

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 24



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

HAKEMLİ DERGİ

CİLT X

SAYI 4

TEMMUZ-ARALIK 2002/SANLIURFA

Editör

Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI

Editör Yardımcısı

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Sait ŞİMŞEK (Selçuk Üniv. İlahiyat Fak.)

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Abdullah YILDIZ (Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR

Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE

Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR

Yrd. Doç. Dr. Mahmut POLAT

Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk ALTIPARMAK

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Talat SAKALLI (S. Demirel Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Bilal SAKLAN (Selçuk Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL (Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Sevgi İYİ (Uludağ Üniv. Fen-Edebiyat Fak.)

Prof. Dr. Yasin CEYLAN (ODTÜ Fen-Edebiyat Fak.)

Prof. Dr. İbrahim DÜZEN (Harran Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Hüseyin AKGÜL (Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Osman ÇETİN (Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Muhammet Beşir APAN (Fırat Üniv. Fen-Edebiyat Fak.)

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Fırat Üniv. Fen-Edebiyat Fak.)

Prof. Dr. Yusuf İŞICIK (Selçuk Üniv. İlahiyat Fak.)

Dizgi & Tasarım

Arş. Gör. Dr. Kadir PAKSOY

Adres: Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi, P.K.: 166, Yenişehir/Şanlıurfa

Tel: 0414 3440020

Faks: 0414 3440037

ISSN: 1303-2054

İÇİNDEKİLER

Harut ve Marut İki Melek Mi?	1-28
Tek Tanrılı Dönem Öncesi Dinlerde Ölümden Sonra Yaşam Düşüncesi ..	29-38
Hadisler Işığında Haset Hastalığı ve Psikoterapi.....	39-82
Irak-Suriye Bölgesinde Abbasi-Karmati Mücadelesi.....	83-106
Ana Hatlarıyla Batı Tarih Felsefesinin Ortaya Çıkış ve Gelişimi	107-144
Hicri Takvimin Ortaya Çıkışı	145-166

Dergi ile ilgili esaslar

- Bu dergi Yüksek Öğretim Kurumu'nun Hakemli Dergi Esaslarına uygun olarak yayımlanmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.
- Yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı ile ilgili son kararı yayın kurulu verir.

© Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup, yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

HARUT VE MARUT İKİ MELEK Mİ?

Ahmet BEDİR* ve H. Hüseyin TUNÇBİLEK**

ÖZET

Pek çok Kur'an yorumcusu ve İslam kelimcisi Bakara sûresi 102. ayette isimleri geçen Harut ve Marut'un iki melek olduklarını ve insanlara sihri öğrettiklerini ileri sürmektedirler. Diğer bazıları ise bu iki zatın melek olamayacakları esasına göre ilgili ayeti yorumlamışlardır. Harut ve Marut'un melek oldukları düşüncesi, başka bir deyişle, İslamî literatüre sihir öğreten melekler veya günahkâr melekler sıfatıyla girmeleri, "meleklerin masum" olduklarını açık bir şekilde ifade eden Tahrim sûresi 6. ayetle çelişki oluşturmaktadır. Mezkûr ayette Harut ve Marut'un melek olmadıklarına dair açık bir ifade bulunmadığı ve Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıntılarıyla tanıtılmadıkları için bu zatlara hakkında kesin ve net bir bilgiye sahip değiliz. Bu çalışma hem tefsir ve hem de kelamla ilgili bir polemikini irdelemektedir.

GİRİŞ

"Harut ve Marut" isimleri Bakara sûresi 102. ayette geçmektedir. Geçmişte bu ayet münasebetiyle hem müfessirler farklı yorumlara yer vermişler, hem de kelimciler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Öte yandan konunun kaynaklarda işleniş tarzı, İslam'a muhalefetiyle bilinen İlhan Arsel gibi insanlara bol malzeme vermektedir.¹

*Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

**Yard. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹Bkz. <http://www.ilhanarsel.org/Kissaları/M15.html>.

Bu konu hakkında, İslam Ansiklopedilerinde (MEB ve TDV) özel madde açılmış ve fakat, onların melek olmadıkları kesin bir dille ifade edilmemiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi söz konusu şahısları “ansiklopedik” tarzda ele almış, fakat asıl söylenmesi gereken durum belirtilmemiştir. Konuyu Kazıyyetü's-sıhr ve harut ve marut², Sihru harut ve marut fi'l-el'abi's-sihriyye³ ve Harut & Marut: the Fallen Angels of Babil⁴ gibi eserler doğrudan ele almıştır. Melekler hakkında “Melekler Alemi” adıyla özel ve geniş bir çalışma yapan, Ali Erbaş, “Meleklerin Masumiyeti” konusunda, aslı esası bulunmayan, Harut ve Marut ile ilgili bahsedilen “Zühre Hadisi” efsanesine takılmıştır.⁵ Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan adıyla bir eser yazan Prof. Dr. Lütfullah Cebeci ise, kaynaklarda Harut ve Marut'la ilgili anlatılan kıssanın bir efsane olduğunu ispata çalışmış, fakat kesin bir tarzda kıssada anlatılanların, tamamen İsrailiyat olduğunu ve aynı kıssanın Midraş Avkir ve Enock'un Kitabı gibi tali Yahudi kaynaklarından alındığını belirtmemiştir. Meleklerin masumiyeti konusunda ciddi problem teşkil eden söz konusu efsane, bu konudaki tartışmaların belkemiğini oluşturmaktadır. Bu konuda, belirttiğimiz doğrultuda yazılmış müstakil bir makaleye de rastlamadık. Mesela, yakın tarihte yayımlanan Türkiye Kur'an Makaleleri Bibliyografyası'nda konu ile alakalı hiçbir makale mevcut değildir. Meleklerin masumiyetiyle ilgili bize göre oldukça önem arz eden Harut ve Marut konusunu ele almayı uygun bulduk.

Harut Ve Marut'un Zikredildiği Ayete Genel Bakış

Yukarıda belirtildiği üzere Harut ve Marut isimleri Kur'an'da Bakara sûresinin 102. ayetinde geçmektedir. Bu ayet hakkında Türkiye'de

²Ahmed Hasan Müslim, *Kazıyyetü's-sıhr ve harut ve marut* (Kahire: Alemü'l-Fıkr, 1983).

³Abdülfettah es-Seyyid Tuhi, *Sihru harut ve marut fi'l-el'abi's-sihriyye* (Beirut: El-Mektebetü's-Sakafiyye).

⁴Mohammad Yasin Owadally, *Harut & Marut: the Fallen Angels of Babil* (New Copy. 8187385812

Rightway Publication, 2002)

⁵Bkz. Ali Erbaş, *Melekler Alemi* (İstanbul: Nür Yayıncılık, 1998), s. 221 vd.

en çok okunan Kur'an meallerinin verdiği açıklamalar ya, "Babil'de, melek denilen Harut ve Marut'a bir şey indirilmemişti"⁶, ya "sihri ve Babil'de Hârût ile Mârût isimli iki meleğe indirilene öğretiyorlardı."⁷ veya "İnsanlara büyü ve Bâbil'de Hârût ve Mârût adlı melekler(den ilham alan iki kişiye) indirilene öğretiyorlar."⁸ şeklinde olmuştur.

Bu meallerde, Harut ve Marut hep iki melek olarak gösterilmiştir. Halbuki, Bunların iki melek olmadığını söyleyen rivayetlerle, iki melek olduğunu söyleyen rivayetlerin oranları birbirine eşittir. Bu arada Süleyman Ateş'in ayete "meleklerle hiçbir şey indirilmedi" şeklinde yorumladığı görüşü ki, kanımızca doğruya en yakın olanı da budur.

Söz konusu ayette, bu isimlerle ilgili bölümde "takdim tehir" veya "atıf" sorunu olduğuna inanıyoruz. Bu nedenle biz, konunun daha iyi anlaşılması için önce ayetin aslını, sonra da takdim ve tehir içeren şeklini vereceğiz.

Ayetin aslı:

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ

Takdim ve tehir olan şekli:

وَاتَّبِعُوا مَا (الذي) تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ (من السحر)، وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ [1] (ولا أنزل الله السحر على الملئكين)، وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ [2]

Altı çizili bölümlerden [1] takdim edilmiş, [2] ise tehir edilmiştir.⁹ Bu konudaki yorumların en doğrusu budur.¹⁰ Buradaki Harut ve

⁶Bakara 2/102. Haz.: Diyanet İşleri Başkanlığı; Bakara 2/102. Haz. Abdalbaki Gölpınarlı; Bakara 2/102. Haz. Y. Nuri Öztürk; Bakara 2/102. Haz. Elmahlı Hamdi Yazır; Bakara 2/102. Haz. Edip Yüksel

⁷Bakara 2/102. Haz.: Ali Özek vd. (Ankara: 1993); Bakara 2/102. Haz. Abdalbaki Gölpınarlı; Bakara 2/102. Haz. Y. Nuri Öztürk; Bakara 2/102. Haz. Elmahlı; Bakara 2/102. Haz. Suat Yıldırım (İstanbul: 1998); Bakara 2/102. Haz. Edip Yüksel Bakara 2/102. Haz. Ali Uğur.

⁸Bakara 2/102. Haz.: İleyman Ateş.

⁹Taberî(h. 310), *Camii'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Şur'an*, Tahrir: Sıddıki el-Attar (Beirut: Darü'l-fikr, h. 1405), I, 633.

Marut, ayetteki takdim ve tehiri tercih eden görüşe göre “en-Nas”tan bedel olarak alınmış, zayıf görüşe göre de “eş-Şeyatin” kelimesinden bedel olmuştur.¹¹

Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: “Tuttular Süleyman’ın hükümlerini (hükümlerini asrı/hilafeti zamanı /tahtı) hakkında, şeytanların uydurdukları sözlerin (sihrin) peşine düştüler. Halbuki Süleyman küfre girmemişti, (iddia ettikleri gibi Cebrail ve Mikâil/diğer meleklerden) iki meleğe (sihir adına) bir şey de inmemiştir. Lakin şeytanlar, Babil’de (Irak Babili) insanlara [insanlardan bedel olarak] Harut ve Marut’a sihrî öğretiyorlardı.”

Tefsircilere göre ayetin bir bölümünün kelime kelime yorumlanması

Tefsircilere göre bu ayet hakkında bir çok yorum yapılmıştır. Tabatabaî, “Bakara 102 ayetindeki her bir kelime için farklı yorumlar vardır. Bunları matematiksel olarak alternatifleriyle çarptığımızda karşımıza 1260 kadar yorum çıkar.” der. Bu ayet, çok fazla yoruma açık olması nedeniyle Kur’an’da benzeri zor bulunan ayetlerden biridir. Şimdi ayetin daha çok konumuzla ilgili kelime ve ifadelerine dair yapılmış yorum ve açıklamaları sunmak istiyoruz:

1. اتبعوا deki (tabi olanların, peşine düşenlerin) hangi Yahudiler olduğu ve “tabi olmanın” anlamı ve “neyin peşinde düştükleri şey” hakkındaki farklı yorumlar: (a1) Hz. Süleyman dönemindeki Yahudiler, (a2) Hz. Peygamber (as) dönemindeki Yahudiler; (a3) Her ikisi de; (b1) “فضلوا” yani “daha çok sevip tercih etmek”¹²; (b2), Sihir ve gözbağcılıkla ilgili kitapların peşine düştüler.¹³

¹⁰Kurtubi (h.671), *el-Cami’ü l-ahkâmî l-Kur’an* (1. Baskı, Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1988), I, 35.

¹¹*Aynı*, I, 35. Kur’an’da “Tesniye”nin cemi bir kelimedenden bedel olarak kullanıldığı yerler için bkz. Nisa 4/11.

¹²Kurtubi (h.671), *el-Cami’ü l-ahkâmî l-Kur’an* (1. Baskı, Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1988), I, 30.

¹³Zemahşerî (h. 538), *el-Keşşaf* (Mısır: Şirketü Mektebe), I, 301.

