendi. Misis'e yerleşmişti.

Lüveyn, İmâm Mâlik, İbn Ebî'z-Zinâd, Süleymân b. Bilal, Hammad b. Zeyd, Ebû Avâne, İbrahim b. Sa'd, Süfyân b. Uyeyne, Abdullâh b. el-Mübârek, el-Hasen b. Muhammed b. A'yen gibi âlimlerden hadis okumuştur.

<sup>23</sup> Mizzî, age., II, 272; İbn Hacer, age., I, 138.

<sup>24</sup> Mizzî, age., I, 283- 285; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâm*, IX, 328; İbn Hacer, age., I, 84.

Kendisinden Ebû Dâvud, en-Nesâî, Ebû Hâtim, İbn Ebî'd-Dünya, Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Dâvud, İbn Said, el-Bağavî vb. meşhur hadisçiler hadis rivayet etmişlerdir. Lüveyn h.246 yılında Adana'da vefat etmiş, cenazesi Misis'e defnedilmiştir.<sup>25</sup>

*16-Muhammed b .Me'sûd b .Yûsuf en-Neysâbüri Ebû Ca'fer et-Tarsûsî el-Missîsî (v.247)*

Zamanının önde gelen âlimlerinden olan Muhammed b. Mes'ûd aslen Neysabur'lu olup, Tarsus ve Misis'te ikâmet etmiştir. Ârif, fâzıl bir kimseydi. Kendisi, Zeyd b. el-Hubâb, Saîd b. Mesleme, Dahhâk b. Mahled, Abdurrahman b. Mehdi, Abdürrezzak b. Hemmâm, Abdüssamed b. Abdilvâris, Îsâ b. Yûnus, Fudeyk b. Süleymân, Muhammed b. Ubeyd et-Tanâfisî, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Mûsâ b. Dâvud ed-Dabbî, Yahyâ b. Said el-Kattân gibi âlimlerden hadis almıştır.

Ebû Dâvud, Ahmed b. Abdillah eş-Şa'rânî, Ahmed b. Ali el-Cezerî, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, el-Hüseyn b. İsmail el-Mehâmilî, İbn Ebî'd-Dünya, İbn Ebî Dâvud, Muhammed b. İshâk es-Serrâc, Muhammed b. Vaddah, Heysem b. Halef, Yahyâ b. Muhammed b. Said gibi âlimler de ondan hadis almıştır.

Muhammed b. Mes'ûd h.247 yılında vefat etmiştir.<sup>26</sup>

*17-Muhammed b.Kudâme b. A'yen b. el-Misver Ebû Abdillah el-Kureşî el-Missîsî (v.250 civarı)*

---

<sup>25</sup>İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VI, 268; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullâh el-İsfahânî (v.430/1038), *Kitâbu Zikri Ahbâri* İsfahân, (Thk. S. Dederling, Leiden 1931-1934), II, 176-177; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 292-296; Mizzî, age., XXV, 297-301; es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi*, III, 123; İbn Hacer, age., V, 120; İbn İmâd, *Şezerât*, II, 112; Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstadrafe*, s. 89; Sezgin, *GAS*, I, 112; Sandıkçı, age., s. 121.

<sup>26</sup>Mizzî, age., XXVI, 397; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâm*, X, 187-188; İbn Hacer, age., V, 262.

*İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri*

Sâlih bir insan, sika bir hadisçi olan Muhammed b. Kudâme, Benî Hâşim'in mevlâsı olup, Misis'e yerleşmiştir. İsmail b. Uleyye, Cerir b. Abdilhamid, Ebû Usâme Hammad b. Usâme, Süfyan b. Uyeyne, Abdullâh b. el-Mübârek, Fudayl b. İyad, Heysem b. Adi, Veki b. el-Cerrah gibi seçkin hadis âlimlerinden ders almıştır.

Kendisinden de Ebû Dâvud, en-Nesâî, b. Nusayr, Muhammed b. Abdirrahim b. Şebîb, Muhammed b. el-Müseyyeb el-Erğyânî, Muhammed b. Mûsâ et-Teymî el-Missîsî gibi âlimler hadis almışlardır.

Muhammed b.Kudâme h.250 civarında vefat etmiştir.<sup>27</sup>

*18-Muhammed b. Âdem b. Süleymân el-Cühenî el-Missîsî(v.250)*

Sika bir hadis âlimi olan Muhammed b. Âdem, Misis'e yerleşmiş, Abdullâh b. el-Mübârek, Hafs b. Ğıyâs, Ebû Hâlid el-Ahmer, Yahyâ b. Zekerıyyâ b. Ebî Zâide, Abde b. Süleymân, Mervan b. Muâviye, Ebû Muâviye ed-Darîr, Muhammed b. Fudayl, Muhammed b. Sabih, el-Velîd b. Müslim gibi büyüklerden hadis öğrenmiştir.

Ebû Dâvud, en-Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, el Fadl b. el Abbâs, Ebû Ali b. Kays, Ebû Yûsuf es-Saffâr, Ebû Bekr b. Ebî Dâvud gibi âlimler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.

Muhammed b. Âdem h.250 yılında vefat etmiştir.<sup>28</sup>

*19-Ahmed b. Muhammed b. Ubeydillah b. Ebî Reca es-Sağrî Ebû Ca'fer en-Neccâr et-Tarsûsî el-Missîsî (v. 250 civarı)*

---

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü 't-Tehzîb*, V, 261-262.

<sup>28</sup> Mizzî, age., XXIV, 391-393; İbn Hacer, age., V, 23.



Aslen Şam'lı olup, sika bir hadisçidir. Tarsus ve Misis gibi sınır boylarında hadis rivayet etmiştir. Misis'e yerleşen Ahmed b. Muhammed; Haccâc el-A'ver, Şuayb b. Harb el-Medâinî, Abdülmelik b. Habib el-Mıssîsî, Veki b. el-Cerrah gibi hocalardan hadis okumuştur. Kendisinden de en-Nesâî, Yahyâ b. Muhammed b. Said, Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk, Adî b. Ahmed el-Ezenî, Ahmed b. Ali b. Hasnûye, Abdullâh b. Muhammed en-Neysâbûrî, Muhammed en-Neysâbûrî, Muhammed b. Bereket el-Halebî gibi âlimler hadis nakletmişlerdir.

Yaklaşık olarak, hicri 250 yılında vefat etmiştir.<sup>29</sup>

*20-Eş'as b. Şu'be Ebû Muhammed el-Mıssîsî (v.?)*

Aslen Horasan'lı olup, sınır boylarında dolaşmış ve Misis'e yerleşmiştir. Sika bir hadisçi olan Eş'as b. Şu'be h.191 yılında Mısır'a giderek hadis rivayet etmiştir. Bazı hadis âlimlerinin tenkidine uğrayan Eş'as, Ebû İshâk el-Fezârî, Ertât b. el-Münzir, İsrail b. Yûnus, Mansur b. Dinar et-Temîmi, Verka b. Ömer el-Yeşkurî gibi âlimlerden hadis nakletmiştir.

Eş'as b. Şu'be'den de, Ebû Dâvud, Ahmed b. es-Serh, Muhammed b. Âsâ İbni't-Tabbâ', Hişâm b. el-Mufaddal gibi âlimler hadis rivayet etmişlerdir. Ebû Zûr'a gibi bazı hadis âlimlerinin tenkidine uğrayan Eş'as'ın vefat tarihi bilinmemektedir.<sup>30</sup>

*21-Ebû Ya'kub Yûsuf b. Said b. Müslim el-Mıssîsî (v.271)*

Sika bir hadis hâfızı olan Yûsuf b. Said, hicri 180 yılında dünyaya geldi, Antakya ve Misis'te ikâmet etti. İshâk b. Âsâ İbni't-Tabbâ', Haccâc el-A'ver, Ali b. Bekkâr, Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn, Ebû Müshir, Muhammed b. Hâzım,

<sup>29</sup> Mizzî, age., I, 470; İbn Hacer, age., I, 115.

<sup>30</sup> Mizzî, age., III, 270; İbn Hacer, age., I, 282.

Muhammed b. Kesîr, Heysem b. Cemil vb. âlimlerden hadis aldı. Zamanının önde gelen âlimlerinden olan Yûsuf b. Saîd, hadiste hucet mertebesinde olup, musannıftı.

Kendisinden de en-Nesâî, Ebû Avâne, Yahyâ b. Muhammed b. Said vb. kimseler hadis rivayet etti.

Yûsuf b. Said, h.271 yılında doksan yaşındayken vefat etti.<sup>31</sup>

*22-Ebû Mervan Abdülmelik b.Habîb el-Bezzâr el-Mıssîsî (v.240'dan önce)*

Abdülmelik b. Habîb, Ebû İshâk el-Fezârî'nin önde gelen öğrencilerindendi. Abdullâh b. Mübârek vb. âlimlerden hadis almış, Mıssîsî'e yerleşmiştir. Ebû Dâvud, Ahmed b. Muhammed Ebû Recâ el-Mıssîsî, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, el-Hüseyn b. Mansur el-Mıssîsî, Said b. Attab, Muhammed b. Avf et-Tâî, Muhammed b.Vaddâh el-Kurtûbî gibi kimseler de ondan hadis nakletmişlerdir.

ez-Zehebî, Abdülmelik b. Habîb'in hicrî 240 yılından önce vefat denler arasında yer aldığını bildirmiştir.<sup>32</sup>

*23-Ahmed b. Nâsıh Ebû Abdillâh el-Mıssîsî (v.?)*

Sâlih bir insan, sika bir hadisçi olan Ahmed b. Nâsıh, İsmail b. Uleyye, Huşeym b. Beşîr, Ebû Bekr b. Ayyaş vb. âlimlerden hadis öğrenmiştir. Kendisinden de en-Nesâî, Harb el-Kirmânî, Muhammed b. Süfyan el-Mıssîsî gibi hadisçiler rivayet etmişlerdir.

---

<sup>31</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 224; Mizzî, age., XXXII, 430-432; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, s. 583-584; *Siyeru A'lâm*, X, 419; İbn Hacer, age., VI, 254-255; Sandıkçı, age., s. 123.

<sup>32</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (Tahkik: Muhibbüddîn Ebî Saîd), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, X, 99; Mizzî, age., XVIII, 300-301; İbn Hacer, age., III, 469.

Misisli olan Ahmed b. Nâsîh'ın vefat tarihi tesbit edilememiştir.<sup>33</sup>

*24-Muhammed b.Dâvud b. Sabîh Ebû Ca'fer el-Missîsî (v.?)*

Misisli bir hadisçi olan Muhammed b. Dâvud, Ahmed b. Hanbel, Haccâc b. Minhal, Süreyc b. en-Nu'man, Süveyd b. Said, Ali b. Bekkâr, Amr b. Avn, el-Fadl b. Dükeyn, Muhammed b. Îsâ b. et-Tabbâ', Müslim b. İbrahim, Muallâ b. Esed el-Ammî gibi âlimlerden ders almıştır. Kendisinden de Ebû Dâvud, en-Nesâî, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, el-Hasen b. Şâzân vb. âlimler hadis rivayet etmiştir.

Muhammed b.Dâvud'un vefat tarihi belli değildir.<sup>34</sup>

*25-Ali b. Muhammed b. Ali b. Ebî'l-Mezâî el-Missîsî (v.?)*

Misis kadılığı yapmış olan Ali b. Muhammed, Ahmed b. Hanbel, Ebû'l-Yemân el-Hakem b. Nâfî, Halef b. Temim, Zün-nûnu'l-Mısırî, Abde b. Süleymân, Muhammed b. Kesîr, Heysem b. Cemil gibi âlimlerden hadis almıştır.

Kendisinden Mutayyen Muhammed b. Abdillâh, Mekhul el-Beyrutî gibi kimseler hadis nakletmişlerdir.

Sika bir hadisçi olan Ali b. Muhammed'in vefat tarihi bilinmemektedir.<sup>35</sup>

*26-Ebû Humeyd Abdullâh b. Muhammed b. Temîm el-Missîsî (v.?)*

Sika bir hadisçi olan Abdullâh b. Muhammed, Benî Hâşim'in mevlâsı idi. İshâk b. Îsâ İbni't-Tabbâ', Haccâc b. Muhammed el-A'ver, Halef b. Temîm, Dahhâk b. Mahled, Muhammed b. Îsâ b. et-Tabbâ', Vehb b. Cerir, Muhammed

---

<sup>33</sup> Mizzî, age., I, 498; İbn Hacer, age., I, 120-121.

<sup>34</sup> Mizzî, age., XXV, 175-176; İbn Hacer, age., V, 93-94.

<sup>35</sup> Mizzî, age., XXI, 125-126; İbn Hacer, age., IV, 228.

b. Kudâme, Mûsâ b. Eyyûb vb. âlimlerden hadis öğrenmiştir. Misis'e yerleşmiş bulunan Abdullâh'tan da, en-Nesâî, Ahmed b .Hârun, Muhammed b. Ahmed b. Ebî'l-Hasib, Muhammed b. Bereket el-Kınnesrînî, Yahyâ b. Muhammed b. Said, Ebû Avâne gibi hadisçiler nakilde bulunmuşlardır.

Kendisinin vefat tarihi hakkında bir bilgiye rastlanılamamıştır.<sup>36</sup>

*27-Ebû Ömer Muhammed b. Âmir el-Mıssîsî(v.?)*

Aslen Bağdad'lı olup Remle'ye yerleşmiş, sonraları Antakya ve Misis'te ikâmet etmiştir.

Sika bir hadisçi olan Muhammed b. Âmir, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. İshâk el-Hadramî, İsmail b. Ebî Üveys, Ebû Tevbe er-Rebî b. Nâfî, Süreyc b. Nu'mân, Said b. Mansur, Muhammed b. Îsâ b. et-Tabbâ', Muhammed b. Kesîr gibi âlimlerden hadis okumuştur. Kendisinden de en-Nesâî, İshâk b. Ahmed b. Zeyrek el-Fârisî, Abbâs b. Muhammed el-Askalânî, Abdülmelik b. Muhammed b. Adî, Ebû Avâne, Muhammed b. el-Münzir el-Herevî vb. hadisçiler nakilde bulunmuşlardır.

Muhammed b. Âmir'in vefat tarihi tesbit edilememiştir.<sup>37</sup>

*28-Ebû'l-Hasen Ali b.Bekkâr b. Hârun el-Mıssîsî (v.208)*

Tarsus'a yerleşmiş âlim, fakîh, âbid ve zâhid bir şahsiyetti. Murâbit (kale muhafızı) olarak Misis'te ikâmet etmiştir. Süvari olarak çok sayıda gazâyâ katılmış mücâhid bir kimseydi. Sika bir hadisçi olan Ali b. Bekkâr, İbrahim b. Edhem, Muhammed b. Amr b. Alkame, el-Evzâî, Hüseyin el-Muallim, Hâlid b. Dinar, Hişâm b. Hassan, Ebû İshâk el-Fezârî'den hadis öğrenmiştir.

<sup>36</sup> Mizzî, age., XVI, 52-53; İbn Hacer, age., III, 242.

<sup>37</sup> Mizzî, age., XXV, 425-426.

Kendisinden de Ebû Sâlih el-Ferrâ, Seleme b. Şebîb, Muhammed b. Îsâ b. et-Tabbâ', Nasr b. Mâlik, Hennad b. es-Serî, Halef b. Temîm vs. kimseler hadis almıştır.

en-Nesâî'nin kendisinden bir hadis naklettiği Ali b. Bekkâr'ın vefat tarihi ihtilâflıdır. İbn Hibbân h.199 yılında Misis'te şehid olduğunu söylemiş, İbn Sa'd ise h.208'de vefat ettiğini kaydetmiştir.<sup>38</sup>

*B-Misisli Diğer Hadis Âlimleri:*

Kaynaklarda, haklarında fazlaca bir bilgiye sahip olamadığımız Misisli bazı hadisçilerden söz edilmektedir. Bunları da aşağıda kaydetmek istiyoruz.

*1-Ebû'l-Muvaffak (v.220)*

Aynı zamanda fakîh bir kimse olan Ebû'l-Muvaffak Keferbeyya'ya yerleşmiş ve hicri 220 yılında Misis'te vefat etmiştir.<sup>39</sup>

*2-Ebû'l-Hasen Mansur b.Hârun (v.222)*

Âlim, fakîh bir kimse olan Mansur b. Hârun, el-Mu'tasım'ın hilafeti esnasında h. 222 yılında Misis'te vefat etmiştir.<sup>40</sup>

*3-Ebû'l-Münzir (v.222)*

Âlim ve fakîh bir kimse olan Ebû'l-Münzir, Misis kadılığı yapmıştır. el-Mu'tasım'ın hilafeti esnasında h.222 yılında Misis'te vefat etmiştir.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> İbn Sa'd, age., VII, 490; Mizzî, age., XX, 332-333; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, VIII, 375-376; İbn Hacer, age., IV, 174.

<sup>39</sup> İbn Sa'd, age., VII, 491.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, age., VII, 492.

<sup>41</sup> İbn Sa'd, age., VII, 491.

*4-Ebü Zekerıyyâ et-Tahhân (v.225)*

Âlim bir kimse olan et-Tahhân, el-Mu'tasım'ın hilafeti esnasında h.225 yılında Misis'te ölmüştür.<sup>42</sup>

*5-Heyssem b.Hâlid b. Yezid el-Kureşi el-Mıssîsî (v.?)*

Aslen Horasan'lı olan Heyssem b. Hâlid, Osman b. Affan (ra) ailesinin mevlâsıydı. Bağdad'da ikâmet etmiş, sonraları Misis'e yerleşmiştir. Zayıf bir hadis râvisi olduğu bildirilen Heyssem, Haccâc b. Muhammed, Ebû'l-Ye-man el-Hakem b. Nâfî, Hâlid b. Yezid, İshâk b. İsâ b. et-Tabbâ' gibi hadisçilerden nakilde bulunmuştur. Kendisinden de, Ahmed b. Muhammed el-İsbahânî, Hüseyin b. İsmail el-Mehâmilî, Sâlih b. Ahmed b. Ebî Mukâtil, Yahyâ b. Muhammed b. Said gibi kimseler hadis almışlardır.

Heyssem b. Hâlid'in vefat tarihi belli değildir.<sup>43</sup>

*6-İbrahim b. Osman b. Ziyâd el-Mıssîsî (v.?)<sup>44</sup>*

*7-Ali b. Ahmed b. Ali el-Varrâk el-Mıssîsî (v.?)<sup>45</sup>*

*8-Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed b. el-Müstenir b. Ebî'l-Hasib el-Mıssîsî(v.?)<sup>46</sup>*

*9-Ebü Rıdvan el-Yemân b. Said el-Mıssîsî (v.?)<sup>47</sup>*

*10-Ahmed b. en-Nu'mân el-Ferrâ el-Mıssîsî (v.?)<sup>48</sup>*

---

<sup>42</sup> İbn Sa'd, age., VII, 492.

<sup>43</sup> Mizzî, age., XXX, 380; İbn Hacer, age., VI, 61.

<sup>44</sup> Mizzî, age., XXV, 175.

<sup>45</sup> Mizzî, age., XXX, 380.

<sup>46</sup> Mizzî, age., XI, 76; XVI, 52; XX, 338.

<sup>47</sup> Mizzî, age., III, 270.

<sup>48</sup> Mizzî, age., XXV, 175.

11-Muhammed b. Süfyan b. Müsâ es-Saffâr el-Mıssîsî (v.?)<sup>49</sup>

12-Süfyan b. Muhammed el-Mıssîsî (v.?)<sup>50</sup>

13-el-Hüseyn b. Mansur er-Rummâni el-Mıssîsî (v.?)<sup>51</sup>

14-Ebü'l-Hüseyn Hâlid b. Yezid İbn Muhbit el-Huzâi el-Mıssîsî (v.?)<sup>52</sup>

15-Ca'fer b. Süneyd el-Hüseyn b. Dâvud el-Mıssîsî (v.?)<sup>53</sup>

16-Ahmed b.Haccâc b. Muhammed el-Mıssîsî (v.?)

Haccâc b.Muhammed el-A'ver'in oğludur.<sup>54</sup>

17-İbrahim b. Abdillâh b. Hâlid el-Mıssîsî (v.?)<sup>55</sup>

18-Ca'fer b. Muhammed el-Mıssîsî (v.?)<sup>56</sup>

19-Ebü'l-Münzir Bişr b. el-Münzir er-Remlî el-Mıssîsî (v.?)<sup>57</sup>

Aslen Remle'li olup Misis kadılığı yapmıştır.

20-Muhammed b.Hârûn el-Mıssîsî (v.?)<sup>58</sup>

21-Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh b. Safvet el-Mıssîsî (v.?)<sup>59</sup>

22-el-Yeman b.Said el-Mıssîsî (v.?)<sup>60</sup>

---

<sup>49</sup> Mizzi, age., I, 498.

<sup>50</sup> Mizzi, age., III, 270; XXVI, 265.

<sup>51</sup> Mizzi, age., XVIII, 300.

<sup>52</sup> Mizzi, age., XXVI, 298; XXX, 380.

<sup>53</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 435.

<sup>54</sup> Mizzi, age., V, 453.

<sup>55</sup> Mizzi, age., V, 261.

<sup>56</sup> Mizzi, age., XXVI, 330.

<sup>57</sup> Mizzi, age., XXXII, 430.

<sup>58</sup> Mizzi, age., VIII, 197.

<sup>59</sup> Mizzi, age., VIII, 277.

23-*Abdullâh b. el-Hüseyn b. Câbir el-Missîsî(v.?)*<sup>61</sup>

24-*Âdem b. Süleymân el-Missîsî (v.?)*<sup>62</sup>

25-*Ebû Abdillah Bekr b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Zeyd es-Sufî el-Missîsî (v.?)*<sup>63</sup>

26-*Ebû Amr Muhammed b. Mûsâ b. Abdillah et-Teymî el-Missîsî (v.?)*<sup>64</sup>

27-*Muhammed b. İbrahim b. Müslim İbni'l-Battal es-Sa'dî el-Missîsî(v.?)*<sup>65</sup>

28-*Muhammed b. el-Kâsım b. Sinan ed-Dahhâk el-Missîsî(v.?)*<sup>66</sup>

Yine kaynaklarda yer alan bilgilerden, büyük hadis âlimlerinden bazılarının yaptıkları hadis seyahatleri esnasında Misis'e geldikleri ve buradaki hadis âlimlerinden hadis aldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî bunlardandır.<sup>67</sup>

### ***Tarsus ve Tarihçesi***

Akdeniz bölgesinde, Adana havalisinde bir şehir olan Tarsus, günümüzde İçel (Mersin) vilayetinde bir ilçe merkezidir. Adana ovasının güneybatısında, denizden 20-24m. yükseklikte Toros Dağları'na yakın bir mevkide olup Adana'ya 42, Mersin'e 27 km. mesafededir.

---

<sup>60</sup> İbn. Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Tahkik: Adil Ahmed Abdilmevcud- Ali Muhammed, Beyrut 1996/1416, VI, 316.

<sup>61</sup> İbn. Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 272.

<sup>62</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, Tahkik: Muhammed Avvâme, Cidde 1992, II, 156.

<sup>63</sup> Mizzî, age., XXVI, 308.

<sup>64</sup> Mizzî, age., XXVI, 309.

<sup>65</sup> Mizzî, age., XXVI, 309.

<sup>66</sup> Mizzî, age., XXVI, 309.

<sup>67</sup> Mizzî, age., XI, 76.



Kuruluşundan beri Anadolu içlerinden gelen büyük nakliyat damarının, Adana ovası ağzında bir ticaret ve korunma kapısı olmuştur. Bütün ilkçağ boyunca da tesir sahası geniş bir ticaret limanı hüviyetini taşımıştır.

Tarsus, Anadolu'nun en eski beldelerinden biri olmakla kalmayıp, eskiden beri kurulduğu yer ve adını değiştirmeyen bir şehir olmuştur. Şehir, tarihe ilk olarak Tarsos olarak geçmiş ve zamanımıza kadar da böyle gelmiştir. Tarsos'un nereden geldiği kesin olarak bilinmemekle beraber, bazı efsâneler dolayısıyla Anadolu tanrılarında Tarku'ya bağlanmaktadır.

Tarsus, önce Asur, sonra Pers hâkimiyetine girmiş, M.Ö.333 yılında Büyük İskender tarafından alınmıştır. İskender'den sonra Selevkos'un payına düşmüş, bir aralık Mısır hâkimiyetine girmiş, Roma döneminde M.Ö.66 yılında Kilikya vilayetinin merkezi olmuştur.

Tarsus, İslâm'ın doğuşundan sonra çok geçmeden Ebû Ubeyde veya Onun komutanlarından Meysere b. Mesruk tarafından h.16/m.637 tarihinde fethedildi. Emevîler, Roma İmparatorluğu sınırındaki diğer şehirlerle beraber Tarsus'u da yeniden tahkim ettiler. Sonraları Tarsus elden ele geçti, savaş yıllarında Bizans akınlarına uğradı. Abbâsi halifesi Hârûn er-Reşîd h.172/m.788'de Tarsus'u tekrar inşa ederek, içine müslüman halkı yer-leştirdi. H.188/M.804'te Bizanslılar Tarsus halkını esir edip götürdüler. Bunun üzerine halife Bizanslılar üzerine yürüyüp, onları püskürttü. Halife el-Me'mun h.215/m.830 senesinde harekete geçti. Buna karşılık Bizans İmparatoru Theophilos h.216/m.831'de Tarsus topraklarına akınlar yaptı. Halife el-Me'mun m.833'te Tarsus'ta vefat etti ve buraya defnedildi. H.292/m.904-905'te Andronikos Maraş üzerine yürüdü, Tarsus ve Misis'in askerleri karşı çıktılarsa da mağlub oldular. Bütün bu olaylara rağmen Tarsus, müslümanların önemli bir kalesi ve ticaret şehri

olarak gelişti. Çevresindeki topraklardan bol bol mahsul alınıyor, Hristiyanlarla cihâd için buraya gelip yerleşenlere yardım ediliyordu.

H. 352/963'de Bizans İmparatoru Nikephoros hücumu geçti ve önce Adana'yı çok geçmeden de el-Masîsa'yı (Misis'i) zaptetti. Sayısı 200bini bulan müslüman esir, İmparatorun kardeşi Leon tarafından kuşatılmış olan Tarsus surlarının önüne götürüldü ve içerdeki halk korkutulmak istenildi. Sonunda Tarsus Bizanslılar'ın eline geçti, câmiler yıktırıldı, Hristiyanlığı kabul etmeyenler sürüldü, meydanlar da Kur'an-ı Kerimler yakıtıldı. Böylece Tarsus için uzun ve kesintisiz bir Hristiyan hakimiyeti dönemi başladı.

Haçlıların gelmesinden az önce Selçuklu hakimiyetine giren Tarsus, 1098'de Haçlılar tarafından alındı ve Antakya Prensiği'ne bağlandı. Daha sonra yeniden Bizanslılar'ın eline geçen şehir; Ermeni,Bizans,Haçlı çekişmelerine sahne oldu. Sonunda Üçoklu Türkmenler'in Yüreğir kolundan Memluklular'a bağlı Ramzanoğulları'nın hakimiyetine girmeye başladı. H.761/m.1359-1360'da Emir Bek-Demir komutasında Memlûklüler tarafından fethedildi.

Daha sonra Karamanoğulları ile Ramazanoğulları arasında el değişti. II.Bayezid devrinde Karagöz Mehmed Paşa tarafından Osmanlı hakimiyetine alındıysa da, Memlukler tarafından geri alındı.

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden itibaren de Tarsus kesin olarak Osmanlı idaresine geçti. Osmanlı idaresine geçti. Osmanlılar bölgenin idaresini Ramazanoğulları'nda bıraktı.<sup>68</sup>

Yukarıda tarihin ilk devirlerinden itibaren mühim bir yere sahip olduğunu gördüğümüz Tarsus, Hadis Tarihi açısından da önem arz etmektedir.

---

<sup>68</sup> Besim Darkot, *M.E.B., İ. A.*, Tarsus maddesi, XII, 18-24; el-Hamevi, age., IV, 31-33.

Kaynaklardan tesbit edebildiğimiz kadarıyla, bir çok hadis âlimine evsahipliği yapmış, kendisine hadis seyahatleri yapılan bir merkez olmuştur. O zamanki İslâm devletinin sınır boylarında yer alan bu güzel şehirde bir çok hadis âlimi yetişmiştir. Şimdi sırasıyla bunlar hakkında bilgi vermek istiyoruz:

***A-Hadisleriyle Kütüb-i Sitte'ye Kaynaklık Etmiş Bulunan Tarsuslu Hadis Âlimleri:***

*1-Mûsâ b. Dâvud ed-Dabbî Ebû Abdillâh el-Hulkanî et-Tarsûsî (v.217)*

Aslen Kûfe'li olup Bağdad'a yerleşmiş, daha sonra Misis kadısı olmuştur. Bir müddet sonra Tarsus kadılığına tayin edilen Mûsâ b. Dâvud, vefat edinceye kadar bu görevde kalmış, hicri 217 yılında Tarsus'da vefat etmiştir.

Zâhid bir kimse, sika bir hadisçi olup, çok hadis nakletmiştir. Bazı hadis alimleri onun musannıf bir kimse olduğunu, fakat rivayet ettiği hadislerde ızdırab bulunduğunu kaydetmektedir.

Mûsâ b. Dâvud, Ca'fer b. Hazım, Hammad b. Seleme, Süfyan es-Sevri, Süfyan b. Uyeyne, Ebû'l-Ahves, Sellâm b. Miskin, Şerik b. Abdillâh, Şu'be b. el-Haccâc, Abdullâh b. Lehî'a, el-Leys b. Sa'd, İmâm Mâlik, Huşeym b. Beşir gibi büyük hadis âlimlerinden ders almıştır.

Kendisinden de Müslim, Ebû Dâvud, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli, İbrahim b. Dinar, Haccâc b. eş-Şâir, Abbâs b. Muhammed ed-Dûri, Muhammed b. el-Müsenna, Ya'kûb b. Şeybe, Mûsâ b. Hârun gibi meşhur âlimler hadis nakletmişlerdir.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> İbn Sa'd, age., VII, 345; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VII, 141; el-Hatîb el-Bağdâdi, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 33-34; Mizzî, age., XXIX, 57-61; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, s. 378; *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 204; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 544 –545; Kehhâle, XIII, 38; Sezgin, SAS, I, 100; Sandıkçı, age, s. 296.

*2-Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Ezdî el-Ensârî el-Herevî el-Bağdâdî  
(154-224)*

Hicri 154 yılında Herat'ta doğan Ebû Ubeyd, aslen Herat'lı (veya diğer bazı kaynaklara göre Merv'li) dir. Babası Bizans asıllı bir kimse olup, Herat'lı bir zatın kölesiydi. Ebû Ubeyd ilim tahsiline memleketinde başlamış, daha sonra öğrenim amacıyla çeşitli İslâm beldelerini dolaşmıştır. Buralarda, İsmâîl b. Ayyâş, Huşeym b. Beşîr, İsmâîl b. Uleyye, Süfyân b. Uyeyne, Abdurrahmân b. Mehdî, Cerîr b. Abdilhamîd, Haccâc b. Muhammed, Hafs b. Ğıyâs, Şerîk b. Abdillâh, Abdullâh b. el-Mübârek, Vekî' b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi âlimlerden ders almıştır. Bağdad'da ikâmet etmiş, bir ara Mısır'a da gitmiştir. Âlimlerin çok büyük övgülerine mazhar olmuştur. Sika bir hadisçi, fakîh bir kimseydi. Tarih, Tefsir, Lugat ve Nahiv ilimlerinde de âlimdi. Aynı zamanda şair ve bir edebîyatçı olan Ebû Ubeyd, meşhur eserlerin sahibidir. İlimde deniz gibi olan, her sahada asrının imamı sayılan Ebû Ubeyd, İlelü'l-Hadis ve ihtilâfu'l-ulemâ'ya da vakıf olup, döneminde ilim yönünden Ahmed b. Hanbel ile mukayese edilmekteydi. el-Kisâî'den Kıraât, eş-Şâfiî'den de Fıkıh tahsil etmiş ve fikhî görüşler bakımından eş-Şâfiî'yi izlemiştir. Kendisi âlim olmasının yanısıra, aynı zamanda âbid ve zâhid bir kimseydi.

Sabit b. Nasr döneminde, Tarsus'a kadı tayin edilmiş ve 18 yıl bu görevi sürdürmüştür. Daha sonra Bağdad'a dönmüş ve orada Garibü'l-Hadis alanındaki meşhur kitabını telif etmiştir. H.219'da Mekke'ye giden Ebû Ubeyd, beş yılı aşkın bir süre orada mücâvir kalmış ve hicri 224 yılında 67 yaşındayken orada vefat etmiştir.

Ebû Ubeyd'den, başta el-Buhârî, Ebû Dâvud, et-Tirmizî, ed-Dârimî, Ebû Bekr es-Sâğânî, İbn Ebi'd-Dünyâ olmak üzere pek çok meşhur âlim hadis

nakletmiştir. Ebû Ubeyd'in en meşhur eseri *Garîbu'l-Hadîs*'tir. Daha önce bu alanda yapılan çalışmaların tümünü içine alan ve müsned tarzında tertiplenen bu eserin kırk yılda tamamlandığı kaydedilmektedir. Ebû Ubeyd'in diğer bazı eserleri de şunlardır:

Meânîl-Kur'ân, Fedâilü'l-Kur'ân, Ğarîbu'l-Kur'ân, Edebü'l-Kâdî, Kitâbu'l-Kırâât, Kitâbu'l-Emvâl, Kitâbu'l-Emsâl, Kitâbu Şerhi Ğarîbi'l-Hadîs...<sup>70</sup>

*3-Abbâd b.Mûsâ Ebû Muhammed el-Enbârî el-Huttelî et-Tarsûsî(v.230)*

Aslen Fars asıllı Yemenliler'den olan Abbâd b. Mûsâ, Bağdad'da ikâmet etmiş, sonraları Tarsus'a gitmiş ve hicri 230 yılının başlarında orada vefat etmiştir.

Sâlih, sika, sadık bir hadisçi olan Abbâd b. Mûsâ, İbrahim b. Sa'd, İsmail b. Ca'fer, İbn Uleyye, Süfyan b. Uyeyne, Abbâd b. el-Avvâm, Huşeym b. Beşir, Mervan b. Muâviye gibi hadis âlimlerinden ders almıştır. Kendisinden de, el-Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Nesâî, Ebû Zur'a, Sâlih b. Cezere, İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Ya'la el-Mevsîlî, Mûsâ b. Hârun, oğlu İshâk b. Abbâd b. Mûsâ hadis nakletmişlerdir.<sup>71</sup>

*4-Ahmed b.Muhammed b. Sâbit b. Osman Ebû'l-Hasen b. Şebbûye el-Huzâî el-Mervezî(v.230)*

---

<sup>70</sup> İbn Sa'd, age., VII, 355; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 403-404; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, IV, 130; el-Hamevî, *Mucemu'l-Udebâ*, VI, 162; en-Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref (v. 676), *Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Lügât*, II, 257; İbn Hallikân (v. 681), *Vefeyâtu'l-A'yân*, (Tahkik: Dr. İhsan Abbâs, Beyrut 1968-1972), IV, 60-63; Mizzî, age., XXIII, 354-370; ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, s. 417; es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, (1324 baskısından ofset), Beyrut, I, 270-271; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 291; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 496-497; İbn İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, II, 54-55; Sandıkçı, age., s. 239-240.

<sup>71</sup> İbn Sa'd, age., VII, 353; Mizzî, age., XIV, 161-164; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 68-69.

*İlk Dört Asırda Adana ve Çevresinde Yaşayan Hadis Alimleri*

Aslen Merv’li olan Ebû’l-Hasen b. Şebbûye, sika bir hadis hafızıdır. Fâdil bir kimse olan bu zat, Süfyan b. Uyeyne, Abdullâh b. el-Mübârek, Ebû Usâme Hammad b. Usâme, Âdem b. İyas, İsmail b. Üveys, İsmail b. Uleyye, Abdürrezzak b. Hemmâm, Ali b. el-Medîni gibi âlimlerden ders almıştır.

Kendisinden de el-Buhârî, Ebû Dâvud, Ebû Zur’a, Yahyâ b. Main, Ebû Bekr b. Ebî Heyseme, oğlu Ahmed, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî hadis

İbn Şebbûye, 60 yaşlarında iken, Rumlar tarafına en yakın bir kabre defnedilmesini vasiyet ederek h.230 yılında Tarsus’ta vefat etti.<sup>72</sup>

*5-Abdurrahman b. Muhammed b. Sellâm b. Nâsîh el-Bağdâdî et-Tarsûsî (v.231)*

Aslen Bağdad’lı olan Abdurrahman b. Muhammed, Tarsus’a yerleşmiştir. Kendisinin güvenilir bir hadisçi olduğu kaydedilmektedir.

İshâk b. İsâ et-Tabbâ’, Bedel b. Muhabbir, Beşir b. Zâzân, Ca’fer b. Avn, Haccâc b. Muhammed el-A’ver, Ebû Usâme Hammad b. Usâme, Ebû’l-Heysem Hâlid b. Kâsım, er-Rebî b. Nâfî, Zeyd b. el-Hubab, Said b. Mansur, Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Süneyd b. Dâvud, Affan b. Müslim gibi hocalardan hadis almıştır.

Kendisinden de Ebû Dâvud, Nesâî, torunu Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî, Ca’fer b. Muhammed b. Sevvar, Harb b. İsmail el-Kirmânî, Ebû Bekr b. Ebî Dâvud, Ebû Hâtim er-Râzî, Nasr b.Mâlik gibi kimseler hadis aktarmışlardır.

Abdurrahman b.Muhammed, hicri 231 yılında vefat etmiştir.<sup>73</sup>

*6-er-Rebî b. Nâfî Ebû Tevbe el-Halebî et-Tarsûsî (v.241)*

<sup>72</sup> Mizzî, age., I, 433-436; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 112-113.

<sup>73</sup> Mizzî, age., XVII, 390-392; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 396.

Güvenilir bir hadisçi olan er-Rebî b. Nâfî, aslen Haleb’lidir. Önde gelen hadis hafızlarından olup, hicrî 150 yılında dünyaya gelmiştir. Daha sonra Kûfe’ye gitmiş, sonunda Tarsus’a yerleşmiştir. Kendisi hadiste hucce kabul edilmiş bir âlim olup, Tarsus’ta hadislerini yaymıştır.

İbrahim b.Sa’d, Ebû İshâk el-Fezârî, Ebû Usâme Hammad b. Usâme, Süfyan b.Uyeyne, Ebû Hâlid el-Ahmer, Ebû’l-Ahves, Abdullâh b. el-Mübârek, Ali b. Havşeb, Îsâ b. Yûnus, Mu’temir b. Süleymân, Velîd Müslim gibi âlimlerden hadis almıştır. Kendisinden de Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Nesâî, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel, Ebu Muhammed ed-Dârimî, Ebû Bekr el- Esrem, İsmail b. Mes’ade, el-Hasen b. Ali el-Hulvânî, Ya’kub b. Süfyan vb. âlimler hadis rivayet etmiştir. Engin bir ilme sahip olmuş, uzun bir ömür sürmüş, zamanının âlimleri ilim almak için kendisinin bulunduğu yerlere seyahat etmişlerdir.

er-Rebî’ b. Nâfî’, doksan kusür yaşındayken hicri 241 yılında vefat etmiştir.<sup>74</sup>

*7-Hamid b. Yahyâ b.Hânî Ebû Abdillâh el-Belhî et-Tarsûsî (v.242/856)*

Aslen Belh’li olan Hamid b.Yahyâ, Şam’da ikâmet etmiş, güvenilir bir hadis hâfızıdır.

Süfyan b. Uyeyne, Dahhâk b. Mahled, Abdüssamed b. Abdilvâris, Mervan b. Muâviye gibi kimselerden hadis öğrenmiştir. Kendisinden de Ebû Dâvud, Ebû Bekr el-Esrem, Ebû Zür’a er-Râzî, Ebû Ümeyye et-Tarsûsî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû’l-Ahves gibi âlimler hadis almışlardır.

---

<sup>74</sup>el-Buhârî, *Kitâbu’t-Târîhi’l-Kebîr*, (Tahkik: Abdurrahmân b. Yahya el-Yemânî) Haydarâbâd 1360/1940, III, 279; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, II, 470; Mizzî, age., IX, 103-105; ez-Zehabî, *Siyeru A’lâm*, IX, 287-288; *Tezkiretü’l-Huffâz*, s. 472; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, II, 154.

Zamanında hadisi en iyi bilen kimseler arasında yer alan Hamid b.Yahyâ h.242 yılında vefat etmiştir.<sup>75</sup>

*8-Nusayr b. el-Ferec el-Eslemî Ebû Hamza es-Sağrî et-Tarsûsî (v.245)*

Sika bir hadisçi olan Nusayr b. el-Ferec, aslen Şam'lıdır. Haccâc b. Muhammed el-A'ver, Hüseyin b. Ali el-Cu'fî, Ebû Usâme Hammad b. Usâme, Şuayb b. Harb, Muhammed b. Bişr el-Abdi, Muaz b. Hişâm, Yezid b. Hârun, Ya'la b. Ubeyd gibi hocalardan hadis almıştır. Kendisinden de Ebû Dâvud, Nesâî, İbn Ebî Dâvud, Ebû Hâtim, Ebu Zür'a gibi âlimler hadis nakletmişlerdir.

Nusayr b. el-Ferec h.245 yılında vefat etmiştir.<sup>76</sup>

*9-Muhammed b. İbrahim b. Müslim b. Sâlim el-Huzâî Ebû Ümeyye es-Sağrî et-Tarsûsî(v.273)*

Aslen Sicistan'lı olup hicri 180 yılında dünyaya gelmiştir. Bağdad'a yerleşmiş, sonraları Tarsus'ta ikâmet etmiş, tahsil maksatlı seyahatleri dışında vefatına kadar oradan ayrılmamıştır. Zamanının önde gelen âlimlerinden ve büyük hadis imamlarından olan Ebû Ümeyye, bir ara Mısır'a da giderek orada hadis nakletmiştir. Kendisi aynı zamanda hâfız, kârî ve fakîh bir kimseydi. Zamanının meşhur alimlerinden olan Ebû Ümeyye, Hanbelî fukahâsı arasında yer almaktaydı.

Esved b. Âmir Şâzân, Haccâc b. Muhammed, Haccâc b. Minhal, Ebû'l-Yeman el-Hakem b. Nâfî, Ravh b. Ubâde, Süreyç b. en-Nu'man, Said b. er-Rebî, Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Şebâbe b. Sevvar, Dahhâk b. Mahled, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe gibi âlimlerden hadis öğrenmiştir. Kendisinden de, oğlu İbrahim,

---

<sup>75</sup> İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 301; Mizzî, age., V, 325-327; ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, s. 479; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 485; Sandıkçı, age., s. 123.

<sup>76</sup> Mizzî, age., XXIX, 370; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 602.



torunu Muhammed, en-Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. Bekkâr, Yahyâ b. Muhammed b. Said, Ebû Avâne el-İsferâyini gibi kimseler hadis rivayet etmişlerdir.

Güvenilir bir hadisçi olan Ebû Ümeyye, hâfızası yönünden bazı hadis âlimlerinin tenkidine uğramıştır. Hicrî 273 yılında Tarsus'ta vefat etmiştir. Kendisinin bir çok eserinden başka el-Müsned adlı bir hadis kitabı vardır.<sup>77</sup>

*10-el-Hüseyn b.Bişr b.Abdilhamid el-Hımsi es-Sağri et-Tarsûsî(v.?)*

Sika bir hadisçi olan Hüseyin b. Bişr, aslen Hıms'lı olup sonraları Tarsus'a yerleşmiş ve orada hadisleri yaymıştır. Haccâc b. Muhammed el-Mıssîsî, Muhammed b. Himyer es-Suleyhî gibi âlimlerden hadis almıştır. Kendisinden de, en-Nesâî ve benzeri kimseler hadis nakletmişlerdir.<sup>78</sup>

*11-İsâ b.Yûnus Ebû Mûsâ et-Tarsûsî (v.?)*

Tarsus'un müftülerinden olan İsâ b. Yûnus, güvenilir hadisçilerden sayılmaktadır. Rivayetlerinde bir beis olmadığı bildirilmektedir. Haccâc b. Muhammed, Ali b. Âsım el-Vâsîtî, Mûsâ b. Dâvud ed-Dabbî, Ebû Ubeyde el-Eşcaî gibi kimselerden hadis almıştır. Kendisinden de Ebû Dâvud hadis nakletmiştir.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, VI, 187; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 394; İzzüddîn İbnü'l-Esîr (v. 630), *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut tarihsiz, II, 279; en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Lügât*, I, 77; Mizzî, age., XXIV, 327-331; ez-Zehabî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 447; *el-Muğnî fi'd-Duafâ*, (Tahkik: Nureddin İtr) Halep 1391, II, 545; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 487-488; Tezkiretü'l-Huffâz, s. 581; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 12-13; İbn İmâd el-Hanbelî, Şezerâtü'z-Zehab, II, 164; Sezgin, GAS, I, 149; Sandıkçı, age., s. 122, 482.

<sup>78</sup> Mizzî, age., VI, 352-353; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 580.

<sup>79</sup> Mizzî, age., XXIII, 76; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 449.

*12-Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer et-Tarsûsî (v.?)*

Tarsuslu hadisçilerden olan Ahmed b. Muhammed, Âsımü'l-Ahvel, Yahyâ b. Main gibi âlimlerden nakilde bulunmuş, kendisinden de Nesâî hadis rivayet etmiştir.<sup>80</sup>

*13-Ahmed b. el-Heyssem b. Hafs es-Sağrî et-Tarsûsî (v.?)*

Tarsus kadısı olan Ahmed b. el-Heyssem, Harmele b. Yahyâ, Mûsâ b. Dâvud ed-Dabbî gibi kimselerden hadis rivayet etmişlerdir. Rivayetlerinde bir beis olmadığı bildirilmiştir.<sup>81</sup>

***B-Tarsuslu Diğer Bazı Hadisçiler:***

Kaynaklarda Tarsus'la irtibatı bulunan diğer bazı hadis âlimlerinden de söz edilmektedir. Bunlar ya hadis seyahati sebebiyle ya da çeşitli memuriyetler sebebiyle Tarsus'a gelmiş, yerleşmiş veya geri dönmüş kimselerdir. Günümüze kadar haklarında bilgi ulaşılmış olanları öne almak suretiyle, bunları kaydetmek istiyoruz:

*1-Ebû Bekr Muhammed b. İsâ b. Yezid es-Sa'dî et-Temîmî et-Tarsûsî (h.186-276)*

Hâfız, âlim ve meşhur bir muhaddis olan Muhammed b. İsâ, Tarsus'ta ikâmet etmiş, hadis öğrenmek maksadıyla birçok beldeyi dolaşmıştır. Ebû Nuaym, Ebu'l-Yemân, Affân, Ebû Abdirrahmân el-Mukrî, İsmail b. Üveys, Ebû Nuaym gibi âlimlerden hadis nakletmiştir. Kendisinden İbn Huzeyme, Ebu'l-Abbâs ed-Değûlî, Mekkî b. Abdân, Muhammed b. Ahmed b. Mahbûb, Abdullâh b. İbrâhim es-Sabbâh vb. âlimler rivayette bulunmuştur. Ebû Avâne el-

<sup>80</sup> Mizzî, age., I, 436-437; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 113.

<sup>81</sup> Mizzî, age., I, 516-517; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 122.

İsferâyinî de Sahîh'inde kendisinden hadis nakletmiştir. el-Hakim ve İbn Hibbân'ın sika olduğunu belirttikleri Muhammed b. İsâ, münker şeyler nakledip, rivayetinde çok hata yaptığı için tenkid edilmiştir. el-Hâkim, onun, ilimdeki kavrayışı, güvenilirliği ve hadis seyahatleriyle meşhur olduğunu söylemiş, Merv âlimlerinin ondan ilim aldıklarını bildirmiştir.

İbn Adî, onun hadis hırsız olduğunu nakletmiş, rivayetlerinin tamamının mütâbaat edilmeyen şeylerden oluştuğunu bildirmiştir. Hicri 276 yılında Belh'te vefat etmiştir.<sup>82</sup>

*2-Yahyâ b. Halef el-Mukrî et-Tarsûsî (v.?)*

İmâm Mâlik'ten hadis nakleden Yahyâ b. Halef'in güvenilir bir hadisçi olmadığı kaydedilmektedir. Kendisinden Ebû Ümeyye et-Tarsûsî, Ali b. Zeyd gibi kimseler hadis nakletmişlerdir.<sup>83</sup>

*3-Ebû Bekr Muhammed b. Mansur et-Tarsûsî (v.?)*

İbn Cümeý'in hadis hocası olup, itham edilmiş zayıf bir râvîdir.<sup>84</sup>

*4-Yûsuf b. Yûnus el-Eftâs et-Tarsûsî (v.?)*

Süleymân b. Bilal ve Mâlik b. Enes'ten hadis nakleden Yûsuf el-Eftas, Dârekutnî tarafından sika bir râvî olarak kabul edilmişse de, sika kimselerden münker şeyler naklettiği için diğer hadis âlimleri tarafından tenkid edilmiş, güvenilir olmadığı, rivayetlerinin delil olarak alınmasının caiz olmadığı kaydedilmiştir.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Tahkik: A. Muhammed Muavvâz- Adil Ahmed Abdilmevcud, Beyrut 1416/1995, VI, 290; *Siyeru A'lâm*, X, 540-541; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 333-334.

<sup>83</sup> Mizzî, age., XXVII, 333; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 331.

<sup>84</sup> Mizzî, age., XXIV, 330; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 390.

<sup>85</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 425.