2. تتلوا filinin buradaki anlamı ve ne yapılmak istendiği hakkında farklı yorumlar: (a1) “şeytanları takip edip yaptıkları işleri yapmak”,¹⁴ (a2) “okumak” “rivayet etmek”,¹⁵ (a3) “على” harf-i ceri ile geçişli olduğu için “yalan uydurmak” manasında¹⁶; (a4) “haber vermek”,¹⁷ (b1) Şeytanların okuduğu şey, muhtemelen bir sihri ve daha büyük kötülüğü (emr-i azim) içeren bir kitap idi; onu insanlara açıkladılar ve öğrettiler.¹⁸ (b2) Hz. Süleyman’ın imtihana tabi tutulduğu günlerde¹⁹, şeytanlar serbest kaldılar, içinde sihir ve küfür olan bir kitap tertipleyip Hz. Süleyman’ın tahtının altına gizlediler, sonra da onu çıkarıp insanlara okudular.

3. الشياطين kelimesi ile kastedilenler ve şeytanların ne şekilde kâfir oldukları üzerinde farklı yorumlar: (a1) “cinnî şeytanlar”²⁰; (a2) “insî şeytanlar”²¹; (a3) Her ikisi. (b) Ayrıca şeytanlar, sihri kullanmak ve onu tedvin etmek suretiyle kâfir olmuş oluyorlardı.²²

4. ملك سليمان dan maksadın ne olduğuna dair farklı yorumlar: (a) “Süleyman’ın tahtı”; Yahudilerin iddialarına göre, şeytanlar “gaip ha-

¹⁴Taberi(h. 310), *Camü'l-İbeyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddık el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 627.

¹⁵*Aynı*, I, 627.

¹⁶İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 196. Arapça'daki fiiller, teamülen birlikte kullanıldıkları harf-i cer dışında bir harf-i cer ile kullanılırsa buna “tadmin” denir, yani cümledeki yerine göre genel anlamı dikkate alınır. Siyaka göre başka bir anlam vermek gerekir.

¹⁷Ebu Bekir el-Cassas (h.370), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Tah.: Muhammed es-Sadık (Beyrut: Darü'l-ihya, 1405), I, 64.

¹⁸Taberi(h. 310), *Camü'l-İbeyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddık el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 627.

¹⁹Hz. Süleyman (as) Mescid-i Aksa'yı yaptırdığı sırada, getirttiği sanatkarlar içinde sanatların hilelerini bilen birtakım şeytanların yaptığı bir ihtilal yüzünden bir süre nüfuzunu kaybetmiş, yahut tahtından ayrı kalmış, böylece tahtından ya kendisi güçsüz bir ceset halinde hükümsüz kalmış, yahut tahtı da işgal edilip ona kırk gün kadar heykel gibi birisi oturtulmuştu.

²⁰Kurtubî (h.671), *el-Camü' li ahkâmü'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmiiye, 1988), I, 30.

²¹*Aynı*, I, 30.

²²Zemahşerî (h. 538), *el-Keşşaf* (Mısır: Şirketü Mektebe), I, 301.

berleri dinleme yerlerinden noktaları”ndan²³ çaldıkları bilgileri, kâhinlere attılar, Süleyman da bu kâhinlerin yazdıklarını toplayıp tahtının altına gömdü²⁴; (b) “Süleyman’ın idaresi”; (c) Muzaf hazfedilmiştir. “سُـلَـيْـمَـانُ زَمَـنُ مَلِكٍ -Süleyman’ın hükümdarlığı zamanı”²⁵; (d) “Süleyman’ın yasaları ve peygamberliği”²⁶; (e) “Süleyman’ın hikâyeleri, haberleri, (bilgi vs.) bilmeleri.”²⁷

5. كَفَرَ سَلِيمَانُ وَمَا Hz. Süleyman, ne sihri öğretmekle, ne sihir yapmakla ne de kendisine sihir isnat edilmesiyle kâfir olmadı.²⁸

6. و لكن الشياطين كفروا (Ancak şeytanlar kâfir oldular) Şeytanların neden dolayı kâfir olduklarına dair farklı yorumlar: (a) “sihri insanlar içinde yaymalarından dolayı küfre girdiler”; (b) “Hz. Süleyman’a küfür nispet etmeleri nedeniyle kâfir oldular”; (c) “bizzat sihir yaptıkları için küfre girdiler”.

7. يعلمون الناس السحر Sihir öğretiminin ne şekilde olduğuna ve bu sihri meleklerin mi yoksa şeytanların mı yoksa her ikisinin mi öğrettiğine dair farklı yorumlar: (a) Hem şeytanlar hem de melekler insanlara sihri öğretiyorlardı;²⁹ (b1) “Sihri ortaya atıyorlardı, millet de onu öğreniyordu”; (b2) “Şeytanlar, insanlara, Hz. Süleyman’ın tahtının altında gizli bulunan sihrin yerini söylüyorlardı”.

8. و ما أنزل على الملكين de, “ma” edatının anlamı üzerinde farklı yorumlar: (a1) “ma” mevsuledir³⁰ ve cümle halinde kendinden önce geçen “تتلوا ما” kısmına atfedilmiştir, bu takdirde “Yahudiler şeytanların uydurduğu şeylerin peşine düştüler” anlamına gelir³¹; (a2) “ma”

²³Cin, 72/8.

²⁴Muhammed b. Ahmed el-Kelbi, *Kitabü't-teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Kahire: Darü'l-kütübi'l-hadis), I, 97.

²⁵Taberî(h. 310), *Camîü'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Şur'an*, Tahric: Sıddıki el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 627; Ebu'l-Beka el-Ukberî (h.616), *et-Tibyan fi i'rabi'l-Şur'an* (İsa el-halebi), I, 98.

²⁶Kurtubî (h.671), *el-Cami' li ahkâmi'l-Şur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), I, 30.

²⁷*Âymı*, I, 30.

²⁸İbn Cüzey, *Kitabü't-teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Kahire: Darü'l-kütübi'l-hadis), I, 97.

²⁹Taberî(h. 310), *Camîü'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Şur'an*, Tahric: Sıddıki el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 635.

³⁰*Âymı*, I, 634.

durduğu şeylerin peşine düştüler” anlamına gelir³¹; (a2) “ma” mevsuledir ve “السحر”e atfedilmiştir, bu takdirde “Şeytanlar, iki meleğe inen şeyi öğretiyorlardı” anlamına gelir³²; (a3) “ma” mevsule olup, birinci mevsule “ma”ya atfedilmiştir, fakat birincisi “sihir” anlamında, ikincisi ise “karı kocanın arasını ayırma anlamında”dır.³³ Bu takdirde ayetin anlamı: “Hz. Süleyman’ın zamanında Şeytanların peşine düştükleri sihre ve Babil’de Harut ve Marut denilen iki meleğe inen karı koca arasını ayırma işine tabi oldular” şeklinde olur.³⁴ (b) “ma” nefy edatı ve “vav” istinafiyedir, “Yahudilerin iddia ettiği gibi, iki meleğe sihir adına bir şey inmedi” anlamındadır; (c) “ma” “لم” yani “lam-ı cahd” anlamındadır, “Allah hiçbir zaman sihir indirmedir” demektir.³⁵

9. Yukarıdaki cümlede geçen “ünzile (indirildi)” tabirindeki indirilenin, nerden indirildiği ve ne indiğine, ayrıca fiilin anlamına dair farklı yorumlar: (a1) “gökten indi; (a2) “yüksek bir mekândan indirildi”; (b1) karı koca arasını ayıran şey indirildi;³⁶ indirilen şey “karı koca arasını ayıran sözler”.³⁷ (b2) “sihir” idi.³⁸ (b3), İnsanlara bir kısım şeylerin mahzurlu olduğunu anlatmak için gönderilen peygamberler gibi, bu melekler de: yalan, göz boyama, hile ve asılsız şeylerden meydana geldiğini ve bazı mahzurlarının olduğunu öğretmek için gönderilmişlerdi.³⁹ (c) Buradaki “ünzile” fiili, “yaratma” anlamındadır.⁴⁰ (e) İki

³¹Zemahşeri (h. 538), *el-Keşşaf* (Mısır: Şirketü Mektebe), I, 301.

³²*Aynı*, I, 301.

³³Taberî(h. 310), *Camiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddîkî el-Attar (Beyrut: Darü'l-fîkr, h. 1405), I, 635. İbn Cerir bu görüşü benimser. Bkz. *Aynı*, I, 636-37.

³⁴*Aynı*, I, 635.

³⁵*Aynı*, I, 633.

³⁶Taberî(h. 310), *Camiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddîkî el-Attar (Beyrut: Darü'l-fîkr, h. 1405), I, 634; Neseffî (h. 710), *Medarîk* (1. Baskı, Beyrut: 1995), I, 72.

³⁷Zeccac (h.311), *Maâni'l-Kur'an ve i'rabuhü* (1. Baskı, Beyrut: 1988), I, 185; Mücahid, Katade ve İbn Abbas bu görüştedir. Bkz. Ebu'l-Ferec el-Cevzî (h. 597), *Zadü'l-mesîr fi ülmî't-tefsîr* (4. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1987), I, 123.

³⁸Ebu'l-Ferec el-Cevzî (h. 597), *Zadü'l-mesîr fi ülmî't-tefsîr* (4. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1987), I, 123. İbn Mesud, Hasan el-Basrî, İbn Zeyd bu görüştedir. Bkz. Aynı yer.

³⁹Ebu Bekir el-Cassas (h.370), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Tah.: Muhammed es-Sadık (Beyrut: Darü'l-ihya, 1405), I, 68

melek, Hz. İdris'e vahyi indirdi.⁴¹ (f) İki melek, (insanlara bazı şeyleri) ilham olarak öğrettiler.⁴²

10. الملائكین ile neyin kastedildiğine dair farklı yorumlar: (a1) (lam harfi fetha ile okunduğunda) meleklerden iki melek⁴³; (a2) Büyük meleklerden Cebrail ve Mikâil⁴⁴; (a3), İki melek, kabirde insanlara sual soran Münker ve Nekir.⁴⁵ (b1) (lam harfi kesre ile okununca) “Salih insanlardan iki insan”; (b2) “şeytan insanlardan iki insan”; (b3) “yardımla güçlendirilmiş iki insan”. (c) İbn Abbas, İbn Ebzâ, Dahhâk ve Hasan el-Basrî, “lam” harfinin kesresiyle okurlar. Buna göre “iki melik” olur ve İbn Ebzâ'ya göre bu iki melik Davud ve Süleyman'dır.⁴⁶

11. بابل yer isminin hangi şehri ifade ettiği konusunda farklı yorumlar: (a1) “Irak Babil”i;⁴⁷ (a2) “Irak ve çevresi; (b) “Demavend

⁴⁰İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 197.

Kur'an'da bu anlamda kullanılan fiiller mevcuttur. Bkz. Zümer 39/6; Hadid 57/25.

⁴¹*el-Ucab* O, I, 317.

⁴²Ali b. Muhammed el-Bağdadî el-Hazin (h. 741), *Lübabü't-te'vil fi maâni't-tenzil* (İstanbul: h. 1317), I, 66.

⁴³Taberî (h. 310), *Camü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddık el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 634; Zeccac (h.311), *Maâni'l-Kur'an ve i'rabuhü* (1. Baskı, Beyrut: 1988), I, 183.

⁴⁴*Aynı*, I, 633. Çünkü, Yahudilerin iddialarına göre, Hz. Allah sihri, Cebrail ve Mikâil'in lisanıyla Süleyman b. Davud'a öğretmiştir. Allah'da, Yahudilerin iddialarını tekzip etmiş ve bu iki meleğe sihir adına bir şey indirmediğini, onun bir şeytan işi olduğunu ve bu şeytanların Babil'de Harut ve Marut adlı iki kişiye bunu öğrettiklerini bildirmiştir. Bkz. *Aynı*, I, 633.

⁴⁵Taberânî (h.360), *el-Mucemü'l-evsaf*, Tah.: Tark b. İvazullah (Kahire: h. 1315), III, 131.

⁴⁶İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 197; Kurtubî (h.671), *el-Camî'ü'l-ahkâmü'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1988), I, 37. İbn Kuteybe, “lam”ın kesre ile okunmasını, ne kıraat imamlarının, ne de tefsircilerin desteklediğini, ve böyle bir yorumun tamamıyla konu dışı kaldığını bildirir. İbn Kuteybe (h.267), *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, Tah.: Muhammed Zühri en-Neccar (Beyrut: Darü'l-cil, 1972), s. 182.