*5-Ebû Hâtim Muhammed b. İdris b. el-Münzir er-Râzî (h.195-277)*

İlim denizlerinden olan Ebû Hâtim, aslen Isfehan'lı olup hicri 195 yılında Rey'de dünyaya gelmiştir. Hicrî 209'da hadis tahsiline başlamış, dört yıl Re'y'deki âlimlerden ders aldıktan sonra, tahsilini ilerletmek arzusuyla hicrî 213 yılında yirmi yaşlarındayken memleketinden ayrılmış, Kûfe, Bağdâd, Basra , Mekke, Medine, Bahreyn, Mısır, Remle, Kudüs, Askalan, Taberiye, Şam, Humus, Antakya ve Tarsus'a gelmiştir. Buradan Hıms ve Rakka'ya, oradan da Irak'a gitmiştir. Zamanının belli başlı bu ilim merkezlerini yaya olarak dolaşan, ilim uğruna birçok mahrumiyet ve sıkıntılara katlanan Ebû Hâtim, hicri 221 yılında memleketine geri dönmüştür. Hicrî 242 yılında ikinci defa çıktığı tahsil seyahati ise üç yıl sürmüştür. Sonraları oğlu Abdurrahman'ın da katıldığı bu seyahatlerinin sonunda yaklaşık olarak 3000 kişiden rivayette bulunmuştur.

Muhaddis, hâfız, müfessir, kârî ve fakîhti. Şâfiî mezhebine mensup âlimlerdendi. İlimde el-Buhârî'nin benzeriydi. Ricâl, Cerh-Ta'dîl ve İlel ilimlerinde otoriteydi. Hadislerin isnâd ve metinlerini bilmede üstün bir yere sahip olmuştu. Hadisi hıfzetmek, manâsını anlamakta devrinin en büyük âlimi olan Ebû Hâtim, sahâbenin ihtilaflarını, tâbiîn ve sonraki âlimlerin fikhını çok iyi bilmekteydi. Ebû Hâtim'in, Kitâbu'l-Câmî, Tefsîru'l-Kur'ân, Kitâbü'z-Zühd, Kitâbu'l-İ'tikâd, Kitâbü'z-Zînet, ed-Du'afâ ve'l-Kezzâbûn gibi eserleri vardır.

Kendisi, el-Absî, Ebû Nu'aym, Ebû Müshir el-Ğassânî, Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî, el-Esmâî, Kabîsa, Affân, Osmân b. el-Heysen, Ebu'l-Yemân, Saîd b. Ebî Meryem, Züheyr b. Abbâd, Yahyâ b. Bükeyr, Ebu'l-Velîd, Âdem b. Ebî İyâs, Abdullah b. Salih el-İclî, Ebû Tevbe el-Halebî gibi âlimlerden hadis almıştır. Büyük bir hadis âlimi ve hafızı olan Ebû Hâtim'den

de oğlu Abdurrahmân b. Ebî Hâtim, en-Nesâî, Ebû Dâvud, Yunus b. Abdi'l-A'lâ, er-Rebi' b. Süleymân, Ebû Zür'a er-Râzî, İbrâhîm el-Harbî, Ebu Bekr İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Sâid, Ebû Bişr ed-Dolâbî, el-Mehâmilî ve diğer bazı hadis bilginleri nakilde bulunmuşlardır. Ebû Hâtim, hicri 277 yılında 83 yaşındayken Re'y'de vefat etmiştir.<sup>86</sup>

*6-Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî et-Temîmi el-Mervezi (v.118-181)*

Aslen Merv'li olup babası Türk, annesi Harzem'lidir. Hicri 118 yılında dünyaya gelmiştir. Meşhur ve büyük bir hadis âlimi olan Abdullâh b. el-Mübârek hadis tahsili için uzun seyahatler yapmış, yaklaşık olarak dünyanın dörtte birini dolaşmış, Horasan, Hicaz, Suriye, Kufe, Basra, Bağdâd, Mısır, Yemen ve benzeri yerleri gezmiş, bu arada Tarsus'a da gelmiş ve orada hadis rivayet etmiştir. Babasının ticaret yapması için vermiş olduğu 50 bin dirhemi bu yolda harcamış, 4000 hocadan ilim almış, bunların sadece 1000 tanesinden nakilde bulunmuştur. Mücahid ve kahraman bir kimse olan Abdullah b. el-Mübârek'in, ömrü boyunca bir sene cihâda, bir sene hacca gittiği kaydedilmektedir. Ömrü, ilim, cihad, hac ve ticaret seferleriyle geçmiştir.

İlim tahsili esnasında, kendisinden hadis öğrendiği ilk hocası Horasan'lı er-Rebi' b. Enes'tir. Daha sonraları Süleymân et-Teymî, Âsımü'l-Ahvel, Humeyd et-Tavîl, Hişâm b. Urve, el-Cureyrî, İsmâîl b. Ebî Hâlid, el-A'meş, Hâlid el-Hazzâ, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Abdullâh b. Avn, Mûsâ b. Ukbe, Eclah el-Kindî, Hüseyin el-Muallim, Hanzala es-Sedûsî, Hayve b. Şureyh el-Mısırî,

---

<sup>86</sup> Ebû Nu'aym el-İsfahânî (v. 430), *Kitâbu Zikri Ahbâri İsfahân*, (Tahkik: S. Dederling), Leiden 1931-1934, II, 201; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 73-75; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 278; Mizzî, age., XXIV, 381-391; ez-Zehebi, *Siyeru A'lâm*, X, 595-605; *Tezkiretü'l-Huffâz*, s. 563; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Beyrut 1324, I, 299; es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi*, II, 183; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 21-23; Sezgin, *GAS*, I, 153; Sandıkçı, age., s. 365-366.

Kehmes, el-Evzaî, Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. el-Haccâc, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Selem, Hammâd b. Zeyd, Süfyan b. Uyeyne, Bakıyye b. el-Velîd vb. âlimlerden ders aldı.

Muhaddis, hâfız, müfessir, kârî, fakîh, tarihçi, edîb, şair, nahivci, lügatçi, âbid ve zahid bir kimse olan Abdullah b. el-Mübarek, son derece cömertti. Gecelerini ibadetle ihya eder, boş sözle uğraşmaz, herkesle iyi geçinirdi. Otuz yıl müddetle edebî ilimleri, yirmi yıl da diğer ilimleri tahsil etmiştir. Kendisi Horasan bölgesinin ilk musannıflarından olup, Ricâl bilgisinde son derece mahir olup, Hadis'te Emîrul-Mü'minîn ve huccet mertebesindeydi. İlimlerin her çeşidinde zamanının önde gelen âlimiydi. Merv'de büyük bir evi ve zengin bir kütüphanesi vardı. Hergün ilim yolcuları oarada toplanıp ilmi müzakereler yaparlardı. Kitaplarında topladığı hadislerin sayısı 20 bin civarındaydı.

İmâm Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil etmiş, onun vefatından sonra Süfyân es-Sevrî ve İmâm Mâlik'den fıkıh öğrenmiştir. el-Evzaî ve Ma'mer b. Râşid'in en güvenilir talebesi olduğu kaydedilmektedir. Kendisinden, hocalarından olan Ma'mer, Süfyân es-Sevrî, Ebû İshâk el-Fezârî, akranlarından Bakıyye, Abdullah b. Vehb, Abdurrahmân b. Mehdî hadis almışlardır. Kendisinden hadis nakleden diğer âlimler ise şunlardır: Ebû Dâvud, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Yahyâ el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Affân b. Müslim, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, Yahyâ b. âdem, Ebû Üsâme, Müslim b. İbrâhîm, Abdân, el-Hasen b. er-Rebî', Ahmed b. Menî', Ali b. Hucr, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, el-Hasan b. Arafe gibi alimler hadis rivayet etmişlerdir. Abdullah b. el-Mübarek'in Hadis ve Fıkıh alanında meşhur olmuş kitaplarından bazıları şunlardır:

el-Müsned, Kitâbu't-Tefsîr, Kitâbü's-Sünen, el-Erbaûn, Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik, Kitâbü'l-Birr ve's-Sıla, Kitâbu't-Tarih, Rakâiku'l-Fetâvâ, Dîvân.

Hicri 181 / m. 797 yılında Bizanslılar'la yapılan bir savaş dönüşü, Musul'a bağlı Hît kasabasında vefat etmiştir.<sup>87</sup>

*7-Ebû Üsâme Hammad b. Üsâme el-Kureşî el-Kûfi (121-201)*

Kûfe'li bir hadisçi olan Hammad b. Üsâme hicrî 121 yılında dünyaya gelmiştir. Ebû İshâk el-Fezârî, İsrail b. Yûnus, Hammad b. Zeyd, Zâide b. Kudâme, Said b. Ebî Arûbe, Hişâm b. Urve, el-A'meş, Eclah el-Kindî, Behz b. Hakîm, Ahves b. Hakîm, Saîd el-Cüreyrî, Talha b. Yahyâ, Mücâlid, Avf, Malik b. Miğvel, Fudayl b. Merzûk, Şu'be, Süfyân, Süleymân b. el-Muğîre gibi âlimlerden hadis almıştır. Kendisinden de, Abdurrahmân b. Mehdî, İmâm eş-Şâfî, Kuteybe, Ahmed b. Hanbel, el-Humeydî, İshâk b. Râhuye, Ebû Hayseme, İbrâhîm b. Sa'd el-Cevherî, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. el-Furât, Duheym, Ubeyd b. İsmâil, Muhammed b. Râfî', Mahmûd b. Ğaylân gibi alimler hadis nakletmişlerdir. Hammâd b. Usâme, yaptığı hadis seyahatleri esnasında Tarsus'a da gelmiş ve burada hadis rivayet eden Abdullâh b. el-Mübârek'le görüşmüştür. Sika bir hadisçi olan ve tüm sahih hadis kitaplarında rivayetleri yer alan Hammâd b. Üsâme, hicrî 201 yılında vefat etmiştir. Kendisi ilmi açıdan hadis âlimlerinden Veki' b. Cerrah'ın benzeriydi.<sup>88</sup>

Kaynaklarda ismi geçen Tarsuslu diğer bazı hadisçiler de şunlardır: *Muhammed b. Ahmed b. Sevbân et-Tarsûsî, İbrahim b. Ebî Ümeyye et-Tarsûsî, Muhammed b. İbrahim b. Ebî Ümeyye et-Tarsûsî, el-Hasen b. Şâzân et-Tarsûsî,*

<sup>87</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 372; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 180; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, VIII, 162; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 153 vd.; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, IV, 134; en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâi*, I, 285-286; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 32; Mizzî, age., XVI, 5-24; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, s. 274 vd.; Siyeru A'lâm, VII, 602-630; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 232-234; Sezgin, *GAS*, I, 95; Sandıkçı, age., s. 414-416.

<sup>88</sup> Mizzî, age., VII, 217-224; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâm*, VIII, 176-178; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 5-6; Leknevî, *er-Ref'u ve't-Tekmil*, s. 88; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, Ankara 1994, s. 30.

*Abdullâh b. Ebî Müslim et-Tarsûsî, Ahmed b. Muhammed b. Abdirrahman el-Cillî et-Tarsûsî, Hüseyin b. Ziyâd el-Mervezî et-Tarsûsî, Yezid b. Cevher Ebû'l-Leys et-Tarsûsî, Hârûn b. Dâvud en-Neccâr et-Tarsûsî.*<sup>89</sup>

### **Sonuç**

Bu makale boyunca yaptığımız tespitlere göre, kaynaklar, hicretin ilk dört asrında Adana, Misis ve Tarsus'ta Kütüb-i Sitte'de hadisleri bulunan toplam 43 hadis aliminden söz etmektedir. Bunların iki tanesi Adana, 28 tanesi Misis, 13 Tanesi de Tarsus'ta ikamet etmiş gözükmektedir. Kütüb-i Sitte'de hadisleri bulunmayan diğer hadis alimlerinin sayısı ise, Adana'da 10, Misis'te 28, Tarsus'ta 16'dır. Bunlar incelemeye çalıştığımız asırlarda Hadis Tarihi açısından bölgenin önemini ortaya koyan ilgi çekici rakamlardır. Söz konusu yüzyıllarda bölge Avâsım kıtası<sup>90</sup> içerisinde yer almakta, buralara düşman topraklarına en yakın bölge, hudud, hakiki müstahkem kuşak anlamında Arapça es-Suğûr denilmektedir. Bu bölgeye yerleşmiş İslam âlimleri de, es-Sağrî nisbesiyle anılmaktadır. Bunların birçoğu, İslâm topraklarının korunması için, kale muhafızı, sınır bekçisi olarak görev yapmış, piyade veya süvari olarak düşmanla bir çok kereler savaşmış âlim ve mücahit kimselerdir. Makalemizde sözünü ettiğimiz bu hadis âlimlerinin bir çoğu memleketlerine geri dönüp gitmemiş, bölgeye yerleşerek burada vefat etmiş, Bizans ve Ermeni hakimiyetindeki asırlarda adeta kahraman ecdadımızın gelmesini

---

<sup>89</sup> Mizzî, age., I, 517; II, 216, 416; VI, 353; IX, 105; XVII, 390; XXIV, 329; XXV, 175.

<sup>90</sup> Hz. Ömer devrinden itibaren İslâm topraklarıyla, Bizans arazisini birbirinden ayıran Suriye-Küçük Asya askeri sınır ve savunma alanlarına el-Avâsım denilmiştir. Stratejik açıdan bölge içinde kalan önemli noktalar, Tarsus, Adana, Misis, Ceyhan, Maraş ve Malatya idi. Sonraları bölge, savunma amaçlı olarak Abbâsi halifesi Hârûn er-Reşîd (170/786) tarafından el-Avâsım adı altında müstakil bir idareye dönüştürülmüştür. Suğûr bölgesi ise, dış kuşak olup, hakiki müstahkem bölgeyi oluşturmaktaydı. Bkz. *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, Avâsım maddesi, I, 19-20.



*Prof. Dr. Ali Osman Ateş*

beklemişlerdir. Ancak bir çoğunun kabri belli değildir, bölgede yaşayan halk da, bu büyük âlimlerin beldelerinde medfun olduğundan habersiz durumdadır. Bölgenin manevi tapusu durumunda olan, bir kısmı sahâbe ve tâbiin dönemine ulaşmış bu büyük İslâm alimlerine gerekli duyarlılığı göstermek, onların hatıralarını yaşatmak, onları gelecek nesillere tanıtmak, her şeyden önce bir vatan ve vicdan borcudur.



## **DİNİ EĞİTİM İLE DİN EĞİTİMİ KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR ANALİZ DENEMESİ**

**Yrd. Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

### ***Giriş***

Bizim bu çalışmada amacımız “dinî eğitim” ile “din eğitimi” kavramları arasında bir fark olup olmadığını belirlemektir. Bunu yaparken din merkezli ve insan merkezli eğitim anlayışının (doğurguları) üzerinde çalışacağız. Bunu yaparken amacımız Din Eğitimi Bilim dalında terminoloji birliği sağlamaya çalışmaktadır. Çünkü “din eğitimi” ile “dinî eğitim” kavramlarının arasında bir ayırım yapmanın Din Eğitimi Biliminin açıklaması gereken temel kavramlardan biri olduğunu kabul ediyor, bu kavramın sınırlarının ve içeriğinin bilinmesini ülkemiz din eğitimi ve öğretimi için zorunlu sayıyor, ülkemizin gündeminden hiç bir zaman düşmeyen, ancak kavram bulanıklığı içinde tartışılan bu konuya açıklık getirmek istiyor; bu kavramlarının içeriğine bağlı olarak belirlenen amaç ve hedeflerin farklılaşabileceğine dikkat çekmek istiyoruz. Bu iki kavramın kesin bir tanımının yapılabilmesi halinde; a) din eğitimin amaçlarının tesbitini, b) din eğitiminde teorik çerçeve çizilebilmesini ve c) din eğitimde pratik düzenlemeler yapılabilmesini mümkün kılacak bir yol gösterebilecektir.

Sosyolojik ve tarihsel bilgilerin bize verdiği verilere göre tarihsel gelişimin bir sonucu olarak din ile eğitim arasındaki ilişkiler “dinî eğitim” ile “din eğitimi” kavramlarının zaman içinde birbirinden farklılaşmasına sebep olmuştur. Bu farklılıklar sebebiyle ülkemizde bir taraftan kendisine dini konu olarak seçen ve doğrudan dinden yola çıkılarak yapılan eğitim tanımları; diğer taraftan kendisine konu olarak insanı ve insan bilimlerini seçen, böylece insandan yola çıkılarak yapılan eğitim tanımları bulunmaktadır. Dinden yola çıkılarak insanı ve eğitimi tanımlama çabasının en önemli metodolojik sorunu “dinin ne olup ne olmadığı”dır. Bu tanımlamada Kutsal Kitap (müslümanlar için Kuran-ı Kerim), Kitapta Tanrı’nın kendisi ve Tanrı’nın insan hakkında verdiği bilgi önemli olmaktadır.

Diğer tanımlama ise insandan ve eğitimden yola çıkılarak yapılmakta; ve “insanın ne olup olmadığı”ni sorusuna cevap aramaktadır. Ancak insanın kutsal kitaplarda yapılan tanımı değil, yine insan tarafından insan için yapılan tanım esas kabul edilmektedir. “Eğitimin ne olup ne olmadığı?” sorusu da yine insan tarafından cevaplanmaktadır.

Ancak her iki tanımlamada karşımıza önemli metodolojik sorunlar çıkarmaktadır. Bu durum dinin ve eğitimin her ikisinin de normatif birer alan olmasından kaynaklanmaktadır. Yani her iki alan da değerlerle (norm) yüklüdür. Bu durumda din eğitimi ve dinî eğitim tanımları ister istemez değer taşımakta, kural ve normlardan söz açmaktadır. Üstelik dini ve eğitimi tanımlamak da zordur. Bu durumda karşımıza dinin ve eğitimin konusunun ne olduğu sorusu çıkmaktadır. Bu ise başlı başına bir problem alanıdır. Çünkü dinin konusu kutsal ve kutsalın tezahürleridir. Eğitimin konusu insandır. Bir kere, bir fenomen olarak kutsalın ne olduğu ve nasıl olduğu, nasıl tezahür ettiği önemli bir sorun teşkil ederken, diğer taraftan hâlâ insanı anlamak ve

tanımlamak için çaba gerekmektedir. Böylece bu iki girift ve karmaşık konunun anlaşılması ve buna bağlı olarak tanımlanması da çeşitli zorlukları içinde taşımaktadır. Anlaşılan dinî eğitim kendisini tanımlarken “kutsal olan dinin insanla kurduğu ilgiye göre” dinî eğitimi tanımlamaktadır. Din eğitimi ise “insandan yola çıkarak kutsalla kurulan ilginin eğitimsel yönü”nü tanımlamaya çalışmaktadır. Bu durumda dinî eğitimin kendisini dine nispet ettiği görülür. Din eğitimi ise kendisini insana nispet eder. Ancak bu iki husus kanaatimizce din eğitimi veya dinî eğitim tartışmalarında gözden kaçırılmakta, bazen biri diğeri yerine kullanılmakta, bazen de tamamen birbirine karıştırılmaktadır. Bu da bizi din eğitiminde merkeze neyin konulacağı ile ilgili önemli bir tartışmaya götürmektedir. Ancak tartışmaya geçmeden önce dini eğitimin alanı ile din eğitiminin alanı hakkında söz söylemek gerekecektir.

Dini eğitimin alanı hakkında şunları söyleyebiliriz. Bugün ülkemizin eğitim anlayışı nispeten geleneksel/ klasik İslam eğitimin bir devamı niteliğindedir. Geleneksel anlayışımızda din; her şeyi kapsayan, her alana yayılan, her alanı kucaklayan ve son derece geniş bir alana hükmeden bir değerler sistemi olarak anlaşılmaktadır. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak İslam dininin eğitimle ilgili çok sayıda ilkesi ve uygulaması karşımıza çıkmaktadır. Bu ilkeler İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’te bulunmakta, İslamî eğitim anlayışında bu iki kaynak hemen hemen tartışmasız bir biçimde yer almaktadır. Ancak Sünnetle ilgili bazı tartışmaların olduğu da bilinmektedir. Geleneksel İslami anlayışta eğitim, dinin bir parçası sayılmaktadır.

Din eğitimin alanına gelince; kanaatimizce din ve eğitimin iki farklı kavram olması din eğitiminin ne olduğunu ortaya koymaya çalışırken karşımıza çıkan temel problemlerden biridir. Bu iki kavram farklı alanları işaret etmekte, konuları bakımından farklılaşmaktadır. Ancak bazen aynı ortak alanları

paylaştığı da olmaktadır. Esasen din ve eğitim sadece insan denen varlık için söz konusu edilebilmektedir. Ancak dinin insanı aşan, üst beşer yani tamamen kutsal bir alana girmekte, yani doğrudan insanla ilgili olmayan bir sahayı kapsamaktadır. Bu sebeple “kutsal” denen kavramla ifade edilen hususlar ancak insanın kutsalla ilgisi oranında eğitiminin alanı içine girebilmektedir.

Bu bu konudaki karşılaştırmayı Michael Grimmitt’in İslami eğitim ile seküler eğitim arasında yaptığı karşılaştırmayı esas kabul edeceğiz. Bunu yaparken amacımız Grimmitt’in fikirlerini olduğu gibi aktarmak değil, ülkemizde hala bir tartışma konusu olan din eğitimi ile dini eğitim kavramlarını açıklamaya çalışarak Din Eğitimi Bilim dalının bilimsel bir zemine oturmasına katkıda bulunmak istiyoruz. Ancak şunu belirtelim ki, Grimmitt’in ana hatlarını verdiği karşılaştırmaya kendi fikrimizi katıyor, konuyu kendimizce belirgin bir problem alanı haline getirmeye çalışıyoruz. Bunu yaparken Grimmitt’in bütün fikirlerini olduğu gibi kabul ettiğimizi söylemek de istemiyoruz. Grimmitt, bir tarafa İslam dinini, diğer tarafa ise seküler eğitim anlayışını koymaktadır. Sekülerizmin Anglo-Sakson kültürde ortaya çıkan ve o kültüre özgü bir anlayışı yansıtan insan merkezli bir anlayış olduğunu belirtmekle yetinelim.

Dini merkeze alan eğitim anlayışında biz, merkeze İslam dinini koyarak düşüncelerimizi açıklamaya çalışacağız. Esasen geçmişte neredeyse tamamen ve ağırlıklı olarak günümüzde İslam dini geniş halk kitleleri ve çeşitli milletler tarafından sadece bir din değil, aynı zamanda bir dünya görüşü olarak kabul edilmiştir. Bu husus bizim ülkemiz ve insanımız için de söz konusudur. Din bu şekilde anlaşıldığında, insanın bütün hayatında ve hayatının her safhasında hakim bir güç durumunda olup belirleyici bir faktör olarak işlev yapmaktadır.

### ***Karşılaştırma***

1) İslami bir eğitim modelinde eğitimin amacı iyi insan yetiştirmektir. Seküler bir eğitim modelinde ise rasyonel insan yetiştirmektir.

Din eğitiminde yetiştirilmesi gereken insanın özellikle dinin kutsal kitabında ve dinin temel kaynakları içinde yer almaktadır. Burada din tarafından belirlenen “iyi, doğru, ve güzel” kavramları eğitimde belirleyici özellikler olmaktadır. Üstelik dinin kendisi insanın özelliklerini de kutsal kitabında belirlemektedir. Dini eğitim inanan insana değer vereceği bir alan sunmakta, onda “değer eğitimi” gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Ancak modern çağın insanı için dinin istediği insan tipi kadar “rasyonel insan” kavramı da ön plana çıkmaktadır. Çünkü modern eğitim eğitimde rasyonel olana vurgu yapmaktadır. Rasyonel eğitim Batıda özellikle 18. asırdan itibaren gelişen bir anlayışın sonucudur.

İslami eğitim modelinde eğitimin amacı iyi insan yetiştirmektir. İslam geleneğinde eğitimi şekillendiren en önemli kavramlardan biri “fitrat”tır. Kur’an’da “Ey Muhammed! Hakka yönelerek kendini Allah’ın insanlara yaratılışta verdiği dine ver. Zira Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.” (Rum;30/30). Yine Hz. Peygamberin “İnsanlar (fitrat üzere) doğarlar, sonra ana-babaları onları mecusileştirir, yahudileştirir” sözü de İslam eğitimcileri tarafından eğitiminin imkanı açısından yorumlanmıştır.

“Fıtrat” kelimesini B. Bilgin, “ilk yaratılışta kazanılmış özellikler, dış etkilerle değişmemiş tabii durum” olarak açıklamaktadır. Ona göre fıtrat tek tek kişilerin yaratılışlarındaki farklı özellikler değil, bütün insanlarda insan olmaktan dolayı, ortak olarak bulunan genel özellikler olup, dış etkilerle ve kazanılmış alışkanlıklarla ikinci bir yaratılış gibi yaratılışa katılan özellikler bu

anlama girmemektedir.(Bilgin: 1987: 17) Buradan hareketle Bilgin, yukarıda belirtilen ayeti “insan olmanın maddî ve manevî özelliklerini belirlemek, bunların terbiye ile korunmasına ve geliştirilmesine çalışmak” olarak anlamaktadır. Ona göre bu özellikler işlenmez, yani insan olmanın hedefleri keşfedilmeden her hangi bir hedefe yönelme olursa bu durum eğitici çabaların boşa harcanmasına, keşfedilmemiş veya işlenmemiş kabiliyetlerin kaybolmasına sebep olabileceği gibi bir daha ele geçirilmeleri mümkün de olmayabilir. (Bilgin: 1987: 13) B. Bayraktar da “fitrat” kelimesini “tabiat” olarak anlamaktadır. Onun bakış açısına göre İslam dini, eğitimi insan fitratı (tabiatı) üzerine bina etmektedir. Eğitim ilkelerini o fitratın niteliğine göre koymaktadır. (Bayraktar: 1983: 104) Fitrat ise Allah’ın insana verdiği özelliklerin tamamı demektir. İslamî anlayışa göre Allah yarattığı insanın özelliklerini en iyi bilendir. Dolayısıyla onun eğitimini belirleyen de bizzat Allah’tır. Allah insan fitratını eğitime müsait olarak yaratmıştır.

İslam eğitim geleneğinin kullandığı temel kavramlardan birisi de “edeb”tir. Hz. Peygamber “edep” kelimesiyle eğitimi kastetmektedir. O, “Rabbim beni eğitti (eddebe) ve eğitimimi (te’dib) mükemmel kıldı” demektir.(Attas: 1991:19) Buradan yola çıkan tanınmış eğitimci Nakip el-Attas, İslam’da eğitimin amacının “iyi insan yetiştirmek” olduğunu söylemektedir. Ona göre İslam eğitim kavramının en önemli öğelerden biri, “edebin aşılması” yani “te’dib”dir. Attas’a göre edep, iyiliği aşılayarak bir insanın manevî ve maddî hayatını kuşatmak demektir. Bu gelenek içinde anlaşıldığı şekliyle edeb; kendisini kulun Allah’a ibadet etmesi biçiminde göstermektedir. İnsan Allah’a ibadet ettikçe edep dairesinde kalır. (Attas; 1991:22)

İslam eğitim geleneğine göre “iyi müslüman, iyi insan”dır. Yani iyi müslüman olmak ,iyi insan olmak demektir. Ancak iyi insan olmak mükemmel



insan olmakla aynı anlama gelmemektedir. Çünkü insan olmak bir süreçtir. Bu sürecin sonu yoktur. Bu anlayışın bir devamı olarak İslam dininin önemli bir vechesini oluşturan tasavvufta amaç “insan-ı kamil” olmaktır. Bu durumda insan-ı kamil (yetkin insan) olmak ulaşılması istenen bir merhale anlamına gelmektedir.

Seküler bir eğitim modelinde eğitimin amacı rasyonel insan yetiştirmektir. Rasyonel aklı olan, akıl tarafından denenebilir olan anlamına gelmektedir. Rasyonalizm (usçuluk) ise aklın bilgisine dayanan, doğruluğun ölçütünü duyularla değil, düşünmede ve tümden gelimli çıkarımlarda bulan öğretilerin genel adıdır. Rasyonalizmin bilgi öğretisinde akılcılık bilginin akla, anlamaya, düşünceye dayandığını ileri sürer. Akla gerçekliğin bilgisini veren kavram ve önermeler vardır. Bu itibarla akılcılık tüm gerçekliğin yapısını akla dayanarak kurmaya çalışan öğretilerin adı olmaktadır. Yöntem bakımından ise akılcılık bilgi kazanmada ve hayatı biçimlendirmede tek araç olarak aklın tutarlı bir biçimde uygulanması anlamına gelmektedir (Akarsu: 1984: 182-183). Dolayısıyla seküler eğitim anlayışı akli önemli ölçüde yüceltmekte, akli ve aklı olanı insan hayatının temelini yerleştirmektedir. Ancak rasyonalizmin ortaya çıktığı kültür muhitinin Hıristiyan kültür ve geleneği olduğuna işaret etmekle yetinelim. Zira Hıristiyan kültürü akıl ile, aklı olan ile inanç arasında bir çelişki görmekte, bu çelişkiyi çeşitli biçimlerde ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Hıristiyanlık inancının akıl ile uzlaştırılamaması aklın yüceltildiği, inancın akıl harici görüldüğü bir zihniyetin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bakımdan İslam toplumlarının eğitim anlayışında bugün rasyonel insan yetiştirilmesi kabul edilse bile bu rasyonalitenin imanı sağlamlaştıran bir rasyonalite olarak anlaşılması gerekecektir. Zira İslam dini akla büyük bir değer vermiş, aklın vahiy gerçeğine ulaşabileceğini temel bir ilke olarak kabul etmiştir. Bu sebeple

insanı merkeze aldığı söyleyen eğitim anlayışlarının temel ilkelerinin tespiti ülkemizin din eğitimi amaç ve problemlerinin tespitinde önemli olacaktır.

2) İslami bir eğitim modelinde en yüksek kişisel değerler ruhsal hikmet (wisdom) iken, seküler bir eğitim modelinde maddeye dayalı bir iyilik ve mutluluk en yüksek kişisel değer sayılır.

İslam eğitim geleneği insanın sahip olması gereken değerler arasında hikmete özel bir yer ayırmaktadır. Çünkü bilmek, mutlak hakikate ulaştırıcı, gerçeğin özünü yakalamayı mümkün kılan bir özellik olarak kabul edilmektedir. Nitekim hikmet, ilim, adalet, peygamberlik, Kur'an, İncil, din, fıkıh, amel, özlü söz, gizli sebep, Kur'an'ı bilmek ve anlamak, işte ve sözde isabet etmek, düşünmek, eşyanın hakikatini bilmek, kötülükten men etmek, akıl, vakar, sükun ve felsefe gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an insanları hikmet ve güzel öğütle dine çağırmayı istemektedir. Bu mânâda hikmet kelimesi ikna eden güzel deliller anlamında kullanılmaktadır. (Saka: 1991: 96; Uludağ: 1992: 7-8) Yanlış yola düşmekten koruyan, doğru yola yönelten düşünceye de hikmet denilmiştir. Hikmet, hem Allah hem de insan hakkında kullanılan sıfatlardandır. Allah hikmet sahibidir, hakîmdir denildiği gibi insan hikmet sahibidir, hakîmdir de denilebilir. Ancak Allah'ın hikmet sahibi ve hakîm oluşu ile insanın hikmet sahibi ve hakîm oluşu arasında fark vardır. Allah'ın hikmeti ezeli, tam, mutlak ve kamil iken insanınki hâdis, sonradan olma, eksik ve noksandır. Hikmetin sırf bir bilgi, soyut ve teorik bir ilim olmadığı da söylenmektedir. Hikmet varlıklar arasında ilgiyi, olaylar arasındaki sebep sonuç münasebetini anlamak maksadıyla harcanan çabalar sonunda elde edilmiş uygulamalı ve tecrübî bir bilgi olarak da kabul edilmektedir. Hikmet bu durumda şuurlu bir anlayış ve derin bir kavrayış anlamına gelir.

Seküler bir eğitim anlayışında maddeye dayalı bir iyilik ve mutluluk en yüksek kişisel değer sayılır. İnsanın iyilik ve mutluluğu felsefenin en önemli problemlerindedir. Burada ferdiyetçilik baskın bir unsur olup tabiatla uyuşma, tabiat kanununa tam mânâsıyla bağlanma önemlidir. Ancak burada Batılı toplumların önemli özelliklerinden biri dikkatimizi çekmektedir. Batılı toplumlar maddeye önemli ölçüde değer vermektedirler. Belki de bu anlayış maddenin olmadığı durumlarda ortaya iyi ve güzel olanın çıkamayacağını kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple felsefî anlamda maddî bakımdan zenginlik kötülüklerin ortaya çıkmasını engeller kanaati ortaya çıkmıştır denebilir. Batılı toplumlar aynı zamanda bireyciliğin gelişmiş olduğu toplumlardır. Asıl olan bireydir ve bireysel olandır. Bu düşünce modern toplumlarda ortaya birey bilincinin çıkmasına sebep olmuştur. Böylece bir tek insan bile olsa onun bireysel yapıp etmeleri ve kazanımları önemli kabul edilmiştir. Bu anlamda Batılı toplumlar söz konusu bireyi maddî bakımdan en üst seviyeye getirmeyi de önemli bir eğitimsel ilke olarak benimsemişlerdir.

Ancak insanın maddeye dayalı mutluluğunun İslam toplumlarında insan merkeze alınsa bile fazlaca işlerlik kazanamayacağı söylenebilir. Zira İslam dini başta dünya olmak üzere maddî hayatın geçici ve aldaticılığını ısrarla vurgulamakta, asıl olanın sonsuz olan öteki dünya hayatı olduğunu söylemektedir. Bu sebeple madde sadece günahattan kaçınmak için, istemeden kötülük yapmanın önüne geçmek için istenebilir. Bu yüzden bireyin tüm ömrünü maddî olanı kazanmasına ve böylece onun daha üst bir hayattan vazgeçmesine sebebiyet vereceği düşünülen şeyler İslam toplumlarında fazlaca yer bulamaz kanaatine sahibim.

3) İslami bir eğitim modelinde ahlakın kaynağını belirleyen şey, ilahi hukuktur. Seküler bir modelde ahlakın kaynağını belirleyen şey görelilik ve özneliktir.

Dini eğitimde ahlak din tarafından belirlenir. Laik bir ahlakın olabileceği kabul edilmemektedir. Ancak ahlak denen kavram din tarafından belirlenmediği zaman izafilik (görelilik) ve öznellik ön plana çıkmaktadır.

İslam eğitim anlayışında ahlak son derece önemli bir yer tutmaktadır. Esasen İslam dini klasik tasnifte iman, ibadet ve ahlak ilkelerini içinde barındıran bir din olarak kabul edilmektedir. Bu durumda ahlakın kaynağı doğrudan doğruya dindir. Aslında İslam'ın dışındaki dinlerde de ahlak kaynağını dinden almaktadır. İslam'da ahlak ilkeleri Kur'an-ı Kerim'de belirtilmiştir. Ahlaklı olmak dini kurallara uymakla mümkün olur. Nitekim Hz. Muhammed kendisinin “güzel ahlakı tamamlamak için gönderildiğini” belirtmektedir. Hz. Aişe de kendisine “peygamberin ahlakı nasıldı?” diye sorulduğunda “onun ahlakı Kur'an ahlakı idi” buyurmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber Kur'an'ın istediği ahlak üzere yaşayan bir insan olup o aynı zamanda bütün Müslümanlar için örnek teşkil etmektedir. Onun örnek oluşu, geçmişte ve halihazırda müslümanların eğitim anlayışını şekillendirmektedir. .

Seküler bir eğitim anlayışında ahlakın niteliğini belirleyen şey görelilik ve özneliktir. Ahlak (moral) toplu olarak yaşayan bireylerin uymak zorunda buldukları eylem ve davranış kurallarına verilen ad; bir kimsenin içinde yaşadığı toplumsal çevrenin törelerine uyma yetkisi olarak tanımlanmaktadır (Oğuzkan: 1993:2). Bu itibarla merkezinde insan bulunan eğitim anlayışları insanın göreceli değerlere sahip olmasını normal bir hadise, olağan bir durum olarak karşılamaktadırlar. Bu durumda kişiden kişiye nispeten değişen ahlak anlayışı olmakla beraber yine de evrensel ahlak ilkelerinin varlığından söz

edebilmek mümkün görünmektedir. Burada öznel olan insana özgü olan demektir. Öznel (subjektif), özneye ilişkisi olan, öznedede oluşan; nesnelere gerçeği yerine öznenin düşünce ve duygularına dayanan anlamına gelmektedir (Oğuzkan: 1993: 121). Öznelcilik (subjektivizm) ise herkesin kendi aklı ve kavrayışı ölçüsünde bilebileceğini ve nesnelere üzerine olan bilgilerimizin bize yaptıkları etkilerden öteye geçmeyeceğini ileri süren bilgi kuramı ya da insan tecrübesinin öznel öğelerine önem veren her hangi bir kurama verilen isim, veya iyiyi, haz ve mutluluk gibi duygusal durumlarla açıklayan öğretiyi gibi çeşitli anlamlara gelmektedir (Oğuzkan:1993: 121). Ahlakçılık (moralizm), ise eğitim ve öğretim çalışmalarında ahlaka üstünlük tanıma, toplum düzeninin sağlanmasında ahlakın büyük bir etkisi olduğunu, bir çok toplumsal sorunların çözüme kavuşmasının ahlaka bağlı olduğunu ileri süren görüş olarak tanımlanmaktadır (Oğuzkan: 1993: 3). Dolayısıyla eğer ülkemizde insanı merkeze alan bir eğitim anlayışı hakim görüş haline gelecekse burada evrensel ahlak ilkelerinin hemen her dinin temel doğrusu olduğunu ve buna ulaşmanın asıl olduğunu vurgulayan bir şekillendirme içinde meselenin ele alınması gerekecektir. Aksi olursa bu kendisini bir ahlak dini olarak tanımlayan, peygamberini en yüce ahlaka sahip insan olarak örnek gösteren, Müslümanların da öyle olmalarını isteyen dinî ilkeler ile önemli ölçüde çelişir. Bu çelişkiye düşmemek gerekmektedir.

4) İslami bir eğitim modelinde kıymet hükümlerinin odağında inananlardan oluşan bir cemaat yer alırken, seküler bir eğitim modelinde kıymet hükümlerinin odağında bireysel yapıp etmeler (icra) yer alır.

Din özelliği gereği inananlardan oluşan bir birlik (cemaat) sağlamaktadır. Bu cemaat kişisel yapıp etmeler için de bir kıymet hükmü oluşturmaktadır. Bu durum cemaat tarafından onaylanan ya da reddedilen eylemlerin olması ile

sonuçlanmaktadır. Ancak din dışı eğitimde insan eylemlerinin değerini belirleyen şey, kişinin bireysel yapıp etmeleri (icra)dir. Değer yargıları cemaat tarafından konulmaz. Bunun doğal bir sonucu olarak İslam geleneğinde de inananlardan oluşan bir cemaat (ümme) vardır. Cemaat aynı zamanda sosyolojik bir kavramdır. Cemaat yüzyüze ilişkilerin ve sıkı bir bağlılığın olduğu, insanların davranışlarının kontrol altında tutulduğu, bir kavramın öne çıktığı bir topluluk şeklini ifade etmektedir. Nitekim örneğin, İslam geleneğinde “Medine Ehlinin icması” denildiğinde kastedilen şey, kıymet hükümlerinin odağında inananlardan oluşan bir cemaatin yer almasıdır. Bu itibarla cemaat kavramı geleneğin içinde kalmayı mümkün kılmakta, geleneğin dışına düşme ise özü gereği hoş karşılanmamaktadır. Üstelik cemaat tipi toplumsal yapıların geleneksel toplumlara özgü bir özellik olduğunu da belirtmek gerekir. Bu itibarla ümme esasına dayanan cemaat tipi müslüman topluluğunda insanların yapıp etmeleri önemli değer hükümleri taşımakta, onaylanmakta ya da red edilmektedir. Diğer taraftan İslam geleneği inananların bir grup inananların ise başka bir grup olduğunu vurgular. Bu anlamda inananlar grubuna ait olmanın getirdiği bir mensubiyet duygusu ön plana çıkmaktadır. Bu durumda müslümanların eğitimsel açıdan davranışlarını belirleyen temel özellik yine İslam ümmetinin kabul veya red ettiği davranışlardır. Ancak bu özelliğin cemaat kavramının darlığı ve genişliği nispetinde belirleyici ve sorun çıkarıcı olduğunu da hatırlatmak gerekir. Aslında İslam dini, insanı birey olarak (mükellef) kabul etmiş, insanların yapıp etmelerinden ailesini ya da kabilesini, veya soyunu sorumlu tutmamıştır. Aksine o, birey olarak yapılanları ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Kimse bir diğerrinin yapıp ettiğinden sorumlu değildir. Bu durum, toplumsal düzeni de yeni bir şekle sokmuş, daha insani bir toplum yapısının ortaya çıkmasının yolunu açmıştır. Bu durum, toplumsal yapının

temelinde hukuk yer aldığı müddetçe çağdaş bir toplum yapısına İslam toplumlarının da ulaşabileceğini göstermektedir.

Seküler eğitim anlayışında kıymet hükümlerinin odağında bireysel yapıp etmeler (icra) yer alır. Bunun anlamı şudur. Birey yetkin ve yeterli bir varlık olarak kabul edildiği için kendi yaptıklarından kendisi sorumludur. Onun yaptıkları sebebiyle ailesi, toplumu, milleti övülemez ya da yerilemez, mükafatlandırılmaz ya da cezalandırılmaz. Zira birey olma bilinci bir camianın yada milletin üyesi olmanın dışında ve ötesinde bir şeydir. Dolayısıyla her insan kendi yaptıklarından sorumludur. Bu bakış açısı aynı zamanda modern toplumların bakış açısıdır. Ancak henüz cemaat tipi bir toplumsal yapıyı yaşayan İslam toplumlarında ve bu arada bir geçiş toplumu olmanın özelliklerini gösteren henüz ne eskisi gibi geleneksel ne de modern olamayan toplumumuzda bu özellik anlaşılmaya ve işlenmeye muhtaçtır. Ancak burada İslam'ın herkesi kendi yaptığından sorumlu tutan temel ilkesi ışığı altında geleneksel öğelerin dışında bir açılım yapılabilir diye düşünmekteyim.

Esasen insanı merkeze alan anlayışlarda din dışı bir ahlakın olacağı da kabul görmektedir. Din dışı ahlak telakkilerinde insanî değerler ilk prensip olarak alınmaktadır. Bu sebeple bazı ahlak kahramanları ortaya çıkabilir. Bir ahlak kahramanı için insanî değerler, ahlakın temel eylemleridir. Çünkü ahlakî dediğimiz değerler, insanî düşüncenin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan din dışı ahlak telakkilerinde ahlak kahramanı ahlakî aksiyonları sadece vaaz ve nasihat etmez, aynı zamanda bizzat icra eder. Burada ahlak söz ile özün tutarlılığına dayanır (Küçük: 1985:498).

Ancak kendisini bir ahlak dini olarak tanımlayan İslam'ın ve bu geleneğe bağlı olarak gelişen İslamî eğitim anlayışının dinî ahlaktan bağımsızlaşan bir eğitim anlayışını savunması beklenemez. Bu sebeple bu anlamdaki bireysel

yapıp etmelerin İslamî geleneğin temel ilkeleri doğrultusunda ele alınması kanaatimizce daha doğru olacaktır.

5) İslami bir eğitim modelinde gerçeğin doğasında birlik (tevhid) vardır. Bu birlik Tanrı'nın birliği, insanın birliği, dinin ve bilginin birliğidir. Seküler bir modelde gerçeğin özü çeşitlilik ve çoğulculuktur.

İslam dininin temel ilkesi tevhiddir. Gerçek, tevhid yani birlik kavramıyla dile getirilmektedir. Bu birlik Tanrı'nın birliği, insanlığın birliği, dinin ve bilginin birliği olarak kabul edilir. İslam eğitim anlayışı tümüyle Allah'ın birliği esası üzerine kuruludur. Allah yaratıcı olmak sıfatıyla tektir. İnsanlar tek bir soydan gelmiştir. Bütün insanlığın babası Hz. Adem'dir. Dolayısıyla bütün insanların kaynağı birdir. İslam dini sadece en son din değil, aynı zamanda en mükemmel dindir. Ancak İslam'dan önce gelen dinler de aslında temel ilkeler bakımından İslam ile aynı kökten gelmektedir. Dinî bilginin kaynağı da bu mânâda tüm dinlerde aynı ve tektir. İnsanların dinde olan ihtilafları sonradan olma bir haldir. (Akseki: 1983:10) İslamî anlayışa göre ilk insanlara Allah'ı bildiren ve onları Tevhid dinine kavuşturan, Allah tarafından insanlığa gönderilmiş olan bir peygamberdir. İnsanlık peygamberlerin aydınlatması ve öğretmesi ile Allah'ı tanımış, ona ibadet etmiş, insanlığın maddî ve manevî ihtiyaçlarını düzenleyen ilke ve kuralları ondan öğrenmiştir.(Akseki: 1983:11) İslamî anlayışa göre dinin kaynağı Allah'ın peygamberlerine bildirdiği ve peygamberlerin insanlara bildirdikleridir. Ancak vahiy ve peygamberlik olmasaydı insan aklı selimi dini esasları anlayabilirdi. (Akseki: 1983: 9).Bu esasın İslam eğitimi bakımından ulaştığı sonuç, eğitimin birlik esasını vurgulaması ve bu birliği korumasıdır. Bu esas, sadece Tanrı'nın birliği inancına vurgu yapmakla kalmaz, insanlar arasındaki sosyal, kültürel, etnik,



zümrevi bütün farklılıkların en aza indirilmesine yönelik bir eğitim yapılmasını öngörür. Bu hal, ümmet ve cemaat bilincini de pekiştiren bir özelliktir.

İslam geleneğinde her şey tevhid ilkesi etrafında yorumlanmaktadır. Buna göre her şey Tanrı'da başlamakta, Tanrı da sona ermektedir. Ancak modern toplumlarda yapılan eğitim cemiyet tipi toplumların özelliğini göstermektedir. Cemiyet tipi toplumlarda gerçeğin özünde çeşitlilik ve çoğulculuk yer almaktadır, çünkü modern toplumlar tek bir kültür üzerinde yükselmezler. Çok çeşitli kültürler ve inançlar toplumda yer alır. Bu yüzden bu tür toplumlar çoğulculuk üzerine kurulu bir eğitimi benimserler. Bu ise dinin koymuş olduğu değerlerin egemen olduğu bir toplumsal yapıdan farklıdır.

Seküler eğitim anlayışında gerçeğin özü çeşitlilik ve çoğulculuktur. Bu çoğulculuk gerçeğin ne olduğunu şüpheli bir yaklaşım ile ele alan modern devrin Batı geleneğine özgüdür. Çünkü Batı geleneğinde İslam anlayışının tersine olarak tevhid yani birlik düşüncesi bulunmamaktadır. Gerçek kendisini çok çeşitli biçimlerde ortaya koyabilmekte, bazen gizlenmekte ve keşfedilmeyi beklemektedir. Bu anlayış aynı zamanda çoğulculuğun (pluralizm) da önünü açmaktadır. Yani çok çeşitli fikirler içinde herkesin kendine özgü doğruları vardır, bu doğrular ortak bir uzlaşma zemininde buluşmayı zorlaştırmaz, aksine güçlendirir. Ancak çeşitliliğin ve çoğulculuğun İslamî kültür geleneğine bağlı olan toplumlarda nasıl tezahür edeceği bizce tartışmalı bir konudur. Zira çeşitlilik ve çoğulculuk Müslüman toplumlarda farklı alt kültürlerin yolunu açabilir, üst bir Müslüman kimliğinde birleşmeyi güçleştirebilir hatta yerine göre farklı siyasal taleplerin önünü açarak İslam toplumlarının birliğini parçalayıcı bir etki yapabilir. Ancak yine de çeşitlilik ve çoğulculuğun genelde İslam toplumlarında özelde ise ülkemizde bize özgü formlar içinde

şekillendirilebilmesi mümkün görülmektedir. Bunun olabilmesi için de herkesin üzerinde uzlaştığı temel doğrulara ve ilkelere sahip bulunmak gerekmektedir.

6) İslami bir eğitim modelinde insanın tavır alışını (attitude) belirleyen şey, insanın yeryüzünde Tanrı'nın vekili olmasıdır. Seküler bir modelde ise kişinin kendi yeterliliği onun vaziyet alışını tayin eder.

İslam'ın dinine göre insan Tanrı'nın yeryüzündeki vekilidir. İnsanın eylemlerini meşru ve anlamlı kılan şey, onun Allah'ın yeryüzündeki vekili olmasıdır. Kuran bunu "halife" kavramıyla belirtmektedir. Böylece insana dünyanın sorumluluğu verilmektedir, o dünyadan sorumlu tutulmaktadır. Üstelik bu anlayış yüzyıllar içerisinde hükümlanlık hakkının da Allah'ın izni ile insana ait olmasını mümkün kılmıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, insanın bütün eylemlerinin dini bir gerekçesi, dini bir açıklaması veya dini bir karşılığı vardır. O, dünyevi bütün eylemlerinde de Tanrı'nın vekili olarak görev yapmakta, örneğin saltanat/ hükümdarlık bile Tanrı'nın vekaletini gerçekleştirmek için kullanılan bir kurum haline gelmektedir. Hatta "ül'ul emre itaat" yani yöneticilere itaat etme kuralı bile dinselleştirilerek dini eğitim alan insanlara öğretilmektedir. Bu durum da bireysel özgürlük alanını önemli biçimde sınırlandırmaktadır. Esasen İslam geleneğinde insan yeryüzünde Tanrı'nın vekili (Zillullah fil ard) olması sebebiyle insan eylemlerinin de meşruiyet kaynağı olmaktadır. Devlet yönetiminden en sıradan eyleme kadar her şey insanın yeryüzünde Allahın vekili olması ile yorumlanır, Tanrı tarafından görevlendirilmiş olmak ile açıklanır. Ancak dinin kamusal alanda belirleyici olmaktan uzaklaştığı çağdaş eğitim anlayışında kişinin kendi yeterliliği, kazanımları vs. onun vaziyet alışını tayin eder. Eylemler bireysel bir nitelik kazanmıştır.