⁴⁷Taberî (h. 310), *Camü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddık el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 643. Süddî ve diğer bazı Tabiin'in dediklerine göre, burası, İrak Babil'i'dir. Bkz. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 205. Hz. Peygamber'in Babil'i lanetli olarak kabul ettiği söylenir. Bkz. Aynı yer.

(Dünbâvend)⁴⁸ veya Nihavend dağı⁴⁹ Babil'i;⁵⁰ (c) "Nusaybin'den Re'sülayn'e" kadar olan yer⁵¹; (d) Hîre ile Babil arasındaki bölge; Babil, aynı zamanda bütün dillerin doğduğu yer.⁵² (e) Kûfe ve civarı.⁵³ (f) Alçak ve basık bir yer.⁵⁴(d) Batıda bir yer.⁵⁵

12. *هَارُوتَ وَمَارُوتَ* hakkında farklı yorumlar⁵⁶: (a1) İki melek idiler, mucize ile sihrin arasındaki farkı anlatmak için geldiler⁵⁷; (a2) Meleklerin Allah'a en fazla kulluk edenlerinden idiler (kerubiyun);⁵⁸ (a3) Mucize ile sihrin arasını ayırma gibi güzel bir işte (salah) çalıştıklarından Melek gibi iki insan idiler⁵⁹; (a4) Bunlar iki kral suretinde iki me-

⁴⁸Demavend (Dünbavend) *İran* ve Ortadoğu'nun en yüksek dağıdır. Bu dev volkanik dağ Tahran kentinin 80 km uzağındadır.

⁴⁹Kurtubî (h.671), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988), I, 36.

⁵⁰Taberî(h. 310), *Camiü'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddîkî el-Attar (Beyrut: Darü'l-fîkr, h. 1405), I, 643.

⁵¹Ebu'l-Ferec el-Cevzî (h. 597), *Zadü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (4. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), I, 125. İbn Mesut bu görüştedir. Bkz. Aynı yer.

⁵²Kurtubî (h.671), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988), I, 37.

⁵³Ebu'l-Ferec el-Cevzî (h. 597), *Zadü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (4. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), I, 125.

⁵⁴*Aynı*, I, 125.

⁵⁵Alusî (h.1270), *Ruhü'l-ma'âni* (Beyrut: Darü' ihyai't-türas), I, 342. Yapılan ilmi araştırmalar, bugün de adına Babil denilen, Nebukadnezar'ın kuzey sahra kalıntılarının yer aldığı tepede bir Abbasi yerleşim merkezinin bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Babil, bugün yatağını değiştirerek harabelerin biraz uzağından geçen Fırat'ın iki yakasında 1000 hektarlık dikdörtgen yapılı bir arazi üzerinde kurulmuş ve önünde derin bir hendek bulunan, dıştaki taşları yaklaşık 4m., içteki 6,5m. kalınlığında olan çift sıralı surlarla koruma altına alınmıştır. Bkz. Sargon Erdem, "Bâbil," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları, 1991), IV, 392-93.

⁵⁶Tabiîn imamlarından Mücahid'in Harut ve Marut'u buldukları yerde gördüğü rivayet edilir. Bkz. Muhammed b. Tahir (h.), *Tezkîretü'l-hüffaz* Tah.: Hamdi Abdülmecid (1. Baskı, er-Riyad: Darü's-samiî, h.1415), I, 93.; ez-Zehebî (h.748), *el-Kaşîf* (1. Baskı, Cidde: Darü'l-kible li's-sakafeti'l-İslamiyye, h.1992), II, 240.

⁵⁷Münavî (h.), *Feyzü'l-kâdir*, (1. Baskı, Mısır: el-Mektebetü't-ticariyye, h. 1356), I, 39.

⁵⁸*Aynı*, I, 39.

⁵⁹*Aynı*, I, 39.

lektir;⁶⁰ (b) İki melik/kraldı⁶¹; (c) İki kabile idi. (d) Hasan el-Basrî'ye göre Babil'de bulunan iki vahşi eşekti.⁶² (e) Harut ve Marut şeytanların sıfatıdır.⁶³ (f1) İki şeytan kabilesi; ⁶⁴ (f2) İki cin kabilesi kastedilmiştir.⁶⁵

13 “ما يعلمان” deki öğretmenin şekli hakkında farklı yorumlar: (a) Zahiri öğretme; (b) “Bildirme” anlamında bir öğretme; (c) Karı koca arasını ayırmayı öğretme.⁶⁶ (d) Kendilerine verilenlere başka şeyler de katarak öğretme⁶⁷ (e) Hz. Ali, bu iki meleğin, insanları sihirden uzaklaştırmak için gönderildiğini bildirmiştir.⁶⁸ (f) Sihrin mahiyetini öğretip ondan uzak durmalarını emrediyorlardı.⁶⁹ Allah'ın, gönderdiği meleklerle ve özel bir vesileyle insanları imtihan etmesi caizdir; bu nedenle, Talut'un nehir suyu ile ordusunu imtihan etmesi gibi, kim o sih-

⁶⁰Alusî (h.1270), *Ruhü'l-maânî* (Beyrut: Darü ihyai't-türas), I, 342.

⁶¹İki melik ve iki kabile olmasını İbn Kesir garip karşılar. Bu konuda Taberî'nin görüşünü kabul etmez. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 197.

⁶²İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 197; Kurtubi (h.671), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988), I, 37.

⁶³Zeccac (h.311), *Maâni'l-Kur'an ve i'rabuhu* (1. Baskı, Beyrut: 1988), I, 184.

⁶⁴Ebu'l-Beka el-Ukberî (h.616), *et-Tibyan fi i'rabî'l-Kur'an* (İsa el-halebi), I, 99.

⁶⁵İbn Hacer el-Askalanî (h.852), *Fethü'l-barî*, Tah.: Muhammet Fuat Abdülbaki (Beyrut: Darü'l-marife, h. 1379), X, 224. Bu görüş zayıftır. Bkz. Aynı yer. Hadise göre Harut ve Marut “adem” cinsinden değildir. Bkz. Ebu Abdillâh Hakim et-Tirmizî (h.), *Nevâdirü'l-usul fi ahadisi'r-Rəsul*, Tah.: Abdurrahman Umeyre (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-cil, 1992), I, 130.

⁶⁶Taberî (h. 310), *Camiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Siddıki el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 636.

⁶⁷*Aynı*, I, 636. Kasım b. Muhammed'e “Onlar kendilerine indirileni mi öğretiyorlar yoksa indirilmeyenleri de mi öğretiyorlar?” diye sorulunca: “Hangisi olduğuna ehemmiyet vermem. Ben sadece bu ayete inanırım.” der. Bkz. Aynı yer.

⁶⁸Kurtubi (h.671), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988), I, 37; Zeccac (h.311), *Maâni'l-Kur'an ve i'rabuhu* (1. Baskı, Beyrut: 1988), I, 183.

⁶⁹Ebu'l-Ferec el-Cevzî (h. 597), *Zadü'l-mesir fi ilmi'l-tefsir* (4. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1987), I, 122.

ri öğrenirse “kâfir” olur, kim uzak durursa mümin kalır⁷⁰. (g) Melekler, insan suretine girerek öğretilerlerdir.⁷¹

14. “فلا تكفر” ne suretle küfre girmenin yasaklandığı hakkında farklı yorumlar: (a) “Sihirle uğraşmak küfürdür”; (b) “Sihri öğrenmek küfürdür”⁷²; (c) Her ikisi küfürdür; (d) Sihre ancak kâfir olan cüret edebilir.⁷³ (e) Sihrin durumunu bildirmek küfür değildir, sihir yapmak küfürdür.⁷⁴ (f) Harut ve Marut’un şeytanlardan olması durumunda “biz imtihan unsuruyuz sakın küfre girmeyin” ifadelerinin anlamı, “biz bir belaya düştük sakın siz düşmeyin” demektir.⁷⁵ (g) Sihri öğretmek küfür.⁷⁶ (h) Eğer doğru yolda olmayı isterseniz, sihir öğrenmekle kâfir olmayın.⁷⁷ (i) “Sihir’de imanın şartlarını izale etme yönünde bir durum varsa o zaman bu şekilde bir sihri yapan kâfir olur. Şayet sihirden korunmak için olursa kâfir olmaz.”⁷⁸ (j) Sihri yapıp ve bunun gerçek olduğuna inanmak küfürdür.⁷⁹ Yahut sihrin gerçek olduğuna inanarak öğrenmek küfürdür.⁸⁰

15. “فیتعلمون منهما” cümlesi hakkında farklı yorumlar: (a) “Harut ve Marut’tan mı talim ediyorlardı?”; (b) “Sihir ve küfrü mü öğreniyorlardı?”, (c) meleklerin taliminden bedel olarak “meleklerden sihrin yapılmasının yasak olduğunu mu öğreniyorlardı?” gibi farklı yorumlar teklif edilmiştir.

⁷⁰ Aynı, I, 123.

⁷¹ Alusî (h.1270), *Ruhü'l-maâni* (Beyrut: Darü ihyai't-türas), I, 343.

⁷² Kurtubî (h.671), *el-Cami' li ahkâmü'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiye, 1988), I, 38.

⁷³ Taberî (h. 310), *Camiü'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddîki el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 647.

⁷⁴ Zeccac (h.311), *Maâni'l-Kur'an ve i'rabuhü* (1. Baskı, Beyrut: 1988), I, 184.

⁷⁵ Aynı, I, 184.

⁷⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *Kitabü't-teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Kahire: Darü'l-kütübi'l-hadis), I, 97.

⁷⁷ Muhyiddin ed-Dervîş, *I'rabü'l-Kur'ani'l-Kerim ve Beyanühü* (Humus: Darü'l-İrşad, 1988), I, 158.

⁷⁸ Nesefî (h. 710), *Medariğ* (1. Baskı, Beyrut: 1995), I, 72.

⁷⁹ Ebu Bekir el-Cassas (h.370), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Tah.: Muhammed es-Sadık (Beyrut: Darü'l-ihya, 1405), I, 65.

⁸⁰ Zemahşerî (h. 538), *el-Keşşaf* (Mısır: Şirketü Mektebe), I, 301.

16. Yine *معهم و زوجته* de geçen “ma-i mevsule” ve (به) deki zamirle neyin kastedildiği konusunda farklı yorumlar: (a1) Meleklerden aldıkları bilgilerle karı koca arasını ayırmayı öğreniyorlardı.⁸¹ (a2) Meleklerden öğrendikleri sihirle bu işi yapıyorlardı.⁸² “Bu sihirle karı koca aralarına ya buğz ya da sevgi koyarak ayırıyorlar veya birleştiriyorlardı”; (b1) “küfür ve şirk hususunda çiftlerden birini diğerine kıskırtıyorlar ve aralarında hak din batıl din oluşturup ayırıyorlardı”; (b2) “karı koca arasında söz götürüp getirerek birbirine düşürüyorlardı”.

Ayetle İlgili Temel Yorumlar ve Bunların Değerlendirilmesi

Bu ayetin muhteva ve tefsirinin son derece esrarlı olduğu mezkûr yorumlardan anlaşılmaktadır. Bu farklı yorumların esası, şu alternatiflerin dışında kalmaz:

1. Ayette geçen Harut ve Marut⁸³ mezkûr iki melektir. Bu takdirde, iki farklı yorum ortaya çıkmaktadır.⁸⁴ (a) Harut ve Marut iki melektir

⁸¹Taberi(h. 310), *Camii'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Siddîkî el-Attar (Beyrut: Darü'l-fıkr, h. 1405), I, 648.

⁸²*Aynı*, I, 648; Nesefî (h. 710), *Medârik*(1. Baskı, Beyrut: 1995), I, 72.

⁸³Harut ve Marut'un Arapça kökenli olduğunu savunanlara göre, “kırmak, yarmak, parçalamak” anlamına gelir. [İbn Manzur (h.711), *Lisanü'l-arab*, (1. Baskı, Beyrut: Daru sadır), II, 103.] veya birincisi büyük yarık [Rağîb el-İsfahanî, *el-Müfredat* (İstanbul: Daru Kahraman, 1986), s. 788.] manalarına gelen *هرت* ve *مرت* kelimelerinden türemiştir. [Alusî (h.1270), *Ruhü'l-maânî* (Beyrut: Darü ihyai't-türas), I, 342.] Harut ve Marut, Süryanice iki isimdir. [el-Beğavî (h.516), *Meâlimü't-tenzîl*, Tah.: Halid el-Akk (2. Baskı, Beyrut: Darü'l-marife, 1987), I, 100; Ali b. Muhammed el-Bağdadî el-Hazin (h. 741), *Lübbabü't-te'vil fi maânî't-tenzîl* (İstanbul: h. 1317), I, 67.] Harut, Azrail'dir. Rağîb el-İsfahanî, Harut ve Marut'un melek oldukları görüşünü, temriz sığısıyla belirtmiş, bazı müfessirlerin bu iki ismin Cinnî ve İnsî şeytanlardan iki kişi olduğunu, ayetteki “şeyatin” kelimesinden bedel-i ba'z mine'l-küll şeklinde ifade etmiştir. [Rağîb el-İsfahanî, *el-Müfredat* (İstanbul: Daru Kahraman, 1986), s. 788.] Harut ve Marut'un semadaki ismi *عزير* ve *عزرا* idi, günah işleyince şimdiki isimler verildi. [et-Taberânî (h.360), *el-Mucemü'l-levsâd*, Tah.: Tarık b. İvazullah (Kahire: h. 1315), III, 131; Alusî (h.1270), *Ruhü'l-maânî* (Beyrut: Darü ihyai't-türas), I, 342.] *الهارة* ve *المارة* kelimelerinden gelmiş oldukları (udül) da söylenir. [Alusî (h.1270), *Ruhü'l-maânî* (Beyrut: Darü ihyai't-türas), I, 342.] Harut ve Marut kelimelerinin menşeiyle ilgili çeşitli görüşler vardır. Oryantalist Arthur Jeffery, Harut ve Marut'un, ilk defa Zerdüştlüğün dini metinlerinde geçen Haurvatat ve Ameratat ile benzer olduğunu söyler. [Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* [Kur'an'daki

fakat bunlara sihir gibi bir şey indirilmemiştir. (b) Harut ve Marut iki melek olup sihri değil, sihre malzeme oluşturacak gerekli şeyleri veya doğrudan sihri öğretmişlerdir.

2. Mezkûr iki melek, Hz. Cebrail ve Mikâil gibi meleklerdir . Bu takdirde iki yorum vardır: (a) Bu iki meleğe, Yahudilerin iftira ettiği gibi sihir adına hiçbir şey inmemiştir. (b) Bu iki melek sihre dair malzeme veya doğrudan sihri indirmiştir.

3. Ayette takdim ve tahir vardır. Bu nedenle, Harut ve Marut iki olmayıp, melekten farklı şeylerdir. Buna göre bunlar, şeytanlardan sihri öğrenip diğer insanlara da öğreten iki kişidirler.

Şimdi sıra ile bu üç şıkta topladığımız yorumları değerlendirelim.

Birinci temel yorumla ilgili değerlendirmeler:

Ayetin, Harut ve Marut iki melektir fakat Yahudilerin dediği gibi onlara sihir gibi bir şey indirilmemiştir şeklinde yorumlanması durumunda, ayetin devamının buna müsait olmadığı görülür. Sihir, kendilerine indirildi, onlar da insanlara öğretiler şeklinde yorumlansa –ki çoğunlukla kabul edilen bu görüştür– melekler, insanlara büyüü değil, büyüün dayandığı temel bilgiyi verdikleri ifade edilmiş olur⁸⁵ Ayetin siyaki buna uygun düştüğü için Ateş, bu görüşü savunur.⁸⁶ Fakat bu görüşte olanlar, büyü öğretiminin her ne olursa olsun kötü bir iş olduğu endişesini daima zihinlerinde taşırlar ve bir tedirginlik içinde dirler. Ayette, doğrudan sihri öğretiyorlardı denmemesi, yorumcuları

Foreign Vocabulary of The Qur'an [Kur'an'daki Muarreb Kelimeler], s. 283.] Fakat a-ralarında isim benzerliği olsa bile, konuları farklıdır.

⁸⁵İbn Hazm'a göre, Harut ve Marut ya cin ya da melek olup, üçüncü bir tercih söz konusu değildir. Böylece ya onlar, cin kabilelerinden iki kabile [*el'İbn Hazm (h. 548) el-Fasl fi'l-milal ve'l-ahvâi ve'n-nihâl*, (Kahire: Mektebetü'l-hancı), IV,27.], ya da Allah'ın meleklerinden iki melek idi; Allah onlarla hak bir şeriat gönderdi ve sonra da onu neshetti, bu nedenle önceden gönderilip, sonra nesh edilen bu emri işlemeyi küfür saydı. Bkz. İbn Hazm (h. 548) *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ahvâi ve'n-nihâl*, (Kahire: Mektebetü'l-hancı), III, 145-46.

⁸⁵Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'm Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yüce Ufuklar Neşriyat, 1988), I, 206.

⁸⁶Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'm Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yüce Ufuklar Neşriyat, 1988), I, 206.

iyice dikkatli olmaya götürmektedir. Zira gerek sihir, gerekse sihre malzeme veya “özel bir öğretim tarzı” olsun, bu tür bilgilere ulaşan bozguncu kimsenin elinde küfre vesile olabileceği izahı gerektirmeyecek kadar açıktır.⁸⁷ Ayetle ilgili olarak bu görüşü savunan bütün müfessirlerde, “meleklerin sihir öğretip öğretmemesi meselesinde” bir terdirginlik vardır. Sihir öğretmek küfür değil, sihre inanmak ve onu yapmak küfürdür gibi sözler hep bu endişenin bir ürünüdür.⁸⁸ Hatta bunlara, meleklerden ilham alma derecesine yükselen iki melek ruhlu insandır, demeleri de yine bu endişenin bir tezahürüdür.⁸⁹ Elmalılı'nın “Bilindiği gibi, meleklerin insanlara öğretileri ya vahiy veya ilham demektir. Harut ile Marut'un Cibril gibi vahiy meleklerinden olduklarına dair herhangi bir delil yoktur. Ayet, bunları her şeyden önce bilgi getiren melekler değil, bilgi gönderilen melekler şeklinde gösterdiği için nüzulde aşağı derecedeki meleklerden oldukları açıktır. Şu halde öğretilerinin de peygamberlere gelen vahiy derecesinde olmayıp ilham cin-sinden olduğu aşikârdır. İlham ise herkese olabilir. Demek oluyor ki, eski bir medeniyet merkezi olan Babil şehri ahalisinden birtakım kimseler, iki şekilde böyle ilahî kuvvet ile ilhama mahzar olmuşlar.”⁹⁰ şeklindeki yorumu ise yine aynı endişenin ürünüdür.

Kimileri de Hz. Meryem'e, meleğin dürüst bir insan (beşeren seviyya) suretinde gelmesi gibi ayetleri örnek göstererek bu meleklerin insan suretine girip insanlara sihri öğrettiklerini ileri sürmüşlerdir. Halbuki Kur'an'ın “Şayet o elçiyi melek kılsaydık, yine onu bir adam şeklinde gösterir de düştükleri şüpheye onları yine düşürmüş olur-

⁸⁷Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım), I, 370.

⁸⁸Muhammed Amim el-Bereketî, *Kavaidü'l-fikhi* (1. Baskı, Keratişi: es-Sadef, 1986), s. 550.

⁸⁹Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yüce Ufuklar Neşriyat, 1988), I, 207.

⁹⁰Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım), I, 370.

duk.”⁹¹ ayeti, meleklerin insan şekline girip vahyi anlatmaları tezini reddetmektedir.⁹²

Diğer yandan, bunların melek sayılması durumunda şu yorum yapılır: Allah’ın şeriatini getirdiler ama tahrif ettiler. Meleklerle böyle bir şey isnat etmek Kur’an nassı ile küfürdür.⁹³ Meleklerin bir imtihan unsuru olmalarına gelince bunu şu şekilde izah etmek mümkündür: Şayet “melekler”in sihri öğretirken, “biz bir fitneyiz” diyerek öğretip, günah dışı kaldıkları ileri sürülse bile, fitne ya “dalalete” ya da “hidayete” götürür. Her ikisi de düşünülebilir. Kur’an, Hz. Musa’nın diliyle: “Şimdi bizi aramızdaki beyinsizlerin yaptıklarından dolayı helâk mi edeceksin? Bu sırf senin bir imtihanından ibarettir. Dilediğini bu imtihanla şaşırtır, dilediğine yol gösterirsin”⁹⁴ sözü ve yine Kur’an’ın “malınız ve evladınız fitnedir”⁹⁵ şeklindeki beyanları, herkesin malı ve evladıyla dalalete gittiğini ifade etmez. “Biz cehennem görevlilerini de sadece melaikelerden kıldık. Onların sayısını da kâfirler için imtihan ve sıkıntı sebebi yaptık.”⁹⁶ “Eğer insanlar ve cinler, Allah yolunda dosdoğru yürüselerdi onlara bol yağmur verir, rızıklarını bollaştırırdık, bu nimetimiz onları imtihan etmek içindir.”⁹⁷ denilirken “bol su göndermek” bir “imtihan” olarak görülüyor. İşte melekler hidayet ve dalalete açık olan bir “fitne”yi getirmişlerdir.⁹⁸ Yine “Müminler sadece ‘iman ettik’ demeleri sebebiyle kendi hallerine bırakılvereceklerini, imtihana tabi tutulmayacaklarını mı zannettiler?”⁹⁹ ayetinde olduğu gibi imtihan edilmiş ve sonunda Allah meleklerle göndermiş olduğu bu emri [sihri], Hz. Musa ve Hz. İsa’ya indirdiği şeriatı nesh ettiği gibi

⁹¹en-Nisaburî (h. 728), *Ğarabü'l-Kur’an*, Tah.: İbrahim Atve (1. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebe, 1962), I, 390.

⁹²En’am 6/9.

⁹³Bkz. Tahrîm 66/6.

⁹⁴Araf 7/155.

⁹⁵Enfal 8/28.

⁹⁶Müddessir 74/31.

⁹⁷Nuh 72/16-17.

⁹⁸İbn Hazm (h. 548) *el-Fasl fi'l-melâ ve'l-ahvâi ve'n-nihâl*, (Kahire: Mektebetü'l-hancı), III, 145-46.

⁹⁹Ankebût 29/2.

nesh etmiştir.¹⁰⁰ Sonunda cinler, yasaklanan bu emri işlemeye devam etmişlerdir. Müminin fitneye maruz kalması hadiste de belirtilmiştir. Ricali sikattan¹⁰¹ olan bir hadiste, *إِنَّ الْمُؤْمِنَ خَلَقَ مَفْتَنًا* “Mümin mutlaka imtihana maruz kalacak şekilde yaratılmıştır”¹⁰² buyrulmuştur.

Fakat bu meleklerin fitne unsuru olacak bilgileri getirmelerinde bir sakınca olmadığı ileri sürülmüşse de, ayetin bu tarzda yorumlanması, Kur’anî bütünlük içerisinde düşünüldüğünde, pek de uygun düşmemektedir.

İkinci temel görüşle ilgili değerlendirmeler:

İlgi ayetin siyak ve sibakının, ayette iki meleğin Cebrail ve Mikâil olduğuna dair yoruma uygun düşmeyeceği gibi, Yahudilerin sihir inmedigine dair yorumlarına da uygun düşmemektedir. O halde yorumlar içerisinde ister bu iki meleğe sihrin malzemesi, isterse bizzat sihrin kendisi indirilmiş olsun, her iki halde de sihrin vahiy kaynaklı olduğu hususu zorunluluk arz etmektedir.

Sihrin bir gerçekliği bulunduğunu¹⁰³ –Mutezile ve Şafîi ekolüne mensup Ebu İshak el-İsterebadî gibi kimseler istisna edilecek olursa–

¹⁰⁰ *Ayni*, IV, 27.

¹⁰¹ Heysemî (h. 807), *Mecmaü’l-z-zevaid* (Kahire: Darü’r-reyyan, h. 1408), X, 201.

¹⁰² Taberânî (h.360), *el-Mu’cemü’l-kebir*, Tah.: Hamdi b. Abdilmecid (2. Baskı, Musul: Mektebetü’l-ulum ve’l-hikme, 1983), XI, 304; X, 282.