Seküler bir modelde ise kişinin kendi yeterliliği onun vaziyet alışını tayin eder. Vaziyet alış bireyin her hangi bir konu ya da nesneye karşı takındığı tutum olup psikolojik bir kavramdır. Bu kavram kişinin kendisini nasıl gördüğünden başlar, dış dünyaya nasıl baktığını, kendi dışındaki varlıklar alemini nasıl değerlendirdiğini içine alır. Dolayısıyla bireyin kendi dışındaki ve üstündeki bir varlık olan Tanrıya ve dine karşı olan tutumu önemli olmaktadır. Tanrı ya da din ile kurmuş olduğu ya da kuramadığı ilişki doğrudan doğruya onun kişisel yeterliliği içinde değerlendirilir. Ancak İslamî anlayışta durum bu merkezde değildir. Zira Tanrı insanı sadece yeryüzünde kendisinin vekili kılmamış, aynı zamanda onun başıboş bırakılmayacağını da bildirmiştir. Bu yüzden İslamî gelenek içinde birey din ile muhakkak surette bir etkileşimde bulunarak kendi vaziyet alışını ve Tanrı karşısındaki durumunu netleştirmek zorundadır.

7) İslami bir eğitim modelinde bilginin kaynağı Tanrı'nın insana vahyettikleridir. Seküler bir modelde ise bilginin kaynağı akıl ve deneysel metottur.

İslam'da bilginin kaynağı vahiydir. Tanrı peygamberleri vasıtasıyla insana vahyettirmektedir. Bu noktada karşımıza ilahî bilgi yani vahiy çıkmaktadır. Vahiy İslam eğitim geleneğinde bilginin kaynağıdır. Vahiy, Allah'ın bilinmesini istediği bilgileri peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirmesidir. Bu mânâda İslam eğitim geleneği bilginin kutsal bir kaynaktan gelmiş olduğuna inanır. Dolayısıyla kutsal bir kaynaktan gelen bilgi değişmez. İnsan bu bilgide her hangi bir değişiklik yapamaz. Bu sebeple İslam eğitim anlayışında değerlerin kaynağı ilahîdir. Ancak, bu durum elbette inanç ile ilgili hususlarda geçerlidir. Zira İslam, insanların da kısmi bir bilgiye sahip olabileceğini kabul etmektedir. Fakat bu bilgi, kutsalın özü ve mahiyeti ile ilgili bir bilgi olmaktan ziyade deney ve gözlem alanı içine giren kazanılmış bilgilerdir. İslam eğitim geleneği, bilgiye

ulaştırılan yol ve yöntemleri kabul etmekle birlikte, en doğru, en gerçek bilginin Allah'a ait olduğunu da "Allah en iyisini bilir" (Allahu a'lem) diyerek ısrarla belirtmektedir. Bu durum, insan tarafından elde edilen bilginin izafiliğini de işaret etmektedir. Kur'an'ın tefsir edilmesini yani açıklanmasını kutsal bilginin insan zihni ve bilgisi ile anlaşılmaya çalışılması çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Dini eğitimde bilginin kaynağı Tanrı'nın insana vahiy ettikleridir. Vahiy, inanan insan için üzerinde şüphe edilmeyen kesin ve doğru bilgiler demektir. Vahyin kendisi nakil kaynaklı bir bilgi olup, nakli sağlayan şey, dinin kutsal kitabı ve ana kaynaklarıdır.

Seküler bir modelde bilginin kaynağı akıl ve deneysel metottur. Bu anlayışta bilginin kutsallığı söz konusu edilemez. Bilgi insan tarafından üretilir. Özellikle hümanist felsefe bilginin insan kaynaklı olduğu üzerinde durur. Çünkü onların insan kavramı temelde İslam dininin ortaya koyduğu insan kavramından farklıdır. Hümanistler değerlerin insan tarafından üretildiğine inanırlar. Bu sebeple akla ve deneye önemli bir yer ayırmak yolunu seçmiş görünen ülkemizin din eğitimi anlayışı bilginin kutsallığı sorununu çözmek durumundadır. Üstelik hümaniter değerler ile İslamî değerlerin aynı şeymiş gibi anlaşılmasının da önüne geçmek gerekmektedir. İslam dininin insana verdiği önem ile hümanist bir felsefe üzerine kurulan insan merkezli eğitim anlayışlarının insancılık ile kastettiği şeyin aynı olmadığına dikkat etmek gerekmektedir.

8) İslami bir eğitim modelinde inancın temelinde otorite yer alır. Seküler bir modelde ise inancın temelinde rasyonel özerklik (autonomy) yer alır.

Dinlerde ve bu arada İslam dininde inançla ilgili hususlarda yetki sahibi olan doğrudan doğruya Allah'tır. Peygamberler de Allah'ın izin verdiği hususlarda inançla ilgili yetkiye sahiptir. Ancak İslamî gelenek içinde din

bilginlerinin de inanç hususunda önemli bir manevî otoritesinin olduğu bilinmektedir. Din bilginleri dinî konularda bilgi sahibi olmalarına rağmen bilgilerinin doğruluğu kesin konuşmaktan kaçınmışlardır. Neticede İslamî anlayışta Allah'ın kendisi ve kendisinin seçip gönderdiği peygamberler dini bilgi konusunda tartışmasız otoritedir. Allah tarafından indirilen kutsal kitap Kur'an-ı Kerim ise bu otoritenin temel metnidir. Ancak İslam eğitim geleneği inanç alanı dışında kalan hususlarda insanların bilgisini de kabul etmiştir. Nitekim Hz. Peygambere atfedilen, “siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz” sözünü bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Dinlerde otorite dinin kutsal kitabıdır. Ancak zamanla dinsel nitelikli bilgilerin içinde yer aldığı kitaplar ve din adına söz söyleyen din bilginleri de otorite kabul edilmiştir. Toplumsal yapının duragan olduğu durumlarda din bilginlerinin yazdıkları tartışma kabul etmez bilgiler olarak kabul edilir. Ancak çağdaş toplumlarda inanç, tartışmasız kabul edilen bir dogma değil, aksine aklın işe karıştığı önemli ölçüde rasyonel bir etkinliktir. Düşünülmeden, tartışılmadan kabul edilen inanç değerli sayılmamaktadır.

Seküler bir modelde inancın temelinde rasyonel özerklik vardır. Özerklik, bir kişinin bir topluluğun kendi uyacağı yasayı kendisinin koymasını olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda otonomi kendine özgü bir yasayı olma, dıştan bir yetkenin koyduğu kurallara eleştirmeden uyma yerine, kendi kendini yöneten tüzel ve töresel özgürlük demektir (Akarsu: 1984:140). Bu ilkelere dayalı olarak gelişen eğitim anlayışında dinî bir otorite yoktur, onun yerine bireyin kendi aklına dayanan, kendi koyduğu kurallar geçerlidir. Bu kurallar bireye dışarıdan zorla kabul ettirilmez, birey kendi uyacağı kuralları kendisi belirler. İnsanî anlayışta kişinin kendi kurallarını koyacak bir noktaya ulaştırılmasını onun eğitimde ulaşabileceği sınır noktaya getirilebilmesi

anlamına da gelir. Bu sebeple birey dinin koyduğu kurallara uyup uymamayı da kendisi seçer. Bu anlayışın İslam eğitim geleneğine dayalı olup insan merkezli bir eğitim anlayışına geçen toplumlarda nasıl uygulanacağı sorusu ciddi bir soru olup kanaatimizce bu sorunun cevabı araştırılmaya muhtaçtır.

9) İslami bir eğitim modelinde inanç karşısında tavır alış (attitude) kesinlik taşır, seküler bir modelde ise kuşku, tereddüt, kararsızlık ve eleştirel samimiyet önem taşır.

Esasen bütün dinler inanç konusunda kesinlik isterler. İslam'da da inanç karşısında tavır alış kesinlik taşımaktadır. İman, İslam geleneğinde kendisinde şüphe olmayan kesin bilgi olarak kabul edilmektedir. İnanç kuşku ve tereddüdü kabul etmez. İmanın anlamı mutlak, kesin tasdik demektir. Yani bir şeye tereddütsüz ve kesin olarak içten ve yürekte inanmak, haber verilen bir şeyi, bir hükmü tasdik etmek, onun doğruluğunu kabul edip haber verenin doğru söylediğine inanmaktır. İslam'da imanın anlamı Allah'a ve Hz. Muhammed'in Allah tarafından haber verdiği kesin olarak belli olan şeylerin doğru olduğuna tereddütsüz inanmak, bunların hak ve doğru olduğunu içinden tasdik ve itiraf etmektir (Akseki: 1983:50) Peygamberimiz Hz. Muhammed, imanın ne demek olduğunu soranlara şöyle cevap vermiştir. "İman, Allah'tan başka Tanrı olmadığına, Muhammed'in Allah'ın kulu ve Resulü olduğuna, Allah'ın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kader (hayır ve şer her şeyin Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla olduğuna) inanmaktır" demiştir. Kur'an-ı Kerim ile Hz. Peygamberin beyanatından anlaşıldığına göre iman bakımından insanlar üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar mümin, kafir ve münafık olarak isimlendirilmektedir. İslam'ın iman ve itikad esaslarını gerçekten kabul ve tasdik edenler, gerçekten mümin ve müslümandır. Bu esasları kabul etmeyenler, yani Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine inanmayanlara

kâfir denir. Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ettiklerini söyleyerek Müslümanlar arasında göründükleri bizde Müslümanız dedikleri halde kalpleriyle inanmayanlara münafık denir ki, içi başka dışı başka sözü sözüne uygun olmayan anlamına gelmektedir. (Akseki: 1983: 56)

Dinin insanlara sunduğu bilgi, kesin inanmayı gerektiren bir bilgidir. Bunun tersi ise kesin olarak red etmektir. İman denen olgu şüphe kabul etmeyen bir kesinlik taşımalıdır. Ancak modern eğitimde inancın kesinliği onun kutsal bir kaynaktan gelen bir bilgi türü olmasına göre belirlenmez, aksine şüpheden sonra ulaşılan ya da ulaşılmaması beklenen bir aşamayı işaret etmektedir. Bu yüzden gerçeğe (mutlak hakikat) ulaştıran metodik şüphe önemli olmaktadır. Gerçeğe ulaşıncaya kadar ise samimiyetle eleştirmek önemli olmaktadır. Bu sebeple seküler bir modelde inanç karşısında kuşku, tereddüt, kararsızlık ve eleştirel bir samimiyet önem taşır. Bunun niçin böyle anlaşıldığını anlamak için Batı dillerinde iman ve inançla ilgili olarak kullanılan kelimelere bakmak gerekmektedir. İngilizce'de kullanılan "faith" ile "belief" kelimelerinin farklı anlamları vardır. Faith, doğru, güçlü inanç, soru sorulmadan kabul edilen şey, itimat ve güven anlamlarına gelmektedir. Bir delil olmaksızın uluhiyete inanmak ve din, söz, taahhüt, anlaşma anlamlarına da gelmektedir (Hornby: 1985: 307) Belief, ise bir şeyin gerçek ve doğru olduğuna inanma hissi, güvenmek, itimat etmek anlamına gelmektedir (Hornby: 1985: 74). İnançta şüphe ve tereddüdü bu mânâda Hıristiyanlık için düşünmek gerekmektedir. Çünkü Hıristiyanlığın Teslis (Tanrının üç ayrı tezahürü) aslında evrene aynı anda hakim olan üç ayrı gücün varlığına işaret eder. Bu haliyle kavranılması ve anlaşılması zordur. (Küçük:1985: 354) Dolayısıyla şeksiz şüphesiz inanmayı iman olarak tanımlayan bir dinin ve buna bağlı olarak gelişen İslamî eğitim geleneğinin aklın kuşku ve tereddütü karşısında nasıl bir tavır takınacağı

önemlidir. Onun takınacağı tavır insanı merkeze koyan eğitim anlayışının İslam toplumlarında ve ülkemizde nasıl şekilleneceğini de belirleyecektir.

10) İslami bir eğitim modelinde dine yaklaşmak bir söz, bir taahhüd, bir mükellefiyeti yerine getirmek, bir inancın gereğini yapmak demektir. Seküler bir modelde ise dine gerçeği anlamak isteyen şüphecî (scepticism) bir bakışla yaklaşılır.

Dinler insanlardan inançlarının gereğini yapmalarını ister. İslam dini de insanlardan bir takım şeyleri yapmalarını bir takım şeylerden de kaçınmalarını ister. Bunlar İslam'ın emir ve nehiyleridir. İslamın “yapınız” veya “yapmayınız” dediği şeylerde esas olanın insanların iyiliği ve fesadın önlenmesi olduğu ifade edilmektedir. İslam dini emretmiş olduğu şeylerde ya sırf insanların iyiliğini gözetmekte, ya da bireyin ve toplumun düzen ve ahengini ilgilendiren bir menfaat gözetmektedir. Onun istediği şeylerde bir zarar bile olsa istediği şeyin faydası zararından çoktur. Yapmayınız dediği şeylerde tam bir kötülük ve bozukluk, bireye ve topluma etki edecek bir zarar vardır, ya da zararı faydasından çoktur (Akseki: 1983:22). İslam'ın emir ve yasakları ise temelde beş ana noktada toplanmaktadır. Bunlar dini koruma (hıfz-ı din), canı koruma (hıfz-ı nefis), akli koruma ( hıfz-ı akl), nesli koruma (hıfz-ı nesl), malı koruma (hıfz-ı mal) gagesine yöneliktir. Beş Zorunlu Şey ( zarurat-ı hams; zaruriyat-ı hamse) adını alan bu konulardan İslam dini hiçbir şekilde vazgeçmez.(Uludağ: 1992: 5). İslamî anlayışa göre emir ve nehiylerle karşı karşıya kalan kişinin bunları yapacak niteliklere sahip olması gerekir. Bu durum mükellefiyet yani yükümlülük kavramı ile ifade edilmektedir. Mükellef akli olan ve ergenlik çağına girmiş bulunan insan demektir.(Akseki: 1983: 102) Neticede İslam eğitim geleneği inananlardan inançlarının gereği olan davranışları yapmalarını



bekler. Bu davranışları göstermeyenler ise hoş karşılanmaz. Dini eğitim inancın gereğini yerine getiren insanlar yetiştirmek istemektedir.

Seküler bir modelde dine gerçeği anlamak isteyen şüphecî (scepticism) bir bakışla yaklaşılır. Kuşkuculuk (şüphecilik), fikrî bir tutum olarak, kesin bir tutumda olmama, karar verememe, kuşkuyu bir ilke haline getirme, her değerden, anlatımdan, öğretilerden inançtan ilke olarak kuşku duyma anlamına gelmektedir. Bir metot olarak kuşkuculuk apaçık olan doğruya ve kesin bilgiye varmak için sağlam bir dayanak bulana kadar bütün bilgilerin gözden geçirilerek eleştirilmesi ve sınanması anlamına gelmektedir. Bir felsefe ekolü olarak gerçekliğin özünü bilmenin mümkün olmadığını ileri süren öğretilere verilen isimdir. Salt kuşkuculuk her türlü bilgi olanağını red etmektedir. Ölçülü yani görelî kuşkuculuk ise yalnızca belli alanlarda bilgi edinme imkanını ortadan kaldırır. Dolayısıyla bu türlü kuşkuculuk dine ve dinî bilgiye de kuşku ile yaklaşır. Ancak geleneğinde dinî otoriteye önemli bir yer ayıran İslamî eğitim anlayışının günümüzde kuşkuculuğa farklı biçimlerde yaklaştığını tespit edebiliriz. İslamî eğitime taraftar olanlardan bir kısmı gerçeğin bilgisine ancak kuşku ile yaklaşıldığını kabul ederken büyük bir çoğunluk hâlâ bu anlayışı kabule yanaşmamaktadır. Bu da henüz geleneksel bir eğitim anlayışından uzaklaşmadığımız anlamına gelir. Ancak dinde doğru olmayan inançlardan, batıl inanç ve hurafelerden uzaklaşabilmek için bu ilkenin ülkemiz eğitim anlayışında işler hale getirilmesi gerekmektedir.

11) İslami bir eğitim modelinde kıymet verilen ruh hali teslimiyet ve itaat, derin bir saygı (tazim) ve hürmettir. Seküler bir modelde kıymet verilen ruh hali azamet, benlik, izzeti nefis, kendisiyle iftihar etmektir.

İslam'da Müslümanların Allah'a tam bir teslimiyet ile teslim olmaları, Allah'a itaat etmeleri, ona tazim etmeleri ve ve hürmet göstermeleri istenir.

İslam anlayışında insan dünyada yalnız başına yaşayan aciz ve çaresiz bir varlıktır. İnsan zayıf olarak yaratılmıştır. Varlıkların en bilgini olmasına rağmen yine de kainattaki sırlar ve hikmet hakkında son derece cahildir. Buna rağmen yer yüzündeki varlıkların en bilgelisidir. Onun gücü bedenine değil, aklına ve bilgisine dayanmaktadır. Bu yüzden bilgili ve güçlü sayılır. Ancak onun bu vasıfları eksik ve yetersiz olduğundan mutlak olarak güçlü bir varlığa inanmak ihtiyacı duyar. Mutlak kuvvet ve kudret sahibi bir varlığa dayanıp ona tam olarak güvenmeden bu ihtiyacını karşılayamaz. Bu ihtiyaç temin edilmediği takdirde sıkıntılara ve acılara sebep olur. Onun için Allah'a iman, huzur, sükun ve rahatın kaynağıdır. Allah iman aynı zamanda cesaret, şecaat, teşebbüs, hamle ve güç kaynağıdır. İbadet ve ubudiyet, yani Allah'a tapma ve kul olma, insanın ondan başkasına tapmasına, kul ve köle olmasına engel olur. Dünyada kula kul olmak zor ve acı bir tecrübedir. Allah'a kul olan Allah'tan başkasına karşı özgür ve bağımsız olur. Bir kimsenin sahip olduğu gerçek hürriyet ve istiklal Allah'a tapması ve kul olması ile doğru orantılı olduğundan ona tam kul olanlar tam hür, yarı kul olanlar yarı hür ve yarı bağımlı olurlar. Ona hiç kul olmayanlar ya maddeye, ya nefislerine veya kendileri gibi kul olan kişilere köle olarak bağımsızlıklarını ve hürriyetlerini kaybederler. Allah hariç hiç kimsenin önünde baş eğmeyen ve boyun bükmeyen fertler şahsiyetli olur, her zaman ve her yerde her türlü şartlar içinde sadece doğru ve gerçek olanı söyler ve yapar. Bu sebeple peygamberler de dahil olmak üzere Allah'tan başkasına tazim ve hürmet hoş karşılanmamıştır. Bu, bir insanı öbür insan karşısında alçaltmamak ve küçültmemek amacına yöneliktir. İslam'daki Allah inancı, insanın insana kul olmasını önler, insanın nefsinin temayül ve alçaltıcı arzularına esir olmasına engel olur, insandaki yüksek değerlerin ve meziyetlerin basit ve bayağı arzulara dönüşmesini engeller. (Uludağ: 1992:54) Bütün bu sebeplerden dolayı insan

ibadeti hiçbir şey düşünmeyerek sırf Allah için yapmaya çalışmalıdır. İbadetin ruhu budur. Madem ki biz kuluz, O Allah'tır, ve bizi yaratmıştır, bizim ona karşı tazim etmemiz, ona karşı boyun eğmemiz gerekir. İnsan bunu yapmakla sadece vazifesini yapmış olur. Onun yaptıklarımızdan dolayı sevap vermesi, bizi cennete koyması, azaptan koruması bir lütuf ve ihsandır. (Akseki: 198: 107)

Seküler bir modelde kıymet verilen ruh hali azamet, benlik, izzeti nefis, kendisiyle iftihar etmektir. Benlik (enaniyet, ego) kişinin kendisi hakkında edindiği bilinçtir. Benlik insanın kendi beni üstündeki bilinçli bilgisidir. İnsan bu bilgiyi başkalarının kendisini nasıl gördüğü bilgisine katarak benliğini oluşturur. Benlik kişiliğin özenli bir yanını oluşturur. İnsan, kişiliğinin bütün yanlarını bilmeyebilir. Benlikse insanın kendi kişiliği üstündeki kanılarının toplamıdır. Ben ruhsal eylemlerin eksiksiz bir bireşimi sayılmaktadır. Bütün kişisel bilinç işlemleri ben öznesine indirgenir. Bilinç kendini benlik niteliğiyle ben olmayandan ayırır ve onun karşısına koyar. Bu anlamda bilincin özdeşi sayılmaktadır (Hançerlioğlu: 1988: 49).

Onur (haysiyet, izzeti nefis, self-feelings), ise kendine saygı duyma ve başkalarını da kendine saygılı kılma anlamına gelir. Onur, kişisel gücün ya da güçsüzlüğün bilinçteki yansımından doğan bir duygudur. Bu hal insanı ya eyleme iter ya da eylemi durdurur. Onurun büyüklenme (gurur) ile bir olumlu ve bir de alçak gönüllükle (mahviyetle) dile gelen olumsuz biçimi vardır. Olumlu biçim kibir ve azamet deyimleriyle dile getirilir. Olumsuz biçimde güçsüzlük duygusu vardır. Alçakgönüllülerde davranışlar az ve durgun, mimikler güçsüz, ses kısık, sesler hem üzüntüyü hem de korkuyu andıran bir tondadır. Olumlu böbürlenme küçümseme, yüreklilik, ataklık şeklinde tezahür eder, alçakgönüllülük de pısrıklık, utangaçlık, boyun eğme, kendine güvensizlik gibi çeşitli biçimlerde tezahür eder. (Hançerlioğlu: 1988: 266). Bu

şekilde belirlenen niteliklerin İslamî kültür ve gelenekte pek de hoş karşılanmayan davranış biçimleri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla insan merkezli bir eğitimi tercih edeceksek bu eğitim anlayışının söz konusu yaklaşımını Müslüman kişiliğini ve kimliğini zedelemeyecek bir incelik içinde ele almak gerekmektedir. Ancak kanaatimizce böyle bir anlayışın bizim toplum ve kültürümüzde geliştirilmesi son derece zor olacaktır. Bu sebeple meseleyi bir şahsiyet ve kimlik problemi olarak almak gerekmektedir.

12) İslami bir eğitim modelinde çok kültürlülük (multiculturalism) ahkali bir karışıklık, kargaşa (kaos) sayılırken, seküler bir modelde çok kültürlülük sağlıklı bir çoğulculuk için temel kabul edilir. (Grimmitt: 1987: 47)

Bunun sebebi İslam geleneğinin bütün inananları bir “ümme” sayması, yani aynı inanç etrafında birleşen bir manevî birlik olarak kabul etmesidir. Bütün inananlar bu inanç ile aynı inanç şemsiyesi altında yaşarlar. İrk, dil, renk farkları inanç birlikteliği içinde erimiş bir haldedir. Bütün farklılıklar bu geniş şemsiye altında yer almakla birlikte İslam geleneğinde hakim unsur “ümme” olma duygusudur. Bu sebeple İslam geleneği büyük ölçüde kendisini “cemaat” olarak tanımlar. Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat anlayışı bu inancın bir yansımasıdır. Bu mânâda İslam geleneği genel kabullerin ve anlayışların dışına çıkmayı hoş karşılamamıştır. Üstelik “ümme”nin orta yol üzere olması” gerektiği esası da farklılıkları törpüleyen bir mekanizma gibi çalışmıştır. Bu sebeple farklı kültürler, farklı bakış açıları İslam geleneği içinde hüsnü kabul görmemiştir. Çoğu kere ahlakî kaygılar ön plana çıkarak farklı bakış açılarını ahlakî olandan uzaklaşma biçiminde anlamış, herkesin aynı kalıplar içinde yaşaması gerektiğini düşünmüştür. Bunda insan tarafından üretilen değerlerin önemli kabul edilmemesinin de etkisi olabilir.

Seküler bir modelde çok kültürlülük sağlıklı bir çoğulculuk için temel kabul edilir (Grimmitt: 1987: 47.) Çoğulculuk bir sürecin yönlendirilmeleriyle ilgili kararların, söz konusu sürecin sonuçlarından etkilen tarafların katılımı ile belirlenmesi; farklı ekonomik, siyasal ve kültürel çıkarları temsil eden kurum veya örgütlenmelerin yahut güç odaklarının zora başvurmadan mevcut sistemin katılım yollarını kullanarak siyasal kararları etkileyebildiği siyasal sistem; farklı toplum kesimlerinin düşünce, inanç, ifade ve örgütlenme özgürlüğünü savunan görüş anlamına gelmektedir.(Demir/ Acar: 1993: 75) Çok kültürlü toplum (multi-cultural society) II. Dünya Savaşı sonrası özellikle Britanya'da görülen ve kültürel çoğulculukla karakterize edilen bir terimdir. Bir ideal olarak çok kültürcülük, kültürel çeşitliliği (örneğin dilsel ve dinsel çeşitliliği) övmektedir. Bu, özellikle Avrupa'nın ırk, etnik köken ve Batıya yapılan göçler sonucu geri kalmış toplumları Avrupa kültürü içinde ezmeleri sebebiyle ortaya çıkmış bir olan durumu ifade için kullanılan bir kavramdır. Zira Avrupa kültürü önceleri Batıya göç eden insanları asimile etmekteydi. Çoğulculuk anılan sebep sonucu asimilasyoncu idealin karşıtı bir modeli yansıtmaktadır (Marshall: 1999: 126) Bu modele göre Batı toplumları artık kendi kültürü içinde yaşayan farklı dil, din, etnik köken vb. özellikleri tek bir potada eritmekten vazgeçmiş görünmektedir. Böylece farklı alt kültürlere yaşama hakkı vermekte, bunu kendi toplumu ve kültürü için bir tehlike saymamaktadır. Ancak bu modelin bizim ülkemizde uygulanması ciddi sıkıntılar yaratabilir. Çünkü henüz toplumsal karmaşaların ortasında yaşamaktayız ve gerçek anlamda oturmuş bir toplumsal yapıya sahip değiliz. Üstelik bu model milletleşme sürecini tamamlamış toplumlar için geçerli olabilir. Ama henüz milletleşme sürecini tam anlamıyla yaşamamış toplumlarda toplumsal birlik ve uzlaşmayı yaralayıcı etkiler yapabilir. Bu sebeple söz konusu modelin çok dikkatli bir biçimde kullanılması

gerekmektedir. Üstelik toplumsal gelişme gücüne sahip bazı ülkeler, bünyelerine uygun olmasa da çoğulculuğu telkinleri ile karşı karşıya kalmaktadır (Erkal/ Baloğlu/ Baloğlu: 1997: 79-80).

### ***Sonuç***

Bugün Türkiye’de insanı merkeze alan bir din eğitimi anlayışı gelişmektedir. İnsanın merkeze alınmasının cazibesine kapılmadan bu kavramları ilk önce ortaya atan toplumların bu kavramla neyi kastettiğini çok iyi irdelemek gerekmektedir. Aksi takdirde dinî eğitimden din eğitimi sürecine geçilirken önünü alamayacağımız gelişmeler ortaya çıkabilir. Neticede kaynağını dinden alan eğitim ile kaynağını insandan alan eğitim farklı noktalara ağırlıklı olarak vurgu yapmaktadır. Bunlardan birini ya da diğerini terich etmek yerine her iki modelin de içinden çıktığı kültür muhitinin özelliiklerini yansıttığını gözden uzak tutmamak gerekir. Bu sebeple dinsel bir eğitimden çıkarak insanı merkeze koyan eğitim anlayışına geçme çabası içinde bulunan ülkemizde meselenin ciddiyetle ele alınması gerekmektedir. Bizim hem geleneğimizden alacağımız hem de insan merkezli eğitimden alacağımız şeyler vardır. Gelenekten ve modern eğitimden yola çıkarak kendimize özgü bir model üretmeyi başarmak zorundayız. Mesele üreteceğimiz modeli kendi ülkemize uygulamak başarısı gösterebilmektir.

**KAYNAKÇA**

- AKARSU, Bedi:(1984): *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Genişletilmiş Üçüncü Basım, Savaş Yayınları, 1984.
- AKSEKİ, A. Hamdi (1983): *İslam Dini, İtikat, İbadet, Ahlak*, Nur Yayınları No. 79, 32. Baskı, Ankara.
- AKSEKİ, A. Hamdi (1983) : *İslam Dini, İtikat, İbadet, Ahlak*, Otuz İkinci Baskı, Ankara.
- BAYRAKLI, Bayraktar (1983): *İslamda Eğitim Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli*, İstanbul.
- BİLGİN, Beyza (1987) : *İslamda Çocuk*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları No. 254, Ankara.
- ÇAMDİBİ, H. Mahmud (1989): *Din Eğitimine Giriş*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No. 33, İstanbul.
- DEMİR, Ömer / ACAR Mustafa (1993): *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, II. Baskı, Ağaç Yayınları, İstanbul.
- EL-ATTAS, S. M. Nakib (1991): *İslamî Eğitim Araçlar ve Amaçlar*, (Çeviri: Ali Çaksu), Endülüs Yayınları, İstanbul.
- ERKAL, Mustafa / BALOĞLU, Burhan / BALOĞLU, Filiz (1997): *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınları, No. 228, İstanbul
- GRIMMİTT, Michael (1987): *Religious Education and Human Development, The Relationship between Studying, Religions and Personal, Social and Moral Education*, First Published in Great Britain, Mc Crimman Publishing, Essex England.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1988): *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- HORNBY, A. S. (1985): *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, Eighteenth Impression,( revised and reset), Printed in Great Britain,
- KÜÇÜK, Hasan (1985): *Sistemik Felsefe Tarihi, İlk Orta ve Yeni Çağda İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemlerin Mukayesesi*, Dersaadet Yayınevi, İstanbul.
- MARSHALL, Gordon (1999): *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çevirenler: Osman Akınhay/ Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- OĞUZKAN, A. Ferhan (1993): *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş Üçüncü Baskı, Ankara.
- SAKA, Şevki (1991): *Kur'an'ı Kerim'in Davet Metodu*, İkinci Baskı, Seha Neşriyat, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1992): *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları No. 38, Ankara.



## DİNLER TARİHÇİSİ ANNEMARIE SCHIMMEL'İN ANISINA

**Yrd. Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

20. yüzyılda, 7 Nisan 1922'de Erfurt'ta dünyaya gelen ünlü Alman kadın doğubilimci ve Dinler Tarihçisi Annemarie Schimmel, 26 Ocak 2003 Pazar günü 80 yaşında, Bonn'daki bir hastanede hayata gözlerini yumdu. 1967'den, emekli olduğu 1992 yılına kadar Harvard Üniversitesi'nde çalışmış, daha sonra da aynı üniversitenin Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde emekli profesör olarak görev almış, bazı kaynaklara göre 100-150 arasında kitap, değişik dergi ve ansiklopedilerde 500'ü aşkın makale, sınırsız sayılabilecek kadar önsöz yazmış ve sayısız konferansa imza atmıştır. Schimmel özellikle İslam Sanatları, Hat Sanatı, Mistisizm ve İslam Tasavvufu ile ilgilenmiştir. O; *“Sufism means to find joy in the heart at the time of grief”-“sûfîlik, üzüntü anında kalpte sevinç duymaktır”* sözüyle tasavvuf alanındaki maharetini de izhar etmiştir.

İngilizce, Almanca, Latince, Yunanca, Türkçe, Farsça, Arapça, İbranice, Urduca, Pencapça, Sindçe bilmekte olan Schimmel, konferans ve derslerinde gözlerini kapatarak konuşması ve tasavvufi şiirleri ezberden okumasıyla dikkati çekiyor ve gördüğünü fotoğraf makinası gibi algılayan güçlü bir hafızaya sahip olmasıyla herkesi cezbediyordu. Emekli olduğu 1992'den 2003 yılına kadar

geçen on yıllık sürede 40'tan fazla esere imza atmış olması, onun sıra dışı bir bilim insanı olduğunu açıkça göstermektedir. İslamiyet'le ilgili en önemli eserleri olarak, *Allah'ın Elçisi Muhammed*, *İslam'a Giriş*, *Arapça İsimler*, *Arap Hat Sanatı Üzerine Araştırmalar* sayılabilir. Son kitaplarından biri, *Ruhum Kadın Ruhudur: İslam'da Kadın* adını taşımaktadır. En son kitabı ise, *Halife Rüyaları'dır*. Bu kitap A. Schimmel'in gezi ve ziyaretleri esnasında İslam ve Arap toplumlarından derlemiş olduğu rüya ve bunların yorumlarından oluşan kapsamlı bir ansiklopedi mahiyetindedir. Otobiyografisi 2002 yılında Almanya'da yayınlanmış ve *İslam Literatüründe Kediler* adlı bir çalışma da yapmıştır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Annemarie Schimmel'in Türkçe'ye çevrilen veya Türkçe olarak kendisinin yayınladığı eserler şunlardır: 1) Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2001, 2) Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, 3) Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1998, 4) Muhammed İkbâl, *Cavidname*, Türkçeye Çeviren, Annemarie Schimmel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, 5) Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, çev. Ömer Enis Akbulut, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, 6) Annemarie Schimmel, *Yunus Emre İle Yollarda*, çev. Senail Özkan, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999, 7) Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş*, çev. Senail Özkan, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999, 8) Annemarie Schimmel, *Çağın Mevlanası Muhammed İkbâl*, çev. Senail Özkan, Kırkambar Yayınları, İstanbul 2001.

Lutheran<sup>2</sup> olan, 15 yaşında Yüksek Öğrenimini ve 19'unda da, Arapça ve İslam Araştırmaları alanında, Mısır Memlûklüleri üzerine hazırladığı teziyle ilk doktorasını 1941 yılında Berlin Üniversitesi'nden alan Schimmel, İkinci Dünya Savaşı süresince Almanya Dış İlişkiler Bölümü'nde çevirmen olarak çalıştıktan sonra, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi alanında Marburg Üniversitesi'nde ikinci doktorasını da tamamladı. 1954'e kadar burada kaldıktan sonra, 1952 yılında İstanbul'a bir ziyareti esnasında, oradaki şair ve tasavvuf çevrelerinden yakın ilgi ve olağanüstü bir konukseverlik görmüş, kendisine yapılan teklifleri kabul ederek 1954-1959 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde müslüman olmayan ilk kadın sıfatıyla Karşılaştırmalı Dinler Tarihi derslerini Türkçe olarak okutmaya başlamış, 1980 yılında Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti'nin başkanlığına seçilmiş, Ortadoğu'nun birçok ülkesinden, Malezya, Endonezya, Mısır, Ürdün ve Pakistan'dan bilimsel, kültürel ve siyasi alanlarda çok sayıda ödüller kazanmıştır. 1992 yılında Tübingen Üniversitesi Evanjelik

---

<sup>2</sup> *Lutheran Kilisesi* en eski ve en çok mensubu bulunan Protestan Kilisesi olup tarihi 16. yüzyıla, yani Martin Luther'e dayanır. 2001 verilerine göre 36.9 milyonu Avrupa'da (Almanya, İsveç, Finlandiya, Danimarka, Norveç), 10 milyondan fazla Afrika'da (Etiyopya, Tanzanya, Kamerun, Malavi), 255 bin kişi de Avustralya ve Yeni Zelanda'da olmak üzere bütün dünyadaki toplam mensubu 65 milyon civarındadır. "Lutheran" adı, görüşlerinden dolayı Luther'i haklı bulanlar tarafından verilmiştir. (Bkz. <http://www.Ica.org.au/aboutlutherans/whoweare.html>). En önemli inançları şunlardır: İncil, Kutsal Ruhun ilhamıyla yazdırılan gerçek ve hatasız Tanrı sözüdür. Teslis'in unsurlarından birini inkar etmek, hepsini inkar etmek demektir. Adem ve Havva'dan dolayı insanoğlu günahkardır ve bu günah nesilden nesile tevarüs etmektedir. İnsanlara olan sevgisinden dolayı Tanrı, biricik oğlu İsa'yı kurtarıcı olarak göndermiş ve kendisini bu uğurda haçta feda etmiştir. Bu günahkar tabiatın temizlenmesi için genç yaşlı herkese vaftiz şarttır. Evharistiya'da eklemek İsa'nın bedenini, şarap da kanını sembolize eder. Ölümünden sonra ebedi bir hayat vardır ve imanlılar cennette İsa ile bütünleşirler ve beden ile ruh tekrar bir araya gelir. İnançsızlar ise, Tanrı'dan uzak bir şekilde, cehennemde şeytanla birlikte olurlar. (Bkz. <http://www.luther95.net/FLC-HKY/believe.htm#more>). Lutheran Kilisesi kendi çabamızla değil, ancak Tanrı'nın inayet ve merhametiyle kurtuluşa erişilebileceğine, Kutsal Kitabın inancın tek kaynağı olduğuna inanır, sakramentlerden de sadece vaftiz ve evharistiyayı uygular. (Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 240). Bazı kaynaklarda sakramentlerden üçünü, yani vaftiz, evharistiya ve günah itirafını kabul ettikleri ifade edilmekte, sadece imana vurgu yaptıkları ve inanan herkesin kendi başına din hizmetini yürütebileceği yazılmaktadır. (Bkz. Rosemary Goring, *Dictionary of Beliefs and Religions*, London 1995, s. 310).

İlahiyat Fakültesi'nden, sadece Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar arasında karşılıklı daha iyi bir anlayış geliştirmek için gayret gösterenlere verilen *Leopold Lucas* ödülünü kazanmış ve bu ödülü alan ilk kadın olarak tarihe geçmiştir.

1995 yılında daha önce Albert Schweitzer, Martin Buber ve Vaclav Havel'e de verilen Alman Yayınevleri Birliği Barış Ödülü, Almanya Cumhurbaşkanı Dr. Herzog tarafından kendisine verildiğinde, aralarında Jürgen Habermas ve Günter Grass gibi Alman entelektüellerin de bulunduğu bir grup, Batıda onun aleyhine bir kampanya başlatmıştı. 1996 yılında Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek'ten Birinci Derece İlim ve Sanat Nişanı olan *Üstün Başarı Madalyasını* almış ve bu madalya, Hz. Peygamber'in Doğum Yıldönümü Günü olarak Mısır'da kutlanan günde, İslam'a yaptığı hizmetlerin bir takdir belgesi olarak, düzenlenen bir toplantıyla kendisine sunulmuştur. Ayrıca birkaç yıl önce vefat eden Ürdün Kralı Hüseyin de onu ödüllendirmiştir. Aynı şekilde Pakistan'da defalarca ödüllendirilmiş, adı Lahor'da bir caddeye verilmiş olan A. Schimmel, aynı zamanda çok sayıda onursal doktora payesi de almıştır.

Schimmel 1950 yılındaki kısa bir evlilik dönemi dışında bekar olarak hayatını sürdürmüştür.<sup>3</sup>

---

3 *Annemarie Schimmel'in biyografisi ile ilgili bilgiler hazırlanırken aşağıdaki kaynaklardan yararlanılmıştır: Taha Abdurrahman, el-Âlem, "el-İslamü Yehmilü li'l-Beşeri Meşru'en Hadariyyen Müteceddiden", Yıl 15, Sayı: 663, Mart 1999, Londra, s. 39; Annemarie Schimmel, 80, Dies, Expert on Islam, <http://washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A16777-2003Feb2.html>; *Leading Islamic Scholar Annemarie Schimmel Dies at 80*, <http://newsobserver.com/24hour/world/story/746907p-5416850c.html>; Stephan Kinzer, Annemarie Schimmel, 80, Influential Scholar of Islam is Dead, <http://www.nytimes.com/2003/02/02/obituaries/02SCHI.html?ex=1044853200&en=38f96d6a21808cc8&ei=5062&partner=GOOGLE>; <http://www.medinacenter.org/oriental/o2.2.html>; Ken Gewertz, Prolific Islamic Scholar Schimmel Dies, <http://www.news.harvard.edu/gazette/2003/01.30/06-schimmel.html>; Mufti Jamuliddin Ahmad, Annemarie Schimmel: A Personal Tribute, <http://www.dawn.com/2003/01/29/top20.htm>; Annemarie Schimmel, Distinguished Scholar of Islam, Dies at 80,*

Mevlana Celaleddin Rûmi, Yunus Emre ve Pakistanlı ünlü şair Muhammed İkbâl'e hayran olan Schimmel, dinlere karşı küçüklüğünden itibaren ilgi duyduğunu belirterek, *“İkinci Dünya Savaşı başlangıcında 19 yaşında bir genç kız olarak İslam öğrenimi gördüm, bir Hıristiyan olarak 1954 yılından itibaren de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştım. Batılı ülkelerde günümüzde bile böyle bir hoşgörüyü rastlamak zor”* diyerek, Türkiye'de yaşadığı yılları hiçbir zaman unutamadığını ifade etmiş, *“Kendimi İslam ve şark kültürüne sahip ülkelerde her zaman evimde hissetmişimdir. Çok zengin olan İslam ve şark kültürü Batılı ülkelerde yeterince bilinmediğinden yanlış anlamalara yol açıyor ve yanlış yorumlanıyor”* demekle bir gerçeği vurgulamıştır.<sup>4</sup>

Ortadoğu'daki radikal gruplarla ilgili çok az konuşur ve yazardı. Bu yüzden de kimi bağınaz Batılılar tarafından tenkit edilmiştir. Müslümanları kaba bir biçimde rencide ettiği gerekçesiyle Şeytan Ayetleri kitabından dolayı Salman Rüşdi'yi eleştirmiştir. O İslam dini için *“yeryüzünde en çok yanlış anlaşılan din demiş”* ve Batıda İslamı doğru anla(t)mak için büyük uğraşlar vermiştir. İslam dininin ve dünyasının Batıda daha doğru anlaşılmasına hayatını adayan Schimmel dinler ve kültürlerarası diyalogda önemli bir köprü ol(uştur)muştur. O hoşgörünün sembolü idi. Arkadaşları onun politika için; *“bu bana göre bir dünya değil”* dediğini anlatırlar. Ben günlük politikalarla değil kültür, din, yaşanan islami hayat ve kurumlarla ilgileniyorum diyerek kendisinden

---

<http://www.hds.harvard.edu/dpa/news/focus/schimmel.html>; Süleyman Kutsi, Doğu'nun Batıdaki Elçisi Annemarie Schimmel Vefat Etti, <http://www.zaman.com.tr/2003/01/29/kultur/h1.htm>; Dücan Cündioğlu, Annemarie Schimmel'in Vefatının Ardından, <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2003/subat/01/dcundioglu.html>; Dücan Cündioğlu, Asıl kimin için ilginçtir bir kadının gösterisi!?! , <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2002/ekim/26/dcundioglu.html>; [http://www.iis.ac.uk/news\\_stories/schimmel.htm](http://www.iis.ac.uk/news_stories/schimmel.htm)

<sup>4</sup> <http://www.zaman.com.tr/2002/11/07/pdetay.htm#h86>

sonrakilere de örnek olmuştur. “*Ne Kur’an’da ne de Sünnette terörizme izin veren hiçbir şeye rastlamadım*” sözüyle de İslam’ın Batıdaki yanlış algılanışına karşı çıkmıştır.

Türkiye’de ve diğer birçok İslam ülkesinde yıllarca yaşayan, Türk ve Müslüman dostu olan Annemarie Schimmel, İslam’ın yüzyıllardır Batıda süregelen olumsuz imajını değiştirmek için sayısız eser ve konferanslar vermiştir. İnsaflı ve tarafsız bir bilim insanı olarak vefatı bütün İslam dünyasında büyük bir teessür yaratmıştır. “*İyiliğin karşılığı ancak ve sadece iyiliktir*” ayetine binaen onun ardından, ruhunu şad edecek bir şeylerin yapılması gerekmektedir. Bu anlamda onun adına bir sempozyum düzenlenmesini, Türkiye’de Dinler Tarihi’ne katkılarının araştırılıp yayınlanmasını ve gerekirse bununla ilgili olarak Türkiye Dinler Tarihi Derneği’nin bir faaliyette bulunmasını ve Türkiye Diyanet Vakfı’nın yayınlamakta olduğu İslam Ansiklopedisi’nin, **S** harfine gelindiğinde, “*Schimmel, Annemarie*” maddesinin de eklenmesini öneriyoruz. Bu cümleden olarak, Londra’da Arapça olarak yayınlanan *el-Âlem* dergisinin 1999 yılında A. Schimmel ile yapmış olduğu mülakatı Türkçe’ye çevirerek yayınlamayı düşündük. *İslam Dini İnsanlık İçin Canlı Bir Medeniyet Projesi Taşır\** başlıklı diyalogda Schimmel’in değişik konulardaki görüşlerine yer verilmektedir.

Schimmel, Goethe Enstitüsü’nün davetlisi olarak Mısır’ı ziyaretinde, değişik dillerde bazı konferanslar vermiştir. *el-Âlem* dergisi bu ziyareti görüşme için iyi bir fırsat olarak değerlendirmiş ve kendisiyle aşağıdaki diyalogu gerçekleştirmiştir.

---

\*Annemarie Schimmel, “*el-İslamü Yehmilü li’l-Beşeri Meşru’en Hadariyyen Müteceddiden*”, Taha Abdurrahman, *el-Âlem*, Yıl 15, Sayı 663, Mart 1999, Londra, s. 39-40

*Komünizm ideolojisi çöktükten sonra, kendisi için yakın tehlikenin İslam olduğuna dair Batıda konuşulan bir görüş var, bu konuda neler söylemek istersiniz?*

Eğer bu iddia Batıda bazıları tarafından bulunmuş ve kesin görüşmüş gibi algılanıyorsa, şüphesiz bu, İslam'a karşı düşmanca bir tavrıdır. Bu iddia bazı bağınaz müsteşriklerin yazılarıyla ve medya aracılığıyla zihinlere iyice yerleşti(rildi). Biz bu konuyu tartışırken, Hıristiyan Batı mantalitesinin Ortaçağ'dan itibaren İslam'ı daimi bir düşman olarak gördüğünü dikkate almamız gerekiyor. Yani bunlar çok yeni iddialar değildir. Ancak, kuvvetler dengesinde bir kaos yaşarken, bazı politik nedenlerden dolayı, yeni uluslararası düzen bunu tekrar iyice gün yüzüne çıkarmış oldu. Bunun en önemli kanıtlarından biri, Ortaçağ ve Haçlı Seferleri boyunca müslümanların karşılaştıkları nahoş bakış açısidir. O zaman da Batı İslam dinini, insanları kendisinden nefret ettirmek için ortaya çıkmış olan bir inkarcılık ve zındıklık hareketi, Hıristiyanlığa karşı düşmanlığa çağıran bir akım olarak nitelendirmiştir. Modern sömürgecilikle birlikte, bir buçuk asırdan beri bu ses Batıda tekrar yankılanmaktadır. Ayrıca İslam hakkında konuşurken, onunla, ona inanan müslümanları birbirinden ayırmamız gerekir. Müslümanlar İslam'ı bağlamaz. Çünkü gerçek İslam, müslümanların yapıp ettikleri birçok hatalı uygulamaları reddetmektedir. Sözelimi, daha Batı dünyası keşfetmeden önce Müslümanlar, *şûra* prensibiyle demokrasiyi ve onun uygulamasını biliyorlardı. Aynı şekilde İslam, azınlıkların haklarını korumuş, kadına saygınlık kazandırmış ve ona iyilikte/ihsanda bulunmuştur. Dinin devletten ayrılması sözü Batının uydurduğu yanlış bir sözdür. Ne yazık ki, İslam'ı kötü gösteren Fransız, İngiliz ve Amerikalı'lar tarafından yazılmış bir çok oryantalistçe yazılar bulunmaktadır. Bunların arkasında politik amaçlar mevcuttur. Bu, müslüman

ülkelerde uzun asırlar boyunca yürütülen sömürgecilik faaliyetleri için çok tabii bir olayken, Alman oryantlizmi diğerlerinden tamamen farklıydı ve onun arka planında doğrudan siyasi amaçlar değil, Arapların ve Müslümanların konumlarını anlama niyeti yatmaktaydı.

*Bazılarına göre İslam demokrasiyle bağdaşmaz ve İslamî düzen baskı ve şiddetin bir örneğidir. Bu çarpık düşüncelere nasıl cevap verilebilir?*

Batı, daha onu bulmadan ve duymadan çok önceleri müslümanların demokrasiyi tanıdıklarını, uyguladıklarını yazılarımda ve konuşmalarımda anlattım. Bu, İslam'da apaçık bilinen bir şeydir. Kur'an buna çağrıda bulunur ve teşvik eder. Kur'an ayetleri tartışmayı önerdiği gibi, İslam'a çağrı da, düşünce ve tefekküre açıktır. Müslümanlardan, İslam'a gerçek şeklini vermelerini, içinde yaşadıkları fiilî durumu anlamalarını, onunla bütünleşmelerini ve ona iştirak etmelerini talep ediyorum. Gerçek İslam'ın tatbiki ancak, şüpheleri savuşturmakla ve canlı bir örnek olmakla gerçekleşir. Yoksa, başkalarının pratikte bizzat gözleriyle görmedikleri (kuru kuruya) sözlerle olmaz.

*Batı'lı düşünürler, yazarlar ve aynı şekilde bazı müslümanlar; hayatın değişik alanlarında ve yönetimde modern çağı paylaşabilmesi, ona bir yük olmaması için, Batı örneğinden yararlanarak İslam'ın evrimleştirilmesi gerektiğini iddia etmektedirler. Bu konularla ilgili görüşleriniz nedir?*

Eğer bu iddiaları doğru kabul edersek, müslümanların hayatın her alanında dünyanın yönetici ve efendisi olduğu geçmişteki muazzam devirleri tarihten silmemiz; ayrıca, şu anda gördüğümüz gelişmiş Avrupa'nın ilerlemesinin esas sebebinin, Batının Müslümanlardan öğrendiği parlak İslamî bilimler olduğunu da inkar etmemiz gerekiyor. Batıda, üniversitelerde olsun veya başka eğitim-öğretim alanlarında olsun, çok sayıda müslüman profesör ve bilim adamının



bulduğunu ve bunların Batıya herhangi bir yük de teşkil etmediğini görüyoruz. Tam tersine biz onların akıllarından, buluşlarından faydalanıyoruz ve hem de bunu sözü bile edilmeyecek ölçüdeki bir para karşılığında Batının hizmetine sunuyoruz. Ayrıca, rızalarını kazanmak amacıyla başkalarının heveslerine ve her insanın arzusuna göre davranmakla, İslam tatbik edilmiş olmaz.