¹⁰³ Sihrin varlığını inkâr etmek oldukça zordur. Fakat her gerçekliği olan şeyin illa ki vahye veya bir meleğin ilhamına dayanması gerekmemektedir. Sihrin bir hakikatı vardır. Bu, bazen bir adamın hasta olmasına, bazen bir adamın gözlenin kaybedilmesine, bazen bir adamın ölümüne ve bazen de karı kocanın arasını bozmaya tesir eder; bunların hepsi Allah’ın takdiriyledir. Hz. Aişe’nin İslam’ın temel kurallarına riayet eden “sihirbaz” bir kadını satın aldığı söylenir. Şimdi sihrin bir gerçekliği olduğunu ve sihir yapanın durumunu ve ne olursa olsun sihir bir nükleer artık gibi pek de makbul olmadığını anlamak için şunları hemen belirtmemiz gerekir. Sihir, Hz. Süleyman’dan önceki asırlara, Firavun zamanına hatta Kur’an’ın ifadesiyle, Hz. Nuh zamanına kadar dayandırılmaktadır. Bkz. Kurtubî (h.671), *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’an* (1. Baskı, Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiiyye, 1988), I, 31; Hafız b. Ahmed Hakemî (h.1377), *Maaricü’l-ğabul* (1. Baskı, Demmam: Darü İbn Kayyim, 1990), II, 545; Kurtubî (h.671), *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’an* (1. Baskı, Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiiyye, 1988), I, 34; Bkz. Taberî (h. 310), *Camii’l-beyân ‘an te’vil-i âyi’l-Kur’an*, Tahrir: Sıddıki el-Attar (Bey-

İslam alimlerinin kahir çoğunluğu, kabul etmiştir.¹⁰⁴ Harut ve Marut kassası, Lebid b. A'sam'ın sihri üzerine Muavvizeteyn surelerinin inmesi, Abdullah b. Amr'a bir yahudinin sihir yapması sonucu elinin kırılması ve neticede Hz. Ömer'in onları sürgüne göndermesi buna delildir.¹⁰⁵ Biri şeytanların öğrettiği, diğeri Harut ve Marut'un öğrettiği olmak üzere iki kısım olduğu iler sürülen¹⁰⁶ ve Fahreddin er-Razî tarafından da sekiz kasma ayrılan sihir, iki esasta toplanabilir: Birincisi sırf yalan, dolan ve sadece saçmalama ve iğfal olan söz veya fiil ile etki yapan sihir, diğeri de az çok bir gerçeğin kötüye kullanılmasıyla ortaya konan sihirdir. Sihrin bütün niteliği, hayali hakikat zannettirecek şekilde insan ruhu üzerinde aldatıcı bir tesir meydana getirmekten ibaret olduğu halde, bunun bir kısmı tamamıyla hayal, diğeri bir kısmı da bazı gerçeklerle karışıktır. Bundan dolayı, her sihrin, gerçek tesirden büsbütün yoksun olduğunu iddia etmek doğru olmaz.¹⁰⁷

İbn Hacer, icma ile sihri öğrenmek, öğretmek, yapmak haramdır ve büyük günahlardandır¹⁰⁸ demişse de, bizzat haram olan hiçbir ilim yoktur. Sihir öğrenmek çirkin olmadığı gibi, mahzurlu da değildir.

rut: Darü'l-fikr, h. 1405), I, 633; İbn Kesir, *Tefsiri'l-Kur'anî'l-azim* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 196.

¹⁰⁴Kurtubi (h.671), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1988), II, 45.

¹⁰⁵Ebu Said Abdurrahman b. Muhammed (h.478), *el-Ğunye fi usulî'd-dîn*, (1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-hidemat, 1987), I, 154.

¹⁰⁶Taberî(h. 310), *Camiü'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Tahric: Sıddıki el-Attar (Beyrut: Darü'l-fikr, h. 1405), I, 634.

¹⁰⁷Bkz. Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, *Haş Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım), I, 369.

¹⁰⁸İbn Hacer el-Askalanî (h.852), *Fethü'l-berî*, Tah.: Muhammet Fuat Abdülbaki (Beyrut: Darü'l-marife, h. 1379), X, 224Yine Alusî, "Şayet sihir bilinmemiş olsaydı, onunla mucize arasındaki farkı da bilinmezdi. Mucizeyi mucize olarak bilmek gerekli olduğu gibi, bilinmesi gerekli olan şeye terettüp eden şeyi de bilmek gereklidir. Bu ise, sihir ilmini elde etmeyi gerektirir. O halde gerekli olan şey nasıl haram ve çirkin olur?" dedikten sonra, kendi görüşünü şu şekilde dile getirir: " Şeri bir gerekçe yoksa, bana göre de -çoğunluğun görüşüne uygun olarak- haramdır. . Bkz. Alusî (h.1270), *Ruhü'l-maânî* (Beyrut: Darü ihyai't-türas), I, 339.

Çünkü ilmin bizzat kendisi, “hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁰⁹ ayetine göre şereflidir.¹¹⁰ Hatta şerrinden korumak için sihir bile öğrenmek haram değildir. Ancak sihir yapmak haramdır ve hatta küfürdür. Bunun öğretiminin de belli şartlara bağlanması gerekir. Bakara 102 ayetinde anlatılan mutlaklık, şarta bağlanmıştır.¹¹¹

Sihir yapanın durumu da İslam literatüründe çok ciddi bir şekilde ağır şartlara bağlanmıştır. Sihir yapanın durumu nedir? İslam kaynaklarına göre sihir yapan, yıldızların alemi idare ettiğine ve bu alemde meydana gelen hadiseleri, hayır ve şerri yarattığına inanırsa kâfir olur. Yine, sahir, insan ruhunun bir kıvama ulaşmış, bizzat, cisimleri icad ve yok ettiğine, bünyeleri ve şekilleri değiştirdiğine inanırsa kâfir olur. Bu durumda Sahabe’den Hz. Ömer, İbn Ömer (Hz. Ömer’in oğlu), Hz. Osman Hz. Hafsa ve Cündüb, Ebu Musa el-Eşarî, Kays b. Sa’d ve Tabi’in’den yedi kişiye¹¹² ve bütün cumhura (Hanefî, Şafîi, Malikî ve Ahmed b. Hanbel) göre Nübüvvet iddiasında bulunan veya İslam dininden bir şeyin değiştirilmesini isteyen sahir öldürülür.¹¹³ Kurtubî buna daha da açık bir yorum getirir: Ona göre sihir yapan, mucizeler gibi harikalar meydana getirdiğini söylediği veya İslam itikadına göre küfrü gerektirecek bir sözle sihir yaptığı¹¹⁴ takdirde küfrüne hüküm verilir; şayet hayaller, illüzyonlar vs. yaptığını söylerse bu takdirde küfrüne hüküm verilmez.¹¹⁵ Yine sahir, “onu ben sihrimle öldürdüm” derse, öldürülür.¹¹⁶ Fakat sahir, muska ve benzeri şeyler yaparak, bu yaptıkları sonucunda Allah’ın, cisimlerini icad ve yok ettiğine, şekil ve bünyeleri

¹⁰⁹Zümer 39/9.

¹¹⁰en-Nisaburî (h. 728), *Ğaraibü'l-Kur'an*, Tah.: İbrahim Atve (1. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebe, 1962), I, 390.

¹¹¹Elmalılı Muhammet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım), I, 371.

¹¹²Şerhu'l-akideti't-Tahaviyye, (4. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, h. 1391), s. 344.

¹¹³*Aynı*, s. 569.

¹¹⁴Kurtubî (h. 671), *el-Cami' li ahkâmü'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1988), I, 34.

¹¹⁵*Aynı*, I, 32. İmam Matürîdî'nin görüşü bu yöndedir. Bkz. Neseî (h. 710), *Medârik* (1. Baskı, Beyrut: 1995), I, 72.

¹¹⁶*İnânetü't-talîbîn*, IV, 122; *Şerhü'n-Nevevî Ala Sahîh-i Müslim*, XIV, 176.

değiştirdiğine inanırsa (Mutezile hariç) Ehl-i sünnet'e göre kâfir olmaz.¹¹⁷ Hz. Peygamber'den gelen bir rivayete göre, "sihir yapmakla sahir öldürülmez".¹¹⁸ ifadesini de bu çeşit sihre hamletmek lazımdır.¹¹⁹

Sihrin, sihirbazın durumu bu olunca, onu bir vahye dayandırmak, veya Talut'un "Allah sizi bir ırmakla imtihan edecektir"¹²⁰ şeklindeki sırf o zamana dair ve yaygın olmayan bir imtihanını, zaman ve mekan dinlemeyen ve nükleer-atık gibi hiçbir zaman kabul edilemez olan sihre örnek vermek, kanaatimizce uygun değildir.

¹¹⁷En-Nisaburî (h. 728), *Ğaraibü'l-Kur'an*, Tah.: İbrahim Atve (1. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebe, 1962), I, 390; Ali b. Muhammed el-Bağdadî el-Hazin (h. 741), *Lübübü't-te'vil fi ma'ânî't-tenzîl* (İstanbul: h. 1317), I, 66.

¹¹⁸ Neylü'l-evtâr, VII, 367.

¹¹⁹İslamî kaynaklarda, bu konu hakkında çok ağır hükümler vardır. Sihir yapan kimse şayet Müslüman ise, sırf sihirle uğraşması durumunda Ahmed b. Hanbel ve Malik b. Enes'e göre, öldürülür; İmam Şafî ve Ebu Hanife buna katılmaz. Ama sihir yaparak bir insanın ölümüne sebep olması durumunda Malik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel'e göre öldürülür. Ebu Hanife ise, sihir yapan sihrinde ısrar ederse öldürülür, der. Sihir yapan Müslüman değilse, Ebu Hanife'ye göre yine öldürülür. Sihir yapan kadın Müslüman ise, Ebu Hanife'ye göre öldürülmez, hapsedilir. [İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-azîm* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 212.] Müslüman birinin, hem sihri öğrenmesi hem de yapması haramdır, sihir yaptığı takdirde öldürülmesi gerekir, sahir Ehl-i Kitap'tan (zimmi) ise öldürülmez. [İbn Kudame el-Makdisî, *el-Kâfi fi fıkhi'l-Hanbelî*, Tah.: Züheyr eş-Şaviş (5. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1988), IV, 165; İbn Kudame el-Makdisî (h. 620), *el-Muğnî* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-fıkr, 1405), IX, 34.; Mansur b. Yunus, *Keşşafü'l-Kısnâ'*, Tah.: Hilal Musaylihî (Beyrut: Darü'l-fıkr, 1402), VI, 186. Ahnef b. Kays, Hz. Ömer'in emri üzere üç sihir bazı katlettiğini beyan etmiştir. Bkz. Aynı yer.] Şayet zimmi, yaptığı sihirler birinin ölümüne vesile olursa, kısasen öldürülür. [¹¹⁹ Mansur b. Yunus, *Keşşafü'l-Kısnâ'*, Tah.: Hilal Musaylihî (Beyrut: Darü'l-fıkr, 1402), VI, 187.] Sihirbaz, sihir yaptığı zaman kâfir olur. Zira, sihir, Kur'an'da imanın zıddı olarak belirtilmiştir ve "sahirin cezası, kafasının kılıçla vurulmasıdır", "dinini değiştireni öldürün" hadisine göre, öldürülmeye müstahaktır. [Ebu Bekir el-Cassas (h.370), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Tah.: Muhammed es-Sadık (Beyrut: Darü'l-ihya, 1405), I, 65.] Müslüman kadın sahir, yaptığı sihirle birinin ölümüne vesile olursa kısasen öldürülür. [Ebu Bekir el-Cassas (h.370), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Tah.: Muhammed es-Sadık (Beyrut: Darü'l-ihya, 1405), I, 65.

¹²⁰Bakara 2/249.