Gerçek şu ki, İslam bütün zamanlara ve modern çağın gelişmelerine uyum sağlar. Problem İslam'ın evrimleştirilmesinde veya yenileştirilmesinde saklı değildir. Çünkü İslam dini insanlık için daimi-yenilikçi bir medeniyet projesi taşır. Müslümanlara terettüp eden şey, buna uygun olarak İslam'ı derinden/özünden anlamalarıdır.

*İslam toplumundaki gayr-i müslimlerin konumu konusu devamlı olarak İslamı kötülemenin bir girişi olmuştur. Bu ithama cevabınız nedir?*

Kur'an, Sünnet ve İslam fıkıh hükümlerinde gayr-i müslimlerin konumu gayet açık ve bellidir. İslam muayyen bir cizye karşılığında Yahudi ve Hıristiyanların güvenliğini sağlar. Cizye çok cüz'i bir miktardır. Halifelerden bazıları gücü yetmeyenlerden bu miktarı da kaldırmışlar ve hatta bir kısmı da, gayr-i müslimler iyi bir hayat standardına sahip olsunlar diye, müslümanların beytülmalinden onlara yardımda bulunmuşlardır. İslam gayr-i müslimlere, aynı inancı paylaştıkları, gölgesinde yaşadıkları kendi idarelerinden daha insancıl davranmışlardır. Örneğin, Bizans İmparatorluğu'nun reayası olanlar İslam fetihlerini büyük bir sevinç ve hasretle karşılamışlardır. Müslümanlar Mısır'ı fethettiklerinde Hıristiyanları Bizans'ın baskı ve zulmünden kurtarmışlar, onlara her türlü huzur, güven ve tam bir özgürlük vermişler, onları İslam'a bağlanma hususunda da asla zorlamamışlar, kiliselerine en ufak bir kötülük veya zarar

gelmediği gibi, Hristiyan din adamlarına da hürmet göstermişlerdir. Söz konusu azınlıkların geçmişte ve günümüzde baskı ve zulümle karşılaştıkları şeklinde bazılarının geveledikleri sözlere gelince; bunların İslam inancıyla asla bir ilgisi yoktur ve başka saiklerden kaynaklanması muhtemel olan asılsız iddialardır.

*İslam dini ile ilgili araştırmalarınız boyunca ulaştığınız kanaat müvacehesinde, İslam'ın kadına adaletli davranmış olduğuna inanyor musunuz?*

En son olarak İslam'da kadın konusunda bir kitap yazdım. Gerçekten bu alanda, bazılarının bilinçsizce temelini attıkları, hayret ve öfkeyi harekete geçiren bir çok haksız görüşler bulunmaktadır. İslam'ın kadına zulmettiği tarzındaki iddialar dehşetengizdir. Bu tür bir sözün aklı başında olan bir insandan sadır olması mümkün değildir. İslam dini kadına haklarını tamamiyle bahşeden, ona gerçek konumunu veren dindir.

Müslüman kadının savaşa katıldığını, yaralıları tedavi ettiğini biliyoruz. Ayrıca iş hayatının birçok alanlarında, kadınlık gücüne ve saygınlığına halel getirmeden tam bir özgürlük içinde çalıştığını görüyoruz. Bu durum, Batılı kadın daha dışarı çıkıp iş hayatına atılmadan ve kendi haklarını bilmeden yüzyıllar önceydi. Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler bunu teyit etmektedir. Bu iki temel kaynak, müslümanları kadına saygı göstermeye, ona haksızlık yapmamaya veya ona karşı şiddet kullanmamaya teşvik etmektedir. Acaba, Avrupa veya Batı uygarlığı, İslam'la birlikte kadının kazandığı hakların benzerini kadına verebilmiş midir?

*Yrd. Doç. Dr. Kadir Albayrak*

**FAHRUDDİN ER-RÂZÎ'NİN  
SADRUDDİN ES-SERAHSÎ'YE GÖNDERDİĞİ MEKTUP**

**Dr. Hayri KAPLAN**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Küçük yaştan itibaren kendisini ilme adayan<sup>1</sup> ve ömrünü okumak, araştırmak, yazmak, öğretmek ile geçiren<sup>2</sup>, devrindeki bütün ilim dallarında bilgi sahibi olduğu için “ilimlere vukûfiyeti” yönüyle örnek gösterilen<sup>3</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî et-Taberistânî (544-606/1150-1210), seyahat ve münazaraların epey yekun tuttuğu hayatı boyunca 100’ü aşkın eser

---

<sup>1</sup> İbnu’s-Şa‘âr, Kemâluddîn Mübarek el-Mevsilî, *‘Ukûdü’l-Cümân fi Şu‘arâi Hâze’z-Zemân*, Süleymaniye Ktp. / Esat Efendi, no: 2327 (c. VI), vr. 58b (Râzî’nin *el-Hâdiye li’t-Taklîd* adlı kasidesi, beyit no: 44).

<sup>2</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1415/1995, c. XVII, s. 191-192.

<sup>3</sup> Râzî’den söz eden bir çok tarihî kaynak, lehinde ve aleyhinde tavır takınsa da, onun bu özelliğini dile getirmiştir. Örneğin, Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşendî (ö. 821/1418), Yunanca eserleri Arapçaya çevirmede Huneyn b. İshak’ı, kıyasa dayalı fıkıhta Ebû Hanîfe’yi, nahvde Sîbeveyh’i, tıpta Ebu Bekr b. Zekeriyâ’yı, felsefede İbn Sînâ’yı, aklî ve naklî ilimleri birleştirmede Gazâlî’yi, kimyada Câbir’i, tasavvufta İbn ‘Arabî’yi, mantıkta Necmüddîn el-Kâtibî’yi... kendi zamanının önde gelenleri ve kendilerinden sonra da o alanlarda örnek gösterilen şahsiyetleri olarak sunarken Râzî’yi bu özelliği ile anmaktadır. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ fi Sinâ’ati’l-İnşâ*, el-Müessesetü’l-Mısriyye, Mısır 1383/1963, c. I, s. 454-455.

yazmış<sup>4</sup>, hem eserleri ve talebeleri<sup>5</sup>, hem de soyundan gelen takipçileri<sup>6</sup> sayesinde kendi adıyla anılan bir mektebin kurucusu olmuştur.

Kelâm, tefsir ve fıkıh usûlü ile ilgili eserlerde “el-İmâm” lakabıyla anılmasına karşın, özellikle Şîf dünyasında “İmâmü'l-Müşekkikîn” (şüpheye düşürenlerin imamı) nitelemesiyle takdim edilen<sup>7</sup> bu ünlü düşünürümüzün İslâm düşünce tarihi içerisindeki kimliği belirlenirken, çoğu kendi eserlerinden kaynaklanan çeşitli nedenlerden ötürü farklı sonuçlara ulaşılmıştır.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Üdfüvî, Kemâluddîn Ca'fer, *el-Bedru's-Sâfir ve Tuhfetü'l-Müsâfir*, Süleymaniye Ktp. / Fatih, no:4201, vr. 140a; 'Aynî, Bedruddîn Mahmud, *'İkdü'l-Cümân fî Târihi Ehli'z-Zemân*, Süleymaniye Ktp. / Gülnûş Valide Sultan, no:63, vr. 645b; İbn Kesîr, 'İmâdüddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997, c. XIII, s.65.

<sup>5</sup> Kutbuddîn el-Mısırî (ö.618/1221), Ziyâüddîn el-Fârisî (ö. 622/1225), Reşidüddîn el-Fergânî (ö. 632/1234), Şemsüddîn el-Hôyî (ö. 637/1240), Şemsüddîn el-Husrevşâhî (ö. 652/1254), Efdalüddîn el-Hüncî (ö. 654/1256), 'İzzüddîn ez-Zencânî (ö. 655/1257), Tâcüddîn el-Urmevî (ö. 656/1258), Ahî Evren (ö. 659/1261), Ebû Ahmed el-Beylekânî (ö. 676/1277), 'Abdul'azîz ed-Dehlevî (661/1262'de sağ), Şerefüddîn el-Herevî, Reşidüddîn el-Ebiverdî, Şihâbüddîn en-Nisâbü'rî, Ebû Ya'lâ el-Mâlinî, Zeynüddîn el-Keşşî, 'Azîzüddîn el-Mervezî ve diğerleri.

<sup>6</sup> Şemsüddîn el-Fenârî (ö. 834/1430)'nin hocası Cemâlüddîn el-Aksarâyî (ö. 791/1389), Şemsüddîn el-Herevî (ö. 829/1426), Şihâbüddîn el-Lisân (ö. 858/1454) Musannifek Alâüddîn el-Bistâmî (ö. 875/1470) ve bunların soyundan gelen alimler.

<sup>7</sup> Şehrazôrî, Şemsüddîn, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatü'l-Efrâh*, Süleymaniye Ktp. / Fatih, no: 4516, vr. 262b; Müderris, Mirzâ Muhammed, *Rayhânetü'l-Edeb*, Tebriz trs., c. IV, s. 298; Tefaddulî, Âzer ve Fedâilî, Mehîn, *Ferhengi Bozorgân-ı İslâm u İrân*, Meşhed 1953, s. 599; Safâ, Zebîhullah, *Târih-i Edebiyyât der İrân*, Tahran 1957, c. I, s. 305.

<sup>8</sup> Kelâmî eserlerinin sayısı, felsefî eserlerinin üç katı olmakla birlikte, kelâmı ilgili eserlerinde felsefî konulara – önceki kelâmcılara kıyasla – geniş yer ayıran Râzî'nin hangi yönünün ağır bastığını belirlemeye çalışanlar, felsefe ve kelâm, filozof ve kelâmcı ayrımlarında farklı bakış açısına ve sınırlamalara sahip olmalarının yanı sıra, onun sadece birkaç eserini asıl almaları ve aynı zamanda eserlerinde kullandığı farklı ve yanıltıcı üslûbunun, telif amaçlarının ve telif tarihlerinin tespitindeki zorluk sebebiyle şu farklı sonuçlara ulaşmışlardır: Bazılarına göre o kelâmcıdır (Tâcüddîn es-Sübki, İbn Fadlullah el-Ömerî, İbn Kâdî Şühbe, Safedî, Yâfi'î, Dâvûdî, İbn Haldûn gibi bir çok tarihçi ve özellikle Râzî sonrası kelâmcılarının çoğu, Saçaklızâde, İzmirli, Ziya Ülken, Ahmed Emîn, M. Abduh, Fazlû Rahman, İ. Medkûr, Mâcid Fahrî, Goldziher, Anawati, Barthold, H. Corbin vb.). Bazılarına göre filozoftur (Kıfî, İbn Ebî 'Useybi'a, Taşköprizâde, Ebû Reyân, E. Browne, R. Arnaldez, Max Horten, S. Pines, Hasen Hasenî vb.). Bazılarına göre kelâmcı ve filozoftur ( Zehbî, Zehîbullah Safâ, İffet Sarkâvî, Kramers, Uludağ vb.). Bazılarına göre filozof kelâmcı (İbn Teymiyye, Hüseyin Nasr, Mahmûd Subhî vb.), bazılarına göre kelâmcı filozoftur (M. Bayraktar vb.). Zerkân'a göre önce kelâmcı, sonra filozof, sonra ikisini mezceden ve nihayetinde ikisinden de yüz çevirip Kur'ân'a sarılan

Felsefe ve kelâmıla ilgili eserlerini “kütübünâ el-hikemiyye, el-‘akliyye” ve “kütübünâ el-kelâmiyye” şeklinde iki gruba ayıran, son dönem eserlerinde bile, ilk dönemlerinde yazdığı eserlerine rahatlıkla atıfta bulunarak bir nevi güven ve sabitlik telkin eden Râzî'nin kendisine ait ilmî tercih ve görüşlerinin hayatı boyunca aynı doğrultuda nasıl seyredip geliştiğini veya sabit bir çizgi ve tutarlılık arz etmemiş ise hangi dönemlerinde hangi değişiklikleri gösterdiğini sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için öncelikle eserlerinin telif tarihlerinin bilinmesi gerektiği malumdur.

Arapça metni çalışmamızın sonunda yer alan ve tercümesi aşağıda sunulan mektubun, hem yukarıda belirtilen hususlarda hem de onun hayatıyla ilgili bazı konularda önemli ipuçları verdiğini söyleyebiliriz.

---

bir düşünürdür. Büyük tefsiri başta olmak üzere, *Esrâru't-Tenzil*, *el-Letâifu'l-Gıyâsiyye*, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, *Hodâşinâsî*, *Zâd-ı Ma'âd* gibi eserlerinde sûfîlerin sözlerine ve menkıbelerine yer ayıran, sûfîliği maske olarak kullananlardan ayrı tuttuğu “hakikatli sûfîler”i, toplulukların en hayırlısı olarak gören (Râzî, *Tahsilü'l-Hak*, Amasya Ktp., no:1407, vr.247a), hatta, tasavvuftaki anlamıyla “kutub” ve onun altında yer alan velilerin ve veli gruplarının varlığını kabul eden (Râzî, *Esrâru't-Tenzil*, Ragıp Paşa Ktp. no: 20, vr. 199ab) düşünürümüz, “kardeşim” ve “dostum” diye ondan söz eden İbn ‘Arabî (ö. 638/1240)'nin (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Dâr Sâder, Beyrut trs., c. I, s. 241, c. IV, s. 459; *Resâilu İbn ‘Arabî / Risâle ile'l-İmâmi'r-Râzî*, Dâr Sâder, Beyrut 1997, s. 239-241) ve sohbet edip etkilendiği anlaşılan Necmüddîn el-Kübrâ (ö. 618/1221)'nın (Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, c. XVI, s. 129; Zeynüddîn el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, Dâr Sâder, Beyrut 1999, c. II, s. 372; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. II, s. 107-108; Yusuf en-Nebhânî, *Câmi'u Kerâmâti'l-Evliyâ*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1993, c. II, s. 504) ismini zikretmese de, sûfî meşrep bir kelâmcı olan babası Ziyâüddîn'den çok etkilendiğini ve onun izinden gittiğini söyleyebiliriz. Hayırla yâd ettiği babasının görüşlerini takdir ve övgüyle zikretmesi ve “üstad, imam, zahid, sa'îd...baba” ifadelerini kullanması (Râzî, *İşârâtü'n-Nuzzâr*, Köprülü Ktp., no: 793/1, vr. 52a, 69b, 82a; *Nihâyetü'l-'Ukûl*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., no:504, vr. 187b, 191a; *el-Muhassal*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut trs., s. 147; *Tahsilü'l-Hak*, vr. 231b; *Levâmi'u'l-Beyyinât*, el-Matba'atü's-Serefiyye, Kahire 1323/1905, s. 240-264; *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, c. I, s. 17, 108, c. XII, s. 145, c. XIII, s. 44, 129, 211, c. XVII, s. 190, c. XIX, s. 23, c. XX, s. 148, c. XXVI, s. 248, c. XXVII, s. 48, *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfi'i*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1413/1993, s. 43, 44, 47.) bu etkinin belirtileri olarak görülebilir.

***Mektubun Tercümesi***

Söz konusu mektubun ülkemiz kütüphanelerinde şu an için tespit edebildiğimiz iki nüshası mevcuttur. Topkapı Ktp./ Ahmed III, no:1461/18 (136a-137a) nüshasında sadece Râzî'nin mektubu yer alırken, yine aynı kütüphane, no: 3483/15 nüshasında ayrıca Râzî'nin düştüğü not ve Sadruddîn es-Serahsî'nin cevabî mektubu da yer almaktadır (Mektup: 231a-232a, Not:232a, Sadruddîn'in cevabı:232b-233a). Kullanılan kağıt ve yazıdan hareketle daha eski tarihli olduğunu tahmin ettiğimiz ilk nüshayı asıl olarak metin karşılaştırmasını gerçekleştirdiğimiz mektuba verilen cevap, kayda değer bilgiler içermediği mülahazasıyla takdim edilmemiştir.

İlk nüshada, mektubun başına yerleştirilmiş olan unvanın, bizzat Râzî tarafından mı, yoksa mektubun içeriğinden yola çıkarak müstensihi tarafından mı belirlendiğine yönelik bir işaret bulunmamaktadır. Fakat, diğer nüshada bu unvanın bulunmadığı ve mektuplarda bu tür bir uygulamanın pek yaygın olmadığı göz önüne alındığında ikinci ihtimalin ağır bastığı söylenebilir.

İmam, allâme, Allah'ın insanlar üzerindeki hucceti, Hakk'ın burhanı, millet ve dinin övüncü (Fahrüddîn), İslâm'ın ve müslümanların ışığı Muhammed b. Ömer er-Râzî'nin, Nîsâbûr'da mukim seyyid, sened, şerîf, büyük imam, alimlerin ve hakîmlerin sultanı, millet ve dinin önde gelen büyüğü (Sadruddîn) Ali b. Nâsır el-Huseynî es-Serahsî'ye – Allah her ikisine de rahmet etsin – yazdığı mektuptur.

*Unvan (başlık):*

*“Tahrîru'l-Vidâd ve Tahrîru'l-İttihad”* (Sevgi ve dostluğun yazıya dökülmesi ve gönül birliğinin perçinleştirilmesi)

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Başarılı kılan Allah'tır.

Tevrat'ın beşinci sifrinde gördüm ki Yüce Allah Musa'ya şöyle demiştir: “Ey Musa! Rabbini bütün kalbinle sev!”

Ben de seyyidim, efendim, dayanağım ve sahibim (dostum) olan saygı değer ulu sadr, açık pak müttakî güzîde seyyid, millet ve dinin sadrı, İslâm'ın ve müslümanların güneşi, seyyidlerin hâkimi, temiz neslin övüncü, alemdeki muhakkiklerin örnek aldığı zata – Allah ona kudsî saadetleri ve ulvî cömertlikleri en üstün dereceleriyle, en mükemmel zirveleriyle ihsan etsin – bildiriyorum ki, ben onu kalbimin (tüm) içtenliğiyle (bütün samimiyetimle) seviyor, onu sevmeyi seviyor, onu sevmemeyi sevmiyorum. Nasıl öyle olmasın ki, şüphe içermeyen açık deliller şunu göstermiştir:

Her “sevilen”in, ondan başkası sebebiyle sevilen olması düşünülemez. Aksi takdirde ya kısır döngü ya da teselsül gerekir. Bilakis, (bir başka sebepten dolayı değil) bizatihi (o olduğu için) sevilir, özü ve mahiyeti için arzulanır



olanda son bulması kaçınılmazdır. Böyle olması açısından şeylerin en layık olanı “yetkinlik”(kemâl)dir. O halde bu apaçık delil gösteriyor ki, yetkinlik bizatihi sevilir. Beşerî nefse ve insanî fitrata uygun olan yetkinlik ise başarılı (kılan) ilim ve salih ameldir. Halîl (İbrahim peygamber)’in dediği gibi: “Rabbim! Bana ‘hüküm’ ver ve beni salihlere kat.” (Şu‘arâ, 83) “Hüküm” den maksat nazarî hikmettir. “Beni salihlere kat” sözünden maksat ise amelî hikmettir.

Temiz nâtık nefsin cevherinde bu iki sanatı kabullenmeye yönelik istidadın ve bu iki saadette yetkinleşmenin gerçekleşmesi, o nefis üstün cevherli, temiz özlü, yüksek unsurlu ve ulvî yaratılışlı ise mümkündür. Çarpıtma ve kuruntu yollu bir söz (olarak bunu) söylemiyorum. (Çünkü) ayrıca ben (şahsen) onun kıymetli nefsinin (zatını, şahsını), bu sıfatlarla donanmış ve bu yetkinliklerde en üst sınırlara ulaşmış bulduğumu iddia ediyorum.

Yetkinliği, yetkinlik olması açısından hissetmek (ve idrak etmek) ise, geçicilik ve zayıflama kabul etmeyen bir sevgiyi zorunlu kılar. İşte bu aslî sebep ve özsel zorunluluk gereği, (size yönelik) bu ruhânî sevgi ve kalbî ilgi (gönül bağı) ortaya çıkmıştır. Bedenlerin birbirinden uzaklığı, oluş ve bozulmuş alemindeki durumların karışıklığı sebebiyle, böyle bir sevginin ne temelleri zayıflar ne de yapısı çöker. Çünkü, sebep, değişim kabul etmekten arındırılmış ve cismanî alemin kirlerinden uzaklaştırılmış olunca (o sebepten kaynaklanan) sonuç (yani bu sevgi) “baki kalan iyi işler” (Kehf, 46) den olur. Bu konuda akıl sahiplerinin uzan uzadıya sözleri vardır.

Yüce Allah’ın takdiri gereği, Hint diyarına iki kez girmek ve karşı karşıya gelen iki topluluğun savaş (alan)ında bulunmak nasip oldu. Belâ sebepleri güçlendi, tehlike nedenleri büyüdü. Ben bunların (bu kadar) şiddetlendiğinden

ve (bu yaranın be derece) olgunlaştığından habersizdim. (İçinden çıkılmaz şekilde) zorlu ve felaket durumda bulunduğunu bilmiyordum. Şu var ki, Yüce Allah, çare arayanların dağı ve talep edenlerin gayreti üstünde ışığının parıldaması geri kalmayan rahmetiyle o büyük musibetlerden, o büyük belâlardan beni korudu.

Ben şimdi Herat bölgesinde ikamet etmekteyim. Allah, Herat halkına (her) türlü hayırları bol bol versin. Onları, tenzih ve tevhid delillerine yönlendirdim, kabul ettiler; o delillere tabi olma hususunda serkeşlik göstermediler. Bu fakir müflis (kul) hakkında Allah'ın sadece bu büyük nimet ve lütfu söz konusu olsa, bunun şükürünü ve zikrini yerine getiremez. “Bizden hüznü gideren Allah'a hamd olsun!” (Fatır, 34)

Bu kesintisiz yolculuklar sırasında bir araya getirilip metin halinde düzenlenmesi nasip olan kitaplardan biri de, Şeyh Reis'in *'Uyûnu'l-Hikme'*sinin şerhidir. O yüksek huzura bir nüsha gönderiyorum. Bu mektubu (size) taşıyan Şeyh İmâm Ruknuddîn Seyyidu'l-'Ulemâ – Allah onun kadrini korusun – güzel sîretli, hoş yollu, zararlı şeylerden uzak, kötülüklerden sakınan birisidir. Onun hususiyetlerinin (veya: Bu hayırların) nişanı ise (zât-ı âlînin) hizmetine nail olmak ve (yüksek) huzurun(uzun) yaygısına ulaşmayı mutluluk addetmektedir.

(Söylenecek) söz çoktur fakat (ince ve) nazik tabiat bundan usanç duyar. Söz(ümüz)e Allah'a sonsuz hamd ile, Celâl ve İkrâm Sahibi'ne hudutsuz şükür ile son veriyoruz.

İslâm nimetinden ötürü Allah'a hamd olsun. Salât, insanların en hayırlısı Muhammed'e ve karanlığın kandilleri, bütün hayırların kaynakları olan âline ve ashâbına olsun, (bütün) geceler ve gündüzler boyunca.

-----

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun, kitabın zahrına (mektubun arka yüzüne veya *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* kitabının zahriye sayfasına) şu notu yazmıştır:

Diyalog karışıklığı sebebiyle zahmet daha da çoğalmasın diye bu kitabı kendi hattımla yazmak, titizlikle tashih ve kontrol etmek istemişim. Ne var ki (bu) şeyh (ihtiyar) bitkin ve (bu) beden zayıftır. Gücü yetmeyene sorumluluk yüklenmez.

Riyaset ve riyadan sakınan, sadakat ve safa sahibi dostlarımızdan Yahya b. Sâfi'î el-Mezdakânî bu nüshayı kendisi için yazmıştı. Tashihi ve düzeltilmesi hususunda çaba sarfettiğini ileri sürdü. Ben de bu nüshayı ondan aldım ve hayırlar kaynağı, saadetler menbaı olan o huzura gönderdim. O huzurda kabul görmesini Allah'tan dilerim.

(Muhtemelen) binbeşyüz veya daha fazla cüze var(acak ol)an büyük bir tefsir tasnif ettim. Anlamlara ve hakikatlere yakın, zararlı kirlere uzak tarzda ayetlerin ve surelerin tefsirini yaparken (Kur'ân) ilimlerine özgü konuları, (Kur'ân'ın) kesin bilgisine ve hakikatine mahsus incelik(li ve müşkil mesele)lerini kolaylaştırdım. (Allah'ın) tevfik ve hidayet(i) bana izin (ve ömür) verirse (ümit ederim ki) daha önceki sağlam (ve tashih edilerek tarafınıza gönderilmiş) çeşit(li eser)lere eklenmek üzere o ciltlerden bir şey(ler) gönderebilirim.

Allah, bütün hayırların sahibidir.

## **Mektuptaki Bilgiler Hakkında Açıklamalar**

### **1. Sadruddîn es-Serahsî**

Sadruddîn Ali b. Nâsır el-Hüseyinî'nin ismi, Selçuklu tarihi açısından çok önemli kaynaklardan biri olan *Zübdetü't-Tevârih* adlı eserinde el-Emîr es-Seyyid el-Îmâm el-Kebîr Sadruddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu'l-Fevâris Nâsır b. Ali el-Hüseyinî olarak belirtilmektedir.<sup>9</sup> Râzî'nin mektubunda bu zat için zikredilen övgü dolu ifadeler dikkate alındığında, onun din ve hikmet ilimlerinde yetkin, soyu Hz. Peygamber'e ulaşan seçkin bir seyyid ve aynı zamanda Nîsâbûr'un önde gelen yöneticilerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Hicrî 590 (1194)'dan sonra Hârezmşâh Tekiş (dönemi: 567-596/1172-1200)'in hizmetinde bulunan bu zat<sup>10</sup> Nîsâbûr'da istifâ divanının başında (mütevfi: maliye bakanı) iken, bu vazifeye oğlunu tayin ettirerek çekilmiş ve tarihini yazmakla meşgul olmuştur.<sup>11</sup> Onun bir diğer önemli eseri *Târih-i Hârezmşâhî*"dir.<sup>12</sup>

Sadruddîn'e ait olduğunda şüphe bulunmayan *Zübdetü't-Tevârih* adlı eserin bilinen yegane nüshasının zahriye sayfasına *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye* yazılmış olmasına karşın metnin mukaddimesinde *Zübdetü't-Tevârih* adının zikredilmesinden ve pek makul karşılanamayacak bazı yorumlardan hareketle, eldeki mevcut metnin Sadruddîn'e ait *Zübdetü't-Tevârih*'ten yararlanılarak meçhul bir müellif tarafından yazıldığı ileri sürülmüştür. Gerçek müellifin kim olabileceği hususunda uzun tetkikler yapılmış ise de sonuçsuz kalmıştır.

<sup>9</sup> Sadruddîn, Ebu'l-Hasen Ali el-Hüseyinî, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, tashih: Muhammed İkbâl, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1404/1984, s. 1.

<sup>10</sup> Barthold, V. Viladimiroviç, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, hazırlayan: H. Dursun Yıldız, T.T.K. yay., Ankara 1990, s. 30.

<sup>11</sup> Köprülü, Fuad, "Harzemşahlar", *İA (MEB)*, c. VI/1, s. 292-293.

<sup>12</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, c. II, s. 129.

Sadrüddîn'in 552 (1157)'de hayatta olduğu ve muhtemelen 580 (1184-1185)'li yıllarda hayatta olamayacağı kanaatine ulaşılmıştır. Özellikle eserin sonunda, Celâlüddîn Hârezmşâh döneminde (617-628/1220-1231), Atabeg Cihan Pehlivan'ın oğlu Özbek'in Alınca Kalesi'nde öldüğünün belirtilmesi ve onun ölüm tarihinin 622 (1225) olması da bu yanlış kanaatin delilleri arasında sunulmuştur.<sup>13</sup>

Bizim tespitimize göre Sadrüddîn'in 595 (1198)'de hayatta olduğu kesindir. Zira Râzî, bu tarihte tamamladığı Âlu 'İmrân suresi tefsirinde Seyyid Serahsî'nin bir sözünü naklederken "Allah ona selamet versin" (sellemehullah) ifadesini kullanmaktadır.<sup>14</sup> Ayrıca, ilerleyen sayfalarda mektubun yazım tarihi belirlendiğinde, Sadrüddîn'in 606 (1209-1210) yılında hâlâ hayatta olduğu ortaya çıkacaktır.

Tek nüsha olan eserin zahriye sayfasına, eserin başındaki orijinal ismin yazılmayıp diğer ismin yazılmış olmasına gelince, bu farklı isim eserin müstensihî veya bir okuru tarafından eserin konusuna işaret amacıyla belirlenip kaydedilmiş olabilir. Çünkü *Zübdetü't-Tevârih* ismi, eserin sadece Selçuklu tarihine tahsis edilmiş olan muhtevasına işaret etmemektedir.

## 2. Râzî ve Tevrat Ayetleri

Düşünürümüzün iktibas ettiği Tevrat'ın 5. sifri (Tesniye) nin 6. babındaki 4. ve 5. ayet, günümüz Tevrat tercümelerinde şu şekilde geçmektedir: "Dinle ey İsrâil: İlahımız Rab, bir olan Rabdır ve ilâhın olan Rabb'ı bütün kalbinle

---

<sup>13</sup> Sadrüddîn, a.e., M. İkbâl'in takdimi, s. II-VI.

<sup>14</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IX, s. 163.

sev...”<sup>15</sup> “Dinleyin ey İsrâiloğulları: İlâhımız Rab, bir olan Rabdir ve ilâhınız Rabb’ı bütün kalbinizle seviniz...”<sup>16</sup>

Hiz. Peygamber’in ilk Cuma hutbesindeki sözleri arasında şu ifadeler yer alır: “...Allah’ı sevenleri seviniz, Allah’ı bütün kalbinizle seviniz...”<sup>17</sup>

Râzî'nin naklettiği ayetin, günümüzdekinden farklı olması, düşünürümüzün elindeki çeviri Tevrat nüshasından veya İsrailoğullarına Hiz. Musa'nın dilinden aktarılan öğütlerin dolaylı olarak Hiz. Musa için de geçerli olacağı düşüncesinden kaynaklanmış olabilir.

Râzî'nin Tevrat'tan alıntıda bulunması sadece bu mektubuna özgü değildir. Rivayete göre o, vaazlarında da Tevrat'tan nakilde bulunmuştur. Bir keresinde “Bunun Tevrat'ta olduğunu nereden biliyorsun?” sorusuyla karşılaşınca “Hangi sifri istiyorsanız söyleyin onu size okuyayım” cevabını vermiştir.<sup>18</sup>

Kelâmcılık yönü ve yaşadığı coğrafyada o dönemin çok çeşitli din ve mezhep mensuplarının bulunduğu, müslüman alimlerle olduğu gibi onlarla da münazaralar yaptığı<sup>19</sup> düşünüldüğünde, Tevrat ve İncil'i de iyi bildiği sonucuna ulaşılabilir. Nitekim, bazı eserlerinde yeri geldikçe bu iki kutsal kitaptan ayetler nakleder.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> *el-Kitâbu'l-Mukaddes*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mukaddes, s. 242.

<sup>16</sup> *el-Kitâbu'l-Mukaddes*, Kitâbu'l-Hayât, Kahire 1995, s. 238.

<sup>17</sup> Süyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403/1983, c. III, s. 409 (Beyhakî'nin *Delâilü'n-Nübüvve*'sinden naklen).

<sup>18</sup> Kazvînî, Zekeriyya, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd*, Dâr Sâder, Beyrut 1408/1988, s. 379.

<sup>19</sup> Hıristiyan bir alimin Hârezm'e geldiğini duyan Râzî, onunla münazara yapmak amacıyla bizzat yanına gider ve bunu gerçekleştirir, Bkz. *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. VIII, s. 87-89 *Münâzara fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 21-77.

<sup>20</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, vr. 377b; *el-Mahsûl*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1408/1988, c. I, s. 532, 538; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c.I, s. 216, c. II, s. 147, c. III, s. 38-42, c. XXIX, s. 314, *Esrâru't-Tenzîl*, vr. 266b-267a, *el-Metâlibu'l-'Âliye*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut

“Rabbini bütün kalbinle sev” hitabını, Sadruddîn’e yönelik sevgi ve dostluk duygusuyla ilişkilendirmesi, ilk bakışta pek makul görünmese de, “sevgi” ve “yetkinlik” arasındaki ilgiye değinerek bunu açıklamaya çalışır.

### **3. Sevgi ve Yetkinlik İlişkisi, Allah Sevgisi**

Râzî’ye göre insanın düşünce, tavır ve davranışlarını yönlendiren en büyük iç etken, varlığını sürdürme, güçlü ve etkin olma, sahiplik, tek ve seçkin olma, servet ve şöhret kazanma, övülme arzusu, yerilmekten korkma gibi sayısız isteklerin ve çekincelerin ardındaki temel sebep yetkinlik isteği ve sevgisidir.

Bizatihi “sevilen” ve “sevilmeyen” şeylerin var olduğunu, düşünürümüz şu şekilde ispat eder: Biz hiç şüphesiz biliyoruz ki bazı şeyleri seviyor, bazı şeyleri sevmiyoruz. O halde bu apaçık ve kesin bilgiye dayanarak şöyle diyebiliriz: Sevilenin içerdiği veya sevilene ileten şeyler de sevilir. Yine, sevilmeyenin içerdiği veya sevilmeyene ileten şeyler de sevilmez. Fakat, her halükârda, başka bir sebepten ötürü değil bizatihi o olduğu için sevilen veya sevilmeyen bir şeyin olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde, her sevilen veya sevilmeyen şeyin bir başkası sebebiyle seviliyor veya sevilmiyor olması gerekir. Halbuki bu, ya sonsuz teselsülü ya da kısır döngüyü kabul etmek anlamına gelir. Bu kabul edilse dahi, bu sefer kendi içimizde çelişkiye düşmemiz söz konusu olacaktır. Zira her şey mutlaka bir başka şey sebebiyle seviliyor veya sevilmiyor ise, ortada hiçbir sevilen, hiçbir sevilmeyen yok demektir. Halbuki sevilen ve sevilmeyen şeylerin varlığını kesin olarak ifade etmiştik. O halde, bizatihi sevilen ve bizatihi sevilmeyen şeyler vardır.<sup>21</sup>

---

1407/1987, c. I, s. 250; Yılmaz, Muhammet, *Hadis Açısından Fahreddin er-Razi'nin Tefsir-i Kebir'i*, (Basılmamış doktora Tezi) İzmir 2000, s.179-183.

<sup>21</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ*, İslâmâbâd 1388/1968, s. 19.

İnsan açısından bizatihi sevilen şeyin yetkinlik olduğunu vurgulayan Râzî, aslında yine bizatihi sevilir olan hazzın (lezzet) da, yetkinlikten başka bir şey olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre, bir şeyin insana haz vermesi, aynı zamanda insanın bir çeşit yetkinlik hali içerisinde olması anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, yetkinlik olarak nitelenen şey de haz vericidir. Şu var ki, cisimsel olana “haz”, ruhsal olana ise “yetkinlik” adı verilmiştir. Bizatihi sevilmiyör olan “elem” ve “eksiklik” (nuksân) de gerçekte birbirinden farklı değildir.<sup>22</sup>

Râzî'ye göre şu genellemede bulunmak mümkündür: Bir şeyin varlığının ve üstün, iyi hallerinin devam etmesine sebep olan şey de bizatihi sevilir. Bir şeyin kendi varlığının son bulmasına ve üstün, iyi hallerinin kaybolmasına sebep olan şey de bizatihi sevilmeyen demektir.<sup>23</sup> Bu genellenenin ve haz ile yetkinliği aynı kabul etmenin gereği, yetkinlik sevgisinin, diğör bir ifade ile yetkinlik isteğinden kaynaklanan sevginin alanı da alabildiğince genişlemektedir. Nitekim ona göre, peygamberleri ve velileri sevmemizin asıl nedeni, onların yetkinlik sıfatlarıyla donanmış olmalarıdır.<sup>24</sup> Kahramanların öykülerini bile dinlediğimizde, kalbimizde onlara karşı sevgi hissederiz.<sup>25</sup> Hatta, kendimiz için yetkinliğin gerçekleştiğini tasavvur ve hayal etmemiz dahi bize haz verir; bunun karşıtını hayal etmemiz dahi bize üzüntü verir. Daha da ilginç, yetkin olan kişi, onu yeren kişinin yalan söylediğini bilmesine rağmen üzölür. Yine, yetkin olmayan kişi, onu övenin yalan söylediğini bilmesine rağmen bir sevinç duyar. Akranlarına üstün gelen insanlarla ilgili hikayeleri kullanmak suretiyle

---

<sup>22</sup> Râzî, *a.e.*, s. 20.

<sup>23</sup> Râzî, *a.e.*, s. 21,22.

<sup>24</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. VI, s. 229.

<sup>25</sup> Râzî, *a.e.*, c. VIII, s. 20, c. XXX, s. 180.



kıssacılar, dinleyici avam halktan gelir elde ederler. Demek ki yetkinlik bizatihi sevilendir.<sup>26</sup>

Acaba kulun Allah'ı sevmesi ne anlama gelmektedir? Râzî'nin belirttiğine göre kelâmcılar açısından bunun anlamı Allah'a itaati, ibadeti ve hizmet etmeyi veya O'nun ihsanını ve mükâfâtını sevmek demektir. Çünkü, onlara göre sevgi, irade çeşitlerinden biridir ve sadece mümkün olanlara tealluk edebilir, yani bu sevginin, Allah'ın zatına ve sıfatlarına yönelik olması imkansızdır. Çünkü O'nun zatı ve sıfatları mümkün değil, ezeldir.<sup>27</sup>

Ariflere, sûfilere ve bazı filozoflara göre, kulun sadece zatı sebebiyle Allah'ı sevmesi mümkündür ve O'na hizmet etmeyi veya O'nun mükâfâtını sevmesi ise buna kıyasla düşük bir derecedir. Şu halde kelâmcılar, hazzın bizatihi sevilen olduğunu göz önünde tutmuşlar, fakat yetkinliğin bizatihi sevilen olduğunu fark etmemişlerdir. Arifler ise yetkinliğin bu özelliğini fark etmişler ve Allah'ın bizatihi kendi zatında sevilen olduğunu söylemişlerdir. Çünkü, Allah tüm varlıklardan müstağnîdir ve her şeyin yetkinliği O'ndan kaynaklanmaktadır. Güç ve kudret açısından en yetkin varlık O'dur. Biz alim bir insanı, ilmindeki yetkinliğinden ötürü, kahraman bir insanı kahramanlığındaki yetkinliğinden ötürü seviyorsak, sonsuz bilgi ve kudret yetkinliğine sahip Allah'ı sevmememiz düşünülemez. O halde, "gerçek sevilen" Allah'tır ve O, bizatihi kendi zatından ötürü kendi zatında sevilendir. O'nu başkası sevse de sevmese de bu böyledir.<sup>28</sup>

Kul, Allah'ın yaratıklarındaki hikmetinin ve kudretinin inceliklerine ne kadar çok vakıf olursa, O'nun yetkinliğine yönelik bilgisi ve sevgisi o kadar

---

<sup>26</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 20.

<sup>27</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât, ve't-Tenbîhât*, İstanbul 1290/1873, s. 451.

<sup>28</sup> Râzî, *a.e.*, s. 451; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 228-229.

çoğalır. Fakat, Allah'ın hikmetinin ve kudretinin sonu yoktur, o halde kulun O'na yönelik sevgisinin de sonu olmayacaktır. Kulun bu müşahedesi ilerledikçe sevgisi de o derece artar ve Allah sevgisi o kulun kalbini tamamen kaplar. Bu sevgi ardı ardına gelip güçlenince kalp, mâsivâdan yüz çevirir, kutsiyet nurlarıyla aydınlanır. İşte bunun, bizim alemimizdeki tek örneği “şiddetli aşk”tır. Üstelik her neye yönelik olursa olsun. Mesela, mal (servet, varlık, para) kazanmaya kalbini kaptırmış nice tacirler vardır ki, daldıkları işle uğraşırken açlığını, yemeyi, içmeyi bile unuttur. İşte Allah sevgisi tadıldığı zaman yaşanan benzer durum, bu açıdan anlaşılabilirlik kazanmaktadır.<sup>29</sup>

Sevginin şiddeti arttıkça, istiğrâk hali de artar ve nihayetinde mâsivâdan kesilme üst düzeye çıkar. Bu haldeki kişi, kendi varlığından ve sevgiliye yönelik sevgisinden de habersiz olur. Artık, sadece sevgiliye yönelik şuuru vardır. İşte bu durumda biz o kişi için “kendi yetkinliğini Allah ile artırma sevgisi”nden söz edemeyiz. Çünkü, bir şeyi sevmek, onun şuurunda olma şartına bağlıdır. Halbuki o kişi, bütün mâsivâdan gafildir. Tabi ki buna kendi varlığı ve kendi varlığına yönelik şuur da dahildir. O haldeyken Allah dışında bir şeyi seviyor olması imkansızdır, fakat o esnada sadece Allah sevgisi vardır. Zira, Allah'ın yetkinliğine yönelik tam bir şuur vardır ve bu tam şuur o sevgiyi gerektirmektedir.<sup>30</sup> Nitekim, Allah'ın yetkinliği sonsuz olduğu için, iyi yöndeki terakkiye ve doyumsuzluğa sahip insan, varlıklar arasında aşkın ve marifetin kaynağı haline gelmektedir.<sup>31</sup>

Nâtık nefis yetkinliğinin, başarı bahşeden ilim ve salih amel ile, yani nazârî ve amelî hikmet açısından yetkinliğe ulaşmakla gerçekleştirebileceğini ifade eden

---

<sup>29</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 229-230.

<sup>30</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 451.

<sup>31</sup> Râzî, *Esrâru't-Tenzîl*, vr. 85a.

düşünürümüze göre, nazari hikmet sadece mahluklara yönelik bilgileri öğrenmek ve bilmekten ibaret değildir. Bu hususu yine yetkinlik ve sevgi ilişkisinden hareketle şöyle açıklar:

“Tümevarım sonucu diyebiliriz ki, yetkinlik bizatihi sevilir ve ister çok rağbet edilen ve önemsenen olsun, ister küçümsenen ve önemsenmeyen olsun, her meslek açısından geçerli olan ortak nokta şudur: Bir meslekte yetkin olan kişi, o meslekte yetkin olmayana kıyasla daha çok sevilir. Yetkinliğin kendi içinde dereceleri çok olduğu gibi, sevginin de dereceleri o kadar çoktur. En üst yetkinlik sadece Allah’a özgü olduğuna göre en şiddetli, en güçlü sevgi de O’na yöneliktir. Sevginin şiddetli olması (aşk) ise, sevende şu iki hali ortaya çıkarır: (1) Sevgilinin gayrisinden gafil olmak, (2) sevgiliyi idrak etmekten haz duymak. Yine tümevarıma dayanarak diyebiliriz ki, Allah aşkının bu iki hali o kişiye kazandırması kaçınılmazdır. Zevk sahipleri (sûfiler) bunu “mâsivâdan gafil olmak” diye isimlendirirler. Yetkin olan, en yetkin olana kıyasla yetkin sayılmadığı gibi, yetkin olanı sevmek de en yetkin olanı sevmeye kıyasla sevgi diye isimlendirilmez. Bu yüzden “şiddetli sevgi” (aşk) ifadesi, sadece Allah’a yönelik olarak kullanılır, kalp ancak O’nu anmakla huzur bulur. Tecrübesiz kişiler “aklî konulara yönelik bilgilerin hepsi de aklî hazlara sebep olur” zannındadırlar ki bu yanlıştır. Çünkü (gerçek ve yüksek) haz, sadece Allah’ı bilmek ve O’nun sevgisine gark olmaktan doğar. İnsan aklının Allah’ı bilmesi, O’nun fiillerini bilmesi vasıtasıyla olduğuna göre, O’nun fiillerine yönelik bilgi ne kadar çok, O’nun hikmetlerine yönelik marifet ne kadar tam ise, o bilgi o oranda “hikmet”tir, onunla haz duymak da o oranda “tam”dır. Allah’ın yaratıklarına yönelik bilgi, sadece o yaratıkları tanımak düzeyinde kalıyor ve mahlukları, yetkinlik sıfatlarına sahip Allah’a muhtaçlıkları yönünden

incelemiyorsa, Allah marifetine dalma mutluluğundan alıkoyuyor demektir. Tecrübe sonucu bunun böyle olduğunu tespit ettim.”<sup>32</sup>

Râzî'nin bu ifadeleri, onun sıkça dile getirdiği “Hakk'ı bizzat o olduğu için, iyiyi ise onu uygulamak amacıyla tanımak”<sup>33</sup> düsturuna da açıklık kazandırmaktadır.

Acaba Allah'ın kula yönelik sevgisi ne anlama gelmektedir? Râzî'ye göre Allah'ın sevmesi, O'nun sıfatlarından bir sıfattır. Bu sevgi, insanlardaki gibi nefsin arzusundan, tabî eğiliminden ve bir şeyden haz duymaktan ibaret değildir. Bu yüzden bazıları bu sevgiyi “Allah, irade sıfatıyla muttasıf değildir” düşüncesiyle, “kuluna mükâfât ulaştırması” diye, iradeyi müstakil bir sıfat olarak kabul edenlerse “kuluna mükâfât ulaştırmayı irade buyurması” diye açıklamışlardır. Râzî'nin de taraftar olduğu üçüncü görüşe göre, Allah'ın kulu sevmesi, ona mükâfât vermeyi istemesinin de ötesindedir. Bir baba, oğlunu sever ve bu sevgi sebebiyle oğluna iyiliklerde bulunmayı ister. O halde bu istek (irade), o sevginin bir sonucudur. Sonuçta, tam olarak mahiyetini ve keyfiyetini bilemiyor olsak da, Allah'a özgü bu sevgi, müstakil bir sıfat olarak kabul edilmelidir. Çünkü, mahiyetini ve keyfiyetini bilemememiz, onun yokluğunu ispat için yeterli değildir.<sup>34</sup>

Allah'a özgü sevgi sıfatının O'nun ezelf sıfatlarından biri olduğunu açıkça dile getiren düşünürümüzün<sup>35</sup>, bu sıfatı en öncelikli ve etkin sıfatlar arasında gördüğü anlaşılmaktadır. Böyle olması da, ona göre gayet makuldür. Zira, Allah

<sup>32</sup> Râzî, *el-Mulahhas fi'l-Mantik ve'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. / Kılıç Ali Paşa, no:313, vr. 347b-348a.

<sup>33</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. I, s. 33, c. VII, s. 74, 147, c. VIII s. 60, 208, c. IX, s. 83, c. XXIV, s. 149, c. XXVI, s. 204, c. XXVII, s. 122; *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 178, 210; *el-Metâlib*, c. VIII, s. 104.

<sup>34</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. XVI, s. 138.

<sup>35</sup> Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 86-87.

vâcibu'l-vücûd olduğu için, O'nun filleri de sevilir. Nitekim bazı sûfi büyükleri "O onları, onlar da O'nu severler" (Mâide, 54) ayetini duyunca şöyle demişler : "Her ne kadar onları seviyor ise de aslında yine kendisini sevmektedir."<sup>36</sup>

Böylece, kulun gerek Allah'ı gerekse insanları sevmesindeki en büyük etkenin yetkinlik olduğunu vurgulayan Râzî, Sadruddîn'e yönelik sevgisinin ondaki yetkinliğin şuurunda olmasından kaynaklandığını ve bu ruhânî-kalbî ilginin geçici olmadığını, ahirette de devam edeceğini ifade etmektedir. Çünkü düşünürümüze göre ruhlar, cevherleri itibariyle kalıcı oldukları için, ruhânî yetkinlikler ve bu yetkinliklere dayalı sevgi de kalıcıdır. O halde, sevgi ve dostluğun temelinde dünyevî iyilikler, cismani yetkinlikler yatıyorsa, o sevgi ve dostluk çok çabuk değişebilir, kaybolabilir. Zira, bu tür yetkinlikler civa gibi oynak ve deşışkendir. Tam tersine bu sevgi ve dostluğun temelinde kalıcı ve deşışmez yetkinlikler yatıyorsa, bedensel uzaklıktan ve cisimler alemindeki deşışikliklerden etkilenmeyecektir.<sup>37</sup>

Sadruddîn'in şahsında insana özgü nazarî ve amelî yetkinliğin en yüksek şekliyle bir araya geldiğine övgü dolu ifadelerle dikkat çeken düşünürümüz, nazarî hikmet yetkinliğinin zirvesini Allah'ın marifeti, O'nun emirlerine tazim, yakînî bilgi olarak takdim ederken, amelî hikmet yetkinliğinin en üstününü Allah'a kulluk, O'nun yarattıklarına şefkat ve güzel ahlâk olarak sunar.<sup>38</sup> Bir çok ayette nazarî yönünün önceliğine dikkat çekilmek kaydıyla iki yönden yetkinliğin insanlar tarafından elde edilmesinin istenildiğini belirtir.<sup>39</sup> Fakat Fâil-i Muhtâr anlayışını savunan Râzî'ye göre bu yetkinlikleri kazanmaya

---

<sup>36</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 22.

<sup>37</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. XV, s. 196-197.

<sup>38</sup> Râzî, *a.e.*, c. XVI, s. 104, c. XIX, s. 231, c. XXVII, s. 122.

<sup>39</sup> Râzî, *a.e.*, c. VII, s. 74;147, c. XIX, 232, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 160.

yönelik kabiliyetler her insanda aynı olmadığı gibi, bunların bazıları kesbî olmasına karşın bazıları ise sadece fitrîdir.<sup>40</sup> Her halükarda bu iki yetkinlikten yoksun halde dünyaya gelen ruh cevheri, beden vasıtasıyla bu yetkinlikleri kazanabilir.<sup>41</sup> Bunun gerçekleştirilmesinde beden mizacı ve dış etkenlerden öncelikli olarak, ruhun ulvî, temiz ve yüksek kabiliyet sahibi olması, yaratılışında bunların bulunması gerekir. İşte bunun üzerine şu iki yöntem kullanılarak yetkinlik kazanmaya çalışılır: (1) İlk önce amelî hikmetle meşgul olup, sonra nazarî hikmete ilerlemek ki bu, riyâzât ehlinin usûlüdür. Bu usûl çerçevesinde nefsin olumsuz yönlerini düzeltmede en etkili kulan Allah tarafından cezbedilmesidir. (2) Önce nazarî hikmetle meşgul olup sonra amelî hikmete yönelmek ki akla dayalı düşünce ve araştırma ehlinin usûlüdür.<sup>42</sup>

#### **4. Ruhların Mahiyet Açısından Farklı Oluşları**

Râzî'ye göre insanların yaratılıştan gelen farklılıkları vardır ve bu farklılıklar bedenler açısından olduğu gibi, ruhlar açısından da geçerlidir. Beden mizacı ve adeta sayısız diyebileceğimiz birbirine geçmiş dış etkenlerle açıklanamayan ruhsal farklılıkları, en nihayetinde ruh cevherlerindeki kabiliyet ve yatkınlık farklılıklarına dayandırdığı anlaşılan düşünürümüzün delil olarak hemen her fırsatta naklettiği<sup>43</sup> şu hadis üzerindeki yorumları, onun kanaatini net bir şekilde bize göstermektedir: “İnsanlar, altın ve gümüş madenleri gibidirler.”<sup>44</sup> Yeryüzündeki dağlar, tepeler en genel ayrımla iki sınıftır: Maden cevheri içerenler ve içermeyenler. Maden cevheri içermeyenlerin içerenlerden

---

<sup>40</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. X, s. 84.

<sup>41</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. I, s. 33.

<sup>42</sup> Râzî, *a.e.*, c. XVIII, s. 114; *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 170; *el-Metâlib*, c. I, s. 53.

<sup>43</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. I, s. 162; c. IX, s. 64, 78, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 86; *el-Metâlib*, c. VII, s. 143.

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır, 1313/1895, c. II, s. 539.

çok daha fazla olduğunu tecrübeler göstermektedir. Maden cevherine sahip dağların büyük çoğunluğu, değersiz madenlere kaynaklık ederken çok daha az sayıdaki diğer dağlar altın, gümüş, yakut gibi değerli cevherleri barındırırlar. Altın madenlerinin bazılarının verimi düşük, bazılarının ise yüksektir. Bazısından, çok zorlu işlemlerden sonra, bazılarında ise kolay şekilde altın elde edilir. Elde edilen altının değeri ve kalitesi açısından da aralarında farklılıklar bulunur. Kalite ve verim açısından üst seviyede altın damarı içeren bir dağa da rastlanabilir.

İnsan ruhları da bu dağlar gibidir. Allah'ın marifeti ve aşkı ise halis kızıl altın gibidir. İnsan ruhlarının çoğu, ruhî aleme yatkın olmaktan uzaktır. Bu insanlar riyazatta ne kadar aşırı gitseler de, fayda temini çok azdır; maden içermeyen dağın işlenmesi gibidir, sonuç verimli olmaz.

Bazı ruhlar ise uzun süreli ve zorlu riyazatlardan sonra belirli bir sonuç elde ederken, bazı ruhların aynı sonuca ulaşmak için az bir çalışmada bulunması yeterli olur. Madenlerin çeşitliliği, birlikteliği, kalitesi, miktarı vb. sayısız farklılıklar gösterdiği gibi, çok çeşitli yönler içeren ruhların farklılıkları da o derece çoktur. Nihayet, uzun asırlar arasında, ruhu celâl nurlarıyla dolu bir insanın var olması da imkansız değildir.

Tabi ki, bu riyazatların bazı hususlarda etkili olduğu inkar edilemez. Ne de olsa, belirli bir işe devam etmenin bazı tesirleri olacaktır. Fakat, göze sürme çekmekle, gözün doğuştan sürmeli olması aynı değildir.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Râzî, *el-Metâlib*, c. I, s. 55-57.

### **5. Râzî Hint Diyarında**

Mektupta belirtildiği üzere, düşünürümüz Hint diyarına iki kez seyahat etmiştir. Buradaki “Hint diyarı” sözüyle kastedilenin Gazne ve çevresi olduğu<sup>46</sup> iddiası pek güçlü görünmemektedir. Çünkü Râzî 582 (1186-1187)’den sonra yazıldığı kesin olan<sup>47</sup> *el-Münâzarât*’ında “...Sonra Gazne’ye ve Hint diyarına intikal ettim.”<sup>48</sup> diyerek Hint diyarı sözüyle Gazne ve civarını kastetmediğini ifade etmiş olmaktadır. Receb 601 (Şubat 1204)’de tamamladığı Hûd suresi tefsiri<sup>49</sup> sırasında şöyle der: “...Hint diyarına girdim ve gördüm ki o kafirler de Tanrı’nın mevcudiyetini itiraf etme hususunda ortak görüşe sahiptirler. Türk diyarının çoğu da böyledir. Esas sorun, putlara tapınma noktasındadır.”<sup>50</sup> Receb 605 (Ocak 1209)’te tamamladığı *el-Ervâhu’l-‘Âliye ve’s-Sâfile*<sup>51</sup> adlı eserinde Hint’teki çok tanrılı din mensuplarıyla münazarasına değinir.<sup>52</sup> Sarayına davet ederek Râzî’nin vaazlarını dinlemeyi adet edinmiş olan Gurlu sultan Şihâbüddîn (Mu‘izzüddîn) Muhammed b. Sâam (dönemi: 571-602/1175-1206), 571 (1175)’de Sind ve Multan’ı, 583 (1187)’te Lahor ve Pencab’ı, 588 (1192)’de Delhi’yi ve Ganj Vadisini (Agra, Allahâbâd ve Ūd eyaletleri), 593 (1197)’te Bihar’ı ve 594 (1198)’te Bengal’i fethetmiştir.<sup>53</sup> Şu halde sultanla yakın dostluğuna binaen Râzî’nin muhtemelen 588 (1192) ve sonrasındaki Hint seferlerinden bir ikisine katıldığı anlaşılmaktadır.

---

<sup>46</sup> Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1991, s. 9.

<sup>47</sup> Râzî, *el-Münâzarât*, tahkik: F. Huleyf, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1386/1967, s. 67.

<sup>48</sup> Râzî, *a.e.*, s. 7.

<sup>49</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. XVIII, s. 84.

<sup>50</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. XVIII, s. 11.

<sup>51</sup> Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 428-429.

<sup>52</sup> Râzî, *a.e.*, c. VII, s. 390-391.

<sup>53</sup> Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar / İslâm Devletleri*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1996, s. 831.



Hint diyarına ikinci gidişinde iki topluluğun savaşında hazır bulunması, bu çarpışmaya şahit olması ve çok büyük tehlike ve zorluklardan kurtulması söz konusu olduğuna göre, bu olayların mektubun yazım tarihine yakın senelerde gerçekleştiğini ve ardından Herat'a geri döndüğünü düşünmek makul görülebilir. O halde o dönemde Râzî'nin de iştirak ettiği böyle bir vakanın olup olmadığına bakmamız gerekmektedir.

Asker ve teçizat temin etmek üzere Hint diyarına giden Şihâbuddîn, Hoharluların (Kevkerîler) Hindistan topraklarında ayaklandıklarını, yolları kestiklerini, Lahor ve Multan,'a el attıklarını öğrenince onların üzerine yürür ve çetin bir savaştan galip olarak ayrılır. Hint topraklarındaki müslümanlara rahat vermeyen Tîrahîlerin (Hint mecûsîleri) anaşisine de son verir. Daha sonra Hint'ten Gazne'ye doğru yola çıkar ve Lahor civarındayken Hoharlılardan bir grubun düzenlediği suikastta şehit edilir (602 Şaban başı/1206 Mart ortası). Devlet erkânı vezir Müeyyedü'l-Mülk b. Hâce es-Sicistânî'nin emrine uyararak, yeni sultan belirlenene kadar sükûneti sağlamak hususunda anlaşılır. Hayatta olduğu izlenimi verilmek suretiyle sultan Şihâbuddîn'in cesediyle birlikte Gazne'ye doğru hareket edilir.<sup>54</sup>

Şihâbuddîn öldürüldüğü sırada, onun yanında Râzî de bulunmaktadır. Sultanın yakın adamları tarafından itham edilen Râzî, vezir Müeyyedü'l-Mülk'e iltica eder, o da Râzî'yi güven içinde olacağı bir yere gönderir.<sup>55</sup> Bu yer tabii ki sultanın defnedildiği Gazne değil, başka şehirler ve en sonunda Herat olmalıdır ki 603 Zülhiccesinde (1207 Temmuz) Râzî'yi yine Herat'ta görebilmekteyiz.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Hüseyinî, Abdulhay, *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'l-Menâzır*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1420/1999, c. I, s. 121.

<sup>55</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997, c. XIII, s. 52.

<sup>56</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. XVII, s. 93.

O dönemlerde Hârezmşâhlar ile Gurluların arası açılmış ve şiddetli mücadeleler olmuş, ayrıca Şihâbüddîn'in ölümünü takip eden yıllarda bir çok emir kendi istiklâlini ilan etmiş ve savaşlar yapılmış ise de bunlar Hint bölgesinden ziyade Gazne ve batısındaki bölgelerde cereyan etmiştir.

## **6. Râzî ve Herat**

Düşünürümüzün yaşadığı devirde batı (mağrib) diye nitelendirilen Irak'a ve Irak-ı Acem'e nispetle hem coğrafya hem de siyaset ve kültür açısından doğu (maşrik) diye nitelendirilen ve kelime anlamı itibariyle doğu anlamına gelen Horasan (Hôr-âsân)'ın dört büyük merkezinden biri olan Herat<sup>57</sup> 618 (1221)'de Moğollar tarafından tahrip edilmesine kadar, Horasan'ın en büyük, en kalabalık, en mamur şehridir.<sup>58</sup>

“Herevî” nisbesiyle tanınan bir çok alimin memleketi olan Herat, Râzî'nin ilmî faaliyetleri açısından belki de hayatının en rahat ve verimli günlerini geçirdiği şehirdir diyebiliriz. Nitekim mektubunda Heratlıları över mahiyetteki açıklamalar buna işaret etmektedir. Fakat “Ben şu anda Herat bölgesinde ikamet etmekteyim” ifadesine dayanarak, Râzî'nin Herat'a yerleşmesinin veya Şihâbüddîn'in katlinden sonra tekrar Herat'a gelişinin hemen ardından bu mektubu yazdığı sonucuna ulaşmamak gerekmektedir. Zira o, Muharrem 596 (Ekim-Kasım 1199)'da Herat'a yerleşmiş<sup>59</sup> ise de, daha öncesinde olduğu gibi yine sık sık seyahatlarda bulunmaya devam etmiştir.

---

<sup>57</sup> Sâmi, Şemseddîn, *Kâmûsü'l-A'lâm*, c. III, İstanbul 1308/1891, s. 2029.

<sup>58</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 481; Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, c. V, s. 456.

<sup>59</sup> Râzî, *Risâle fî Mes'eleti't-Takdîs ve'l-Cihe*, Süleymaniye Ktp. / Esat Efendi, no:1278/2, vr. 112b.

27 Safer 597 (7 Aralık 1200)'de tamamladığı *Menâkıbu 'ş-Şâfi 'î* adlı eserini, kendi kitaplarına (kütüphanesine) müracaat etmeksizin “yolculuk esnasında” kaleme almıştır.<sup>60</sup>

18 Ramazan 598 (11 Haziran 1202)'de *Te'sisü't-Takdîs* adlı eserini tamamladığında yine Herat'ta bulunmaktadır.<sup>61</sup>

601 senesi Şaban ve Ramazan aylarında (1205 Mart-Nisan), Belh şehrine altı günlük mesafedeki Bağlân (veya Cend ile Hârezm arasındaki Bağdad) köyü ve sahrasında bulunmaktadır.<sup>62</sup>

602 senesi Muharrem ve Safer aylarında ( 1205 Ağustos – Eylül) Gaznîn diye de isimlendirilen Gazne'dedir.<sup>63</sup>

Düşünürümüz, 603 Zülhiccesinde (1207 Temmuz) yine Herat'tadır.<sup>64</sup>

605 senesi Rebî'ulevvel ayında (1208 Eylül), Herat'tan çok uzaklarda olan Hârezm Cürcâniyesi'nde (Gürgenç) bulunan düşünürümüz<sup>65</sup>, aynı yılın 7 Cemâzelûlâsında (17 Aralık 1208), öğle üzeri başlayıp gece yarı sonrasında tamamladığı, *el-Meâlim fi'l-Kelâm* adlı eserini yazarken<sup>66</sup> ve talebesi Reşîdüddîn Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim el-Ebîverdî'ye aynı yılın Ramazanında (Mart 1209) icaze verirken yine Herat'ta bulunmaktadır.<sup>67</sup> Yine aynı yılın son aylarında Bâmiyân'a gittiği anlaşılan Râzî, 606 senesi Muharrem başlarında

---

<sup>60</sup> Râzî, *Menâkıbu'l-İmâmi 'ş-Şâfi 'î*, s. 450, 464.

<sup>61</sup> Râzî, *Te'sisü't-Takdîs*, Süleymaniye Ktp. / Hekimoğlu, no:821, vr. 68b.

<sup>62</sup> Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, c. XV, s. 222, c. XIX, s. 159.

<sup>63</sup> Râzî, *a.e.*, c. XXI, s. 73, 178.

<sup>64</sup> Râzî, *a.e.*, c. XXVII, s. 93

<sup>65</sup> Râzî, *el-Metâlib*, c. II, s. 151.

<sup>66</sup> Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, İ.Ü. Merkez Ktp., no: 3613, vr. 82b.

<sup>67</sup> Abbâdî, *Zeylû Tabakâti'l-Fukahâi 'ş-Şâfi 'iyye*, Beyrut trs., c. III, s. 30.

(1209 Temmuz) Herat'a geri dönmüş<sup>68</sup>, aynı ayın 21'inde (25 Temmuz 1209, vefat tarihi olan 1 Şevval 606/29 Mart 1210'dan 8 ay önce) vasiyetini yazdırmıştır.<sup>69</sup>

Gazne'den Herat'a göçmesinden sonraki seyahatleri sırasında uğradığı diğer bölge ve şehirler tespit edilememiş ise de, yukarıda sunulan bilgiler onun, mektupta bizzat ifade ettiği gibi, son on senesinde de ardı ardına seyahatlerde bulunduğunu göstermektedir. Mektubun yazım tarihi ise, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'nin telif tarihinin belirlenmesiyle ortaya çıkacaktır.

### **7. Râzî'nin Son Şerhi: Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**

Sadece mektuptaki bilgiler ve şu ana kadar yaptığımız açıklamalar esas alınacak olursa, bu şerhin 596 (1199)'dan veya 602 (1206)'den sonra yazıldığı tahmin edilebilir. Râzî'nin bu mektubunu görmemiş olmakla beraber, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'nin telif tarihi hakkında fikir yürütmüş tek araştırmacı olan Muhammed Sâlih ez-Zerkân (1936-1964), şerhin tahminen 590-595 (1194-1199) seneleri arasında yazıldığını belirtirken<sup>70</sup> bir başka yerde *Lübâbü'l-İşârât*'in telif tarihine (yani 597/1201<sup>71</sup>) yakın bir tarihte yazıldığını söyler.<sup>72</sup>

Buna karşın, şerhin yazım tarihini belirleme hususunda göz ardı edilmiş önemli bir kıstas “eserdeki atıflar”dır. Daha önceki eserlerine yönelik bu atıflar dikkatle incelendiğinde, hem şerhin hem de mektubun yazım tarihleri netlik kazanmaktadır.

<sup>68</sup> 'Ömerî, İbn Fadlallah, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, Süleymaniye Ktp. / Ayasofya, no: 3422, vr. 29a.

<sup>69</sup> İbn Ebî 'Useybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut 1964, s. 466.

<sup>70</sup> Zerkân, M. Sâlih, *Fahrüddîn er-Râzî ve Ârâühu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1391/1971, s. 82.

<sup>71</sup> Zerkân, *a.e.*, s. 84.

<sup>72</sup> Zerkân, *a.e.*, s. 474.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, Râzî'nin baskı ve yazma eserlerinde bu şerhe yönelik bir atfı bulunmamaktadır. Sadece, üzerinde durduğumuz bu mektupta şerhten söz etmektedir. O halde *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, onun son eserlerinden olmalıdır.

Şimdi, daha net bir sonuca ulaşmak amacıyla, atıflar meselesini değerlendirmemiz gerekmektedir. Râzî bu şerhinde *el-Metâlibu'l-Âliye*'ye atıfta bulunur.<sup>73</sup> *el-Metâlib*'in günümüze ulaşan bölümlerinde (kitaplarında) ilk ferağ kaydı Zülka'de 603 (Haziran 1207) iken<sup>74</sup>, son ferağ kaydı (yedinci kitap) 4 Receb 605 (12 Ocak 1209)'tir.<sup>75</sup> Sekizinci kitabın ferağ kaydı bulunmamakla birlikte, tamamlanmamış olan dokuzuncu kitabın (*el-Cebr ve'l-Kader*), talebesi Abdülcebbâr el-Cîlî tarafından yazılan nüshasının istinsah ferağı 606 Muharrem sonlarıdır (1209 Temmuz – Ağustos) ve Râzî'nin hattından istinsah edilmiştir.<sup>76</sup>

Ayrıca şerhin sonlarında, *el-Metâlib*'in dokuzuncu kitabına atıfta bulunur.<sup>77</sup> Yedinci kitaptan sonra kaleme alınan sekizinci kitapta (*en-Nübüvvât*), dokuzuncu kitaba ileriye dönük atıfta bulunur.<sup>78</sup> Şu halde, dokuzuncu kitabın telif tarihi Şaban 605 ile en geç Muharrem 606 olmalıdır ki arada altı aylık süre vardır. 605 senesi Ramazan ayında Herat'ta, Şevval, Zülka'de ve Zülhicce aylarında seferde, 606 Muharrem başlarında yine Herat'ta olduğuna ve aynı ayın 21'inden itibaren vefatına kadar hasta olduğuna göre, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* eseri 605'in son üç ayı içerisinde "yolculuklar sırasında" kaleme alınmış olmaktadır (1209 Nisan, Mayıs, Haziran).

---

<sup>73</sup> Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1413/1992, c. II, s. 87. c. III, s. 100.

<sup>74</sup> Râzî, *el-Metâlib*, c. I, s. 333.

<sup>75</sup> Râzî, *a.e.*, c. VII. S. 429.

<sup>76</sup> Râzî, *a.e.*, c. IX, s. 390.

<sup>77</sup> Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, c. III, s. 96.

<sup>78</sup> Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 11, 19.

Üzerinde durduğumuz mektubun da bu tarihlerden sonra yazıldığı açıktır. Nitekim, Râzî, şerhin istinsahını ve tashihini bizzat yapmak istediğini fakat “şeyh bitkin ve beden zayıf” diyerek bunu yapamayacak durumda olduğunu belirtmektedir ki hastalığının devam ettiği süre içerisinde bu mektubu yazdığı anlaşılmaktadır.

Düşünürümüz şerhin girişinde, aradan geçen süre 30 seneyi bulmadığı halde kendi eserleri üzerinde tahrifler yapıldığından şikayet etmektedir.<sup>79</sup> Zerkân, Râzî'nin 20 yaşlarında eser vermeye başladığını öngörerek, şerhin 590-595 (1194-1199) yılları arasında yazıldığını tahmin etmektedir.<sup>80</sup> Kanaatimizce Râzî bu ifadesinde, ilk eserlerini değil, *el-Mebâhis*, *el-Mahsûl*, *en-Nihâye*, *el-Mulahhas* gibi meşhur olmuş eserlerini, yani 575-576 (1179-1180) arası telifatını kastetmiş olmalıdır ki bu da, tespit ettiğimiz tarihe (h. 605 sonları) uygun düşmektedir.

Talebesi Muhammed b. Rıdvân'ın ısrarı üzerine telif ettiği *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*<sup>81</sup> gibi hacimli sayılabilecek (yaklaşık 700 sayfalık) bir eseri kendi eliyle istinsah etmek ve tashihli şekilde Sadruddîn'e göndermek istemesi, o tarihten önce yazdığı *et-Tefsîru'l-Kebîr* ciltlerini de kendi istinsahı ile çoğaltıp hediye ettiği fikrini güçlendirmektedir. Bu husus, müstensihlerin ve hâşiye düşen okurların hatalarından kaynaklanan tahrîf ve ziyadelere<sup>82</sup> karşı ne kadar ihtiyatlı ve titiz davrandığını göstermektedir.

Mektubun da katkısıyla *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'nin telif tarihinin tespit edilmesi sonucunda, son senesinde yazdığı bu eserdeki görüşlerinin ve geriye

---

<sup>79</sup> Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, c. I, s. 41.

<sup>80</sup> Zerkân, *a.e.*, s. 82.

<sup>81</sup> Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, c. I, s. 40, 41.

<sup>82</sup> Râzî, *a.e.*, c. I, s. 41.

dönük atıflarının incelenmesi suretiyle Râzî'nin ilmî şahsiyeti ve tercihleri açısından sanıldığı kadar büyük değişiklikler ve dalgalanmalar yaşamadığı, hatta sabit bir çizgi üzerinde geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Taassuptan uzak, tahkike ve eserin muhtevası gereği felsefî tahlillere dayalı şekilde bu şerhte yer alan tenkitleri bir yana, sadece mukaddimesindeki ifadeler bile Râzî'nin İbn Sînâ'nın şahsında, felsefî düşüncesini değil, fakat bu düşünce sisteminde filozofların asıl aldığı bir çok temel ve sonuçları tenkit ettiğini göstermektedir. Gazâlî'nin eserlerine rağmen, İbn Sînâ'nın eserlerinin ve görüşlerinin etkisini hâlâ sürdürüyor olması sebebiyle Râzî şu açıklamalarda bulunma ihtiyacı hissetmiştir:

'*Uyûnu'l-Hikme* kitabındaki ifadelerin, gerek açığı gerek imalı olsun, muktezasına karşıdır. Bu durumda kitabın ifadeleri ile barışık ve hatalarını örtecek tarzda bir şerh yapsa, insanların yanlış ve taassuba yönlendirilmesine rıza göstermiş olacaktır. Ciddi şekilde şerh yapmaya kalksa aşağılayıcı ve aşırı sözlere maruz kalacaktır. Çünkü bu kitabın yazarı (İbn Sînâ) cumhur nazarında büyük bir isimdir. Fakat Muhammed b. Rıdvân'ın aşırı talebi sonucu bu şerhi kaleme almıştır.<sup>83</sup>

İbn Sînâ'nın etkisinde kaldığı ilk dönem eserleri diye belirtilen<sup>84</sup> *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'ye<sup>85</sup> ve *Şerhu'l-İşârât*'a<sup>86</sup>, ayrıca henüz yayınlanmadığı için üzerinde pek durulmamış olan *el-Mulahhas*'a bu şerhinde atıfta bulunması<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Râzî, *a.e.*, c. I, 40-41.

<sup>84</sup> Anawati, George, "Fakhr al-Din al-Razi", *Encyclopedia of Islam*, Leiden 1965, c. II, s. 752, 754; Huleyf, Fethullah, *Fahrudîn er-Râzî*, Dâru'l-Câmi'ât, İskenderiye 1976, s. 106, 110, 114, 122-124, 126; Dâdbeh, Asgar, *Fahr-i Râzî*, Tarh-ı Now, Tahran 1995, s. 120, 142; Zerkân, *a.e.*, s. 87, 620; Uludağ, *a.e.*, s. 30; Yavuz, Y. Şevki, "Fahredden er-Râzî", *DİA*, c. XII, s. 91.

<sup>85</sup> Râzî, *a.e.*, c. II, s. 187.

<sup>86</sup> Râzî, *a.e.*, c. II, s. 230, c. III, s. 120.

<sup>87</sup> Râzî, *a.e.*, c. I, s. 98, 181, c. II, s. 187, 216, 242, c. III, s. 167.

üzerinden otuz sene geçmesine rağmen bu eserlerine hâlâ güvendiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle bu eserlerin hangi amaç ve hangi metotla yazıldığına tekrar incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Böylece farklı eserlerinde farklı görüşleri tam bir tezat teşkil edecek şekilde savunuyor görünen düşünürümüzün, farklı ve yanıltıcı ifade üslûbunun farkına varılacak, nerede nakilci ve naklettiği görüş sahiplerinin görüşlerine uygun tarzda açıklayıcı, nerede kendine özgü görüşlerini beyan edici olduğuna dikkat etme ihtiyacı hissedilecektir.

Son eseri diyebileceğimiz bu şerhte *es-Sırru'l-Mektûm*'a atıfta bulunması<sup>88</sup>, bu eserin ona ait olup olmadığı tartışmasına son verdiği gibi, biraz önce zikredilen hususlar dikkate alınarak değerlendirilmesini temin edecektir. Mantık, tabiat ve ilahiyat bilimleriyle ilgili olan şerhin girişindeki şu sûfiyâne ifadeler onun tasavvufî yönüne dikkat çekmesi açısından kayda değerdir:

“... Hakîr, zelîl, fakîr ve yoksul birinin istediği gibi senden, bu perişan fakîrin kalbini yüksek marifetinle aydınlatmanı, göğsünü hidâyetinin parıltılarıyla açmanı, dilini seni övme ve sana hamdetme zikriyle süslemeni, senin tekliğini ve eşsizliğini ikrar etmede başarılı kılmak suretiyle yüceltmeni, kalbini senin dışındaki bir varlıkla meşgul etmemeni, unsurlara ve feleklere iltifat zulmetiyle onun tevhidini geçersiz kılmamanı, senin elim azabından emin kılmak suretiyle onu mesut etmeni, yüce vechine bakma hazzıyla ona ikramda bulunmanı isterim. Onu öyle ikramlarla rızıklandır ki marifetinin denizlerine dalsın, muhabbetinin nurlarıyla yansın, senin kudret ve hüküm sahasında her şeyi terk edilmiş, büyüklüğünün nuru doğduğunda her şeyi yok görsün... ‘Rabbin

---

<sup>88</sup> Râzî, *a.e.*, c. II, s. 193, 194. Râzî bu eserine *el-Mulahhas*'ta da (vr. 344a) atıfta bulunur.



sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın' (Duhâ, 5) ayetinde zikrettiğin dereceyi görmem için beni o dolu kadehle rızıklandır..."<sup>89</sup>

Şerhini, Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859)'nin duasıyla sona erdiren<sup>90</sup> Râzî'nin, kendisini kelâmcılar safında görmekle beraber katı bir kelâmcı tavrı sergilemediği ve gönül dünyasında tasavvufî hedeflere büyük bir yer ayırdığı anlaşılmaktadır. O, felsefî anlamdaki "hukemâ"dan değil, tasavvufî anlamdaki "hukemâ ve küberâ"dan biri olmayı istemektedir. Zira ona göre gerçek ve en yüce ilim Allah'ı bilmektir. Bu yüzden "alim" olarak nitelenenler Râzî'ye göre üç gruptur:

1) Sadece Allah'ın hükümlerini, helâli, haramı, Allah'ın sıfatlarını bilenler. Yaygın anlamda "alimler" (ulemâ) denirken bunlar anlaşılır. Kandil gibidirler, kendilerini yakar, başkalarını aydınlatırlar. Şehadet alemi alimleridirler.

2) Sadece Allah'ı bilenler. Gerçek anlamda "hakîmler" (hukemâ) bunlardır. İlahi marifet onların kalplerini kuşatmıştır. Celâl ve Cemâl nurunu müşahadeye gark olmuşlardır. Dinen zaruri olanın haricinde, ahkâm ilmini öğrenmeye fırsatları yoktur. Yaşadıkları manevi hallere göre bazen dolunay bazen hilâl gibidirler. Gayb alemi alimleridirler.

3) Hem Allah'ı hem de O'nun hükümlerini bilen alimler. Gerçek anlamda "büyükler" (küberâ) bunlardır. İlk iki gruptaki alimler bunlara muhtaçtır. Bunlar daima güneş gibidirler. Fakat, Allah'a yönelik sevgileri sebebiyle bazen sırf O'nunla, O'nun zikri ve hizmetiyle öyle meşgul olurlar ki insanları sanki görmez halledirler. Bazen de rahmet ve şefkat sebebiyle insanlarla birlikte olurlar, onlardan biri gibi ve Allah'ın marifetinden habersiz gibi normal

---

<sup>89</sup> Râzî, *a.e.*, c. I, s. 39.

<sup>90</sup> Râzî, *a.e.*, c. III, s. 171.

davranırlar. Bunlar peygamberler ve siddiklerdir. Tek hedefleri, gayretleri, meşgaleleri Allah'tır. O'nun muhabbet nurlarıyla yanmaktadırlar.<sup>91</sup>

Bu fikirlere sahip olan Râzî'nin kendi çağında yaygın olan uygulama gereği bir mürşide teslim olduğu ve sülûke girdiği söylenemese de, bu yolun çeşitli pratiklerini kendi özel dünyasında tatbik ettiğinden söz edilebilir. Nitekim ömrü boyunca ibadetlerini titizlikle yerine getirmesinin yanı sıra, kendisinin tertip ettiği salavât ve virdlerini aksatmaksızın okumaya devam ettiği bilinmektedir.<sup>92</sup>

Onun tefsir ve fıkıh usûlüyle ilgili eserlerinin yanı sıra, felsefî ve kelâmî eserleri daha çok tanınmış ve bu iki alandaki görüşleri üzerinde durulmuş ise de, tasavvufî yönünü ve görüşlerini, onun henüz yazma haldeki eserlerine de başvurarak değerlendiren çalışmaların yapıldığını şu an için söyleyemiyoruz. Özellikle tasavvufî görüşleri, felsefî ve kelâmî esaslarla destekleyecek şekilde yorumlaması, tarafsız ve ilmî kriterlerle incelenmeye değerdir.

### **8. et-Tefsîru'l-Kebîr**

*Mefâtiḥ'ul-Gayb* adıyla da bilinen *et-Tefsîru'l-Kebîr*, bazı tarihçilere göre bizzat Râzî tarafından *Mefâtiḥu'l-Gayb* diye isimlendirilmiştir.<sup>93</sup> Fakat, hem bu büyük eserinde, hem de diğer eserlerinde bu esere yönelik atıflarında, onu

<sup>91</sup> Geniş açıklamaları için bkz. *el-Halk ve'l-Ba's*, İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3615, vr. 1b-3a; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. I, s. 198, c. XI, s. 108, c. XVII, s. 132-133, c. XXVII, s. 126; *Hodâşînâsî, Tahkikât-ı İslâmî* içerisinde, c. III, S. 1, 1987, s. 167; *el-Metâlib*, c. I, s. 43-44, c. VII, s. 283-284.

<sup>92</sup> Üdfüvî, *a.e.*, vr. 140a; İbn Kesîr, *a.e.*, c. XIII, s. 65; Askalânî, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1390/1971, c. IV, s. 427; Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Efdalü's-Salavât*, Beyrut 1309/1891, s. 97-98.

<sup>93</sup> Kıfî, Cemâlüddîn Ali, *İhbâru'l-'Ulemâ bi Aḥbâri'l-Hukemâ*, Matba'atü's-Se'âde, Mısır 1326/1908, s. 191; İbnu's-Şa'âr, *a.e.*, c. VI, vr. 54b. Râzî dönemine yakın bu iki kaynak dışında *Mefâtiḥu'l-Gayb* ismini anan diğer kaynaklar, Râzî tarafından isimlendirildiğini belirtmezler, sadece bu isimle isimlendirildiğini söylerler. Belirtilen iki kaynaktan yararlanmış tarihçiler aynı bilgileri nakil ve tekrar ettikleri için onların eserlerine göndermede bulunmamayı tercih ediyoruz.

*Mefâtihu'l-Gayb* diye isimlendirdiğine dair hiçbir açık ve imalı ifade yer almamaktadır. Bilakis, atıflarında daima *et-Tefsîru'l-Kebîr* diye söz etmektedir.<sup>94</sup>

Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in hacmiyle ilgili olarak mektupta zikrettiği bilgi ise oldukça sorunludur. Düşünürümüzün hızlı yazdığı<sup>95</sup> ve hattının ince olduğu<sup>96</sup> (ki büyük ihtimalle hatt-ı gubârî tarzında olduğu düşünülebilir) bilinmektedir. Nitekim o, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *Ecvibetü'l-Mesâilü'l-Buhâriyye*, *el-Beyân ve'l-Burhân*, *el-Mebâhisü'l-İmâdiyye*, *Tehzîbü'd-Delâil* ve *İşârâtü'n-Nuzzâr* adlı eserlerinin toplam “2000 kağıt miktarında” olduğunu belirtir.<sup>97</sup> Günümüz Arapça kitap baskılarında yaygın olan orta boy (24 cm x 16 cm), 25-30 satırlık sayfalar asıl alınarak yaklaşık bir hesap yapıldığında, sadece ilk dört eserin toplamı 2800 sayfayı (1400 varak) geçmektedir. Bu tespit, yaşadığı coğrafya ve dönemde yazılmış olan yazma eserlerde yaygın şekilde kullanıldığı bilinen Arap neshinin iriliğiyle karşılaştırıldığında, Râzî'nin ince ve ufak yazı karakterine sahip olduğuna işaret etmektedir. Hızlı yazması da bu açıdan anlaşılabilirlik kazanmaktadır. Onun kendi hattıyla yazılmış bir eserini gören İbn Ebî 'Useybi'a'nın bahsettiği

---

<sup>94</sup> Râzî, *el-Letâifü'l-Gıyâsiyye*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. / Emanet Hazinesi, no: 1668, vr. 19b; *Menâkabü'l-İmâmi's-Şâfi'i*, s. 175, 357, 439; *Esâsü'l-Takdîs*, *Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye*, Kahire 1406/1986, s. 141; *el-Metâlib*, c. IV, s. 355, 360, c. VII, s. 401.

<sup>95</sup> Üdfüvî, *a.e.*, vr. 141a. *et-Tefsîru'l-Kebîr* ve *el-Metâlibü'l-Âliye* eserlerindeki ferağ tarihi kayıtları dikkate alındığında bu husus daha da netlik kazanmaktadır.

<sup>96</sup> Kıftî, *a.e.*, s. 191; İbnü's-Şa'âr, *a.e.*, c. VI, vr. 546b; İbn 'Usaybi'a, *a.e.*, s. 470; Müstakîmzâde, Süleyman, *Tuhfetü'l-Hattâîn*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 435.

<sup>97</sup> Râzî, *Tahsîlü'l-Hak*, vr. 250a.

“Bağdâdî kesimin sekizde biri ölçüde” ifadesi de<sup>98</sup> yukarıda belirttiğimiz sayfa ve satır ölçüsüyle yakınlık arz etmektedir.

Ayrıca, Râzî'nin “...1500 cüz veya daha fazlasına ulaş(cak ola)n büyük bir tefsir...” ifadesinde geçen “cüz” kelimesiyle neyi kastettiği önem kazanmaktadır. Birden fazla ciltten meydana gelen eserlerin her bir cildi için kullanılan “cüz”ü kastetmediği bellidir. Râzî dönemi öncesi ve sonrasındaki yazmalarda yaygın olan uygulamaya göre bir cüz 10 varaktan oluşmaktadır denilebilir. Bundan daha az veya daha fazla sayıdaki varaktan ibaret cüz uygulaması pek tercih edilmemiştir. Mushaflar başta olmak üzere neredeyse bütün yazmalarda yaklaşık bu sayıdaki varaktan ibaret cüzlerin dikilip birleştirilmesiyle “kitap” veya “mucelled”ler meydana getirilmiştir. Râzî'nin doğumundan 116 sene önce vefat eden İbn Sînâ (ö. 427/1037)'ya talebelik yapmış olan Abdulvâhid el-Cûzcânî, hocasının yazacağı eser için her biri 10 varaklık cüzler hazırlamıştır.<sup>99</sup>

Şu halde, yukarıda belirtilmiş yaklaşık ölçüleri asıl aldığımızda 1500 cüzün 30.000 sayfa (15.000 varak) civarında olması gerekiyor. Halbuki *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in muhtelif baskılarındaki sayfa sayısı aynı yaklaşık ölçülere vurulduğunda ancak 9.000-10.000 sayfaya ulaşabilmektedir. Mektubun yazım tarihi, ömrünün son 8-9 aylık dönemi içerisinde olduğuna göre, şu ihtimalleri düşünmek zorunda kalıyoruz:

Râzî'nin kullandığı cüzler 10 varaktan değil 4 veya 6 varaktan ibaret olabilir. Bu takdirde 1500 cüz 12.000 sayfa (6.000 varak) veya 18.000 sayfa

---

<sup>98</sup> İbn Ebî 'Usaybi'a, *a.e.*, s. 649. Kağıt ölçüleri hakkında bkz. Awad, Gurgis, “*el-Varak ev el-Kâğıd Sîma 'atühü fi'l-'Usûri'l-İslâmiyye*”, *ez-Zehâiru's-Şarkıyye* içerisinde, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, c. V, s. 210.

<sup>99</sup> Kiftî, *a.e.*, s. 276; İbn Ebî 'Useybi'a, *a.e.*, s. 443.

(9.000 varak) olmaktadır ki bu durumda ilk sayı daha makul görülebilir. Çünkü, tefsirin baskılarındaki 9.000-10.000 sayfayla yakınlık arz etmektedir. Ayrıca, “...veya daha fazla...” ifadesi de, tefsirin henüz tamamlanmamış olduğuna bir işaret kabul edilebilir.

İstinsah edilmiş nüshalarda çoğu kez rastlanıldığı üzere, müstensihlerin hatası ve belki de abartma amaçlı tasarrufları neticesinde “bin” (elf) kelimesi sonradan eklenmiş olabilir. Bu durumda 500 cüz, 10’ar varaktan hesaplandığında 10.000 sayfa (5.000 varak) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aydınlatıcı bilgilerin yetersizliği ve bu iki ihtimalin de pek güçlü olmaması nedeniyle, mektuptaki sorunlu ifade şu an için aşılabilmiş değildir. Bununla birlikte, tarihî kaynaklarımız *et-Tefsîru’l-Kebîr*’in müellif hatıyla yazılmış nüshasının, Fatiha tefsiri hariç 12 mücelled<sup>100</sup>, başkaları tarafından istinsah edilmiş nüshasının 25<sup>101</sup> veya 26 mücelled, Fatiha tefsiriyle birlikte 30 mücelledden fazla olduğunu<sup>102</sup> belirtirler. Aynı kaynaklar Râzî’nin tercüme-i halini ve eserlerinin listesini sunarken *et-Tefsîru’l-Kebîr*’in eksik kaldığından söz etmemek suretiyle tamamlandığı izlenimini vermiş olurlar. Safedî, Râzî’nin kürsü üzerinden imla metoduyla tefsirini tamamladığını söyler.

Bazı kaynaklar ise tefsirin tamamlanmamış olduğuna dikkat çeker<sup>103</sup> ve Râzî’nin meşhur talebelerinden Şemsüddîn el-Hôyî (583-637/1187-1240) tarafından yapılan tamamlama (tetimme, ikmâl) çalışmasının da<sup>104</sup> yarım

<sup>100</sup> Kıftî, *a.e.*, s. 191; İbnü’ş-Şa‘âr, *a.e.*, c. VI, vr. 54b; İbn Ebî ‘Useybi‘a, *a.e.*, s. 470.

<sup>101</sup> Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *‘Uyûnu’t-Tevârih*, Süleymaniye Ktp. / Fatih, no: 4439 (c. IV), vr. 12a.

<sup>102</sup> Safedî, Halîl b. Aybeg, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, c. VI, Wiesbaden 1974, s. 254.

<sup>103</sup> İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed, *Vefeyâtü’l-Âyân ve Enbâü Ebnâi’z-Zemân*, Dâr Sâder, Beyrut 1398/1978, c. IV, s. 249 ve ondan nakleden diğer kaynaklar.

<sup>104</sup> İbn Ebî ‘Usaybi‘a, *a.e.*, s. 647, Kâtip Çelebi, *a.e.*, c. II, s. 1756, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-‘Arifîn*, MEB Yay., İstanbul 1951, c. I, s. 93.

kaldığını ve daha sonra bu işlemin Necmüddîn el-Kammûlî (653-727/1255-1327) tarafından gerçekleştirildiğini belirtirler.<sup>105</sup> Fakat bu iki ayrı çalışmanın hangi surelere ait olduğuna dair bilgi vermezler.

Asrımızdaki bazı çalışmalarda ise, tefsirin bizzat Râzî tarafından tamamlandığı görüşü ağırlık kazanmaktadır.<sup>106</sup>

Bizim kanaatimiz bu büyük eserin Râzî tarafından tamamlanamadığı yönündedir. Râzî tarafından tamamlanmış olsa bile eserin müellif nüshasının bazı ciltlerinin kaybolma ihtimali (günümüze ulaşamayan diğer eserleri düşünüldüğünde) göz ardı edilmemelidir. Zira, Râzî'nin ölümünden hemen sonra büyük iç karışıklıklar yaşanmış, bunu takiben Moğol istilası gerçekleşmiştir. Her hâlükarda eksik kalan sure tefsirleri olduğu anlaşılmaktadır ki tamamlama çalışmalarından söz edilmesi bir anlam kazanabilsin. Nitekim bu kanaati destekleyen tarihî ve ciddi bir araştırma, Köprülü Ragıp Paşa (ö. 1176/1763)'nın emriyle otuzdan fazla *et-Tefsîru'l-Kebîr* nüshasını incelemek ve karşılaştırmak suretiyle tashih işlemini gerçekleştiren, kendi ifadesine göre Arap dili ve edebiyatında, özellikle de buna bağlı olarak metin tashihinde uzman olan Seyyid Muhammed Nazîf tarafından yapılmıştır. Bu zat, incelediği nüshaların birinde şu kayda rastlar: “ Buraya kadar Fahrüddîn er-Râzî'nin, Ankebût'un başından Yâsîn'in sonuna kadar Hôyî'nin, Muhammed'in başından Vâkı'a'nın sonuna kadar Kammûlî'nin, Hadîd'den sona kadar yine Fahrüddîn er-Râzî'nin

---

<sup>105</sup> İsnævî, Cemâlüddîn, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, s. 345; İbn Tengrîberdî, Cemâlüddîn, *el-Menhelü's-Sâfi*, Mısır trs., c. II, s. 165; Kâtip Çelebi, *a.e.*, c. II, s. 175b; Bağdatlı İsmail Paşa, *a.e.*, c. I, s. 105.

<sup>106</sup> Bkz. Abdülhamid, Muhsin, *er-Râzî Müfessiran*, Bağdad 1393/1974, s. 51-63; 'Imârî, Ali, “*Hel Etemme el-Fahru'r-Râzî Kitâbehû fi't-Tefsîr?*”, *Mecelletü'l-Ezher*, 1967, sayı: 6, s. 539-546.

tefsiridir.” Uzun araştırmalar sonucu kendi dil tecrubesinden, üslup ve bazı atıflardan hareketle, Muhammed Nazîf bu ifadenin doğruluğunu savunur.<sup>107</sup>

Bizim de katıldığımız bu görüşe göre Ankebût, Rûm, Lukmân, Secde, Ahzâb, Sebe’, Fâtır ve Yâsîn sureleri Şemsüddîn el-Hôyî, Muhammed, Feth, Hucurât, Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Rahmân ve Vâkı’a sureleri Necmüddîn el-Kammûlî tarafından tefsir edilmiştir. Bunu destekleyen ifadeler<sup>108</sup> ve üslup farklılıkları göze çarpmaktadır. şu halde araştırmacıların, adı geçen sure tefsirlerindeki ifadeleri asıl alırken bu ifadelerin Râzî’nin gerek tefsirindeki gerekse diğer eserlerindeki aynı konuya ilişkin ifadeleriyle, uygunluk durumunu kontrol etmeleri ihtiyatlı ve uygun bir tutum olacaktır.

Sonuç olarak bu mektup, dönemin münşeât yazılarındaki saygı ve övgü kalıplarını içermekle beraber, samimi dostluk duygularının Râzî gibi ünlü bir isim tarafından nasıl dile getirildiğine örnek teşkil etmektedir. Ayrıca bu mektup sayesinde, Selçuklulur ve Hârezmşâhlar tarihini kaleme alan Sadruddîn’in ölüm tarihi ve *Zübdetü’l-Tevârih* adlı tek nüsha eserin kime ait olduğu hususunda yeni bilgilere ulaşılmıştır.

Râzî’nin felsefî ve kelâmî olduğu kadar tasavvufî görüşlerini de içeren *et-Tefsîru’l-Kebîr*’i hakkındaki kendi değerlendirmeleri ve *Şerhu ‘Uyûni’l-Hikme*’nin telif zamanı ve şartları hakkındaki ifadeleri de gün ışığına çıkarılmıştır.

Küçük hacmine rağmen Râzî’nin hayatı ve bu iki eseri hakkındaki tarihi bazı yanlış kanaatlerin giderilmesine de katkıda bulunan mektup, düşünürümüzün yine son dönemlerinde kaleme aldığı *Aksâmu’l-Lezzât* ve *el-*

---

<sup>107</sup> Nazîf, Seyyid Muhammed, *et-Tekmil fî Beyâni Keyfiyyeti’l-Tezyîl*, Köprülü Ktp., no: 119/2 (*et-Tefsîru’l-Kebîr* nüshası sonuna ek) vr. 633a.

<sup>108</sup> Bkz. *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. XXV, s. 114, c. XXIX, s. 77, 156, 157.

*Fahruddîn er-Râzî'nin Sadruddîn es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup*

*Ecvice* adlarıyla kayıtlı bulunan diğer iki yazma mektubunun da benzer bir araştırmayla ilim hayatına kazandırılması gerektiği kanaatimizi kuvvetlendirmiştir.



[هذا كتاب كتبه الإمام العلامة حجة الله على الخلق برهان الحق  
فخر الملة والدين ضياء الإسلام والمسلمين محمد بن عمر الرازي  
إلى السيد السند الشريف سلطان العلماء والحكماء  
صدر الملة والدين السرخسي بنيسابور رحمهما الله

العنوان: تحرير الوداد و تقرير الإتحاد  
الله ولي التوفيق<sup>1</sup>

رأيت في السفر الخامس من التورية إن الله<sup>2</sup> تعالى قال لموسى<sup>3</sup> يا موسى  
أحب ربك بكل قلبك و أنا أخبر سيدي و سندي و مخدومي الصدر الأجل  
المبجل<sup>4</sup> الطاهر الظاهر التقي النقي صدر الملة والدين شمس الإسلام  
والمسلمين ملك السادات إفتخار العترة الطاهرة قدوة المحققين في العالم خصه  
الله من السعادات القدسية والكرامات العلوية بأكمل درجاتها وأفضل غاياتها  
بأنني أحبه من صميم قلبي وأحب أن أحبه وأبغض أن لا أحبه و كيف [لا]<sup>5</sup>  
وقد دلت البراهين اليقينية على أنه لا يجوز أن يكون كل محبوب محبوباً لغيره

---

<sup>1</sup> كتب الإمام فخر الدين الرازي رضى الله عنه إلى السيد الإمام الكبير صدرالدين علي بن ناصر الحسيني السرخسي المقيم بنيسابور. بسم الله الرحمن الرحيم. عونك اللطيف.

<sup>2</sup> + سبحانه و

<sup>3</sup> + عليه السلام

<sup>4</sup> + السيد السند

<sup>5</sup> -

وإلا يلزم الدور أو التسلسل بل لا بد من الإنتهاء إلى ما يكون محبوبا لذاته ومطلوبا [حقيقيا]<sup>6</sup> و أحق الأشياء بأن يكون كذلك [هو]<sup>7</sup> الكمال فدل هذا البرهان [الباهر]<sup>8</sup> على أن الكمال محبوب لذاته والكمال اللائق بالنفس البشرية والفطرة الإنسانية هو العلم [الراجح]<sup>9</sup> والعمل الصالح<sup>10</sup> قال الخليل [صلوات الرحمن عليه]<sup>11</sup> رب هب لي حكما و ألحقني بالصالحين [فالمراد من الحكم الحكمة النظرية والمراد من قوله و ألحقني بالصالحين الحكمة العملية]<sup>12</sup> و لن يحصل الإستعداد في جوهر النفس الناطقة المطهرة لقبول هاتين الصنعتين والإستكمال بهاتين السعادتين إلا إذا كانت النفس مشرفة الجوهر طاهرة الطينة عالية العنصر علوية الغريزة ولا أقول كلاما على سبيل التحريف و التخريف ثم أدعي أنني وجدت نفسه النفيسة موصوفة بهذه الصفات واصله في درجات هذه الكمالات إلى أقصى الغايات و أبلغ النهايات والشعور بالكمال من حيث أنه كمال يوجب حبا لا يقبل الزوال والإنحلال فلهذا السبب الأصلي والموجب الجوهرى حصلت هذه المحبة الروحانية والعلاقة النفسانية و مثل هذه المحبة لا يضعف أركانها ولا ينهدم بنيانها

---

<sup>6</sup> - : لماهيته و حقيقته

- 7

- 8

<sup>9</sup> - : الناجح

<sup>10</sup> + كما

- 11

- 12

بسبب تباعد الأجساد واضطراب أحوال عالم الكون والفساد فإن السبب اذا كان مبرراً عن قبول التغييرات مبعداً عن أوضاع عالم الجسمانيات كان المسبب من الباقيات الصالحات وهذا باب فيه اطناب لأرباب الألباب و أقول لقد قضى الله تعالى عليّ بالدخول في ديار الهند مرتين والحضور في معركة الطائفتين المتقابلتين و قويت موجبات الآفات وعظمت أسباب المخافات وكنت غافلاً عن كيفية اشتدادها و التيامها و غير واقف على اشتكاليها<sup>13</sup> إلا أن الله<sup>14</sup> تعالى برحمته التي لا يتوقف سطوع نورها على [جبل]<sup>15</sup> المحتالين و اجتهاد الطالبين عصمني عن تلك المحن العظيمة والآفات الجسيمة و أنا الآن ساكن خطة هراة أفاض الله [على أهلها]<sup>16</sup> أنواع الحيرات ولقد أرشدتهم إلى دلائل التنزيه والتوحيد فقبلوها ولم يتمردوا عن الإنقياد لها ولو لم يحصل إلا هذه النعمة العظيمة والمنحة الجسيمة من الله في حق هذا الكسير الفقير لما قدر على الوفاء بشكرها وذكرها والحمد لله الذي أذهب عنا الحزن<sup>17</sup> ومن جملة المكتوبات التي اتفق تليفها<sup>18</sup> في هذه الأسفار المتوالية المتواترة شرح عيون الحكمة للشيخ الرئيس<sup>19</sup> و لقد أرسلت عنها نسخة إلى تلك الحضرة السماء<sup>20</sup> و

---

13 + و استطامها

14 + سبحانه

15 - : جبل

16 - : عليها

17 + ان ربنا لغفور شكور

18 + و تنميقها

19 + أعلى الله درجته

حامل هذه الرقعة الشيخ الإمام ركن الدين<sup>21</sup> حرس الله قدره رجل حسن السيرة مرضي الطريقة<sup>22</sup> و طراز [خصاله]<sup>23</sup> الفوز بخدمته و الإستسعاد بالوصول إلى بساط حضرته و في الكلام كثرة لكن في الطبع اللطيف ملالة ونختم الكلام بالحمد لله الذي لا نهاية له و الشكر الذي لا غاية له لذي الجلال و [الإكرام]<sup>24</sup> و الحمد لله على نعمة الإسلام و الصلوة على<sup>25</sup> خير الأنام و على آله و أصحابه [مصاييح الظلام و منابع جميع الخيرات]<sup>26</sup> في الليالي والأيام

و قد كتب رحمة الله عليه على ظهر الكتاب هذا الفصل:

و لقد كنت أردت أن أكتب هذا الكتاب بخطي و أن أبلغ في تصحيحه و تنقيحه حتى لا يتضاعف الزحمة بسبب اختلال الكلام إلا أن الشيخ نحيف و الشبح ضعيف و ليس مع العجز تكليف و كان لي واحد من الأصدقاء الموصوفين بالصدق والصفاء المحترزين عن الرياسة والرياء يقال له يحيى بن شافعي المزدقاني و كان قد كتب لنفسه هذه النسخة و زعم أنه سعى في تصحيحها و تسديدها فأخذتها منه وأرسلتها إلى تلك الحضرة التي هي منشأ

---

<sup>20</sup> + رفع الله أعلام مقالها إلى عنان السماء

<sup>21</sup> + سيد العلماء

<sup>22</sup> + بعيد عن الموديات محترز عن السيئات

<sup>23</sup> - : تلك الخيرات

<sup>24</sup> - : الكرام

<sup>25</sup> + محمد

<sup>26</sup> -

الخيرات و منبع السعادات و أرجو من الله أن تقع من تلك الحضرة بعين  
القبول و لقد صنفت تفسيراً كبيراً لعله يبلغ ألفاً و خمسمائة جزء أو أكثر و  
تيسرت مباحث علومه و دقائق يقينه و حقيقته في تفسير تلك الآيات و السور  
قريبة من المعاني و الحقائق مبرأةً عن أوضاع الضور و لنن أمدني التوفيق و  
التسديد فلعلي أقدر على أن أرسل شيئاً من تلك المجلدات ليضاف إلى ما سبق  
من أنواع الإبرامات والله ولي لكل الخيرات.