Bu konuyla alakalı yakıştırılan diğer bir husus vardır ki o da “meleklerin masumiyeti”ni¹²¹ ortadan kaldıran ve aslı İsrailiyata dayanan “Zühre hadisi”dir. Hz. Nuh’tan önce¹²² ve Hz. İdris zamanında¹²³ meydana geldiği söylenen, Harût ve Marût kıssası ve bu kıssa münasebetiyle anlatılan Zühre adındaki bir kadın hakkında hadis ve tefsir kaynaklarında merfû, mevkûf ve maktû birçok rivayet bulunmaktadır. Hatta bu rivayetlerden bazıları israiliyât kaynaklı bir haber olmasına rağmen, Hz. Peygamber’e nisbet edilerek merfû addedilmiştir. Nitekim İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibban gibi muteber kaynaklarda merfû olarak tahric edilen ve üstelik pek çok hadisçi tarafından sahîh olduğu ifade edilen bu rivayet hakkında ilginç tahlil ve tespitler yapılmıştır. İbn Kesir, bu merfû rivayetin Hz. Peygamber’e nisbetinin doğru olmadığını, bunun gerçekte mevkûf ya da maktû bir haber olduğunu bildirmiş, hatta bununla da kalmayıp *Ka’bu’l-Ahbâr*’dan gelen israiliyât haberlerine dayandığını kesin bir tarzda beyan etmiştir.

İmam Ahmed ve İbn Hibban’ın İbn ‘Ömer tarîkıyla Hz. Peygamber’e nisbet ettikleri rivayet şöyledir:

“Allah Âdem’i yeryüzüne indirdiğinde melekler dediler ki: Ey

¹²¹Şa’ranî “Masum olan meleklerin semadaki melekler olduğu, yeryüzü meleklerinin ise masum olmadığı” görüşündedir. Onun iddiasına göre, şu anki duruma düşen şeytan, Cebel-i yakut’ta sakın bulunan yeryüzü meleklerindendi. Bkz. Alusî (h.1270), *Ruhü’l-maâni* (Beyrut: Darü ihyai’t-türas), I, 221. Halbuki, Kur’an nassı ile bütün melekler, Allah’ın elçileridirler. Bkz. Fatır, 35/1. Bu arada Meleklerin “memurin”den olup, menhiyyun’dan olmadığını ileri sürenler de vardır. Lakin bir şeye memur olan, onun aksi şeylerden de nehyedilmiştir. Kur’an da “Melekler rablerinden korkarlar” buyruluyor. Yine, Allah “Meleklerin ancak hikmet (bilhakkı) gereğince gönderildiği”ni bildirmektedir. [Bkz. Hicr, 15/8.] Bu yüzden Harut ve Marut’un meleklerden olup günah işlediklerini söylemek, onlara yakışmayan bir iddiada bulunmaktır. Melekler, ne hata ile ne unutarak ne de kasten günah işlemezler. Melekler, muhakkikinin ve Mutezile imamlarının hepsine göre masumdurlar. Bazıları, elçi vazifesi olmayan meleklerin masum olmadığını söylemişlerdir. Bkz. Ali b. Muhammed el-Bağdadî el-Hazin (h. 741), *Lübabü’l-te’vil fi maâni’t-tenzil* (İstanbul: h. 1317), I, 68.

¹²²İbn Hacer el-Askalanî (h.852), *Fethü’l-barî*, Tah.: Muhammed Fuat Abdülbaki (Beyrut: Darü’l-marife, h. 1379), X, 223.

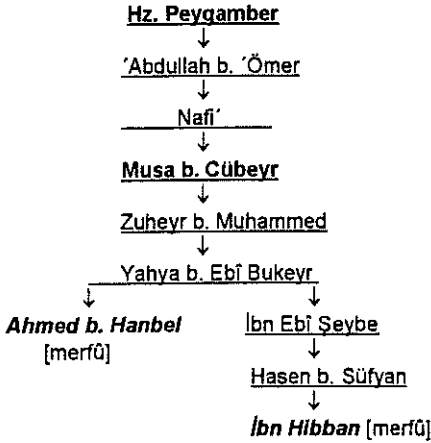
¹²³Kurtubî (h.671), *el-Cami’ü lî ahkâmi’l-Kur’an* (1. Baskı, Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1988), I, 36.

Rabbimiz! Koyduğun nizamı bozacak ve yeryüzünü kana bulayacak birini mi yaratacaksın? Oysa biz Sana devamlı hamd ile ibadet etmekte ve (noksanlıklardan) Seni tenzih etmekteyiz. Allah: Ben sizin bilmediğiniz pek çok şeyi bilirim, buyurdu. Melekler: Rabbimiz! Biz Âdemoğlundan daha itaatkârız, dediklerinde Allah şöyle buyurdu: O halde meleklerden ikisi gelsin de onları yeryüzüne indirdiğimde onların ne işler karıştıracağını görün. Melekler bu vazife için aralarından Harût ve Marût adlı iki meleği seçtiler. Onlar da yeryüzüne gönderildiler. Bu meleklerin karşısına Zühre adında güzel bir kadın çıkıp. Harût ve Marût ona rağbet göstererek sahip olmak isterdiler. Zühre de onlara şirk ifade eden bazı kelimeleri söylemedikçe kendisini teslim etmeyeceğini belirtti. Melekler buna karşı çıkarak Allah'a şirk koşamayacaklarını yeminle beyan ettiler. Zühre onlardan ayrılıp ve başka bir karşılaşmada yanındaki çocuğu göstererek, bu çocuğu öldürmedikçe bana malik olamazsınız, dedi. Harût ve Marût ise bunu yapamayacaklarını ifade ettiler. Bunun üzerine kadın şarap dolu iki kadeh uzatarak, bunları içmedikçe kendisini teslim etmeyeceğini söyledi. Sonunda Harût ve Marût şarabı içip ve sarhoş oldular. O vaziyette iken Zühre ile zina yapıp çocuğu da öldürdüler. Daha sonra kadın onlara şöyle dedi: Vallahi sarhoş olunca kesinlikle yapamayız deyip şiddetle kaçındığınız şeyleri birer birer yapar oldunuz ve geriye yapmadık cürüm bırakmadınız. Neticede Hârût ve Mârût adlı melekler, dünya azabı ya da ahiret azabından birisiyle cezalandırılma hususunda muhayyer bırakıldılar. Onlar da dünya azabıyla cezalandırılmayı tercih ettiler.”¹²⁴

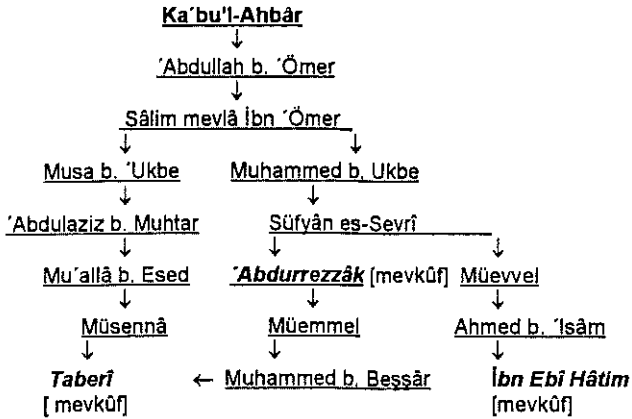
İbn Kesîr, aynı rivayetin mevkûf/maktû olarak da rivayet edildiğini ifade ederek, merfû rivayetin isnat yönünden illetli olduğunu söylemiştir. Önce merfû ve mevkûf/maktû rivayetlerin senet zincirini şemada görelim. Sonra da İbn Kesîr'in cerh ve ta'dîl yönünden tahlil ve tespitlerine temas edelim:

¹²⁴Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 134; İbn Hibban, *Sahîh*, hadis no 1717.

Hız. Peygamber'e merfu olarak ulaşan sened:



Ka'bu'l-Ahbar'a kadar ulaşan sened:



Ahmed b. Hanbel'in naklettiği ve İbn Hibban'ın kitabına alarak “*sahîhtir*” dediği bu merfû rivayetin illetli olduğuna dikkat çeken İbn Kesîr, merfu hadisin senedinde yer alan *Musa b. Cübeyr*²⁵ adındaki

²⁵Musa b. Cübeyr el-Ensârî es-Sülemî (ö. ?): İmam Ahmed, Ebû Davud ve İbn Mâce'nin ravilerindedir. İbn 'Abbas, Ebû Ümâme, Sehl b. Hunejf, Naf' ve 'Abdullah b. Ka' b

"*mestûru'l-hâl*"¹²⁶ bir ravinin *teferrüdü* sebebiyle bu isnadın *illetli* olduğunu söylemiştir. Öte yandan *Abdurrezak, Taberî* ve İbn *Ebî Hâtim*'in aynı kıssayı yine İbn *'Ömer* vasıtasıyla, fakat *Ka 'bu'l-Ahbâr*'dan mevkûf/maktû olarak nakletmiş bulduklarını¹²⁷ kaydeden müellifimiz, *mestûr* ve *mecrûh* bir ravi olan *Musa b. Cübeyr*'in mevkûf isnadlarda bulunmadığına dikkat çekerek, mevkûf isnadların merfû olana nisbetle daha kavî olduğunu belirtmiştir. İbn *Kesir*, merfû rivayetinin illetinin *Musa b. Cübeyr*'den kaynaklandığını, bu ravinin aslen İbn *'Ömer*'in *Ka 'bu'l-Ahbâr*'dan naklettiği bir sözü -bilerek ya da bil-meyerek- *Hz. Peygamber*'e nisbet ettiğini tespit etmiştir. Böylece müellifimiz, Harût ve Marût kıssasının merfû bir hadis zannedilmesine rağmen, hakikatte dönüp dolaşıp *Ka 'bu'l-Ahbâr* vasıtasıyla İsrâîloğullarına ait kitaplardan nakledilen asılsız bir hikaye olmaktan öteye geçmediğini beyan etmiştir.

Bundan başka İbn *Kesir*, Harût ve Marût ile *Zühre* hakkında farklı diğer bazı efsanelerin daha anlatıldığını ifade ederek, *Taberî*'nin *Hz. 'Alî*'den naklettiği mevkûf bir habere temas etmiştir. Bu haberde; *Zühre*'nin¹²⁸ Fars ehlinden güzel bir kadın olduğu ve Harût ile Marût

b. Mâlik'den hadis nakleden *Musa b. Cübeyr*, kendisinden de oğlu *'Abdusselam* ile *Bekr b. Mudar*'ın yanı sıra *Zuheyir b. Muhammed*, *Sa'îd b. Seleme*, *'Abdullah b. Lehi'a*, *'Amr b. Haris* ve *Yahya b. Eyyûb* gibi kimseler nakilde bulunmuşlardır. İbn *Hibban* onun güvenilir bir ravi olduğunu belirtmiş, ancak bazı rivayetlerinde karışıklık ve şâz hususların bulunabildiğini söylemiştir. İmam *Zehebi* mezkûr ravininin sadûk bir kimse olduğunu belirtmiş, ama İbn *Hacer* onun bu değerlendirmesine katılmayarak bu şahsın *mestûr* bir ravi olduğunu söylemiştir. Bkz. *Zehebi*, *Kâşif*, III, 182; İbn *Hacer*, *Takrîb*, s. 444.

¹²⁶Muhaddisler, "*mestûru'l-hâl*" ravinin *teferrüd* ettiği rivayetlerin muteber olmadığını ya da en azından ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bkz. *Suyûtî*, *Tedrib*, s. 210.

¹²⁷Bkz. *Taberî*, *Tefsîr*, I, 455-457.

¹²⁸ Melekleri aldattığı söylenen "Güzel kadın"ın adı, Arapça, "*Zühre*", Nabatça "*بيدخت*" ve Farsça, "*Enâhid (Nâhil)*" olarak geçer. İbn *Kesir*, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azim* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), I, 197; Kurtubî (h.671), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an* (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988), I, 36. Hadiste ise *بيدخت* olarak geçer. Bkz. el-Hakim en-Nisaburî (h.405), *el-Müstedrek*, Tah.: Mustafa Abdülkadir Ata (1. Baskı, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), II, 292.

adlı iki meleği kendisine meftun ettiği ve onlardan, okuduğu zaman göklere yükselbileceği sihirli kelimeleri kendisine öğretmelerini istediği anlatılmaktadır. Kissanın sonunda ise Zühre'nin bu sihirli kelimeleri öğrenip göklere yükselmeye çalıştığı, fakat gökyüzünde bir yıldız haline getirilmek suretiyle cezalandırıldığı ifade edilmektedir. Hatta bu kıssaların bazıları, Zühre (Venüs) adlı gezegenle de irtibat kurulmaktadır.¹²⁹

İbn Kesîr, buna benzer asılsız kıssaların kaynaklarda yer aldığına dikkat çekerek, özetle şu hususu belirtmiştir. "Doğrusu Harût ve Marût hakkında sahabe ve tabiine nisbet edilen pek çok haber vardır. *Mücahid, Süddî, Hasen el-Basrî, Katade, Ebu'l- 'Âliye, Zuhrî, Rabî' b. Enes, Mukâtil* gibi selef müfessirlerine nisbet edilen kavillerin yanı sıra müteahhir müfessirlerden de bir hayli nakiller gelmiştir. Halbuki bunların hemen hepsinde meleklerin ismetine ve Kur'an ile sünnet naslarına muhalif pekçok münker ve illetli haber bulunmaktadır. Esasen bu kıssalar, bütün tafsilatıyla İsrailoğulları'nın haberlerine dayanmaktadır. Yine belirtmeliyiz ki, bu hususta sâdık-ı masdûk, hevasından bir şey konuşmayan Hz. Muhammede (s.a.v.) dayanan merfû, sahîh hiç bir nakil yoktur. Keza Kur'an ayetlerinin zahirinde belirtilen izahın ötesinde Harût ve Marût hakkında muteber sayılabilecek hiç bir tafsilat yoktur. O halde bu konuda biz, sadece ve sadece Allah'ın Kur'an'da bize bildirdiği kadarına inanırız. Her şeyin en doğrusunu bilen yine O'dur.¹³⁰

Görüldüğü gibi Harut ve Marut kıssası hakkındaki rivayet ve haberlerin bütünü sağlıksızdır ve Yahudilerin yakıştırdıkları yalanlardan ibarettir.¹³¹ Alusî, "Harut ve Marut iki melek idi ve imtihan edildildiler, sonra dünya azabını tercih ettiler şeklinde bir rivayete inanmak, kü-

¹²⁹Bkz. Taberî, *Tefsîr*, I, 456-458.

¹³⁰İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, I, 198-203 (Bakara 2/102 ayetinin tefsiri); a. mlf., *Bidâye* I, 43. Hadisi, detaylarıyla inceleyen ve liyakatle İbn Kesir'in değerlendirilmesini eserinde güzel bir örnek olarak gündeme getiren Hadis Doktoru, Kadir Paksoy Bey'e teşekkür ederiz. Bkz. Kadir Paksoy, "İbn Kesir'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmündeki Yeri." (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harran üniversitesi SBE, 1999), s. 200 vd.

¹³¹Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali (h.852), *el-Ucab fi beyani'l-esbab*, Tah.: Abdülhakim (1. Bası, Demmam: Darü İbni'l-Cevzi,1997), I, 340.

fürdür.”¹³² demişse de yine, önceki tefsirlerden nakille, “Zühre” hadisine, işaret bir yorum getirmekten geri kalmamıştır.¹³³

İsrailî kaynaklı olduğu açık olan bu rivayet, Kitab-ı Mukaddes tefsirlerinde (The Other Bible) ve Yahudi efsanelerinde [Legend Of Jew], ayrıntılarındaki küçük farklarla, geçer. Şöyle ki, Enoş’un (Enoch) kitabında büyü sanatının Yahudilere öğretilmesi şöyle anlatılır: Tanrı iki meleği, ölümlerin zayıf yönlerini sınamak için yeryüzüne gönderdi. Bir ölümlü kadına aşık olma bahtsızlığına uğrayan bu iki melek, ilahi bir cezaya çarptırılacaktı. Meleklerden biri göklerden baş aşağı sallandırıldı, diğeri Kara Dağlar’da zincire vuruldu. Bu ikinci melek, kadınlara yüzlerini boyamayı öğretmiştir!¹³⁴ Hatta aynı kitapta 200 kadar meleğin aynı günah işlediği de belirtilmektedir.

Bu iki melek olayının tefsirinde göz önünde tutulan bir İsrailiyat rivayetinde de Şamhozoy (Shemhazai) adlı bir meleğin yine cinsî günah işledikten sonra tövbe edip ceza olarak kendini “gökle yer arasında baş

¹³²Alusî (h.1270), *Ruhü'l-maânî* (Beirut: Darü ihyai't-türas), I, 341.

¹³³Nizamuddin en-Nisabûrî ve Alusî'nin bu ayetle ilgili işaret yorumları: “Şeytan” dan maksat, “Nefisler”; “Süleyman”dan maksat, “Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan Ruh”; Kâfir olmayan da Ruh'tur; “Kâfir olan ve insanlara vesevese, gözbağıcılık öğreten şeytanlar ise “Nefis ve heva”; “İki melek ise Ruh ve Kalp”; ve bunlara “inen” şey ise felsefe ve bidat gibi “Ruh ve Kalb'e zararlı ve faydasız ilimlerden gelen “fitne ve şüpheye açık fikirler (huzlân)”; “Babil” ise “insanın cesedi”; Harut “Ruh”, Marut ise “Kalb”dir ve bunlar, ruhanî üstün alemde, cismanî aleme inerek hakkı ikame ve batılı izale için görevlendirilmişlerdir. Dünya hayatının güzellikleri “Zühre” ile imtihana tabi tutulup, ağına takılmış, içlerinde bulunan imtihan ile “şehvet eksenine” düşmüşlerdir. Neticede akli sarhoş eden “hırs” ve “gaflet” şarabını içip, değersiz “dünya fahişesi” ile zina etmişler, “heva putu”na tapıp, “ulvi şeylerden yüz çevirip süflî şeylere düşmekle” baş aşağı gelip azap çekmişlerdir, halen de çekmektedirler. Alusî (h.1270), *Ruhü'l-maânî* (Beirut: Darü ihyai't-türas), I, 341; Nisaburî (h. 728), *Şaraibü'l-Kur'an*, Tah.: İbrahim Atve (1. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebe, 1962), I, 394.

¹³⁴*The Other Bible [Kitab-ı Mukaddes Şerhi]*. Editör: Önsözyle birlikte Willis Barnstone, (New York: Harper and Row Publishers, 1984), pp. 489, 496; İdris Şah, *Doğu Büyüsü*, Çev.: Osman Yener (1. Basım, İstanbul: Gizem Dizisi-Say Yayınları, 1996), s. 29; <http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/enoch.htm>; <http://lavender.fortunecity.com/diaz/39/mirror/enoch1.html>

aşağı astığı" anlatılmaktadır.¹³⁵ Yahudî Tefsiri, Midraş Avkir'de de geçen rivayet kısaca şöyledir: Tufandan sonra putperestliğin hala sürmesi Tanrı Elohim'i kızdırır. Shemhazai (Azza veya uzza) ve Azael adında iki melek Tanrı'ya insanı yaratmasının kötü olduğunu söylerler; çünkü insanlar yeryüzünde bozgunculuk yapmışlardır. Bu iki melek, yeryüzüne indiklerinde insanlar arasında Tanrı'nın hükmünü yayacaklarını vaat edince Tanrı onları yeryüzüne gönderir, Dünyaya indikten sonra Shemhazai, Ester (İştâr veya Naamah) adında güzel bir kıza rastlar ve ona aşık olur. Ester, kendisini semaya çıkaracak olan Tanrı'nın adını zikretmeyi öğretilinceye kadar Shemhazai'a teslim olmayacağını söyler. Bunun üzerine Shemhazai, Tanrı'nın adının nasıl zikredileceğini ona gösterir ve Ester bu ismi zikrederek semaya yükselmeyi başarır. Tanrı, kendisine ulaşmak için çaba sarf eden Ester'i mübarek kılar ve onu yıldız haline getirir. Shemhazai ve Azael ise "insan kızları" ile evlenirler. Enock'un kitabında bu meleklerin insanlara sihir öğrettiği de anlatılır.¹³⁶

Daha sonra, büyü ve benzeri bilgilere ev sahipliği yapan Babil, diğer büyü kaynaklarının da merkezi haline gelmiştir. Akatça'da, "Tanrının Kapısı" anlamına gelen Babil, özellikle semavî dinlerde, insanoğlunun kendini beğenmişliğinin, Allah'a baş kaldırışının, ahlaksızlığın ve büyücülüğün merkezi kabul edilmiştir.¹³⁷

Arapça bir büyü kitabı olan Kitabü'l-Uhud, büyük bir ihtimalle, kabalist Zohar'da Süleyman'a şeytan Asmode tarafından verildiği ve içinde şeytanların boyun eğmesini sağlayacak formüller bulunduğu anlatılan Asmode'nin Kitabı'dır. Bu kitap, Süleyman'ın Anatharı'na bir giriş niteliğindedir ve Ortadoğudaki büyü geleneğini büyük ölçüde etkilemiştir.¹³⁸ Şurası çok önemlidir. Asur ve Babil uygarlıklarından kalan yazıt ve metinlerde adı geçen şeytan, cin ve doğüstü varlıklar, Batı

¹³⁵ Sargon Erdem, "Bâbil," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları, 1991), IV, 395.

¹³⁶ Kürşat Demirci, "Hârût ve Mârût," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları, 1991), XVI, 262.

¹³⁷ Sargon Erdem, "Bâbil," *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları, 1991), IV, 392-93.

¹³⁸ İdris Şah, *Doğu Büyüsü*, Çev.: Osman Yener (1. Basım, İstanbul: Gizem Dizisi-Say Yayınları, 1996), s. 47.

demonolojisinin arketiplerini oluştururlar.¹³⁹ Bu yüzden, yine de büyü'nün asıl kökeninin, Babil kökenli olduğunu söylemek zordur. Babil büyücülüğünün saf Akadlı biçimleri, Asur-bani-Pal'in kütüphanesi gibi tablet koleksiyonlarında iki dilde yazılı olarak bulunur.¹⁴⁰ Ninova kazılarında ortaya çıkan Kildani büyücülüğü, Turanlı Akadların üç önemli büyü kitabının izlerini taşır.¹⁴¹

Üçüncü temel yorumla ilgili değerlendirmeler:

Harut ve Marut'un Bakara 102. ayetinde geçen "en-Nas" kelimesinden bedel olması, yani bunların insanlardan iki kişi olmaları daha iyi bir tercih olacaktır.. Zaten Bakara 98. ayette Cebrail ve Mikâil hakkında Yahudiler ileri geri konuşmuşlar ve anlatıldığına göre Kur'an onlara "Meleklerle sizin dediğiniz şekilde bir şey inmedi" şeklinde cevap vermiştir.¹⁴²

Ayetin devamında, Harut ve Marut, ya iki şahıs olarak sihri öğretmiş ve fakat "biz bir fitnenin içindeyiz, siz sakın kâfir" olmayın demekle, bugün de olduğu gibi medyumlara karşı çok ciddi bir şekilde duyulan iltifatı kırmış ve böylece sihrin, mutlak kötü bir şey olduğunu vurgulamışlardır.

Ayrıca, Harut ve Marut'un, ayette geçen "eş-Şeyatin" kelimesinden bedel olarak, birer şeytan olmaları ve Kur'an'da başka bir yerde: "Ben senden uzağım. Çünkü ben alemlerin Rabbinden korkarım"¹⁴³ dedikleri gibi, burada sihri öğretip akabinden, "biz bir fitneyiz, sakın küfür etmeyin" telkininde bulunmuş olmaları da muhtemeldir. Böylece şeytanın vazifesi "önce küfür işini talim ettirip sonunda da, ondan uzaklaşmaktır" veya ¹⁴⁴ "biz bir belaya düştük siz düşmeyin"¹⁴⁵ şeklinde bir itirafları söz konusudur.

¹³⁹ Aynı, s. 49.

¹⁴⁰ Aynı, s. 50.

¹⁴¹ Aynı, s. 54-5.

¹⁴² İbn Hazm (h. 548) *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, (Kahire: Mektebetü'l-hancı), III, 145-46.

¹⁴³ Haşr 59/16.

¹⁴⁴ İbn Hazm (h. 548) *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, (Kahire: Mektebetü'l-hancı), IV, 27.

Ancak kanaatimizce Harut ve Marut'un birer insan olduklarını söylemek, beşerî realiteye uygun olacağından daha iyi bir yorum olacaktır.

Bu iki şahsın iki kral olduğu, İbn Abbas, Hasan Basrî, Ebu'l-Esved ed-Düeli ve Dahhak gibi sahabe ve tabiin tarafından ileri sürülmüştür. Süleyman Ateş, bu düşünceyi de savunur ve bu durumda ayetin anlamı: "Babil'de iki krala indirileni öğretiyorlardı" demek olur. Gerçekten krallık, söz ve davranışlarıyla insanları etkilemek, kendine bağlamak ve yönetmektir. O takdirde indirme (ayette geçen "ünzile"), ilham etme anlamına gelir.¹⁴⁶ Fakat böyle tekellüflü bir yoruma hiç lüzum yoktur.