## İBN HALDUN'UN TARİH VE UMRAN ANLAYIŞINA FELSEFÎ-ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

**Arş. Gör. Süleyman DÖNMEZ**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

### *Giriş*

Düşünce tarihi içinde mümtaz bir yere sahip olan İbn Haldun, çok yönlülüğüyle dikkatleri çeken Müslüman bir düşünürdür. O “Mukaddime” adını taşıyan eseri ile meşhurdur. İbn Haldun, “Mukaddime”yi büyük eseri “Cihan Tarihi”ne bir giriş olarak yazmıştır. Fakat bizce “Mukaddime” sadece adı geçen esere giriş mahiyetinde yazılmış bir başlangıç değildir. O, başlı başına muazzam bir eserdir. Bu sebeple o, İbn Haldun’un Tarihi’nden ayrı bir esermiş gibi yad edile gelmiştir. Bu haliyle de o, tarih sahasında da “Mukaddime” yazma geleneğinin başlatıcısı olmuştur.

İbn Haldun “Mukaddime”sinde tarihten topluma, iktisattan siyasete eleştirel ve tahlilî bir üslupla kalem oynatmış, mantikî bir bütünlük içinde de fikirlerini ortaya koymuştur. Geniş bir yelpaze içerisinde ortaya çıkan bu eser, birbirinden kopuk sahalarda, birbirinden bağımsız düşünce ve fikirlerin sergilendiği bir dizin değildir. İbn Haldun, burada temel dinamiklerini inandığı değerlerden alarak, bütün bu yukarıda zikredilen alanlardan gerektiği kadar istifade etmek

suretiyle, kendisinin de ifade ettiği gibi, “yeni bir ilim” ortaya koymuştur. Bu ilmin adı da “Umran”dır.

İbn Haldun’u dünya fikir tarihi içinde bir yere oturtabilmek, onun geliştirdiği bu ilmi, hakkıyla ortaya koymakla mümkün olacaktır. Fakat bu, bu çalışmanın sınırlarını aşan karşılaştırmalı bir araştırma ve incelemeyi gerektirmektedir. Çünkü İbn Haldun’un ortaya attığı umran fikri, ilk bakışta sınırları oldukça geniş altında farklı bilimlere toplayan bir bilimler şemsiyesine benzemektedir. Zaten bu yüzden olsa gerek, İbn Haldun sonrası gelişen bilim dünyası, İbn Haldun’un bir şemsiye altında topladığı bu sahaları ayırtmış; “tarih felsefesi, sosyoloji, iktisat, siyaset” gibi farklı bilim dallarını geliştirmiştir.

İbn Haldun, geliştirdiği Umran ilminde, yukarıda zikredilen sonradan adı konulan ve konuları ayırışan bilim dallarından, taraftarlarını hayrette bırakacak bir üslup ve anlayışla bahsetmektedir. Bu sebeple o, daha sonraki değerlendirmeler tarafından büyük bir sosyolog veya tarih felsefecisi olarak nitelendirilmiştir. Bizce bu tür değerlendirmelerde her ne kadar mantıkî bir çelişki söz konusuysa da; bu tür yorumlamalar, İbn Haldun’u daha geniş bir perspektiften değerlendirebilme olanağı da sağlamıştır.

Mantıkî çelişkidenden kastımız, daha sonra şekillenen, hatta hâlâ şekillenmekte, muhteva değiştirmekte olan farklı bilimsel alanlarda, yani İbn Haldun’un sadece bir yönünü gösteren bir dalda, onun ortaya koymaya çalıştığı kendine has özellik ve farklılıkları olan Umran ilminin değerlendirilmeye tabii tutulması, dolayısıyla bir indirgemenin söz konusu olmasıdır. Bize göre tutarlı olan yaklaşım, İbn Haldun’un öncelikle olduğu gibi ortaya konulması, daha sonra gerekiyorsa diğer alanlara atıflar yapılarak bir yorumlamaya gidilmesidir.

Bu sebeple biz bu çalışmamızda, hem aynı çelişkiye düşmemek hem de İbn Haldun'u daha iyi anlayabilmek için; onu, umran fikrine sevk eden tarih telakkisini ve kısaca Umran ilmini ortaya koymaya çalışacağız. Yeri geldikçe de Umran ilminin tarih felsefesi ile olan ilgisi üzerinde duracağız. Bu arada genelde Türkiye'de İbn Haldun hakkında yapılan bazı çalışmalardaki .sözünü ettiğimiz çelişkilere ve İbn Haldun'u olduğu gibi değil de, daha çok kendi fikirlerini destekleyici mahiyette yorumlayanlara göndermelerde bulunacağız. Bunu yaparken de bunlara alternatif kendi İbn Haaldun yorumumuzu ortaya koyacağız.

### ***Tarih Telakkisi***

İbn Haldun'un tarih telakkisini hakkıyla anlayabilmek için kanaatimizce, İslam'ın Allah anlayışından çok kısa bir şekilde bahsedilmelidir. Çünkü bizce İbn Haldun, pek çok araştırmacı tarafından iddia edildiği gibi; inandığı değerlerden tamamen bağımsız değil, bilakis mensubu olduğu İslam dininin, dolayısıyla Kuran'ın ipuçlarını verdiği bir bilgi kuramsal çerçevede sistemini kurmaktadır. Eğer onu, genel tarihî seyir içinde ayırt edici bir yere koymak gerekirse, ona en yakın zihniyet, dînî ilahiyatçı<sup>1</sup> bir çizgidir. Çünkü onun tarih telakkisi, bazı Kuran ayetleri ile özellikle de Kuran'ın Tanrı telakkisiyle irtibatlıdır.

İslam'ın Tanrı anlayışını kısaca verirken, tutumumuz klasik İslam geleneği doğrultusunda olacaktır. Bu geleneğe göre İslam, mücerret, müstakil, şahsiyetli, bir ve herhangi bir şekle bürünmeyen, her şeye hâkim ve Kadîr-i Mutlak olan bir Allah anlayışı getirmiştir. Tarihî seyir, vahyin yenilenen ilkelerine uygun olarak yürümelidir. Bu ilkelere uymayanlar, ikazlarına aldirmayıp karşı gelen

---

<sup>1</sup> S.H. Bolay, "*Filozofların Tarih Görüşleri*", Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu: bildiriler, Fırat Üni. Yay., Elazığ 1990, s. 13



milletler ve müstebitler cezalandırılmışlardır. Tarih bunların mezarıdır ve yeni nesiller için ibretle doludur. Bu bakımdan tarihte hiçbir şey, Allah'tan gizli kalmaz. Allah'ı ve peygamberlerini yalanlayanların akıbetini görmek için yeryüzünü gezip görmek lâzımdır. Tarihi meydana getiren ve ona mânâsını veren şeyleri Allah yaratmıştır. O, her şeyi bir anda yaratıp işini bitirmiş değildir. O'nun yaratması ve müdahalesi her an devam eder. Tabiat ve âlem de her an yenilenmektedir.

Allah insanı seçerek, ona güvenerek bir zaman çerçevesi içinde yaratmıştır. İnsanı âdeti yeryüzüne vekil yapmış, yerleri ve gökleri onun emrine vermiştir. Bu sebeple tarihin dinamiği insanın hür iradesi ve emirlere itaati nispetinde kendi elindedir. İslâm kendisine karşı olan inançları ve şahsın içindeki kötü duygularla mücadele etmesini ister. Bu 'cihad'dır. Fakat Kuran, insandan doğan kötülüklerle, diğer varlıklardan doğanları ayırmakta ve bu hususta insanı uyarmaktadır. Bundan dolayı insanın ve cemiyetlerin geçmişteki günahları, gelecekteki ilerlemeleri engellemez. Zira Kuran, günah ve af müessesesini insan için getirmiştir. Fakat kul dünyada yaşamakla ondan kopmamakla beraber, ona esir olmamalı, ebedî hayata hazırlanmalıdır. Çünkü bu dünya hayatı geçicidir<sup>2</sup>.

İbn Haldun'un mensubu bulunduğu dinin, Allah anlayışına ve Allah insan ilişkisine kısaca değindikten sonra tarih-felsefe bağlantısı üzerinde fikir yürütebilmek için tarih felsefesinden ne anladığımızı kısaca belirtelim.

Tarih, geçmiş devirlerde vâkî olan bir takım hadiselerin hikaye edilmesinden ibarettir. Aslında bizim dilimizde ve batı dillerinde, tarih kelimesi hadiseleri bir kronolojiye göre tasnif etmek manasına gelir. Klasik manası ile tarih yazıcılığı bir takım belgelerden öğrenilen bilgilerin bir çeşit tasnife tabi

---

<sup>2</sup> S.H. Bolay, agm., s. 12

tutularak sunulan biçiminden ibarettir<sup>3</sup>. Bu tarz eserlerin pek faydalı olmadığı bilinen bir şeydir. Günümüz tarihçileri ise olaylara, yorumlamacı bir metotla ve insan unsurunu dikkate alarak yaklaşmaktadır. Diğer yandan tarih diğer sosyal ilimlere açılmak ve ortak çalışma prensibini uygulamak zorundadır<sup>4</sup>.

Tarih felsefesi ise terkihi tefekkür tarzıyla insan cemiyetlerinin değişmesini ve tekâmülünü idare eden umumî kanunların araştırılması, yahut bu evrimin manası ve insanlığın müncer olacağı akıbet üzerinde nispî düşünceler ileri sürmesidir. Daha geniş manasıyla felsefe, tarihî sebeplerin, ilke olarak tarihî hâdiselerin umumî illetlerinin araştırılmasıdır. Dar manada ise insanlığın oluşumunun son izahı ve geçirmiş, yaşamış olduğu olayların bütünüdür bir sistem ve ahenk içinde izahıdır<sup>5</sup>.

Bu giriş doğrultusunda; İbn Haldun'un tarih telakkisini, biraz açmaya çalışalım. İbn Haldun, tarihi müstesna bir mevkie çıkarmıştır. O, tarihi, ilimlerin tasnifinde zikretmemiş ve hakikatte tarihi bütün ilimlerin kökü ve gelişme zemini gibi düşünmüştür. Bu durum onun nazarında tarihe ilimlerin en celîli, şerîfi ve azîzi ünvanını verdirmiştir<sup>6</sup>. İbn Haldun ilk etapta klasik Aristo geleneğinin ilim tasnifine bağlı kaldığından; tarihi, ilimlerin tasnifinde zikretmemektedir. Bilindiği gibi Aristo ve onun ilim anlayışına bağlı filozoflar, tarihî ve sosyal olayları ilmin konusu dışında bırakıyorlardı. Çünkü onlara göre, ilim zaman ve mekâna bağlı olarak 'değişmeyen varlığı' konu almaktadır. Gerçek ilim ise, bu varlık hakkında elde edilen değişmeyen kuralların bilgisidir. Bu anlayışa göre en gerçek ilim, metafizik ve teolojidir. Çünkü bu bilimlerin

---

<sup>3</sup> Şahin Uçar, *İslam'da Mülk ve Hilafet*, Konya 1992, s. 9

<sup>4</sup> Bahaeddin Yediyıldız, "Metodoloji, Çağdaş Tarihçilik", Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu: Bildiriler, Fırat Üni., Elazığ 1990, s. 27

<sup>5</sup> S.H. Bolay, agm., s. 9

<sup>6</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Zakir Kadîri Ugan, MEB, İstanbul 1991, c: 1, s. 18

konusu değişmeyen varlıktır. İkinci dereceden de ilim vardır. Bu da fiziktir. Bu bilimin konusu, kevn ve fesâdın vukuu bulduğu ay altı âlemidir. İnsan olayları, dolayısıyla tarih, sosyoloji ve ekonomi değişken bir tabiata sahip olduğundan bu bakış açısında ilim sayılmamıştır<sup>7</sup>. İbn Haldun, başta Aristo geleneğine bağlı bir görüntü sergilese de, gerçekte bu anlayışa karşı çıkmış, sosyal ve tarihî olayların ilmin konusu olduğunu göstermiştir. Konumuzla ilgisi bakımından ise tarih ilminin kurucusu olarak görülebilir. Fakat onun tarihe yaklaşımı, bu günkü anlamda bir tarihçilik değil, kurduğu Umran biliminin temellendirilmesinde bir zemindir.

İbn Haldun'un nazarında tarih, küllî bir ilimdir. Bunun için o, her vesîle ile tarih ilminin şerefini tahkîke çalışmış, kıymetini îzah etmiş, bir taraftan tarihe bakarak, diğer taraftan tarihçileri yoklayarak bu îzahatını genişletmiştir<sup>8</sup>.

İbn Haldun'u, zamanındaki ve kendinden önceki tarihçilerden ağırlıklı olarak farklı kılan nokta, onun tarihe tenkidî ve tahlilî bir üslupla yaklaşmasıdır. Çünkü tarih, haber hükümleriyle iştigâl eyler. Böyle olduğundan tarih, eşyanın tabiatının iyice bilinmesini emreder. Diğer yandan bize sahih bir ölçü verecek bilgi ancak tarihtir. Olağan hadiselerin olağanlığı, olmayacakların fanteziliği ancak tarih sayesinde öğrenilebilir. İbn Haldun bu durumu, şu paragrafı ile çok güzel açıklar: “Tarihin içinde saklanan mânâ ise incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın (kâinatın) sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir.

---

<sup>7</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF, Ank. 1988, s. 116

<sup>8</sup> Z. Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metot Nazariyesi* İstanbul, 1951, s. 24 ve Muhsin Mehdî, *İbn Khaldûn's Philosophy of History*, The University of Chicago Press 1964, s. 10

İşte bundan dolayı tarih şerefli ve hikmetin içine dalmıştır. Tarih, hikmet (felsefe) ilimlerinden sayılmaya lâyıktır<sup>9</sup>”.

Görüldüğü gibi bu yaklaşım, yukarıda verdiğimiz tarih felsefesi anlayışımızla büyük ölçüde örtüşmektedir. İbn Haldun, bu yaklaşımıyla bir tarih kuramı geliştirmiştir. Ona göre felsefi bir disiplin olması gereken tarihin konusu, maddî ve manevî değerleriyle birlikte içtimâî hayatın tümüdür. Zaten bundan dolayı tarih, sosyal olayları ve bu olayların âmillerini mevzû edindiğinden, fizik ve rûhî durumları göz önünde bulundurarak sebep-sonuç münasebeti çerçevesinde hadiseleri açıklamak gayretindedir. Bu anlamıyla tarih, basit bir hadiseler hikayesi değil, bir sosyal münasebetler bütünü ve bunların ifadesidir<sup>10</sup>.

İbn Haldun, hadiseleri sebep-netice zinciri içerisinde değerlendirirken, referansı Kuran'dır. Çünkü ona göre Kuran'da her şeyin bir ölçü içinde yaratılmasına ve hadislerdeki sebep-sonuç ilişkisine dikkat çekilmektedir<sup>11</sup>. Diğer taraftan İbn Haldun burada, katı bir determinist değildir. Çünkü o, insanın tarih içindeki rolünü ve tesirini kabul etmiş, bunu fizik ve coğrafya şartlarından daima üstün tutmuştur. İbn Haldun, devletlerin kaderini tayin eden ve sürekli tekrar edilen bir oluşun, insan davranışlarıyla meydana geldiğini müdafaa etmiştir. O, halde ve geçmişte vuku bulmuş hadiselerin benzer olmalarına, benzer tarihî şartlara bakarak, istikbal hakkında hüküm çıkarmayı içtimâî hayatı değiştiren, medeniyetleri yıkan veya ihyâ eden kanuniyetlere ulaşmaya çalışmıştır. Ayrıca o, fertlerin başarılarını ve başarısızlıklarını da ihmal

---

<sup>9</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 5

<sup>10</sup> S.H. Bolay, agm., s. 12, Z. Fahri Fındıkoğlu, age., s. 29

<sup>11</sup> Bkz., “...Her şeyi yaratmış ona ölçü, biçim ve düzen vermiştir”. Furkan s. (25-2). Yine: 80/19, 10/5...

etmeyerek, onları cemiyetlerin hayatı içinde değerlendirmektedir<sup>12</sup>. Bu sebeple onun katı bir determinizmi savunduğu şeklindeki yorumlamaları tutarlı bulmak olası görülmemektedir.

İbn Haldun, tarihi meydana getirenin ve onu aktaranın insan olduğunun farkındadır. Bu sebeple o, tarihi ele alırken, insanın psikolojik durumunu tarihin gerçekleştiği sosyal ve coğrafi zemini göz önünde tutarak değerlendirme yapmıştır. Onun bu yaklaşımı, İslâm kültürü içinde bir çizginin devamı niteliğinde olsa da, XIV. yüzyıl. Ortaçağ Batı Avrupa'sı için yaklaşık dört asır sonra gelinebilen bir noktadır. Çünkü İbn Haldun; Batı, skolastizmin zulmeti içinde bunaldığı bir sırada gür bir tefekkür aşkını gütmüş ve bu aşk, tarih ilminin himayesi altında bütün sosyal ilimleri kucaklamış her birinin çeşitli meselelerini keskin bir objektiflikle araştırmaya rehberlik etmiştir<sup>13</sup>.

İbn Haldun'un bu objektifliği ve aydın düşüncesi, ne Kuran'a aykırıdır ne de geleneğe. Ayrıca onun ayırtedici ve belirleyici tarih görüşü, yaşadığı kültüre, inandığı İslam dinine ve medeniyetine çok yabancı değildir. O, sosyal hadiselerle ilişkin âdetullâhî bulmaya çalışmış<sup>14</sup>, bunu da Kuranî bir perspektifle yapmıştır. O, bu hususta bizzat şu ayetleri zikretmektedir: Ahzab 62, Fatır 43, Fetih 23<sup>15</sup>.

Bu bağlamda Doğan Özlem'in İslam tarihçiliğinde genele determinist bir yaklaşımın hakim olduğu; fakat İbn Haldun'nun “dînî ve ahlâkî değerlerden

---

<sup>12</sup> S.H. Bolay, agm., s. 12

<sup>13</sup> Z. Fahri Fındıkoğlu, age., s. 24-25

<sup>14</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 5, 88, 90, 202,... c: III, s. 71, 113, 352, 353, 409.

<sup>15</sup> “...Allah'ın yasında bir değişme bulamazsın”. (Fatır s. 43)

İbn Haldun, age., c: 1, s. 66, 202

“Bu Allah'ın öteden beri süregelen yasıdır”. (Fetih s. 23)

“Allah'ın önceden geçenler arasında uygulanan yasa budur”. Ahzab s. 62

Not: bu ayetler Ugan çevirisinde İbn Haldun'un sözü gibi geçer.

istifade etmediği ve (bu nedenle de) Ortaçağ islam düşünürleri içinde teolojik ön tasarımlardan kurtulmayı başararak (determinizmi kıran) tek istisnaî şahsiyet olduğu<sup>16</sup> yorumuna katılmak mümkün görünmemektedir. İbn Haldun'un tarihin yüce bir gayesi olup olmadığını araştırmamış olmasına bakarak, onun natüralist olduğunu söylemek ve Kuran'a bağlılığının samimi olmadığını ileri sürmek de isabetli değildir<sup>17</sup>. Bize göre bu konuyla ilgili, biraz soğuk bir ifadeyle de olsa Toynbee'nin tespiti yerindedir: "İbn Haldun İslamiyet çağında Kuzey-Batı Afrika tarihinin dünyevî sosyolojik açıklamasının yetersizliğini gördüğü için Tanrı'yı da tarihin aktörleri arasına soktu ve böylece tarihe yeni bir boyut kazandırdı<sup>18</sup>.

İbn Haldun genel itibariyle bazen bir eziklik psikolojisi içinde bazen de Kuran'ı ve İslam kültürünü hiç bilmeden, aslından oldukça sapıtılmak sûretiyle değerlendirilmiştir. Oysa O, yukardan beri göstermeye çalıştığımız gibi, inandığı değerlerle hiçbir zaman çatışmaya girişmemiştir. Onun şu paragrafı da bu iddiamızı doğrulamaktadır: "...bizim bildiğimiz, idrak kuvvetlerinden başka bir nevi idrakin bulunması mümkündür. Çünkü bizim idrakimiz hâdis ve mahluktur... bu söylediklerimizden hiç biri akli ve idrak gücünü küçültmez, akıl doğru bir ölçüdür...(ancak) aklın ölçüsünün de bir sınırı vardır, akıl bu sınırın öbür tarafına geçemez<sup>19</sup>.

Bu noktada üzerinde durulmalıdır ki, İbn Haldun, özellikle Türkiye'de yapılan bazı çalışmalarda garip bir tarzda, siyasî ve materyalist değerlendirmelerden kendisini kurtaramamıştır. Oysa meydana gelen olayların

---

<sup>16</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 28

<sup>17</sup> S.H. Bolay, agm., s. 13

<sup>18</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev: M. Belge, İstanbul 1978, c: II, s. 522

<sup>19</sup> İbn Haldun, age., c: II, s. 520-521

görünen plandaki sebeplerini araştırmakla materyalist olma arasında bir ilişki kurulabilse de bu tavır, yukarda açığa çıktığı gibi, İbn Haldun'una oldukça yabancıdır. Bana öyle geliyor ki, İbn Haldun ve onun metot ve nazariyesi hakkındaki yorumlarda özellikle 14. yüzyılın Müslüman bilim geleneği, sosyal ve dini yapısı, siyaset anlayışı vb. hususlar, 20. yüzyılın perspektifi ile değerlendirilmekte, hatta yapılan bazı karşılaştırmalarda İbn Haldun'un tarihsel önceliği olduğu halde, 18-20. yüzyıllar arasında yaşamış bazı batılı düşünörlere benzetilmektedir. Ayrıca tarihsel yaklaşımların, olayların ve kavramların anlaşılmasında çağdaş dönemin paradigmaları kullanılmakta; bu da önceki hadiselerin sonradan geliştirilen kavram ve yöntemlerle açıklanması durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bilimin kümülatif olarak geliştiği anlayışından yola çıkılırsa; bu tür yorumlamalar, doğal görölebilir. Ancak bu anlamlandırma kendi içinde pek çok eksiklikleri ve yanılırları da barındırma riski taşımaktadır. Bu nedenle İbn Haldun'u yorumlarken tercih edilen; "bilimi teolojiden kurtaran"<sup>20</sup>, İslam'ın hudutlarını aşan<sup>21</sup>, diyalektik gidişi maddî temellere dayandıran<sup>22</sup>, maddeci<sup>23</sup>, ilahî mukadderat yerine tarihî zarureti ikame eden<sup>24</sup>, tarihî maddeciliğin mübeşşiri<sup>25</sup>, lâik<sup>26</sup>, aklı önyargılardan kurtarmaya çalışan bir rasyonalist<sup>27</sup>, sosyalist nazariyenin kurucusu<sup>28</sup>, gibi kavram ve yorumlamaların fazlaca zorlama olduğu ve İbn Haldun'u kendi doğal çizgisinden uzaklaştırdığı kanaatindeyiz.

---

<sup>20</sup> Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, AÜSB, Ankara 1982, s. 6.

<sup>21</sup> Ümit Hassan, age., s. 40

<sup>22</sup> Ümit Hassan, age., s. 144

<sup>23</sup> Ümit Hassan, age., s. 141

<sup>24</sup> F. Neumark, *İktisadi Düşünce Tarihi*, c: 1, s. 54

<sup>25</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 150 ve 353. sayfadaki 23. dipnot.

<sup>26</sup> Ümit Hassan, age., s. 158, 241, 258.

<sup>27</sup> Ülken ve Fahri, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 151, 152.

<sup>28</sup> Roger Garaudy, *İslam'ın Vadettikleri*, çev: Nezih Uzel, Pınar Yay., İstanbul 1983, s. 116.

### ***Umran İlmî:***

İbn Haldun'un kurucusu olmakla övündüğü Umran İlmî, yukarıda açıkladığımız gibi, onun tarih anlayışı üzerinde yükselmektedir. Bu sebeple o, tarihin görevini vurgulamış, tarihe üslup ve ilkeleri olan tutarlı bir ilim hüviyeti kazandırmıştır. Ona göre tarihin görevi, geçmişi aydınlatmak, kuşaktan kuşağa aktarılan beşerî umranı incelemektir<sup>29</sup>. Demek ki, tarih, Umran İlmî'nin zemini'dir.

Kelime olarak; mamurluk, imar etme, şenlendirme, âbâd ve bayındır olma, gelişme anlamlarına gelen umran, sınırları bütün sosyal faaliyetleri kapsayan kurumları, geçmişi ve hâli içine alan bir ilim dalıdır. Yani bu yeni ilmin konusu, toplumların yaşayışı ve bu yaşayışı etkileyen her tür olaydır. İbn Haldun'un kavramlarıyla bunlar, yabanilik (bedevîlik), şehirleşme (hazerilik), aile ve kabile dayanışması (asabiyet), devletlerin ve hanedanların kuruluşuna yol açan sosyal farklılaşmalar, insanların hayatlarını kazanmak için giriştikleri faaliyetler (meslekler, zanaatlar), ilimler, güzel sanatlar ve diğer toplumsal yaşam şekilleridir.<sup>30</sup> Bu durumu İbn Haldun çeşitli vesilelerle dile getirir. Meselâ şu açıklamalar, bize bu ilmin konusunu en güzel şekilde ifade etmektedir: "...umran adı ile andığımız beşerin içtimâî hayatının hal ve tabiatını gözden geçirmek gerekir<sup>31</sup>". Başka bir yerde de şöyle der: "İçtimâî hayat insanlar için bir zarurettir. Filozoflar bunu, 'tab'an medenîdir' ibaresiyle anlatırlar. Yani insan için içtimâî hayat yaşamak tabîî bir ihtiyaçtır derler. Filozoflar kendi ıstılahlarınca, böylece bir arada toplanarak yaşanan yere "medîne" adını

---

<sup>29</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 32.

<sup>30</sup> Ümit Meriç, *Cevdet Paşanın Toplum ve Devlet Görüşü*, 3. baskı, İstanbul, 1972, s. 20.; Muhsin Mehdî, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, The University of Chicago Press 1964, s. 271.

<sup>31</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 90.



verirler. Umranın manası da budur<sup>32</sup>”. Yine başka bir yerde de: “...beşer cinsi için içtimâî hayat bir zarurettir. Yoksa insanlar yaşayamazlar ve Tanrı’nın insanlar vasıtasıyla dünyayı imar ve onları yeryüzünde kendinin halifesi yapmak hususundaki iradesi yerine getirilmemiş olurdu. Bu ilmin konusu olarak ele aldığımız umranın manası işte budur<sup>33</sup>” der.

Görüldüğü gibi Umran İlmi, konusu bizzat ortaya konulmuş, sahası oldukça geniş bir bilimdir. Bu sebeple Umran İlmi’ni bazıları Sosyoloji, bazıları Kültür ilmi, bazıları da Sosyal Felsefe olarak anlamışlardır. Fakat bu yorumlamalarda gözardı edilen Umran İlmi’nin, zikredilen her dala bir noktada benzemekle beraber, bu dallardan hiç birisine hasredilemeyeceğinin vurgulanmamasıdır. Çünkü bu bilim, kendine özgü konusu, metodu ve problemleri olan başlı başına bir daldır.

Aslında İbn Haldun kurmuş olduğu bu bilimle, daha önceden var olan bazı ilimlerin karıştırılabileceğinin farkındadır. Bu sebeple o, ısrarla bu ilmi, “kendisinin Allah’ın lütfu ile ortaya koyduğunu, bu ilmin meselelerinden bazısını, bilginlerin telif ettikleri eserlerinde inceledikleri ilimlerin delillerini ispat sırasında ârizî olarak andıklarını<sup>34</sup>” vurgular. Daha sonraki İbn Haldun araştırmacıları da onun bu ikazına rağmen benzer bir yorumlamaya gitmişler; İbn Haldun’u umran başlığı altında yeni bir bilimin kurucusu olarak değerlendirmemişlerdir. Genelde bu bilim kırılmak suretiyle, ya daha önceki ilimler içinde görülmekte ya da daha sonra adı konulup sistemleştirilen modern bilimlere indirgenmektedir. Bu şekildeki yaklaşımların, yukarda ifade edildiği

---

<sup>32</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 100.

<sup>33</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 103.

<sup>34</sup> İbn Haldun, age., c: II, s. 92-93.

gibi, İbn Haldun'u kendi çizgisinin dışına iten ve onun orijinalliğini gölgeleyen zorlamalar olduğuna inanmaktayız.

İbn Haldun'un sistemleştirmek istediği Umran İlmi'nin onun tarih telakkisiyle yakından ilişkili olduğuna yukarıda değinmiştik. Öyle ki, onun tarihe yaklaşımı ve onu değerlendirişindeki ilkeler, Umran İlmi'nde de geçerlidir. O, kurduğu ilmin konusunu oluşturan olayların belli sebep ve illetlerden kaynaklandığını belirtmiştir. Bu sebep ve illetler, doğrudan umranın tabiatından kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup> O toplum hayatında görülen değişmeyen nizama işaret ederek, çeşitli yapılar arasındaki bağa ve kanunluluğa da dikkat çekmiştir. Meselâ, “mülkün tabiatı refahtır” derken mülk ile refah arasındaki bağa ve kanunluluğa işaret eder. “Mülkte, bedevîlik tavrını zorunlu olarak hadarîlik izler” derken, sosyal olaylardaki illî bağı gösterir. İbn Haldun'un sosyal olaylara kanun ve illiyet esaslarını uyguladığını görmek için “eşyanın tabiatı”, “varlığın tertibi”, “sosyal olayların tabiatı ve bunların zorunluluğu”, “tabîî hususların değişmezliği”, “Allah'ın sünneti”... gibi sosyal olaylardaki kanunluluğu açıkça belirten ifadelerine bakmak yeterlidir. O, alemde her şeyin değişmekte olduğunu söyler. Ama hemen ardından bu değişmelerin değişmeyen bir nizam çerçevesinde ve süreklilik gösteren belli kanunlar dahilinde vukûa geldiğini söyler<sup>36</sup>. İşte bu deney ve gözlemlerine dayanarak değişik sosyal olayların değişmeyen bazı esaslara dayandığını söyleyen İbn Haldun, Umran İlmi'nin kurulması gereğine inanmıştır.

İbn Haldun yaptığı açıklamaların doğruluğunu, çeşitli delillerle ispatlamaktan geri durmaz. Bunun için burhan, hüccet, delil ve kıyas gibi

---

<sup>35</sup> Muhsin Mehdî, age., s. 188.; İbn Haldun, *Mukaddime* I, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 2. baskı, İstanbul 1988, s. 117.

<sup>36</sup> A. Muhammed İnan, İbn Haldun: *Hayatuhu ve Serahusu'l Fikri*, al-Kahire 1993, s. 188.

terimlere sık sık başvurur. Sadece aklî değil sosyal ve tarihî delillere de önem verir. Hatta bazı kişisel deney, gözlem ve izlenimlerini de buna ekler. “Şimdi biz bu kitapta, beşeri toplumda görülen mülk, kazanç, ilim ve sanatlar gibi çeşitli ispat çeşitleriyle açıklayacağız<sup>37</sup>” der.

İbn Haldun geliştirdiği Umran İlmi’nde çeşitli toplum tiplerinden söz ederken –bunlar bedevi ve hazerî toplum tipleridir- en küçük toplumsal birimden devlete kadar, bir toplumu toplum kılan esas öge olarak “asabiye”yi göstermektedir. İbn Haldun’da temel kavramlardan birisi olan “asabiye” oldukça farklı anlamlarda kullanılan kaypak bir kavramdır. Önce kabilenin bireylerini birbirine perçinleyen biyolojik bir kavramdır. Zamanla mânevîleşir, vicdanları kaynaştıran bir kuvvet, yani iman, olur. İmanla ırkî mirasın birleşmesinde milliyet hissi doğar. Bir kelimeyle asabiye, toplumlarla beraber gelişen esnek bir kavramdır<sup>38</sup>. Asabiye’nin en geniş tanımı, insan toplumlarını birbirine bağlayan, onlarda tek kabile-tek millet, tek ümmet oldukları hissini uyandıran bağ, yani maddî bir gerçek olmaktan fazla bir his, bir şuurdur. İbn Haldun bunu şöyle ifade eder: “...bunların her biri asabiye’nin, yani bir kavmin bir araya toplanarak kendisini korumasından ve düşmana karşı koymasından, memleketler fethedip zafer kazanmayı istemesinden, düşmanı kuvvet ve şiddetle yenmekten ibaret olduğunun açık delilidir. Asabiye adını verdiğimiz bu özellikleri kaybeden kavim ve uruğlar bu andıklarımızın her birinden mahrum olurlar<sup>39</sup>”.

---

<sup>37</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 14.

<sup>38</sup> A. Ateş, “Asabiye Maddesi”, *İslam Ansiklopedisi*, Ümit Meriç, age., s. 46.

<sup>39</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 352.

Müsteşrikler, kelimeyi Avrupa dillerine çevirirken büyük zorluklarla karşılaşmışlardır<sup>40</sup>. Bu sebeple bu kelimeyi, “zümre ruhu”, “grup hissi”, “sosyal dayanışma duygusu”, “sosyal tutkunluk”, askerî ruh”, “kabilecilik”, “milliyetçilik”, ... gibi kavramlarla ifadeye çalışmışlardır. Bizce yine umranın yorumlanmasında olduğu gibi asabiye kavramı da belki bu kavramların her birinden bir parça almaktadır. Ama bu kelime izah ettiğimiz gibi kendine has anlamı olan, İbn Haldun'a ait anahtar bir kavramdır.

İbn Haldun'a göre toplumlar asabiye sayesinde vardılar. Her toplumun asabiyesi farklıdır. Uygarlıklar ve kültürler bu bakımdan birbirlerine geçişli olmayan, birbirlerini etkilemeyen her biri kendi gelişimini kendi içinde yaşayan kapalı birimlerdir. Her toplum, tıpkı bir canlı gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Doğma, büyüme, gelişme, çözülme ve yok oluş her toplumsal organizmanın kaderidir, dolayısıyla her uygarlığı bekleyen son, yok oluşturmaktır. Her toplumun kendi içinde yaşadığı bu aşamalar, aynı zamanda o topluma ait asabiye'nin ortaya çıkışıdır<sup>41</sup>.

İbn Haldun'un bu anlayışı, günümüz Tarih Felsefesi kavramıyla devrî (döngüsel) bir yaklaşım olarak alınabilir. Fakat bu yaklaşıma onu sevk eden, onun Allah inancı ve dünyanın gelip geçici olduğu fikridir. Bu durumu o, şöyle dile getirir: “Yeryüzü ve yeryüzünde yaşayanların hepsi yok olup gider, Allah ise dâim, bâkîdir<sup>42</sup>.”

İbn Haldun'un bu devrî yaklaşımı daha önce geçtiği gibi, katı bir determinizm değildir. Bir kadercilik de değildir. Bu sebeple onu, yetiştiği

---

<sup>40</sup> Z. Velidî Togan, *Tarihte Usul*, İÜEF, İstanbul 1960, s. 160, (not: 5).

<sup>41</sup> Muhsin Mehdî, age., s. 269, Ü. Hassan, age., s. 197., Doğan Özlem, age., s. 31., Barbara Stowasser, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, (The Rise and Fall of States and Civilization), AÜSBF Dergisi, 34, Ankara 1984, s. 186.

<sup>42</sup> İbn Haldun, age., c: 1, s. 431 ve 441.

muhitteki fikir çevresinden alarak, 18. yy. ve sonrası Batı düşünürlerinden Vico, Spengler, kısmen de Toynbee'ye benzediği yaklaşımlarına, yine yukarıda vurguladığımız gerekçe ve gerçeklerden dolayı katılamıyoruz. Çünkü her şeyden önce İbn Haldun'nun ve bu düşünürlerin çıkış noktaları, kavramları ve üslupları çok farklıdır. Ama insan olmaları hasebiyle benzer fikirlere rastlanması veya daha büyük bir olasılıkla bunların İbn Haldun'dan etkilenmeleri mümkündür.

O halde aynı yaklaşım çerçevesinde, “Doğan Özlem'in İbn Haldun'nun ve bu ilmin “İslam'ın çizgisel tarih teolojisiyle tam bir karşıtlık içinde<sup>43</sup>” olduğu fikrine de katılmamız mümkün görünmemektedir. İbn Haldun, İslam kültürünün yetiştirdiği Müslüman bir düşünürdür. Onun anlayışı inandığı değerlerden çok ayrı değildir. Onun kurduğu ilim doğrultusunda bu ilmin konularına eğilirken, yaklaştığı devrî süreç de bu değerlere bina edilmiştir. Bu yaklaşım, İslam düşüncesine İbn Haldun'un getirdiği orijinal anlayıştır.

### ***Sonuç***

İbn Haldun'u, İbn Haldun olarak ortaya koyabilmek, onu dünyadaki gelişimleri de dikkate alarak, düşünce tarihi içinde bir yere oturtmak zor bir iştir. Özellikle bunu gelişen dünyanın modern kavramlarıyla yapmak daha da zordur. Bu güçlük aynı zamanda, İbn Haldun'u tefekküründeki büyüklük ve farklılıktan dolayı, pek çok çevre tarafından el üstünde tutulmasına neden olmuş; fakat garip bir tarzda da o, bir yerlere sıkıştırılarak, indirgenerek yorumlanmıştır.

Biz, bu çalışmamızda çok kısa olmasına rağmen, bir fikir vermesi için onu, kendi kültürel ve dinî dinamikleri içinde değerlendirmeye çalıştık. Bunu

---

<sup>43</sup> Doğan Özlem, age., s. 32.

yaparken de yeri geldikçe, İbn Haldun hakkındaki özellikle Türkiye’de yapılan bazı çalışmalardaki değerlendirmelere atıflarda bulunarak bunlara katılıp katılmadığımızı belirttik.

Araştırma sonunda, biraz kapalı olmakla beraber, ağırlıklı olarak gördük ki, İbn Haldun, tarihi, sistemleştirmek istediği umran bilimine bir zemin, bir basamak olarak almıştır. Temelini sağlam atabilmek için de tarihe, belirli ilkeler ışığında bakılan, tutarlı bir ilim hüviyeti kazandırmıştır. Fakat kurduğu ‘Umran İlmi’, yalnız tarihle sınırlı değildir. Bu ilim, tarihten ve halden istifade etmekte, istikbale dair fikirler verebilmektedir.

İbn Haldun’un kurduğu bilimle, Kuran’ın Allah anlayışının yakın ilişkisi vardır. Aslında o, İslam kültürü içinde özellikle metot itibariyle tamamen kendine has bir çizginin de başlangıcı değildir. O, kendinden önceki âlimlerden yeterince istifade etmekle birlikte, ilk etapta kökü Birûnî’ye kadar götürülebilecek bir çizgidedir.

İbn Haldun’un orijinalliği kurduğu bilimde ve İslam tarihçiliğinde de bir “mukaddime” geleneğinin başlatıcısı olmasında ortaya çıkmaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Ateş, A., “Asabiye Maddesi”, İslam Ansiklopedisi.
- Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, AÜİF, Ank. 1988.
- Bolay, S. Hayri, “Filozofların Tarih Görüşleri”, Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu: Bildiriler, Fırat Üni. Yay., Elazığ 1990.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri, İbn Haldun’da Tarih Telakkisi ve Metot Nazariyesi, İstanbul 1951, s. 24.
- Garaudy, Roger, İslam’ın Vadettikleri, çev: Nezih Uzel, Pınar Yay., İstanbul 1983
- Hassan, Ümit, İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi, AÜSB, Ankara 1982.
- İbn Haldun, Mukaddime I, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 2. baskı, İstanbul 1988.
- İbn Haldun, Mukaddime, Çev: Zakir Kadîri Ugan, MEB, İstanbul 1991.
- İnan, A. Muhammed, İbn Haldun: Hayatuhu ve Serahusu’l Fikri, al-Kahire 1993.
- Meriç, Cemil, Umrandan Uygarlığa, s. 150 ve 353. sayfadaki 23. dipnot.
- Meriç, Ümit, Cevdet Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü, 3. baskı, İstanbul 1972.
- Muhsin Mehdî, İbn Khaldûn’s Philosophy of History, The University of Chicago Press 1964.
- Neumark, F., İktisadî Düşünce Tarihi.
- Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, İstanbul 1992.
- Stowasser, Barbara, Ibn Khaldun’s Philosophy of History, (The Rise and Fall of States and Civilization), AÜSBF Dergisi, 34, Ankara 1984.
- Togan, Z. Velidî, Tarihte Usul, İÜEF, İstanbul 1960.
- Toynbee, Arnold, Tarih Bilinci, çev: M. Belge, İstanbul 1978.
- Ülken ve Fahri, İbn Haldun, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.
- Uçar, Şahin, İslam’da Mülk ve Hilafet, Konya 1992.
- Yediyıldız, Bahaeddin, “Metodoloji, Çağdaş Tarihçilik”, Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollokyumu: Bildiriler, Fırat Üni., Elazığ 1990.

## TEFSİR VE HADİSTE İSRÂİLİYYÂT\*

**Dr. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî**

**Çev. Dr. Muhammet YILMAZ**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

### **Giriş**

*Kur'ân-ı Kerim'in Diğer Semâvî Kitaplarla İlgisi ve Onlara Göre Konumu*

Bütün semavî kitaplar, Adem'den (as) başlayarak Hz. Muhammed' e kadar tek bir esas üzere gönderilmiştir: Bu esas; Yüce Allah'a iman etmeye ve Allah'ın, insanlığı hayra ve doğruluğa iletmek amacıyla göndermiş olduğu öğretileri benimsemeye davet etmektir.

İnanç ve dinî hukukun (şariat) esasları bütün dinlerde aynıdır. Nitekim Yüce Allah: “*Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı...*”<sup>1</sup> buyurmaktadır.

Ancak dinî hükümlerin teferruatı bakımından semavî kitaplar, bir takım farklılıklara sahiptir. Yani her semavî kitap, kendi zamanı ile uyumludur ve ona tabi olanların maslahatlarını gözetir. Bir dönem için uygun olan, başka bir

---

\* Bu makale, Dr. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin “*el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*” (Dimeşk 1985, İkinci Baskı) adlı eserinin Giriş ve I. Bölümü'nün tercümesidir.

<sup>1</sup> 42. Şûrâ, 13.



dönem için uygun olmadığı gibi; bir toplumun tabiatına uygun olan, diğer bir toplumun tabiatına uygun olmaz. Yüce Allah'ın “...*(Ey ümmetler!) Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik...*”<sup>2</sup> ayeti bu görüşü tasdik etmektedir.

Peygamberlerin sonuncusuna gönderilmiş ve dolayısıyla son kitap olan Kur'ân-ı Kerîm, öncelikle, geçmiş semavî kitapların inanç ve şeriat esaslarına yönelik daveti yenilemekte, Allah'a ve daha faziletli bir hayata yönelik olan bu davetin öz itibariyle aynı olduğunu vurgulamaktadır. Ama bu ortak noktanın ardından kendine özgü hukuk sistemiyle, ibadet çeşitleriyle ve uygulama biçimleriyle diğer semavî kitaplarla farklılık arz etmekte, son aşamada –ki bu aşama insanlık için, olgunluk ve kemal noktasıdır- insanlığın ihtiyaçlarına cevap vermektedir.

Zamanla, Kur'ân dışındaki diğer semavî kitaplar yok olmuş, Tevrat ve İncil dışındaki kitaplar bize kadar ulaşmamıştır. Bu ikisi ise, gerek inanç ve gerekse dinî hukuk açısından aynı ölçüde değişiklik ve tahrife uğramıştır. Bugün insanların elinde bulunan Tevrat, Musa'ya (as)'a indirilen Tevrat olmadığı gibi; İncil de İsa'ya (as) indirilen İncil değildir. Zaten bugünkü Tevrat ve İncil'de birtakım çelişki ve tutarsızlıkların bulunması, bizim söylediklerimizi destekler mahiyettedir. Bazı müslüman alimlerin araştırmaları ve müslüman olmayan bazı ilahiyatçıların açıklamaları da bunu tasdik ve teyit etmektedir. Her türlü çelişki ve batıl unsurlardan uzak bulunan Kur'ân'da bu husus gayet açık bir şekilde ifade edilmektedir. Yüce Allah, Yahudiler hakkında şöyle buyurmaktadır: “*(Yahudiler) Allah'ı gereği gibi tanımadılar. Çünkü Allah 'hiçbir beşere bir şey indirmed'i dediler. De ki: Öyle ise Musa'nın insanlara bir nûr ve hidayet olarak getirdiği Kitab'ı kim indirdi? Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor,*

---

<sup>2</sup> 5. Mâide, 48.

çoğunu da gizliyorsunuz...”<sup>3</sup> “Ey Resûl! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyen kimselerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar(in hali) seni üzmesin. Onlar durmadan yalana kulak verirler, ve sana gelmeyen (bazı) kimselere kulak verirler; kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler. Eğer size şu verilirse alın, o verilmezse sakının! derler...”<sup>4</sup> Yine Yahudiler hakkında bir başka ayette de şöyle buyurulmaktadır: “Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler (kitaplarını tahrif ederler). Kendilerine öğretilen ahkâmın (Tevrat’ın) önemli bir bölümünü de unuttular. İçlerinden pek azı hariç, onlardan daima bir hainlik görürsün...”<sup>5</sup> Allah bunun hemen ardından da Hıristiyanların durumunu açıklamakta ve şöyle buyurmaktadır: “Biz hıristiyanlarız diyenlerden de kesin sözlerini almıştık ama onlar da kendilerine zikredilen (verilen öğütlerin veya Kitab’ın) önemli bir bölümünü unuttular. Bu sebeple kıyamete kadar aralarına düşmanlık ve kin saldık. Yakında Allah onlara yaptıklarını haber verecektir.”<sup>6</sup> Allah bu ayetlerden sonra her iki topluluğa birden şöyle hitap etmektedir: “Ey Ehl-i Kitap! Resûlümüz size Kitap’tan gizlemekte olduğunuz birçok şeyi açıklamak üzere geldi, birçok (kusurunuzu) da affediyor. Gerçekten size Allah’tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.”<sup>7</sup>

Kur’ân-ı Kerim’e gelince; Allah onu, en küçük bir bozulma ve değiştirmeden dahi koruyarak kalıcı kılmış ve bunu şöyle ifade etmiştir: “...Halbuki o, eşsiz bir kitaptır. Ona önünden de ardında da bâtil gelmez...”<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> 6. En’âm, 91.

<sup>4</sup> 5. Mâide, 41.

<sup>5</sup> 5. Mâide, 13

<sup>6</sup> 5. Mâide, 14.

<sup>7</sup> 5. Mâide, 15.

<sup>8</sup> 41. Fussilet, 41-42.

Yine başka bir yerde de: “*Kur’ân’ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız*”<sup>9</sup> buyurmuştur.

Kur’ân-ı Kerim’in kalıcı olması, onun kaybolmaktan, bozulma ve değiştirilmeden korunması, Allah’ın, gökten yeryüzüne indirdiği son kitap olduğu için, tabîî ve zarurî bir durumdur..

Yine Kur’ân’ın -içerisindeki kanunların, olgunluk dönemine girmiş insanlıkla uyumluluk açısından en üst seviyeye ulaşmış olması nedeniyle- diğer geçmiş kitaplar üzerinde doğru hüküm vermesi ve onları hakkıyla gözetmesi de tabîî ve zarurî bir durumdur. Bunu, Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e hitaben bildirdiği şu sözü tasdik etmektedir: “*Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab’ı (Kur’ân’ı) gönderdik...*”<sup>10</sup>

Kur’ân’ın, önceki kitapları tasdik edici olmasının anlamı; bütün peygamberlere gönderilen kitapların çağırılmış olduğu ve ilahi vahyin temel aldığı inanç esasları bakımından, onları doğrulamasıdır. Kur’an’da bu husus şöyle dile getirilmektedir: “*...Bu (Kur’ân), Ümmü’l-kurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman için sana indirdiğimiz ve kendinden öncekileri doğrulayıcı mübarek bir kitaptır...*”<sup>11</sup> Bir diğer ayette de “*Sana vahyettiğimiz kitap, kendinden önceki (semavi kitapları) doğrulayıcı olarak gelen gerçektir...*”<sup>12</sup>

Kur’ân’ın diğer kitapları koruyucu olmasının anlamı ise, o kitapların asıllarında bildirilenleri koruyup gözetmesidir. “Koruma” ve “gözetme”

---

<sup>9</sup>15. Hicr, 9

<sup>10</sup> Mâide, 48.

<sup>11</sup> En’âm, 92.

<sup>12</sup> 5. Fâtır, 31.

kavramı, “tasdik” kavramından daha geniş anlamlıdır. Ebû’s-Suûd, “ve müheyminen aleyhi” ifadesini şöyle tefsir etmektedir:

“(Bu ifade), Kurân, değişikliklerden korunmuş diğer kitapları (ın hükümlerini) gözetir, demektir. Yani o, diğer semavi kitapların aslında ilahi kaynaklı olduğuna şهادet etmekte, onların dinî temel hükümlerini ve devam edecek olan uygulamalarını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, o kitaplardan çıkarılan hükümlerin hangilerinin mensuh olduğunu belirtmektedir. Yine şurası muhakkaktır ki, o kitapların kalıcı hükümleri ile geçerliliğini yitirmiş hükümlerinin ayırımını yapması da, onun “koruyup-gözetleyici” olmasının bir diğer yönüdür”.<sup>13</sup>

Buna göre Kur’ân-ı Kerim’in diğer semavi kitapları kontrol etmesi (koruyup-gözetleme), sadece onun içerdiği inançları tasdikle ilgili olmayıp, aynı zamanda ibadet, muamelât ve ahlâkî yönüyle de ilgilidir. Bu çerçevede o, bazı hükümleri onaylarken, bazılarını tashih etmiş ve bir kısım uygulamalarını da değiştirmiştir. Bu da bize o kitaplardaki hükümlerden tahrife uğramış olanlarının, tashihine imkan sağlamaktadır. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Tevrat’ın indirilmesinden önce, İsrail’in (Ya’kub’un) kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceğin her türlü İsrailoğullarına helâl idi. De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o zaman Tevrat’ı getirip onu okuyun.*”<sup>14</sup>” Bir başka ayette de şöyle buyurulmuştur: “*Ey Ehl-i Kitab! Resûlümüz size Kitap’tan gizlemekte olduğunuz birçok şeyi açıklamak üzere geldi; birçok*

---

<sup>13</sup> *Tefsîru Ebi’s-Su’ûd*, III, 33 (el-Mısriyye baskısı)

<sup>14</sup> 3. Âl-i İmrân, 93.

*(kusurunuzu) da affediyor. Gerçekten size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.*"<sup>15</sup>

O halde Kur'ân, bizim, Tevrat yahut İncil kaynaklı haberlerin doğru veya uydurulmuş olup olmadığını tespit etmede müracaat edeceğimiz esas kaynak durumundadır. Yine Kur'ân bize, Tevrat ve İncil'den nakledilen haberlerin doğruluğunu, kendisine arzedeceğimiz hakemdir. Bu durumda eğer arzettiğimiz hususlar, Kur'ân tarafından doğrulanmışsa biz de onları kabul ederiz, eğer Kur'ân bunları kabul etmezse biz de kabul etmeyiz. Zira Kur'ân bizlere hem şahid hem de delil olarak yeter.

### **1- İsrâiliyyât'ın Anlamı**

"İsrâiliyyât" kelimesi, "İsrâiliyye" kelimesinin çoğulu olup, İsrâilî bir kaynaktan rivayet edilen kıssa veya olaya denir. Buradaki nisbet "İsrâîl"edir. İsrâîl, 12 torun babası Ya'kub b. İshâk b. İbrâhîm'dir. Yahudiler ona nisbet edilerek "Benî İsrâîl (İsrâiloğulları)" adını alır. Kur'ân'da birçok yerde Yahudiler, İsrâîl'e nisbet edilmişlerdir. Bunlardan bir kısmı şöyledir: "İsrailoğullarından kâfir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa diliyle lânetlenmişlerdir. Bunun sebebi, söz dinlememeleri ve sınırı aşmalarıdır."<sup>16</sup> "Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibre kapılacaksınız, diye bildirdik."<sup>17</sup> "Doğrusu bu Kur'ân, İsrailoğullarına, hakkında ihtilâf edegeldikleri şeylerin çoğunu anlatmaktadır"<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup>5. Mâide, 15.

<sup>16</sup> 5. Mâide, 78.

<sup>17</sup> 17. İsrâ, 4.

<sup>18</sup> 7. Neml, 76.

*İsrâiliyyât* kelimesi, görünüşte her ne kadar aslen Yahudi kaynaktan rivayet edilen kıssalar anlamına gelmekte ise de, tefsir ve hadis alimleri bu kelimeyi Yahudi kıssalarından daha geniş ve daha kapsamlı bir anlamda kullanmaktadırlar. Bu durumda terim olarak; ister Yahudi, ister Hıristiyan, isterse bunların dışında bir kaynaktan rivayet edilmiş olsun, tefsir ve hadise girmiş olan her türlü eski hikâye ve bilgiye *İsrâiliyyât* denir. Bazı müfessir ve muhaddisler bu kelimenin anlamını daha da genişleterek, gerek Yahudî ve gerekse bunların dışındaki İslâm düşmanlarının gayretiyle, hiçbir kaynakta aslı olmayan haberlerden tefsir ve hadise sokulmuş olan bütün rivayetleri *İsrâiliyyât* olarak değerlendirmişlerdir. Bunlar, İslâm düşmanlarının, kötü niyet ve gizli düşüncelerle ortaya çıkardıkları ve müslümanların akidelerini bozmak amacıyla tefsir ve hadise soktukları haberlerdir ki Garânik kıssası<sup>19</sup>, Zeyneb binti Cahş kıssası ve Rasûlullah'ın onunla evliliği<sup>20</sup> bu tür rivayetlerdir.

---

<sup>19</sup> Bazı müfessirler bu kıssayı farklı rivayetlerle eserlerinde zikretmişlerdir. Bunlardan biri olan İbn Kesîr, tefsirinde (Ticâriyye Baskısı, III, 229), Sa'îd b. Cübeyr'in şöyle dediğini nakletmektedir: "Resûlullah (sav) Mekke'de Necm süresini okudu ve 'Eferaeÿtüm el-Lâte ve'l-Uzzâ ve menâte's-Sâlisete'l-Uhrâ' ayetlerine geldiğinde, Şeytan onun diline 'Tilke'l-Ġarâniku'l-'Ulâ ve İnne Şefâatehünne türtecâ' ifadelerini, Hz. Peygamber'in ifadelerini andırır tarzda araya girerek okudu. İbn Kesîr Garânik kıssası rivayetlerinin tamamının mürsel olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: "Bu rivayetlerin hiçbirinin sahih olduğunu görmedim."

el-Âlûsî tefsirinde (el-Münîriyye Baskısı, XV, 160-161), Kâdı İyâz'ın "eş-Şifâ" adlı eserinde şöyle dediğini nakletmektedir: "Bu hadîsin problemlili olduğu konusuna en büyük delil, hiçbir güvenilir alim tarafından tahrîc edilmemesi ve yine hiçbir sikâ ravinin muttasıl bir senetle rivayet etmemesidir. Bunları rivayet edenler, başta bu ve benzeri bütün gariplikleri nakletmeye hevesli müfessir ve tarihçilerle, kitaplarda bulunan doğru -yanlış ne varsa hepsini rivayet etmeye arzulu kişilerdir." Âlûsî sözlerine şöyle devam etmektedir: "Bahr'da (Ebû Hayyân'a ait *el-Bahrü'l-Muhît* adlı eseri kastediyor), Hz. Peygamber'in sîretiyle ilgili haberleri bir araya getiren Muhammed b. İshâk'a bu kıssa ile ilgili olarak bazı sorular sorulduğu, onun da: "Bu olay, zındıkların uydurmasından başka birşey değildir" dediği nakledilmektedir.

<sup>20</sup> Bu kıssa da tefsir kitaplarında farklı rivayetlerle yer almaktadır. Bunlardan birisi de el-Âlûsî'nin tefsirindeki (el-Münîriyye Baskısı, II, 23), şu sözüdür: "Ali b. İbrahim'in tefsirinde, Resûlullah'ın (sav) Zeyd'in evine geldiği, Zeyneb'i odasının ortasında ev işleriyle uğraşır gördüğü, ona baktığında "nûrun yaratıcısı ne yücedir", "yaratana en güzelini tesbih ederim" dediği ve oradan ayrıldığı, akabinde Zeyd eve dönünce Zeyneb'in durumu ona haber verdiği, onun da "Belki Resûlullah'ın aklına (seninle evlenmek) gelmiştir, istersen seni boşayayım da

Tefsir ve hadis alimleri İsrâiliyyât kelimesini daha çok Yahudî kaynaklı haberler için kullanmışlardır. Çünkü çoğu zaman bu tür hurafe ve batıl haberler, asıl itibariyle Yahudi bir kaynağa dayanmaktadır. Yahudiler hakkında Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: “*İnsanlar içerisinde iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak Yahudiler ile şirk koşanları bulacaksınız.*”<sup>21</sup>

Ehl-i Kitap'tan, müslümanlarla en çok irtibatı bulunanlar, Yahudiler idi. Yahudilerin kültürleri, diğer toplulukların kültüründen daha geniş bir alana yayılmıştı. İslâm'ın güzelliklerini çirkin göstermeye yönelik çabaları, hile ve aldatmaya dayanıyordu. Fitne ve sapıklığın başı durumundaki Abdullah b. Sebe' ve onun gibi niceleri, İslâm'ı kabul etmiş gibi gözükseler ve müslümanların inançlarını sarsmak mukaddes değerlerini yıkmak amacıyla tam bir hilekârlıkla sözde Ehl-i Beyt taraftarlığına sığındılar. İşte, Kur'an'ın tefsiri ve Resûlullah'ın sünnetine bu İsrâiliyyât yığınlarının girmiş olmasında, onların büyük bir payı vardır. Bütün bu sebepler sonucunda tefsir ve hadise girmiş olan İsrâiliyyatta Yahudi parmağı daha belirgin bir hal aldığından, bu haberlere mutlak anlamda İsrâiliyyât denmiştir.

---

Rasûlullah seninle evlensin,” dediği onun da, “senin beni boşamandan sonra Resûlullah'ın benimle evlenmemesinden korkarım,” dediği; Zeyd'in Resûlullah'a (sav) gelerek ona “Zeyneb'i boşamak istiyorum” dediği ve Hz. Peygamber'in de buna ayetteki ifade ile (33. Ahzâb, 37) cevap verdiği” kaydedilmiştir.

İbn Kesîr tefsirinde bu ve benzeri rivayetleri zikretmemiş ve şöyle demiştir: “Ebû Hâtim ve İbn Cerîr bir kısmı seleften olmak üzere bazı rivayetlerde bulunmuşlardır. Biz bu rivayetlere sahih olmadıkları için yer vermiyoruz.” (et-Ticâriyye Baskısı, III, 491),. Üstâd Muhammed Ebû Zehra “*Livâü'l-İslâm*” dergisinde neşrettiği bir makalesinde (Sayı 8, yıl: 5, s. 502) şöyle demektedir: “Bu kıssa Yûhanna ed-Dimeşki'nin Emevîler döneminde uydurmuş olduğu bir haberdir. Bu Hıristiyan kişi böylece âyetin manasının şöyle olmasını istemiştir: “Hz. Peygamber (sav) Zeyd'in eşi Zeyneb'i öyle bir halde gördü ki, bunun üzerine ona aşık oldu ve onunla evlenmek istedi”. İşte bu iftira Tebe-i Tâbiîn arasında da öyle yayıldı ki, Katâde'nin bir rivayeti olarak nakledildi. İbn Cerîr bunu kabul etti. Fahrüddîn er-Râzî de bunu reddetmedi. Şüphesiz bu âyetin tertip ve düzenine ters düşen ve Hz. Peygamber'in (sav) ahlâkına yakışmayan en büyük bir iftiradır. Bu konuda sahîh kitaplarda hiçbir rivayet olmadığı gibi, sahâbeden de hiç kimseye böyle bir rivayet nispet edilemez.

<sup>21</sup>5. Mâide, 82.

## **2- İsrâiliyyât Tefsir ve Hadis'e Nasıl Sızmıştır?**

Şüphesiz, İsrâiliyyât'ın tefsir ve hadise sızmasından önce Câhiliyye döneminde, İsrâiliyyât kültürünün Arap kültürüyle karışmış olduğu bir gerçektir.

Çoğunu Arap Yarımadası'na eskiden göçmüş Yahudilerin oluşturduğu Ehl-i Kitap'tan bir topluluk, Cahiliyye döneminde Araplar arasında yaşamakta idi. Bunlar milâdî 70 yılında Romalı Tîtûs<sup>22</sup> elinden çektikleri azab ve sıkıntıdan kaçarak büyük göç sırasında buralara gelmiş ve yerleşmişlerdi.

Yahudiler, bu göç esnasında, dinî kitaplarına dayalı kültürlerini, bunlarla ilgili yorumları, peygamberleri ve alimlerinden nesilden nesile aktarılan miraslarını da beraberlerinde Arap Yarımadası'na taşıdılar. Onların “el-Medâris (Medreseler)” denilen mekanları vardı ve buralarda bu ilmî mirası okuyor ve okutuyorlardı. Ve yine ibadetlerini yerine getirdikleri ve dinî ayinlerini yaptıkları ayrı mekanları bulunuyordu.

Araplar da Cahiliyye döneminde dünyanın dört bir yanına kervan seferleri düzenliyorlardı. Kureyş'in, Kur'ân'ın da haber verdiği üzere, Kış aylarında Yemen'e, ve yaz aylarında Şam'a olmak üzere iki sefer yapan kervanları vardı. Yemen ve Şam'da ise, büyük çoğunluğunu Yahudilerin oluşturduğu Ehl-i Kitap'tan çok sayıda insan bulunmaktaydı. Dolayısıyla Araplarla, buraya yerleşmiş olan Yahudiler arasında birtakım karşılaşmaların olacağı açıktır. Şüphe yok ki, bu karşılaşmalar ister Arap yarımadasında, isterse yarımada dışında olsun, Yahudi kültürünün Araplara girmesini sağlayan en önemli

---

<sup>22</sup>Bkz. İsrail Walfinon, *Târîhu'l-Yehûd fî Bilâdi'l-'Arab*, s. 9; Cevâd Alî, *Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, VI, 24; Muhammed İzzet Derveze, *Benû İsrâil min Esfârihim*, s. 310.



etkenlerden biri olmuştur. Zira o dönemde Arapların kültürü- çöl hayatı yaşamaları ve cahil olmaları nedeniyle- dar ve sınırlı idi.

Yine şüphesiz, o dönemde, Arapların, Yahudi kültüründen istifade etmeleri aynı şekilde sınırlı ve dar bir çerçevede idi. Çünkü Arapların İslam'dan önceki kültür ufukları, daha geniş bir kültüre uyum sağlayacak nitelik arz etmiyordu.

Sonra İslâm geldi, onun kalıcı kitabı olan Kur'ân da onun öğretilerini getirdi. İslam daveti ilk olarak Arap yarımadası sakinleri arasında ortaya çıktı ve yayıldı. İslâm'ın başkenti Dâru'l-Hicre (Medine) oldu. Buradaki mescitte Resûlullah (sav) ashâbının eğitimi için toplantılar düzenliyordu. Gerek Medine ve çevresi ve gerekse daha uzak yerlerde Benî Kaynuka', Benî Kurayza, Benî en-Nadr, Hayber, Teymâ' ve Fedek Yahudileri gibi Yahudi toplulukları yaşıyordu.

Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki bu komşuluk, genelde kültür ve bilgi alışverişinden uzak kalmayan ilişkilere neden oluyordu. Hz. Peygamber, İslâm'ı tebliğ etmek üzere Yahudiler ve Ehl-i Kitap'la yüzyüze geliyor; Yahudiler, kendi aralarında anlaşmazlığa düştükleri bazı hâdiselerde hüküm vermesi için Hz. Peygamber'e müracaat ediyorlardı. Ayrıca gerek Hz. Peygamber'e üstünlük sağlayarak onu aciz bırakmak, gerekse nübüvvetinin doğruluğunu imtihan etmek amacıyla, ona bazı şeyleri sormak istemeleri de, onların Hz. Peygamber'le bir araya gelmelerine zemin hazırlıyordu. Kur'ân da bu noktaya birçok yerde dikkat çekmiştir.

Müslümanlarla Yahudi grupları arasında meydana gelen bu karşılaşmalarda bazı fikrî münakaşalar oluyor ve dolayısıyla da bazı sorular ortaya çıkıyordu. Ayrıca bütün bunlardan çok daha önemli bir hâdis de, yahudi kültürünü iyi

bilen alim ve hahamlardan Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Sûriyâ<sup>23</sup>, Ka'bu'l-Ahbâr ve bunların dışında daha birçok kişinin müslüman olmasıydı. Bu alimler müslümanlar arasında önemli bir mevkiye sahip durumdaydılar. Bütün bunlar sayesinde İsrâiliyyât kültürü daha geniş bir şekilde İslâm kültürü ile karışmıştır.

İslâm devletinin kültürel sahasına baktığımızda, bu sahanın büyük çoğunluğunun Yahudi kültüründen etkilendiğini görürüz. Bugün elimizde okuyup incelediğimiz Tarih kitapları ve bu alanda meydana getirilen diğer eserlerin bir kısmında, Benî İsrâil ve onların peygamberlerine tahsis edilmiş bölümler buluruz. Bu bölümlerde, Yahudilerin kendi aralarındaki olup-bitenler ile onlara ait önemli olay ve hadiseler anlatılır. Bu rivayetlerde zikredilenlerin bir kısmının aslı da yoktur. İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Kesîr Tarih'lerinde bu metodu takip edenlerdendir.

Cedel ve Kelâm ilmi de aynı şekilde İsrâiliyyât'tan etkilenmiştir. Elimizdeki cedel ve kelâm mezheplerine ait kitapları incelediğimizde, bazı fırkalara ait inançların, onlara Yahudiler kanalıyla geçmiş olduğunu görürüz. İbnü'l-Esir *Tarih*'inde Ahmed b. Ebî Davûd'dan şöyle bahsetmektedir: “O, diğer mutezili görüşlerin yanısıra, “Kur'ân'ın mahluk” olduğunu savunuyordu. O bu görüşü Bişr el-Merîsî'den; Bişr, Cehm b. Safvân'dan; Cehm, Ca'd b. Dirhem'den; Ca'd, Ebân b. Sem'ân'dan, Ebân, da Lebîd b. el-A'sam'ın kızkardeşinin oğlu ve damadı olan Tâlût'tan; Tâlût da, Hz. Peygamber'e büyü yapmış olan ve Kur'ân'ın mahluk olduğunu iddia eden Lebîd b. el-A'sam'dan almıştır.”<sup>24</sup>

“*el-Fark beyne'l-Fırak*” müellifi Ebû Mansûr el-Bağdâdî şöyle demektedir: “Hz. Ali'nin öldürülmediği, onun İsâ (as) gibi göğe yükseltildiği şeklindeki

---

<sup>23</sup> Ona İbn Sûrî de denir. Bazı tarihçiler onun müslüman olduğunu, sonra tekrar yahudiliğe döndüğünü de söylemişlerdir. Bkz. İbn Hişâm, *Sîre*, II, 104 (Hicâzî matbaası).

<sup>24</sup> İbn Kesîr, *el-Kâmil*, (el-Emîriyye baskısı), V, 26.

Sebe'îyye inancı, Abdullah b. Sebe' el-Yahudi'nin zihninde filizlenmiş olan sapık bir düşüncedir. O, taraftarları arasında bu fikri yayarak, öldürülen kişinin Ali olmadığı, Şeytan'ın insanlara Ali'nin suretinde görünmüş olduğu, onun da İsa b. Meryem (as) gibi göğe yükseldiğini iddia etmiştir. Ona göre Yahudi ve Hıristiyanlar İsa'nın öldürülmesi iddialarında yalan söyledikleri gibi, Navâsib<sup>25</sup> (Hz. Ali'ye düşmanlık gösterenler) ve Hâriciler de Ali'nin öldürülmesi iddialarında yalan söylemişlerdir. Nasıl ki, Yahudi ve Hıristiyanlar'ın gördüğü şahıs, çarımha gerili ve İsa'ya benzettikleri birisiydi, Ali'nin öldürüldüğünü iddia edenler de Ali'ye (ra) benzeyen birini ölü olarak gördüler ve onun Ali (ra) olduğunu zannettiler. Oysa Ali (ra), göğe yükseldi. Daha sonra dünyaya inecek ve düşmanlarından intikam alacak.”<sup>26</sup>

İçerisinde yalan ve batıl şeylerin bulunduğu Ehl-i Kitap kültüründen tefsir ve hadis de büyük oranda etkilenmiştir. Burada İsrâiliyyâ'tın kötü bir tesiri sözkonusudur. Çünkü halk tabakası bunları büyük bir merak ve istekle benimsemiş, bazı alimler de apaçık yalan ve yanlış unsurlar içermesine rağmen bu tür haberleri bazen kabullenmeye varan bir müsamaha ile nakletmişlerdir. Bu da birçok müslümanın inançlarını neredeyse bozacak ve düşmanları nazarında İslâm'ı hurafeler ve saçmalıklar dini olarak gösterecek dereceye ulaşmıştır.

*Peki ama, İsrâiliyyât'ın tefsir ve hadise bu kadar yaygın şekilde sızması, bu seviyeye nasıl ulaşmıştır?*

*Ve yine İsrailiyyât, halk tabakası ve cahil insanların gönlünde niçin bu kadar revaç bulmuş ve kabul görmüştür?*

Birinci sorunun cevabı olarak şöyle diyebiliriz:

<sup>25</sup> Bunlar Hz. Ali (ra)'ye buğzedilmesi gerektiğini savunanlardır. Onlar Hz. Ali'ye (ra) ellerinden gelen her türlü kötülük ve düşmanlığı yapmışlardır.

<sup>26</sup> *el-Fark Beyne'l-Fırak*(el-Meârif matbaası), s. 223-224

İlimlerin doğuşu ve gelişimi hakkında biraz bilgi sahibi herkes, Tefsir ve Hadis ilminin önemli iki aşama geçirdiğini bilir. Bunlardan birincisi “rivayet” dönemi, ikincisi de, “tedvîn” dönemidir.

**a) Rivâyet Dönemi**

1. Resûlullah (sav) ashâbı ile birlikte oluyor, onlara dinî ve dünyevî işleri için önemli ve gerekli gördüğü hususları anlatıyordu. Onun sözleri, Allah’ın emir ve yasakları ile ilgili sahâbenin bilmediği hususlarda bazı açıklamaları da içermekteydi.

2. Sahabe, onun sözlerini dikkate alıyor, ezberliyor sonra da Hz. Peygamber’in meclisinde bulunamayan kardeşlerine ve sonrasında kendilerine öğrenci olacak tâbiûna bunları ulaştırıyorlardı.

3. Tâbiûn da, sahabe’den nakledilenleri, yine aynı şekilde hem kendi arkadaşlarına aktarıyorlar hem de öğrencilerine rivayet ediyorlardı.

4. Gerek Tâbiûn’un ve gerekse onların takipçilerinin naklettikleri, sadece Hz. Peygamber’e ulaşan merfû rivayetlerle sınırlı değildi. Bilakis rivayetlerinin içinde sahâbe ve tâbiûna ait haberler de bulunmaktaydı. Bunların bir kısmı tefsir niteliğinde olmakla birlikte, bir kısmı da diğer dinî işlerle ilgili açıklamalardı.

5. Ancak Tefsir ve Hadis ile ilgili me’sur rivayet, gerek zabt ve gerekse tesbit açısından her dönemde aynı minval üzere olmamıştır. Sahâbe, naklettikleri rivayetlerin sıhhatine çok önem vermişler; doğruluk, dürüstlük, zabt, adalet ve emanet gibi hususlarda birbirlerine itimat ettiklerinden Hz. Peygamber’in hadisi olarak nakledilen bir rivayeti kabul etmede -çoğunlukla- tereddüt göstermemişlerdir. Bir kısım sahâbenin rivayet konusunda titiz davranması ve bir rivayeti kabul ederken, ravinin şahit getirmesini ya da yemin

etmesini istemeleri, ona güvensizliklerinden değil, sırf rivayetin sabit olduğunu teyit etme düşüncesine dayanmaktaydı.<sup>27</sup>

6. Tabiûn sırasında hadis uydurmacılığı<sup>28</sup> arttı ve Resûlullah (sav) adına birçok yalan ortaya atıldı. Hadis ravileri, ancak senedi tam olan (müsned) hadisleri kabul ediyorlardı. Ayrıca ravilerin “adaletli” ve “zabt sahibi” olmaları da mutlak aranan şartlar olmuştu. Müslim Sahih’inin mukaddimesinde İbn Sîrîn’in şöyle dediğini nakletmektedir: “Önceleri hadislerin isnadını sormazlardı. Fitne ortaya çıktıktan sonra raviler: ‘Bize hadisi kimlerden naklettinse, isimlerini söyle’ demeye başladılar.”<sup>29</sup>

7. Tebe-i Tâbiûn döneminde ise, hadis uydurmacılığı daha da artarak, rahatsız edici boyutlara ulaştı. Bidatçıların hevesleri ve İslâm’dan sapmışların gayretleri sonucu, tefsir ve hadise birçok uydurma rivayet karıştı. Müslüman alimler ve özellikle muhaddisler, bu tehlikenin karşısında azimle, kararlılıkla durarak bu iftiraları reddettiler; rivayetlerin batıl olanlarını ortaya çıkardılar ve bunların yalan olduğunu insanlara açıkladılar. Bununla da yetinmeyerek hadis rivayeti ve raviler için bir takım kesin kaide ve kurallar tesbit ederek, bu kurallardan hareketle hadislerin “makbul” ve “merdûd” olanların ayırt edilmesini, rivayetleri kabul ve reddedilecek ravilerin bilinmesini sağlayan ölçüler ve kriterler geliştirdiler.

<sup>27</sup> Hâfiz ez-Zehabi’nin rivayet ettiğine göre, Ömer b. el-Hattâb (ra) kendisine hadis rivayet eden Übeyy b. Ka’b’dan, söylediğinin doğru olduğuna dair mutlaka delil getirmesini istemiş, Übeyy oradan ayrılmış ve Ensar’dan bir gurup insanla karşılaşmış, onlara durumu anlatmış ve onlar bu hadisi Hz. Peygamber’den duyduklarını söyleyince Hz. Ömer, Übeyy b. Ka’b’a: “Ben seni itham etmek istemedim. Ben sadece hadisin sıhhatini tesbit etmek istedim” demiştir (*el-Hadis ve l-Muhaddisûn*, Mısır baskısı, s. 70)

<sup>28</sup> Hadis uydurmacılığının ortaya çıkışı, müslümanlar arasında ilk fitnenin çıktığı tarih olan hicri 41 senesidir. Bu tarihte insanlar Şi’a, Hariciler ve Ehl-i Sünnet olmak üzere bir kısım fırkalara ayrıldılar. Ancak Hadis uydurmacılığının yayılması ve tehlikeli boyutlara ulaşması Tâbiûn döneminde olmuştur.

<sup>29</sup> Müslim, *Sahih* (el-Emîriyye Baskısı), I, 112.

8. Bu döneme kadar bir rivayetin nakledilmei şöyle gerçekleşiyordu: Rivayet edilen hadis, isnadıyla birlikte zikrediliyor, bu da hadis tenkitçilerinin işini önemli ölçüde kolaylaştırıyordu. Böylece rivayetin derecesini bilmek ve kabul veya reddine ilişkin hüküm vermek zor olmuyordu.

9. Ancak bu nesli, hem rivayet uslûbunda ve hem de rivayet edilen hadis malzemesi konusunda onlar kadar titiz olmayan bir nesil takip etti. Bunlar rivayetlerin senedlerini hazfettiler ve kendilerine bir hadis nakledildiğinde, onun senedini sormadılar. İşte bu, tefsir ve hadis rivayetleri için tam bir felaket oldu. Bu yüzden insanlar neyin hakikat olduğunu bilemiyorlar ve doğruyu yalandan, hakkı batıldan ayıramıyorlardı. Şayet rivayet konusunda müsamahakâr davrananlar, naklettikleri haberlerin isnadlarını zikretmiş olsalardı, şüphesiz bunların tenkit edilerek, doğru ya da yalan olduklarına hüküm vermek mümkün olurdu.

#### ***b- Tedvîn Dönemi***

1. Hem Tefsir hem de Hadis'in tedvini, birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında birlikte kendini göstermiştir. Ömer b. Abdilazîz'in (ra), ülkenin her tarafında bulunan alimlere, sahip oldukları sahih hadisleri biraraya getirmelerine ilişkin emri ulaşınca, alimler ellerinden gelen gayreti gösterdiler ve onlardan bir kısmı, Hz. Peygamber'in hadislerini toplamak amacıyla birçok şehri dolaştılar. Bu toplanan hadis malzemesinin içerisinde Resûlullah'ın (sav) Kur'ân tefsiri ile ilgili rivayetleri yanında, sahâbe ve tâbiûna ait haberler de bulunmaktaydı. Alimler toplamış oldukları rivayetleri yazıya geçiriyorlar (tedvin) ve bunları çeşitli konu başlıkları altında (bâb) topluyorlardı. "Tefsir" de bu konu başlıklarından biri durumunda idi. Bunun anlamı şu idi: Alimlerin tefsir rivayetlerini toplamaları ve yazıya geçirmeleri, gerçekte hadisin konu

başlıklarından biri olan “tefsir” için yapılan bir faaliyetten başka bir şey değildi. Hadis için yapılan bu toplama ve tedvin faaliyeti, aslında tefsirin müstakil bir ilim olmasına yönelik bir çalışma da değildi.

2. Daha sonra bir adım daha atılarak Tefsir, Hadis’ten ayrıldı. Her biri ayrı ayrı tedvin edildi. Böylece “Tefsir” de, “Hadis” gibi müstakil bir ilim dalı oldu. Tefsir (ilminde) –Hadis’ten ayrılmış olmasına rağmen- hâlâ Hadis (ilmi)nin tipik özelliği ve onun izleri devam ediyordu. Bu dönemde tedvin edilenlerin tamamı Hz. Peygamber’den, sahâbeden ve tâbiûndan nakledilenlerin ötesine geçmiyordu. Ancak rivayet edilenlere yönelik nadir de olsa bazı tercihler ve yönelimler de bulunmaktaydı.

3. Bu dönemde tefsir ve hadisin tedvin biçimi, rivayetlerin senedleriyle birlikte zikredilmesi şeklindeydi. Böylece senedin tenkit edilme imkânı olduğundan, rivayetin sahih ya da zayıflık derecesini de bilmek mümkün oluyordu.

4. Sonra, bir kısım müfessir ve muhaddisler tefsir veya hadisle ilgili rivayetlerin tedvininde sadece metinle yetinip, senedleri tamamen attılar. Bu iş, rivayet döneminde olduğu gibi, tedvin döneminde de büyük bir felakete sebep oldu. Çünkü İsnadların hazfedilmesi, okuyuculara, kitapların müelliflerine güvendiklerinden, içindekilerin tamamının sahih olduğu izlenimi verdi. Bu, daha sonra tefsir sahasında yazarların bazılarını o hale getirdi ki, onlar bu tür yalan ve batıl sözleri içeren metinleri fark etmeksizin bütün anlatılanların doğru ve sahih olduğuna inandılar.

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre:

a- Tefsir ve Hadis, rivayet ve tedvin döneminde açık bir şekilde içiçeydi ve tefsir -me’sur tefsiri kastediyorum- ile hadis arasında bir fark yok gibiydi.

b- Rivayet ve tedvin döneminde tefsire etki eden zayıflık amilleri, aynen hadise de etki etmiştir.

c- Tefsire karışmış olan yalan ve batıl unsunlar, hadise girmiş olan rivayetlerin bir kısmıyla aynı idi. -Kötü düşünce ve amaçlarla- Resûlullah adına birçok hadis uydurulmuş ve ona nisbet edilmişti. Bu uydurulan ve ona nispet edilen rivayetlerin çoğu tefsirle ilgiliydi ve bir kısım sapık ve hilekârlar, bu rivayetlerle İslâm'ı karalamak ve böylece kendi amaçlarını gerçekleştirmek istiyorlardı.

5. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İsrâiliyyât, tefsir ve hadise girmiş olan en tehlikeli unsur olmuştur. Rivayet ve tedvin döneminde önemli bir aşama kaydederek, bu iki sahaya karışmıştır.

### ***Rivayet Döneminde***

1. İsrâiliyyât'ın tefsir ve hadise aynı zamanda girdiğini yukarıda kaydetmiştik. Çünkü bu iki ilim, işin başında, biri diğerinden bağımsız değildi ve zorunlu olarak içiçe bulunuyordu. Bu da sahâbe zamanında başlamıştı. Sahâbe, Kur'ân-ı Kerîm'i okuyor, kıssa ve bir kısım haberlere baktıklarında, bu konulardaki ayetlerin sadece vaaz ve ibret maksadını taşıdığı, teferruata dair bilgi sunmadığı ve olayların tafsilatını değil, özetini verdiğini görüyorlardı. Ancak Ehl-i Kitâb'la komşu olmaları ve onlardan bir gurubun İslâm'ı kabul etmesi sebebiyle, Tevrat, İncil ve bunların şerh ve yorumlarının, Kur'ân'ın sözettığı birçok olayı ve özellikle de Peygamberlerin kıssaları ile ilgili haberleri ve ayrıca Kur'ân'ın bahsetmediği birçok hususu da ayrıntılı bir şekilde haber verdiğini biliyorlardı.



2. Sahâbenin bazıları, bu kıssalarla ilgili tafsilatı öğrenmeyi arzuluyor, Ehl-i Kitâb'dan müslüman olanlarla karşılaştıklarında, öğrenmeyi istedikleri bu türden şeyleri onlara soruyor ve onlar da bildikleri kadarıyla cevap veriyorlardı.

3. Ancak sahâbenin bir kısmının, Kur'ân-ı Kerîm'in özet olarak verdiği ve hakkında Resûlullah'dan hiçbir şeyin sabit olmadığı hususların tafsilatını öğrenmek amacıyla Ehl-i Kitâb'a müracaat etmesi, dar bir alanla sınırlı idi ve sahâbenin kendilerine rivayet edilen şeyleri kabul etmeleri, ileride zikredeceğimiz birtakım şartlara bağlıydı.

4. Daha sonra Tâbiûn dönemi geldi. Bu dönemde Ehl-i Kitâb'tan nakil iyice arttı, tefsir ve hadiste İsrâîlî rivayetler şaşırtıcı bir şekilde çoğaldı. Bunun sebebi ise, Ehl-i Kitâb'tan birçok kişinin İslâm'a girmesi ve insanların onların kitaplarında yer alan ilginç şeyleri öğrenmeye olan aşırı istekleri idi. Hatta bu dönemde, kendilerine ulaşan İsrâîliyyât haberleriyle, tefsirdeki bir kısım zayıf noktaları gidermeyi düşünen bazı müfessirler ortaya çıktı. Tamamı saçma sapan kıssalar içeren tefsirdeki bu rivayetlerin, daha sonraları tefsir kitaplarında Katâde<sup>30</sup> ve Mücâhid<sup>31</sup> gibi alimlere nisbet edildiğine şahit olmaktadır.

5. Tabiûn asrından sonra da İsrâîliyyât'ı çok seven, Ehl-i Kitâb'ın sözlerini hiçbir şekilde reddedilmez gören ve aklın tasavvur dahi edemeyeceği birçok rivayeti Kur'ân'a yamamaya çalışmaktan çekinmeyen insanlar ortaya çıktı. İsrâîliyyât'a olan bu aşırı ilgi ve çoğu hurafe olan bu tür haberleri nakletme tutkusu, tedvin dönemi gelinceye kadar devam etti.

6. Bu dönemde tefsir ve hadisi İsrâîliyyâtla dolduranların büyük bir kısmının, kıssacılar olduğu kabul edilir. Bunlar mescidlerde veya başka yerlerde

---

<sup>30</sup> Katâde b. Di'âme el-Sedûsî (ö. h. 117).

<sup>31</sup> Mücâhid b. Ceber el-Mekkî (ö. h. 104 meşhur rivayete göre). Bazı alimler, Ehl-i Kitâb'dan nakilde bulunduğu için onun tefsirinden uzak durmuşlardır.

halkla beraber oluyorlar, onların hoşlarına gidecek ve onların kalblerini kazanacak şeyler anlatıyorlar ve bunu kendi çıkarları için bir vasıta görüyorlardı!!...

### ***Tedvin Döneminde***

1. Biliyoruz ki, Hadis (ilmi) de diğer ilimlerle birlikte tedvin edilmiştir. O dönemde Tefsir, Hadis'in bölümlerinden biri durumundaydı. İşin başında, toplanan rivayetler, senetleriyle birlikte nakledilirdi ve bunlar genel olarak İsrâilî haberlerden de uzaktı. Ancak şer'î bir nassa muarız olmayan az sayıda İsrâilî rivayetlere rastlamak mümkündü. Bu rivayetlerin bir kısmını, Sahîh-i Buhârî ve benzer önemli hadis kitaplarında Hz. Peygamber'den sahih bir yolla nakledilen, Benî İsrâîl hadisleri gibi İsrâilî rivayetler oluşturmaktaydı.

2. Sonra Tefsir, Hadis'ten ayrıldı ve her biri kendi başına tedvin edildi. İlk başta rivayetler senetleriyle birlikte tedvin edilmekteydi. Tedvin edilen rivayetler içinde İsrâilî haberler az değildi. Hatta bunlardan bir kısmı saçma ve garip rivayetlerdi. Bu haberleri nakleden müfessirler, bu haberlerin senetleri zikredildiği müddetçe kendilerini sorumluluktan kurtulmuş olarak görüyor ve senedin tenkidinin o işe vakıf olanlara düştüğünü söylüyorlardı. Eskiden hadis alimleri şöyle derdi: "Men esnede leke fekad hameleke- bir haberin senedini sana zikreden, sorumluluğu sana yüklemiştir." Hicri 310 senesinde vefat eden İbn Cerîr et-Taberî işte bu alimlerden biridir.

3. Bu dönemden sonra tefsir ve hadisle ilgili rivayetlerin senetlerini hafız ederek tedvin eden, yazdıklarına dikkat göstermeyen, sahih ve sakîm bütün rivayetleri eserlerinde biraraya getiren bir nesil geldi. Bu da beraberinde birçok İsrâilî rivayetin nakledilmesine sebep oldu ve insanların dini işlerinde sıkıntılar meydana getirdi. Zaman geçtikçe insanların bazıları tefsir ve hadisin

yazılmasında gevşeklik gösterdi. Öyle ki isrâilî rivayetlerin tutkunu olan, hatta bu rivayetler konusunda neredeyse gözünden hiçbir şeyi kaçırmayan bazı insanlar ortaya çıktı. Hicri 427 senesinde vefat etmiş olan Ebû İshâk es-Sa'lebî bunlardan biridir.

4. Bu işi meslek haline getirenler, keşke insanların başına bu hurafeler nedeniyle iş açmasalardı! İslam düşmanlarının Allah'ın Kitabı ve Resûlü'nün (sav) Sünnetine yönelik hakâretlerinin beslendiği verimli bir malzeme olan ve bu özelliğini devam ettiren bu saçmalıklardan eserlerini korumuş olsalardı! Keşke bunu gerçekleştirsele! O zaman Kur'ân'ın saygınlığı ve hadisin kudsiyetini korumuş olurlardı.

5. Büyük alim İbn Haldun *Mukaddime* adlı eserinde, İsrâiliyyâtın tefsire girişi ve gelişiminin başlangıcına dikkat çekmekte ve İsrailî haberlerin zikredilmesinin sebeplerini de açıklamaktadır. Biz burada faydasına binaen onun bu konu ile ilgili sözlerini kısaca aktarmak istiyoruz.

Şöyle demektedir:

“Geçmiş dönemdeki alimler, bu konuyla (naklî tefsirle) ilgili rivayetleri toplamış ve korumuşlardır. Ancak onların bu konuyla ilgili olarak yazıkları kitaplarda zayıf ve doğru, makbul ve merdud (kabul edilen ve reddedilen) rivayetler bir araya getirilmişti. Bunun sebebi ise, Araplar'ın (semavî) kitapları olmayan ve ilimden de yoksun bir kavim olmalarıydı. Ayrıca onlar ağırlıklı olarak göçebe halinde yaşıyor, okuma ve yazma da bilmiyorlardı. Varlıkların (kâinatın) sebepleri, yaratılışın başlangıcı, varoluşun sırları gibi herkesin merak ettiği şeyleri öğrenmek istediklerinde, Tevrat ehli olan yahudilere ve Tevrat'ı da kabul eden Hristiyanlara başvuruyorlardı. O dönemde Araplar arasında yaşayan Tevrat Ehli, Araplar gibi göçebe bir hayat yaşıyorlardı. Tevrat ehlerinden olan

halk tabakası ne biliyorsa, Arapların bilgilerine başvurduğu kişiler de ancak o kadar bilgiye sahipti. Tevrat ehlinin çoğunluğunu Yahudî dinini kabul etmiş olan Himyer Arapları oluşturuyordu. Bunlar İslâmiyet’i kabul ettikten sonra da - İslâmî temel hükümlerle hiç de ilgisi olmayan- yaratılış başlangıcı, olağanüstü hal ve hâdiseler, büyük kargaşa, fitneler gibi olaylara ilişkin eski bilgilerini muhafaza ettiler. Ka’bü’l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selâm ve benzeri kişiler, Tevrat ehlinin ileri gelenleri durumundaydı. İşte tefsir kitapları bu kişilerden nakledilen rivayetlerle doldu. Bu kişilere ait rivayetler, amel edilmesi gerekli şerî hükümlerle ilgisi bulunmadığından, bunların sıhhati konusunda da herhangi bir araştırma yapılmıyordu. Müfessirler de bu rivayetler konusunda müsamahalı davrandılar ve eserlerini bu tür haberlerle doldurdular. Bu rivayetlerin aslı ise, yukarıda dediğimiz gibi, göçebe olarak yaşayan, inceleme ve araştırma yapmaktan uzak ve naklettiklerinin doğru olup olmadığını bilmeyen Tevrat ehlinen alınmıştı. Ancak bu kişiler İslâmiyet’i kabul etmeleriyle, müslümanlar arasında büyük derece, şöhret ve mevki kazandıklarından, o günden bu yana naklettikleri haberler de olduğu gibi kabul edildi...”<sup>32</sup>

Bu makale bize, İbn Haldun’un bu meseleyi sosyal ve dinî iki sebebe dayandırdığını göstermektedir. Arapların göçebe olarak yaşamasını, okuma yazma bilmemelerini, kendilerinden önceki ehli kitab’a sordukları ve her insanın öğrenmeyi arzu ettiği varlığın sebepleri, yaratılışın başlangıcı ve varoluşun sırları gibi şeyleri bilmek istemelerini meselenin sosyal yönü olarak kabul etti.

---

<sup>32</sup> İbn Haldun, *Mukaddime* (Şarkıyye baskısı), s. 490-491

6. Diğer taraftan onların, rivayetleri alırken sahih olup olmadığına bakmamalarını ve bu konudaki ihmal ve dikkatsizliklerini –ki bu konudaki rivayetler ahkâmıla ilgili olmadığından, sahih olup olmadığına fazla ehemmiyet vermiyorlardı- de meselenin dinî yönü olarak kabul etti.

Gerek bu ve gerekse diğer sebeplerden ötürü tefsir kitaplarının birçoğu farklı din ve karşıt görüşlerin kalıntılarından oluşan bir karışım haline gelmiştir.

“*Acaba neden İsrâiliyyât halk nezdinde ve cahil zihinlerde bu kadar benimsenmiş ve kabul görmüştür?*” şeklindeki ikinci soruya gelince, buna şu cevapları verebiliriz:

1- İslam ve müslümanların elde etmiş olduğu kuvvet, özellikle yahudileri-dehşete düşürmüş, bunun sonucu olarak da onlar, bir taraftan İslâm'ın başına kötü şeylerin gelmesini dört gözle beklerken, diğer taraftan müslümanlarla savaşmak ve insanları İslam'dan alıkoymaktan geri durmamışlardır. Ancak İslam, öğretilerinin gerçekliği sebebiyle, onların bu beklentilerini boşa çıkardığı gibi, müslümanlar da kesin ve samimi inançlarının verdiği güçle, düşman ordusunun çokluğu ve kuvvetine rağmen, başarılı seferlerinden ve parlak fetihlerinden geri durmamışlardır. Bu durum, İslam'a kızan Yahudi ve diğer düşmanları, hedeflerine ulaşmak için yeni bir yol aramaya sevketti. Onlardan bir gurup, gerçekte kalpleri İslam'dan uzak olduğu halde İslâm'ı kabul etmiş gözüktüler. Ayrıca gerçekte gönüllerini kin kaplamış olduğu halde, Rasûlullah'ın (sav) Ehl-i Beyt'ine özel bir sevgi besliyorlarmış gibi davrandılar. Müslümanların Hz. Peyhamber'in Ehl-i Beyt'ine gösterdiği yakınlık ve sevgiden yararlandılar. Ehl-i Beyt'e zulüm edildiği iddiası ile hüznü ve kederli gözükererek timsah gözyaşları döktüler ve karalara büründüler. Ehl-i Beyt'i takdir ve takdiste o kadar aşırı gittiler ki, onları peygamberlik

mertebesine, hatta daha üstün bir dereceye yükselttiler. Ebû Bekr, Ömer ve Osman'ı (ra), Hz. Ali ve onun soyunun hakkı olduğunu iddia ettikleri halifeliği, gasbedenler olarak nitelediler. Bu konuda tamamı yalan-yanlış olan birçok hadis uydurdular. Ayrıca çoğu yahudi kaynaklarından alınmış acaip kıssalar düzdüler.

Kıssa uydurup halk arasında ve özellikle bu tür haberlere değer veren cahil kimseler içerisinde yaymak, onlar için çok kolaydı. İşte bu yüzden bir bakıyorsunuz ki, bu kıssalar halk arasında yayılmış ve bazı insanlar da bunları Resûlullah'a (sav) nisbet edilmiş rivayetler diye toplamışlar! Halbuki Rasûlullah bunlardan, bunları uyduranlardan ve bu tür yalanlardan uzaktır.

2- Kıssacılar, bazı müslüman yöneticileri olduğu gibi, bazı müslüman alimleri de sıkıntıya düşürecek şekilde çoğalmıştır. Bu yönetici ve alimlerin bir kısmı, kıssacıları mescidlerden kovmuşlar, insanların onlarla sohbet etmelerine ve anlattıklarını dinlemelerine mani olmuşlardır.<sup>33</sup>

Kıssacılar, insanların gönlünü kazanarak, anlattıkları garip ve ilginç şeylere inanmalarını istiyorlardı. Tabii ki insan (nefis)- eğer kendini koruyacak bir ilim, hak ve batılı ayırd edecek sağlam bir basiretten yoksun ise- çoğunlukla bu acaip şeylerden hoşlanır, yalan ve düzmece olsa da kolaylıkla bu garip şeylere teslim olur.

Büyük alim İbn Kuteybe, Hadis'e karışıklık ve fesadın girme sebeplerinden biri olarak gösterdiği bu kıssacıların, halkın gönlünde bıraktığı tesirin büyüklüğünü bizlere tasvir etmekte ve şöyle demektedir: “Şüphesiz onlar

---

<sup>33</sup> Hz. Ali bu şekilde davranmış ve el-Hasen el-Basrî'yi bu uygulamanın dışında tutmuştur. Zira o doğru şeyleri anlatmıştır. (Bkz. Gazalî, *İhyâ*, I, 58-59); Abdullah b. Ömer (ra) da aynı şekilde davranmış, hatta o kıssacıları mescidden çıkartmak için polisiye tedbirlere bile başvurmuştur. (Bkz. *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*, s. 188); Abbasi halifesi Muğtezid da böyle yapmıştır (Bkz. Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 246). Bunların dışında daha başka birçok alim, halkın kalpleri ve akaidlerine zarar verdiğini düşündükleri kıssacılara aynı şekilde muamele etmişlerdir.

(kıssacılar) halkın dikkatlerini kendilerine çekerler ve onlara münker (kabul edilemez), garip ve uydurma hadisleri anlatırlardı. Kıssacının anlattıkları duyulmamış ve akıl dışı şeyler, kalbi hüznölendiren ve gözleri yaşartan hoş şeyler olduğu müddetçe, halkın işi-gücü onlarla oturup sohbetlerine kulak vermek olurdu. Onlardan biri Cennet'ten bahsettiğinde: “Orada misk veya za'ferandan huriler vardır. Onların kalçaları bir mil'e bir mil genişliğindedir. Ve Allah dostlarına beyaz inciden bir köşk hazırlar. Köşkün içerisinde yetmiş bin özel odası vardır. Her özel odada yetmiş bin yataklık, her yataklıkta da yetmiş bin döşek ve her döşekte yetmiş bin şu şu... vardır” derler ve bu “... her yetmiş bin şeyde şu vardır..” sözleri bitmek tükenmek bilmez. Sanki ona göre bu sayının yetmiş binden az veya çok olması caiz değildir.

Yine kıssacı şöyle der: “Cennetliklerden birinin, Allah katındaki derecesinin en küçüğü, Allah'ın ona dünya kadar, hatta daha fazla olarak şunları şunları vermesidir.” Bu miktarlar çoğaldıkça, halkın hayreti de o kadar artar ki, onu dinlemek için orada uzun müddet otururlar; eller de bahşiş vermede daha hızlı hareket ederdi. Halbuki Allah Kur'an'da bize Cennet'te neler olduğunu, kıssacıların ve başkalarının anlattıklarına gerek bırakmayacak şekilde haber vermektedir”<sup>34</sup>

Kıssacıların halkın gönlünde bıraktığı tesirinin ne dereceye ulaştığını öğrenmek amacıyla, Âmir eş-Şa'bi'nin bizzat kendi başından geçmiş şu ilginç olaya kulak verelim. Diyor ki:

“Abdumelik b. Mervân, yanında Şam'ın ileri gelenlerinin bulunduğu bir sırada, onlara hitaben: ‘İraklıların en alimi kimdir? diye sorar. Onlar da: ‘Âmir eş-Şa'bi'den daha alim kimse tanımıyoruz’ derler. Halife bana bir mektup

---

<sup>34</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, s. 355

yazılmasını emreder. Ben de bunun üzerine yola çıktım ve Tedmür'e vardım. O gün Cuma idi. Mescide namaz kılmak için girdim. Baktım ki, içeride kocaman sakallı bir şeyh var. Halk onun çevresine oturdu ve o başladı anlatmaya. 'Bana falandan, falandan diyerek Hz. Peygamber'e nisbetle şöyle dedi: *Allah iki sûr yaratmıştır. Her bir sûr'da iki üfleme olacaktır. Ölüm üfleme ve diriliş üfleme.* (Şa'bî diyor ki:) 'Kendimi tutamadım, namazı hemen tamamladım ve şöyle dedim: *Ey Şeyh! Allah'tan kork ve hatalı şeyler söyleme. Allah sadece bir sûr yaratmıştır ve bu sûr iki kez üflenecektir. Ölüm üfleme ve diriliş üfleme.* Bunun üzerine o şahıs bana şöyle dedi: 'Ey facir! Bunu bana falan, falan haber verdi. Oysa sen bunu reddediyorsun.' Akabinde ayağından nalini çıkardı ve bana vurdu. Orada bulunanlar da bana onunla birlikte saldırdı. "Vallahi, Allah otuz sûr yaratmış ve her sûr'da da bir üfleme olacaktır' diye yemin ettim de o zaman beni bıraktılar. Neticede yolculuğa devam ettim ve Şam'a geldim. Abdümelik'in huzuruna çıktım ve onu selamladım. Bana: 'Ey Şa'bî! Yolculuğun esnasında başına gelen en ilginç şeyi bize anlat' dedi. Ben de yukarıdaki olayı anlattım. Bunun üzerine o kadar güldü ki, elini dizlerine vurdu."<sup>35</sup>

3- Kıssacılar, anlattıkları kıssaların kabul görmesi için yalana ve halkı aldatmaya başvuruyorlardı. Bu şekilde naklettikleri birçok şeyi, bazı büyük hadis alimlerine ve onların hocalarına nisbet ettiler. Bunların bir kısmını Resûlullah'a, bir kısmı da sahâbeye kadar dayandırılıyordu. Onların bu şekilde davranmaları, anlatmış oldukları kıssaların dinleyenlerine güven vermesine ve onların bu hikayeleri kabul etmelerine sebep oluyordu. Tabii ki bir rivayet için böyle bir nisbet söz konusu olmadığında, onun güvenilirliği ve kabul edilebilirliğinden bahsetmek çoğunlukla mümkün değildi.

---

<sup>35</sup> *Tahzîru'l-Havâs min Ekâzîbi'l-Kussâs*, s. 51-52.



Bazı kıssacıların, rivayet ettiklerini ileri gelen muhaddislere nisbet ederek yalan söylemeleri, yüzüzlük noktasına ulaşmıştı. Suyûtî, bu konuda Cafer b. Muhammed et-Tayâlisî'den şöyle bir haber nakletmektedir. O şöyle demiştir: “Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn *Rasâfe* Mescidinde namaz kıldılar. Bu sırada bir kıssacı ayağa kalkarak şöyle dedi: ‘Bana Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn haber verdi. Onlara Abdurrezzâk - Ma’mer - Katâde- Enes tarıkıyla geldiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: ‘Kim *lâ ilâhe illallah* derse, Allah onun her kelimesi için gagası altından, tüyü mercandan bir kuş yaratır.’” Daha sonra yaklaşık yirmi sayfalık bir kıssayı anlatmaya başladı. Bu sırada Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn birbirlerine bakmaya başladılar. Ahmed, Yahyâ b. Maîn’e: ‘Bunu sen anlattın mı?’ diye sordu. O da: ‘Hayır, vallahi şimdi duydum’ dedi. Kıssacı kıssayı bitirince, etrafındakilerden para topladı ve daha sonra oturarak paranın ne kadar olduğunu hesaplamaya başladı. Yahyâ b. Maîn onun elinden tutarak, “buraya gel” dedi. Kıssacı da onun hediye vereceğini zannederek geldi. Yahyâ ona: “Bu (anlattığın) hadisi sana kim haber verdi? dedi. O da: “Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn” diye cevap verdi. Yahyâ ona: “Ben Yahyâ b. Maîn'im. Bu da Ahmed b. Hanbel. Bizler kesinlikle Rasûlullah'dan böyle bir hadis duymadık. Dolayısıyla bu söylediğin yalandan başka bir şey değildir deyince, buna karşılık kıssacı şöyle dedi: ‘Sen Yahyâ b. Maîn misin?. O da ‘Evet’ dedi. O, ‘Ben Yahyâ b. Maîn'in ahmak biri olduğunu duyardım, ancak buna şimdi inandım’ dedi. Yahyâ: ‘Benim ahmak olduğumu nasıl anladın?’ deyince o: ‘Sanki dünyada sizden başka Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel yok, öyle mi? Ben on altı tane Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'de hadis yazdım’” diye cevap verdi. Bunun üzerine Ahmed elini yüzüne

götürdü ve ona: ‘bırak gitsin onu’ dedi. O da ikisiyle alay edercesine kalktı, gitti.<sup>36</sup>

### **3. İslâm İnançları Üzerinde İsrâiliyyât’ın Etkinlik Süreci ve İslâm’ın Kudsiyeti**

Şüphe yok ki, batıl ve hurafelerle dolu olan İsrâiliyyât’ın çoğu, Rasûlullah’a (sav) ve onun ashâbına (ra) nisbet edilmektedir Tefsirle meşgul olanların bir kısmı, bazı Kur’ân âyetlerinin bu rivayetlerle açıklanmasını bir kaide haline getirmişlerdir. Bu da büyük bir tehlike ve devam edegelen bir kötülük kaynağı olmuş ve aşağıdaki sonuçları doğurmuştur:

1- Bu İsrâilî rivayetler, müslümanların inançlarının bozulmasına sebep olmuştur. Çünkü bu tür haberler, Allah hakkında teccim ve teşbih gibi hususları içermekte, O’nu kemal ve celâline yakışmayan şeylerle vasfetmektedir. Yine peygamberlerden ismet sıfatını kaldırmakta, onları şehvet düşkünü, arzularının esiri göstermektedir. Ayrıca değil bir peygambere, normal bir insana bile layık olmayan birtakım çirkinlik ve iğrençlikleri onlara nispet etmektedir.

İşte Allah’ın kudret ve celâline yakışmayan kabul edilemez (münker) İsrâiliyyât örneklerinden birisi, Tekvîn Bölümü’nün 18. Bab’ında zikredilen şu husustur. Buna göre, Lut kavmini helâk etmek üzere Allah ve beraberinde iki melek, İbrâhim’in karşısına üç insan sûretinde çıkarlar. İbrahim (as) onları karşılamaya hazırlanır. Onları yanında istirahat etsinler, ayaklarını yıkasınlar, yemek yesinler diye davet eder. Onların bunu kabul etmesi üzerine İbrahim, çadırına hızlıca giderek Sâre’ye: “Çabuk, üç ölçek has un hazırla, yoğur ve pide yap” der ve ardından İbrahim sığırlara koşarak, körpe ve iyi bir buzağı seçip, hazırlasın diye uşağına verir. Sonra ayrıları, sütü ve hazırladığı buzağıyı alıp

---

<sup>36</sup> *Tahzîru’l-Havâs min Ekâzîbi’l-Kussâs*, s. 48-49.

önlerine koyar. Onlar da bir ağacın altına oturup yerler. Sonra Rab, Sâre'nin durumu ve Lût kavminin helâkıyla ilgili olarak İbrahim'le konuşmaya başlar. Konuşması bitince Rab gider, İbrahim de kendi mekanına döner...”

Oysa Kur'ân'ı Kerîm Lût kavminin helâkıyla ilgili kıssayı sunarken, İbrahim'e gelenlerin, Allah tarafından gönderilen melekler olduğunu, onların insan suretinde geldiklerini, İbrahim'in onların melek olduğunu anlamadığı ve onlara yemek olarak kızartılmış bir buzağı ikram ettiği, onların ise bunu yemedikleri, İbrahim'in onları yadırgadığı ve onlardan dolayı içine bir korku düştüğü ve netice de kendilerinin, Allah'ın Lût kavmini helak etmek üzere gönderdiği melekler olduğunu ona açıkladıkları ifade edilmektedir.

Bu kıssa, Kur'ân-ı Kerim'de bu İsrailî zırvalardan uzak bir şekilde gelmiştir. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Andolsun ki elçilerimiz (melekler) İbrahim'e müjde getirdiler ve: 'Selâm (sana)' dediler. O da '(Size de) selam' dedi. Ve hemen kızartılmış bir buzağı getirdi. Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içine bir korku düştü. Dediler ki: Korkma! (biz melekleriz). Lût kavmine gönderildik.*”<sup>37</sup>

Yine bunun gibi, Allah'ın yüceliği ve kemâline yakışmayan şeylerden birisi de Tekvîn Bölümü'nün 2. Bâb'ında anlatılanlardır. Buna göre Allah, Dünya'yı yaratma işini bitirip yedinci günde dinlenmiş, bu günü mübarek kılmış ve onu takdis etmiştir. Zira Allah, yaptığı bütün işleri bitirip o günde istirahat etmiştir.”

Oysa Kur'ân-ı Kerîm gayet açık bir şekilde Allah için yorgunluk halinin asla olamayacağını “*Andolsun biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları*

---

<sup>37</sup> 11. Hûd, 69-70.

*altı günde yarattık. Bize hiçbir yorgunluk çökmedi*”<sup>38</sup> mealindeki ayetiyle ortaya koymaktadır.

Kabul edilemez İsrâiliyyât haberlerden bir diğeri de, peygamberlerin kötülenmesi ve İsmet sıfatlarının olmadığına ilişkin Tekvîn Bölümü, 19. Bâb’da anlatılan; Lût’un (as) iki kızının babalarına içki sunmaları, Lût’un onlarla zina yapması, kızların ondan hamile kalmaları, herbirinin birer oğlan çocuk dünyaya getirmesi, büyük kızın oğlunun günümüze kadar Moabluların atası; küçük kızın oğlunun da Benî Amven’in atası olduğu ile ilgili haberlerdir!!

Kur’ân-ı Kerim, Lût’un (as) kendi kavmine kötülüğü, fuhşu bütün çeşitleriyle yasakladığı, ve onun bu tür şeyleri hoşgörmediğini açıkça şöyle dile getirmektedir: *“Rabbinizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp da, insanlar içinden erkeklere mi yaklaşıyorsunuz? Doğrusu siz sınırı aşmış (sapık) bir kavimsiniz!”*<sup>39</sup> Buna göre O’nun (Lût peygamber) Allah’ın ma’sûm nebisi olduğu halde nasıl olur da böyle bir çirkinliği ve iğrençliği yaptığı tasavvur edilebilir?

II. Samuel Bölümü’nün 11. Bâb’ında zikredilen husus da yine bu tür haberlerdendir. Buna göre Davud (as) bir akşam vakti yatağından kalkmış, Kral’ın evinin damında gezinmeye çıkmış, damdan bakınca, yıkanmakta olan güzel bir kadın görmüş, birisini kadın hakkında bilgi toplaması için göndermiş, kendisine o kadının Uriya’nın hanımı olduğu haber verilmiş, onu getirtmiş ve onunla yatmış, kadın ondan hamile kalmış ve bunu Dâvud’a söylemiş, Davud da Üriya’dan kurtulup, karısı kendisine kalsın diye Yuab’a bir mektup yazarak,

---

<sup>38</sup> 49. Kaf, 38.

<sup>39</sup> 26. Şuarâ, 165-166.

onu çetin bir savaşta görevlendirmesini ve orada öldürülmesini temin etmesini emretmiş.”

Ne Dâvud (as) ne de başka bir peygamberin şehvî arzuları için bu derece kötü duruma düşmesi, başkasının hanımıyla zina yapması, bir kişinin öldürülmesi için tuzak kurması vb. düşünülemez. Şüphesiz bu, büyük bir iftiradır. Esas şaşılacak olan ise, bu haberin mukaddes olduğu iddia edilen bir kitapta yer alması ve bu kitabın Allah’a nisbet edilmesidir!

Yine Huruç Bölümü, 32. Bab’da, nübüvvet makamına yakışmayan ve bir peygamberi, risalet amacının karşıtı şeylere davet eder gösteren, ifadeler de bu türdür: Sözkonusu yerde belirtildiğine göre, Benî İsrâîl için buzağı heykeli yapan ve ona ibadet etmeye çağırın kişi Hârûn (as)’ın bizzat kendisidir!!.. Kur’ân-ı Kerîm Benî İsrâîl için buzağı heykeli yapanın, es-Sâmirî olduğunu açıkça belirtmektedir. Hârûn (as) bunu kabul etmediği gibi, onları bu buzağı heykeli sebebiyle fitneye düşmekten de sakındırmıştır. Nitekim Kur’ân’da bu konuda şöyle buyrulmaktadır:

*“Seni acele ile kavminden ayrılmaya sevkeden nedir, ey Musa! Musa: İşte, dedi, onlar da benim peşimdeler. Ben, memnun olasın diye sana acele ile geldim Rabbim. Allah buyurdu: Senden sonra biz, kavmini (Harun ile kalan İsrailoğullarını) imtihan ettik ve Sâmirî onları yoldan çıkardı. Bunun üzerine Musa, öfkeli ve üzüntülü olarak kavmine döndü. Ey kavmim! dedi, Rabbiniz size güzel bir vaadde bulunmamış mıydı? Şu halde size zaman mı çok uzun geldi, yoksa üstünüze Rabbinizin gazabının inmesini mi istediniz ki, bana olan vâdinizden döndünüz? Dediler ki: Biz sana olan vâdimizden, kendi kudret ve irademizle dönmedik. Fakat biz, o kavmin (Mısırlı’ların) zinet eşyasından bir takım ağırlıklar yüklenmiş, sonra da onları atmıştık; aynı şekilde Sâmirî de*

atmıştı. Bu adam, onlar için, böğürebilen bir buzağı heykeli icat etti. Bunun üzerine: İşte, dediler, bu, sizin de Musa'nın da tanrısıdır. Fakat onu unuttu. O şeyin, kendilerine hiçbir sözle mukabele edemeyeceğini, kendilerine ne bir zarar ne de bir fayda vermek gücünde olmadığını görmezler mi? Hakikaten Harun, onlara daha önce: Ey kavmim! Demişti, siz bunun yüzünden sadece fitneye uğradınız. Sizin Rabbiniz şüphesiz çok merhametli olan Allah'tır. Şu halde bana uyunuz ve emrime itaat ediniz”<sup>40</sup>

Bazı tefsir kitaplarında peygamberlerin ismetlerine yakışmayan daha birçok haber bulunmaktadır. Biz bunların bir kısmını Tefsir ve Hadis kitaplarındaki İsrâiliyyât örneklerinden bahsederken kaydedeceğiz.

2- Bu tür İsrâilî haberler, İslâm Dini'ni tamamen sapık akılların ve sapıtmış toplulukların ürünü, aslı astarı bulunmayan yalanlarla, batıl inançlar ve hurafelelerle dolu bir din olarak tasvir edilmesine sebep olmuştur. Âdem (as) hakkında anlatılan, onun başının bulutlara yahut semaya ulaştığı, hatta göğe sürttüğü ve bu yüzden saçlarının döküldüğü, yeryüzüne indiğinde Cennet'ten çıkarıldığına ağladığı, gözyaşlarının deniz haline geldiği ve orada gemilerin yüzdüğü<sup>41</sup> gibi ifadeler de bu türdendir. Yine Davud (as)'un, Allah'a kırk gece secde ettiği, ağladığı, gözyaşlarıyla otların bittiği, nefes aldığı da bütün bitkilerin dalgalandığına dair rivayetler<sup>42</sup> de böyledir.

Kurtûbî'nin tefsirinde “Arş'ı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunan (melekler), Rablerini hamd ile tesbih ederler...”<sup>43</sup> ayetiyle ilgili olarak, Hamele-i Arş meleklerinin ayaklarının yerin en alt tabakasına ulaştığı, başlarının da

---

<sup>40</sup> 20. Tâhâ, 83-90.

<sup>41</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtefî'l-Hadis*, s. 335 İbn Cerîr de tefsirinde bu rivayeti zikretmiştir.

<sup>42</sup> Aynı yerler.

<sup>43</sup> 40. Mü'min, 7.

Arş'ı deldiği rivayet edilmektedir. Kurtubî aynı konuda Ka'bu'l-Ahbâr'ın şöyle dediğini nakletmektedir: "Allah Arş'ı yarattığı zaman Arş: 'Allah benden daha büyük bir varlık yaratmayacak' dedi ve titredi. Bunun üzerine Allah onun boynuna öyle bir yılan doladı ki, bu yılanın yetmiş bin kanadı, her kanatta yetmiş bin tüyü, her tüy de yetmiş bin yüzü, her yüzde yetmiş bin ağzı, her ağızda yetmiş bin dili vardı. Her gün ağzından, yağmur damlaları, ağaç, yaprak, toprak, taş, dünya günleri ve bütün melekler sayısınca tesbih çıkardı. Yılan Arş üzerinde çöreklenir, yılanın çöreklenmiş halinde bile arş, onun ancak yarısı kadar olurdu."<sup>44</sup>

3- İsrâiliyyatın tefsir ve hadise girmesinin bir diğer sonucu da, bazı sâhabe ve tâbiûn alimlerine güveni neredeyse gidermiş olmasıdır. Zira sikâ ve adil olarak bilinen, müslümanlar arasında tefsir ve hadis ilminde meşhur olmuş ve dînin önemli temsilcileri arasında gösterilen birçok alime nisbet edilen kabul edilemez İsrâiliyyât haberleri, azımsanmayacak derecede çoktur. Bu alimler, isrâiliyyât türü haberlerin kendilerine nisbet edilmesinden dolayı en çirkin şekillerde itham edilmişlerdir. Bazı şarkiyatçılar ve onların yolundan giden müslüman alimler, bu kişileri İslâm ve müslümanlara tuzak kuran ve insanları hak yoldan sapıtan kişiler olarak görmüşlerdir. Bu şekilde kabul edilen ve haklarında peşin hükümle davranılan kişilerin başında Ebû Hureyre, Abdullah b. Sellâm, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi İslâm'da önemli bir yeri bulunan alimler gelmektedir.

4- Bunun bir başka sonuca da insanların, Kur'ân'ın gönderiliş gayesinden uzaklaşmaları ve onun ayetlerini düşünmeyi, ibret almayı ve nasihatlarından istifade etmeyi, hükümlerini araştırmayı bir kenara bırakarak; içinde hayır

<sup>44</sup> *Tefsîru'l-Kurtubî*, (Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye baskısı), XV, 294-295.

bulunmayan bir amaca, önemsiz küçük şeylere, tamamen boş olan tafsilatlara ve öğrenilmesinde vakit kaybı dışında hiç fayda olmayan şeylere yönelmeleridir. Kehf ashâbının köpeğinin rengi, ismi ile ilgili tartışmalar; Musa'nın asâsının hangi ağaçtan olduğu, Hızır'ın öldürdüğü gencin ismi, Nuh'un gemisinin uzunluğu, genişliği ve yüksekliği, içindeki hayvanların isimleri ve buna benzer Kur'ân'ın işaret etmekle birlikte bilinmesi ve zikredilmesinde müslümanlar için hiçbir fayda taşımayan hususlar, bunlara örnek verilebilir.

İşte bütün bunlar İsrâiliyyât'ın müslümanların akidelerine zarar verebilecek ve İslâmın kudsîyetine gölge düşürebilecek olan tehlikesini gözler önüne sermektedir. Halen yahudiler müslümanların inaçlarını bozmak, Kur'ân, Sünnet ve bu çerçevedeki mukaddesatına olan güveni zayıflatmak, ayrıca İslâm risaletini taşıyarak onu doğuda ve batıda yayan selef-i sâlihîne olan itimadı sarsmak amacıyla çalışmalarına devam etmektedirler. Gerek İsrâil asıllı Goldziher ve gerek onun dışındaki Yahudî asıllı müsteşrik propagandistler -ki onlardan bir kısmı ölmüş bir kısmı da halen yaşamaktadır-kendi deyimleriyle "siyah kıtada (Afrika)" özel bir gayretle İslâm'ın yıkılması için mücadele etmektedirler.



*Dr. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî*

*Çev. Dr. Muhammet Yılmaz*

**JEAN-FRANÇOİS CATALAN:L’HOMME ET SA RELİGİON:  
APPROCHE PSYCHOLOGİQUE**

**Desclée de Brouwer, Paris, 1994 (ISBN: 2220035395)**

**Dr. Asım YAPICI**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Din Psikolojisi sahasında araştırma yapanların çoğu temel eğilimleri itibariyle genellikle ya Teoloji (A. Vergote, A. Godin... ) ya Psikiyatri (S. Freud, C. G. Jung...) ya da Psikoloji (G. W. Allport, M. Argyle, Beit-Hallahmi, B. Spilka...) kökenlidir. Esasen bu özelliklerinden dolayı onların dine ve dinî olgulara bakışları birbirlerinden az ya da çok farklılaşmaktadır. Ayrıca dine olumlu yaklaşanlarla, dini patolojik bir olgu olarak değerlendirenlerin yaklaşımları arasında da ciddi farklılıklar olduğu bilinmektedir. Aslında bu durumu doğal karşılamak gerekir. Çünkü her araştırmacının zihinsel yapısı içinde büyüdüğü, geliştiği ve yetiştiği sosyo-kültürel havadan etkilenerek şekillenmektedir. Başka bir deyişle Din Psikolojisi sahasında çalışma yapanların dine ve dinî olgulara yaklaşımları, kendilerini kuşatan “epistemik cemaat”ın sunduğu kavramsal ve kuramsal öngörülere dayalı olarak biçimlenmektedir<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Din Psikolojisi alanında yapılan çalışmalar ve bunlarda gözlenen farklı eğilimler konusunda daha fazla bilgi için bk. Deconchy, Jean-Pierre, “La Psychologie des Faits Religieux”, *Introduction aux Sciences Humaines des Religions*, Ed. H. Desroche, J. Ségué, CUJAS, Paris

Teoloji kökenli bir din psikologu ve din adamı (rahip) olan Jean-François Catalan *L'homme et sa religion: approche psychologique* (İnsan ve Dini: Psikolojik Yaklaşım) adlı eserinde Fransa-Belçika geleneğine uygun bir hareket tarzı sergilemektedir. Özellikle Antoine Vergote ve André Godin'in etkisinin açıkça hissedildiği bu eser, şu bölümlerden oluşmaktadır:

*Giriş: Psikoloji ve Din;* Sekülerleşen dünyada her ne kadar geleneklerden uzaklaşıp dine karşı ilgisizliğin arttığı söylene de kadın-erkek, genç-yaşlı bir kısım insanların inançlarını yaşamak ve yaşatmak istedikleri, ibadetleriyle Tanrıya yöneldikleri, belli bir kilisenin veya dinî grubun bir parçası olabildikleri görülmektedir. Bununla birlikte bir kısım insanlar da tüm dinî inançları reddetmekte ve dine tamamen kayıtsız davranmaktadırlar. İnsanların din konusunda neden farklı tavır takındıkları meselesi hem teologlar hem de sosyologlar ve psikologlar tarafından sürekli gündemde tutulan bir konudur. Bu düşünceden hareket eden yazar, insanın din ile ilişkisinin William James'in dinî tecrübe üzerinde yaptığı çalışmadan itibaren ciddi bir biçimde incelenmeye başlandığını, daha sonra Sigmund Freud ve Carl Gustav Jung'la devam ettiğini belirtmektedir. Çok sayıda araştırmacının bu alanda önemli çalışmalar yaptığını söyleyen yazar, André Godin, Antoine Vergote ve Louis Beirnaert'in isimlerini özellikle anmaktadır (s. 7-9).

*1. Metotlar ve Bakış Açıları;* Bu bölüme Charles Baudoin'a dayanarak "ruhu inceleyen bir bilim var mıdır" sorusuyla başlayan yazar, bu soruya verilecek cevapların çok çeşitli olduğunu söylemekte ve kısaca ruhun bilimsel olarak incelenmesinin ne anlama geldiğini tartışmaktadır (s. 11-14). Konuyu psikoloji bilimine taşıdıktan sonra tek bir psikolojinin değil psikolojilerin

---

1970, s. 145-174; Yavuz, Kerim, "Din Psikolojisi", *TDV İslam Ansiklopedisi IX*, İstanbul 1994, s. 341-345.

(psikanaliz, deneysel psikoloji, karakteroloji, sosyal psikoloji, psikoteknik vs.) var olduğunu ve bunların her birisinin amaç, bakış açısı ve metot itibariyle birbirinden farklılaştığını ifade etmektedir. İnsan davranışının biyokimyasal, psikolojik, psiko-sosyolojik ve kültürel faktörlerle birlikte eğitim şekli, çocukluktan kalma izler, aile çevresi ve içinde yaşanılan toplum tipine bağlı pek çok faktörden dolayı çok kompleks olduğunu söylemektedir. Psikoloji çalışmalarında insanın anlam arayışının da önemli bir yer tuttuğunu belirttikten sonra (s. 14-17), psikolojinin dinî olgular önünde nasıl bir tavır takınması gerektiği ve dini psikolojik olarak incelenmenin önemi üzerinde durmaktadır. Yazara göre insanlar şu ya da bu şekilde din ile ilişkili olduğu için din psikolojisi bunu “davranışların sistematik gözlemi”, “dökümanların analizi”, “mülakat”, “anket”, “test”, “soru varakaları”, “dereceli tutum ölçekleri” vs. farklı metot ve tekniklerle incelemektedir. Bu noktada yazar dinî davranışın insanın diğer davranışları gibi incelenebileceğini, fakat bizzat din olgusunun psikolojinin araştırma konuları içine giren bir obje olmadığı meselesi üzerinde durmaktadır (s. 17-19). Ancak o, ister inançlı olsun isterse olmasın dinî hayatı araştıran psikologun tarafsız davranması gerektiğini söylemekte (s. 21) ve “dindar insanın şu ya da bu şekilde dinde kurtuluş aradığını, çünkü insanın temel arzusunun kötülüklerden ve sıkıntılardan kurtulma” (s. 28) olduğunu belirtmekte ve satır aralarında insanın din ile ilişkisini incelemek isteyen araştırmacıların dikkat etmesi gereken hususları ortaya koymaktadır.

2. *Tecrübeler Hakkında*; Yazar bu bölüme “tecrübe” (expérience) kavramının farklı anlamlarına temas ederek başlamakta, dinî tecrübe söz konusu olduğu zaman bu kavramın diğer kullanılışlarından daha fazla güçlük içerdiğini söylemektedir (s. 29). Catalan, dinî tecrübenin nasıl araştırılması gerektiğini kısaca tartıştıktan sonra “dinî tecrübenin Tanrıyla bir karşılaşma ve buluşma”

anlamına geldiğini ifade etmekte ve bu durumu yorumlamaya çalışmaktadır (s. 32-35). Yazara göre gerek Hıristiyanlıkta gerekse diğer dinlerde çok kuvvetli dinî tecrübeler yaşayanlar vardır (s. 34). Dinî tecrübe bir kerede olup bitmiş ve yaşanmış bir hadise olmadığı gibi sadece bugün yaşanan bir tecrübe de değildir. Çünkü bu, tarih öncesi dönemlerden beri bilinen bir şeydir. Psikolojik olarak her erkek ve kız çocuk içinde yetiştikleri ve yaşadıkları sosyo-kültürel çevrede (aile, okul, çalışma, yaşama ve eğlence yerleri vs.) Tanrıdan bahsedildiğini duymakta, böylece Tanrıyla karşılaşmaktadır. Bu durum sadece dinî ortamlarda değil, din karşıtı çevrelerde de gözlenebilir (s. 37). Konuyu “zirve tecrübelerine” getiren yazar, Maslow’a dayanarak bu meseleyi irdelemeye çalışmakta, daha sonra uyuşturucu ilaçlarla yaşanan sunî tecrübelerle gerçek dinî tecrübelerin arasını ayırmaktadır. O, bu ayrımı yaparken “kutsal” (sacr ) kavramına özel bir yer vermektedir. (s. 39-40).  nce günlük dilde kullanılan “kutsal vatan sevgisi” ve “aile kutsaldır” gibi ifadelerin dinî kutsaldan farklı olduğunu belirten yazar, daha sonra kutsalın kutsal olmayan, yani din dışı olanla (profane) birlikte tanımlanacağı üzerinde durmaktadır (s. 42-43). Bütün bu açıklamalarının ardından “Tanrıyla karşılaşma ve dinî tecrübenin ne anlama geldiği” sorusunu yeniden ele alarak, konuyu ihtida sürecine taşımakta ve Tanrıyla karŐılaŐmanın insanda meydana getirdiği dönüŐümü ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 44-50).

*3. Kolektif Psikoloji ve Dinî Hareketler;* Bu başlık altında insanların neden bir sosyal veya dinî grubun bir parçası oldukları ya da onların neden çeşitli gruplara  ye olma ihtiya ı içerisinde buldukları sorusunu ön plana çıkaran yazar, psikanalitik bir bakış açısıyla  zdeŐleme ve kimlik oluŐumu süreçlerinin önemini vurgulamaktadır (s. 51-53). İster Hıristiyan olsun isterse olmasın insanların kurtuluş, esenlik ve hayatlarına bir anlam arama arzularının bulunduğunu, bu sebeple onların çeşitli dini gruplara  ye olduklarını

### *Kitap Tanıtımı*

belirtmektedir. Çünkü resmî / yasal kiliselerin dışında kalan çeşitli dinî oluşumlar (Yahova Şahitleri, Mormonlar, Krişna Mistikleri, Transandantal Meditasyoncular vs.) gittikçe sekülerleşen, tanrısızlaşan ve dine ilgisizleşen bir dünyada, insanlara farklı yöntem ve tekniklerle yeni bir ümit ve yeni bir kurtuluş kapısı vaat etmektedirler (s. 54). Açıklamalarına “yeniden dine dönüş” kavramını inceleyerek devam eden yazar, buradaki dinin ne olduğunu da tartışmaktadır. Bu bağlamda o, Uzak Doğu’da ortaya çıkan hareketlerin (Zen, Yoga, Transandantal Meditasyon vs.) ruhsal gelişme teknikleri olarak sunulduğunu belirtmekte, ancak bunların ne kadar dinî kabul edilebileceğini de sorgulamaktadır (s. 55). Bu bağlamda o, yeryüzünde Tanrının Krallığını kurmayı hedefleyen Moon tarikatından da kısaca bahsetmektedir. Daha sonra insan potansiyelini geliştirmeyi amaçlayan bazı oluşumlara da temas eden yazar (s. 56), tüm bu yeni dinî grupların neden ortaya çıktığını ve insanların bunlara neden katıldığını ana hatlarıyla ele almaktadır. Yazara göre yaşanan düş kırıklıkları, daha farklı bir dünyada yaşama arzusu ve ihtiyacı dinî kurtuluş düşüncesinin temelini oluşturmaktadır (s. 56). Çünkü üretim ve verimliliğin esas alındığı, maddî rahatlığın asıl hedef olarak ön plana çıkarıldığı tüketim toplumlarında yaşanan hayal kırıklıkları ve huzursuzluklar insanları derinden etkilemektedir. Bu da onlarda geçmişe dönük bir takım özlemleri, altın çağ beklentisini veya radikal değişimlerin yaşanma arzusunu harekete geçirmektedir (s. 57). Konuyu bu çerçevede zenginleştirerek açıklamaya devam eden yazar, yeni dinî hareketlerin sosyal psikolojisini ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 58-78). Bu arada şu hususu vurgulamamız gerekir ki, eserin bu kısmı onu diğer Din Psikolojisi kitaplarından farklılaştıran bir niteliğe sahiptir. Çünkü yeni dinî hareketler konusu daha ziyade din sosyologlarının çalışmalarında gözlemlenen bir husustur. Yazar böyle bir hareket tarzıyla

konuyu Din Psikolojisi alanına çekmeye çalışmakta ve bir nevi sosyal psikolojik din psikolojisi yapmaktadır.

4. *İnsanın İhtiyaçları ve Tanrının Arzusu*; “İnanma ihtiyacı nedir?”, “din ihtiyacı nedir?” ve “dinî ihtiyaç nedir” biçiminde ifade edebileceğimiz üç temel sorudan hareket eden yazar, eğer bu tür ihtiyaçların var olduğu kabul edilecek olursa, bunların neyle ilişkili olduğunun da belirlenmesinin gerekli olduğu kanaatindedir. (s. 79-80). Sonra o, “insan niçin inanmaktadır” veya “insanın niçin inanan bir varlık olduğu ileri sürülmektedir” sorularına da cevap aramaktadır (s. 80). Bu bağlamda, önce “motivasyon” konusu üzerinde duran yazar, daha sonra sırasıyla “insanî ihtiyaçlar”, “ihtiyaçların arzuya dönüşmesi”, “Tanrının arzusu” ve bunun ne anlama geldiği meselesini tartışarak (s. 80-91) buradan yeni açılımlara doğru uzanmak istemektedir. “Arzuların Tanrısından Tanrının arzusuna” şeklinde ifade edebileceğimiz bir başlıkla Tanrının nasıl algılandığını ele alan yazar, Tanrının insanın arzu, ihtiyaç ve beklentilerine cevap veren, hatta Marx’ın dinî tanımlarken kullandığı “halkın afyonu” kavramında da olduğu gibi sadece kaygıları dindirici ve teselli edici bir varlık olarak kavramlaştıran yaklaşımlara da temas etmektedir (s. 91). Bireysel arzulara, kaygılara, korkulara, sıkıntılara, çaresizliklere dayalı olarak tasavvur edilen Tanrı imajının aslında Tanrının arzusunu dikkate almayan egosantrik ve narsistik bir yaklaşım olduğunu belirten yazar, burada dinin fonksiyonel yönünün ön plana çıktığını göstermeye çalışmaktadır. Ancak bu tür bir işlevselci dini *sahte/oyalayıcı* (alibi) bir din olarak isimlendirmektedir (s. 91-94). Kısaca söyleyecek olursak, yazar, fonksiyonel açıdan bakıldığı zaman, gerek dinin gerekse mevcut Tanrı tasavvurlarının insanların bir takım ihtiyaçlarına cevap verdiğini, ancak dinin özü açısından değerlendirildiği zaman

bu tür bir tasavvurun karışımı / bozulmuş bir Tanrı anlayışını içerdiğini ortaya koymaktadır (s. 95-96).

5. *İman, İnanç ve İnançsızlık*; Catalan'a göre, eğer psikolojinin dinî inancı harekete geçiren motivler hakkında söyleyeceği bir şeyler varsa, aynı şekilde inanmayanlar ve inanç karşıtlarının da neden inanmadıkları ve neden dine karşı olduklarını da incelemelidir (s. 97). “İnsanlar dinî inançlardan niçin uzaklaşır”, “Niçin dine karşı ilgisiz bir tutum sergilerler” ve “onların dine yönelik olan bu tür olumsuz reaksiyonları psikolojik olarak nasıl açıklanabilir” (s. 98) sorularına psikologların cevap araması gerektiği üzerinde duran yazar, inançsızlığın psikolojik izahına geçmeden önce imanın (un acte de foi) ne olduğunu incelemektedir. Bunu yaparken de dinin sosyolojik görüntüsüyle psikolojik yönünü birbirinden ayırmaktadır. Çünkü yazar dinî tecrübenin farklı dinî kültürlerde farklı şekillere büründüğünü, yani dinî aidiyet tiplerinin farklılaşmasıyla dinî tecrübenin de farklılaştırdığını söylemekte ve o, bunu “sosyolojik din” olarak adlandırmaktadır. Çünkü nerede bir inanç varsa, bu aynı zamanda bir grubun inancıdır. Bununla birlikte din sadece toplumsal bir fenomen değildir. İnançlardan bahsedildiği zaman bireysel bir iman akti, yani kişisel bir bağlanma ve teslimiyet söz konusudur (s. 98-100). Bu noktadan itibaren Catalan, “inanıyorum” ifadesinin anlamları üzerinde yoğunlaşmakta ve imanın iradî bir hadise olduğunu belirterek inancın ve inançsızlığın psikolojik sebeplerini analize çalışmaktadır (s. 100-114).

6. *Din ve Mistik Yaşantı*; Her din mistik değildir, her mistik de zorunlu olarak dindar değildir, şeklinde paradoksal bir ayrım ile konuyu analize başlayan yazar, “Tanrıyı arayan kişinin aslında kendini aradığını” ve “Tanrıya bağlanmanın aynı zamanda sevgi ve arzuyu içerdiğini” söyleyerek, dinin mistik tarafını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bununla birlikte o, din ve mistisizm



belirli açılardan birbirinden farklı şeyler olduğu görüşünü işlemektedir. Zen Budizmi ve Yoga'nın spesifik olarak dinî olmadığını, ama mistik unsurlar içerdiğini ifade eden yazar, Tibet mistisizminin Tanrı şuuruna ve bilgisine kapalı olduğunu belirtmekte, benzeri temaların Batıda da var olduğunu Nietzsche'nin "mistik bir kişiyim, ama inanmıyorum" sözüne atıf yaparak izaha çalışmaktadır (s. 115-120). Daha sonra mistisizmin Hıristiyanlık, İslam, Yahudilik ve Uzak Doğu Dinlerindeki görüntüsü hakkında bilgi veren Catalan, mistiğin yaşadığı çeşitli ruhsal halleri değerlendirmekte ve mistisizmin sağlıklı mı, yoksa patolojik bir olgu mu olduğunu tartışmaktadır (s. 120-134).

7. *Suçluluk Duygusundan Kaynaklanan Sıkıntılar*; Yazara göre, farklı dinlerde farklı dünya görüşleri vardır. Hinduizmdeki karma inancı bu dine inananların duygu, düşünce ve davranışlarında belirleyici bir rol oynamaktadır. Hıristiyanlıkta da kişisel sorumluluk ve suçluluk duygusu inananlar üzerinde çok önemli bir etkiye sahiptir. Özellikle İncildeki ayetlere dayanarak bu konuyu açıklayan yazar, daha sonra insanın mevcut kurallar ile arzuları arasında yaşadığı çatışmalardan kaynaklanan suçluluk hissini, günahın itirafını ve af dileyerek kurtulma ümidini psikolojik açıdan incelemektedir (s. 135-139). Analizlerini Freud'a dayanarak zenginleştiren Catalan'ın "suçluluk duygusunun psikanalitik izahını yapmaya çalıştığını, ancak bu duygunun normal ve patolojik şeklini birbirinden ayırdığını görmekteyiz (s. 140-146). Kefaret, tövbe etme, günahtan arınma, temizlenme ve huzur bulma süreçlerini de ele alan yazar (s. 146-151), günahkarın iman ve bağlılık aktini yenileyen ve onu suçluluk duygusundan uzaklaştıran "pardon" (af dileme) kelimesinin "par-don" kökünden türediğini, bunun da karşılıksız iyilik veya karşılıksız ihsan anlamına geldiğini belirtmektedir (s. 151).

8. *Dualar, Ayinler ve Kurbanlar*; İnanan insanın Tanrıyla karşılaşması, onunla ruhsal bir ilişki içerisine girmesi, varoluşunun tecrübesini yaşaması ve gerek hayatın gerekse tüm varlıkların kaynağı olarak kabul ettiği Tanrıyla iletişime geçmesinin dua, ayin ve kurbanla mümkün olduğu fikrinden hareket eden yazara göre, ibadetler temelde Tanrıyla diyalog kurma anlamına gelmektedir. Buradan hareketle önce dua konusu üzerinde yoğunlaşan Catalan, sesli ya da sessiz, sözlü ya da sözsüz şekilde yapılan dualarla inanan insanın Tanrıya yöneldiğini söylemekte ve konuyu Hristiyan inançları açısından değerlendirirken Yaratan-yaratılan arasındaki ilişkiye atıf yapmaktadır. Catalan'a göre, dua anında yaşanan dinî tecrübeye kişi Tanrıdan yardım ve ihsan istemektedir. Bu süreçte dua edenin aktif mi, yoksa pasif bir konumda mı olduğu hususuna da kısaca temas eden yazar, tartışmayı derinleştirdikçe “insan niçin dua eder ve dua anında hangi halleri yaşar” sorusuna cevap aramaya çalışır. Çünkü ister bireysel isterse toplu yapılmış olsun insan ihtiyaç duyduğu şeyleri elde edebilmek için, (mesela sınavlarda ve iş hayatında başarı, evlilikte mutluluk, kaza, bela, felaket ve kötülüklerden korunma gibi) günlük hayatın akışı içerisinde sürekli dua etmektedir (s. 153-160). Dua sessiz, sözsüz ve kalıpsız yapılabildiği halde ayinlerde kişinin Tanrı ile ilişkisinde sözlerin, tutumların, davranışların ve jestlerin önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir. Aralarında çeşitli farklılıklar olmakla birlikte, duanın bir ibadet, ibadetin de dua formunda bir ayin olduğunu söylemekte ve ayinin sembolik değerini ve anlamını izah etmektedir. Bu arada yazar “içselleşmiş din”le “ayinlerle dışsallaşmış din”i birbirinden ayırmakta, fakat her iki formunda hemen hemen bütün dinlerde görüldüğünü, bu sebeple inancın hem içten hem de davranışlarla dıştan tezahür edebileceğini söylemektedir (s. 160-165). Tanrıya yaklaşabilmek için gerçekleştirilen kurban ve benzeri ibadetleri de bu

bağlamda değerlendiren yazar, suçluluk hissini ve borçtan kurtulma arzusunun ibadetlerin ifasında önemli bir rol oynadığını belirtmektedir (s. 167-171)

9. *Şifa Bulma ve Kurtuluş*; Yazara göre, insanlar yaşadıkları zihinsel, ruhsal ve bedensel hastalıklardan ve sıkıntılardan kurtulma ve şifa bulma arzusundadır. Dinler de insanların bu arzularına çeşitli şekillerde cevap vermektedir. Nitekim Jung, Viktor Frankl, Roberto Assagioli ve Eugen Drewermann gibi araştırmacılar dinin tedavi edici değerini psikolojik açıdan ortaya koymaya çalışmışlardır (s. 173-174). Açıklamalarına inancın kurtarıcı ve selamete erdirici yönü üzerinde yoğunlaşmış, dinin teolojik gerçekliği ile psikolojik gerçekliğinin farklı şeyler olduğunu vurgulayarak devam eden Catalan, kutsal metinlere dayanarak, Hıristiyanlıktaki kurtuluşa erdiren ve şifa veren Tanrı tasavvurunun inananlar üzerindeki etkisine temas etmektedir (s. 176-178). Mucizevî bir şekilde cereyan eden iyileşme hadiselerini de ele alan yazar (s. 178-180) daha sonra psiko-somatik tıp üzerinde durmaktadır (s. 181-183). Bu arada, doğasını ve sebeplerini çeşitli bakış açılarıyla değerlendirmeye çalıştığı hastalıkların farklı dinlerde ve kültürlerde farklı sebeplerle izah edildiğini ifade etmektedir (s. 184-190). Catalan göre “ruhsal (spiriuelle) iyileşme aynı zamanda psikolojik (psychologique) bir iyileşme olup bunlardan biri diğerini karşılıklı olarak etkilemektedir (s. 190). Dini inancın bireylerdeki olumlu etkisi ve çok çeşitli sıkıntılar ve rahatsızlıklar karşısında moral motivasyon sağlayıcı gücünün ön plana çıkarıldığı bu bölümde pastoral din psikolojik bir yaklaşımın hakim olduğunu söyleyebiliriz.

10. *Dinî Gelişimin Safhaları*; Çocukluktan yaşlılığa kadar insanın sürekli değişime uğradığını, tutumların geliştiğini, yargıların değiştiğini, duyguların da çeşitlendiğini söyleyen yazar, bu süreçte dinî yaşayışta da değişiklikler olduğunu belirtmektedir (s. 191). Ona göre dinî gelişim çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve

### *Kitap Tanıtımı*

yaşlılık safhalarında farklı karakterler arz etmektedir (s. 192). Çocukların dünya görüşlerinin oluşmasında eğitimin önemli olduğunu ifade eden yazar; her ne kadar çocuklarda doğal bir dinî eğilim söz konusu olsa da, içinde büyüdükleri sosyo-kültürel çevrenin onların dinî hayatlarını ciddi biçimde etkilediğini belirtmektedir. Bununla birlikte anne-babanın Tanrı tasavvuru ile çocukların Tanrı tasavvuru arasında farklılıklar olduğunu da vurgulamakta ve Hıristiyanlıkta “Baba” (Père) olarak isimlendirilen Tanrının çocuklar da nasıl tasavvur edildiğini tartışmaktadır. Ona göre çocuklarda babanın (père) ve annenin (mère) niteliklerine sahip olan bir Tanrı imajı vardır, fakat bu Tanrı onların sevdikleri ve korktukları gerçek anne ve babadan farklıdır” (s. 194-196). Bireyin çocukluktan ergenliğe geçiş yaşamasıyla birlikte onu etkileyen sosyal, ruhsal ve kognitif faktörler de değişmekte, bu da onun dinî inanç ve yaşayışında ciddi farklılıklar oluşturmaktadır. Burada bir yönüyle olgun bir imana doğru bir geçiş söz konusudur. Ancak ergenlerin geleneksel değerleri ve inançları sorgulama sürecinde önce dinden şüphe ettikleri ve uzaklaştıkları daha sonra ise yeniden dine dönüş yaptıkları gözlenmektedir (s. 196-204). Çocukluk ve ergenlikten sonra olgunluk/yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerinin kendine has özelliklerine ve bu dönemlerde dinî hayatın nasıl olduğuna ana hatlarıyla temas eden yazarın yaşa bağlı olarak ortaya çıkan dinî değişim ve gelişimleri belli bir sıra dahilinde ele aldığı görülmektedir. Sözü ölüm hadisesine getirdikten sonra da “bir psikologun ölüm ve ölümden sonraki hayatın gizemi hakkında söyleyeceği hiç bir şey yoktur. Bu konuda sadece inanan insan konuşabilir” (s. 208) diyerek konuyu tamamlamaktadır.

*Sonuç*; Catalan eserinin sonuç kısmına Kutsal Kitaba atıfla “insan kalbi karmaşıktır” (compliqué) ifadesiyle başlamakta ve psikanalizde de “insan psişesinin kompleks” olduğunun kabul edildiğini belirtmekte, Din Psikolojisi

açısından da aynı şeyin söz konusu olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre dinî tecrübenin, bireysel dindarlığı harekete geçiren motivlerin, dinî grupların, inançların, dinî tutum ve davranışların çeşitlilik arz etmesi, bunu ortaya koymaktadır. Yaşanan dinin çok çeşitli formlarda ortaya çıkması da Din Psikolojisinde neden çok farklı psikolojik yaklaşımların var olduğuna bir cevap teşkil etmektedir (s. 209-210)

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere bu eser Din Psikolojisinin temel konularını ihtiva etmektedir. Yazarın bu konulara yaklaşımı ne sadece teolojik ne de sadece psikolojiktir. O din psikolojik bir yaklaşım sergilemeye çalışmaktadır. Bununla birlikte bazen teolojik, antropolojik, sosyolojik ve felsefi izahlara da yer verilen bu eserde genel bir Din Psikolojisinden ziyade Hıristiyan teolojisine bağlı bir Din Psikolojisi anlayışının hakim olduğunu söylemeliyiz. Çünkü yazar sık sık İncil ve Tevrat'tan alıntılar yaparak açıklamalarını zenginleştirme yoluna gitmektedir. Bu da onun Din Psikolojisinde kutsal metinlerin psikolojik izahına dayalı bir hareket tarzını tercih ettiği anlamına gelmektedir. Ayrıca o zaman zaman linguistik analizlere girişmekte, böylece tartıştığı olguları sağlam bir zemine oturtmak istemektedir. Yer yer Psikanalitik Din Psikolojisi, yer yer de Pastoral Din Psikolojisi anlayışının ön plana çıktığı bu eserde pragmatik ve davranışçı yaklaşımlara pek fazla iltifat edilmemekte, insanın ruhsal yapısı kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte yazarın işlediği konuları yerine ve durumuna göre Sosyal Psikoloji, Motivasyonel Psikoloji, Bireysel Farklılıklar Psikolojisi ve Gelişim Psikolojisi açısından incelemeye çalıştığını görmekteyiz. Böylece o kendisini tek bir psikolojik yaklaşıma mahkum etmemektedir. O, “psikoloji değil, psikolojiler vardır” (s. 14) ve “kompleks bir varlık olan insanı anlamak için farklı psikolojik yaklaşımlardan

### *Kitap Tanıtımı*

yararlanılmalıdır” (s. 210) şeklinde ifade edebileceğimiz görüşlerini ileri sürerken, aslında kendi Din Psikolojisi anlayışının eklektik ve bütüncül bir karakter arz ettiğini ortaya koymuş olmaktadır.