SONUÇ:

Pek çok tefsirlerde ve mevcut Kur'an meallerinde, Bakara sûresi 102. ayetinin açıklamasında problemler vardır. Kanaatimizce ayette Taberî'nin de belirttiği gibi, "takdim-tehir" sorunu vardır. Ayetin mealinin şöyle olması gerekmektedir: "Tuttular Süleyman'ın hükümranlığı (hükümranlığı zamanı/hilafeti zamanı /tahtı) hakkında, şeytanların uydurdukları sözlerin (sihrin) peşine düştüler. Halbuki Süleyman küfre girmemişti, (iddia ettikleri gibi Cebrail ve Mikâil/diğer meleklerden) iki meleğe (sihir adına) bir şey de inmemişti. Lakin şeytanlar, Babil'de (Irak Babili) insanlara [insanlardan bedel olarak] Harut ve Marut'a, sihri öğretiyorlardı."Sihri, baştan ilahi vahye dayandırıp sonra da onu öğrenmeyi, öğreneni, aynı zamanda sihri yapanı küfürle itham etmek, hem de ta ölümüne fetva vermek İslamî literatüre karşı bir tutarsızlık olur. Fakat bazı sihrin bir gerçekliği olduğunu kabul etmek doğru bir tercih olacaktır.

Diğer yandan, Harut ve Marut'u melek sayıp akabinden onlara "Zühre Hadisi" gibi bir Yahudi efsanesiyle günah işletme düşüncesini kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

¹⁴⁵Zeccac (h.311), *Maâni'l-Kur'an ve i'rabuhu* (1. Baskı, Beyrut: 1988), I, 184.

¹⁴⁶Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'm Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yüce Ufuklar Neşriyat, 1988), I, 207.

TEK TANRILI DÖNEM ÖNCESİ DİNLERDE ÖLÜMDEN SONRA YAŞAM DÜŞÜNCESİ

Zuhal Karahan KARA*

Yazının icadından bu yana geçen birkaç bin yıllık süreç içerisinde tanrının var olup olmadığının kanıtlarını arayıp bulmaya çalışmaktan öte üzerinde durulan önerme tanrıya inancın bu inanca sahip kişiler üzerindeki işlevsellik düzeyini araştırmaktır. Varılan sonuç ise dinin ona inananların yaşamlarını anlamlı kıldığıdır. William James'a göre "Ruhumuz için ebedi dinginliği; tüm tapınakların içinde, ardında değil bulutların üzerinde mavi bir zenith' de aramaktır."¹

Bilimsel bilginin henüz ufukta görünmediği binlerce yıl öncesinin çok tanrılı din sistemleri içerisinde de insanların içinde yaşadıkları sferde bulamadıkları dinginliği gelecekteki bir başka yaşamda bulacakları umudu baskındır. Yaşanılan sferde onları bu dinginliğe ulaşıya dek gözetken bir üstün güç olduğu inancı vardır.² İşte bu inanç çağları boyu toplumların aktarıla gelmiş öykülerinde önemli yer tutmuştur. İşte tarih boyunca bir yenisi aracılığı ile varlığından, doğruluğundan şüphe edilir duruma gelinceye kadar geçerliliğini koruyan mitosların ortaya çıkışı böyle açıklanabilir.

*Doç. Dr., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.

¹ James, W. The will to Believe s. 180

² James, W. A.g.e. S.617

Böylesi mitoslar olmadıkça yaşamın anlamsız bulunacağını düşünürsek bir mitosun anlamının, ona inananların yükleyeceği değerle birlikte ve doğru orantılı olmak üzere artacağını söyleyebiliriz.

Ölüm ve ölümden sonra gelecek bir olası yaşamın tanımlanması yer, iklim, zaman ve yaşam biçimlerine bağlı olarak toplumdan topluma değişir. Yerküre ile ilgili anlama ve kavrama öncelikle fizik nesnelere algılanması ile oluşur. Bu nesnelere algılanması bile o nesnelere ulaşımımızın dolaylı veya dolaysız oluşuna göre değişebilir. Çevremizde gördüğümüz, duyu organlarımızla algıladığımız nesnelere kavranması ikinci veya üçüncü araçlar yardımı ile bizden uzakta olan ve doğrudan görülemeyen, varlıkları kanıtlanamayan olguların kavranmasından farklı olur. Mısır'da, Babil'de, Hindistan'da veya Amerikan kızilderililerinin mitoslarında tanrıların veya tanrısal öğelerin yerel özellikler taşımasının nedeni budur.

Genelde sıradan insan duyu organları ile algıladığı şeyleri duyduğu, gördüğü veya dokunduğu orta boyuttaki biçimleri ile tanımlama yoluna gider. Ancak birden fazla duyu organı ile ulaşılabilen veya birden fazla tanımlayıcı birey tarafından farklı algılanan nesnelere aslında tam ve doğru algılanmamış olabilirler.³ İşte fizik algılamadan tek fiziksel sanmaya veya halusinyasyona varan bu algılamalar çağlar boyu farklı filozoflar tarafından farklı yaklaşımlarla açıklanmışlardır.

Descartes'a göre doğrudan değil idealar aracılığı ile algılanabilen nesnelere, Locke'a göre basit duyu ideaları, skeptik Hume'a göre "izlenimler", Kant'a göre "Kritik Aklın Eleştirisi"nde Hume'a karşıt olarak "Vorstellungen"dir. Russel ve Moore'un "Sensibilia" veya sense-datum'u ve Lewis ve Goodman'ın "qualia"sı anlamlı niteliklerdir. Ancak duyu alımları da insanı yanılgıya götürebilir ve nesnelere ile ilgili yalnızca tek duyuya dayalı algılamalar empirik gerçeklerin yanlış yorumlanmalarına yol açar. Daha önce hiç film seyretmemiş Eskimo'lara kendi yaşamları ile ilgili belgesel seyrettirildiğinde ayıbalıklarını görür görmez mızraklarına sarılıp onlara yani aslında perdedeki görüntüye saldırmaları böylesine bir yanılgıdır. Perdeye bakan Eskimo bir tür analogi yaparak

³ Austin, J.L. Sense and Sensibilia, s.8

gördüğü görüntüye kendi bildiği yaşamdan gelen deneyimi ile farklı anlam yüklemeye bulunmaktadır.⁴

Gerçek ve gerçek gibi görünme yere ve çevre şartlarına, yorumlayıcının geçmişten gelen deneyim öykülerine göre veya onun o anki farklı psikolojisine göre farklı ifadelerle tanımlanabilir. Düz bir çubuğun su da kırık görülmesi, su sıcaklığının elin sıcaklığına bağlı olarak daha sıcak veya soğuk sanılması, ⁵ yuvarlak bir madeni paranın farklı açılardan bakıldığında elips görünmesi, mavi bir nesnenin pembe gözlük camının ardından eflatun görünmesi, korku anından korkulan nesnenin daha büyük görülmesi veya uzaktaki en büyük gezegenin bile gece karanlığında küçücük aydınlık bir nokta olarak algılanması bunlara örnektir.

Tarihsel süreç içerisinde çok tanrılı dönemlerin tanrı tanımlaması da insanlar tarafından bu sözünü ettiklerimize benzeyen farklı algılamalarla farklı yorumlar biçiminde yapılmıştır. Savaş tanrısı atletik yapılı ve dövüşken iken aşk tanrısı insanca sever. Diğer tüm tanrılar da o mitosları üreten toplumların zaman ve yer kategorilerine bağımlı olarak edip eyerler. Tanrılara yüklenen tutumlar; o tanrıya inananların çevrelerinde gördükleri tutumların olmasını diledikleri yöne yöneltilmiş olanlarıdır. Mitosların içeriğinde birey; kendi gücü çevresindeki baskı unsurlarına karşı koymada yetersiz kaldığında düzen kuruculuğu ve cezalandırıcılığı tanrılara atfeder.

Ölüm ve ölümden sonrası, çok tanrılı dinlere inanan toplumların insan ve tanrıların birlikteliği öyküleri üretme nedenleri arasında her zaman önemli yer tutmuştur. Varlığına inanılan yer altı dünyasının, ölüm ötesi yolculuğun ve ölümsüzlüğü arayışın benzer örneklerine Sümerler'de Babilliler'de ve Akadlar'da da bazı değişiklik ve eklemelerle aynı olan Gılgameş Destanı'ndaki "ölümsüzlük otunu arayış", Yunan Mitolojisi'nde Afrodite'in Adonis'i veya bereket tanrıçası Demeter'in kızı Kore'yi aramasında ve Mısır Mitolojisi'nde de erkek

⁴ Price, H.H. Obituary of Harold Arthur Prichard; Proceedings of the British Academy, Vol XXXIII.

⁵ Russel B. Mysticism and Logic s. 148,

Hume, D. A Treatise of Human Nature Book I Part IV Section 2 s. 62

kardeşi Set tarafından öldürülüp bedeni parçalara ayrılan Osiris'in eşi İsis tarafından aranma yolculuğunda rastlanılır. Osiris, bedensel bütünlüğüne eşi İsis'in sevgisi, sadakati ve verimli Nil kıyılarına sıcaklığı ile bereket ve güç sağlayan güneş tanrısı Ra'nın yardımı ile kavuşur. Osiris'in kimliğinde Mısırlıların ölüme yaklaşımının incelenmesi günümüz yaşam ve inanması ile bağlantılar kurulabilmesi açısından ilginç ve yararlı olacaktır.

İlk çağlardan bu yana ölüm, ölüm ötesi ve ölümsüzlük; üzerinde her zaman düşünülen ve durulan kavramlar olup, genelde hep karanlığın, belirsizliğin ve ürkütücü hayaletlerin kol gezdiği pesimistik bir görünüm olarak yansıtılır.

Ortadoğu mitoslarında tanrıların yaşamları büyük ölçüde insan yaşamına benzer ve günlük yaşamlarında toprakla ve ürünleri ile uğraşan insanlar için insan yaşamı; yakından gözleyebildikleri bitkilerinkine denk tutulur. Tohumdan filizlenme, büyüme, ürün verme ve kuruyup yok olma dizilemini takip eden bitki yaşamı daha sonra yine tohumdan başlayarak ve aynı evrelerden geçerek yenelenir. Tanrı veya tanrıçaların yaşamı da böyle düşünülmüştür. Yer altında geçirilen bir dönemden sonra tekrar yeryüzüne dönülerek yaşam çemberinin evrelerine katılır.

Yazılı belgelerle adı belirlenmiş ilk tanrıça büyük olasılıkla Sümer tanrıçası İnanna veya diğer adı ile İştâr'dır. İnanna ancak sevgilisi şair Tammuz'un çektiği acılar bedelinde yeryüzüne geri döner. Yunan bereket tanrıçası Demeter de sevgili kızı Kore'nin (Roma mitolojisinde Persefone) Hades'ten yeryüzüne dönüşü için fedakarlık yapar. Kore'nin dönüşü darı tanelerinin ilkbaharda filizlenip toprak yüzüne çıkmaları gibi betimlenir⁶.

Mısır mitolojik örneğinde ise acı çeken, Osiris için fedakarlık yapan ve tüyden kanatları ile onu sarıp sarmalayan eşi İsis ve kız kardeşi Neftis'tir. Ancak Osiris yer yüzüne dönmeyip ebedi yargıç olarak ölümler ülkesinde kalmayı seçer. Eski Mısır'da Osiris'in yaşadığı düşünülen yer; Nil Irmağı'nın batı yakasındaki çöl ortamında güneşin dağlar ardına dinlenmeye (!) çekildiği yer olan ve dolayısı ile de kutsal sayılan

⁶ Cömert, Bedrettin Mitoloji ve İkonografi s.25-27

gömüt bölgesidir. Genelde tanrıların; kendilerinin halklarına yardım etme görevini üstlendiklerine inanmış olan yönetici sınıfla ve firavunlarla ilişkilendirildiği Mısır'da Osiris'in konumu diğer tanrılarınkinden farklıdır. Mısır mitoslarında ilk kez tanrı alt sınıftan kişilerle de birlikte gösterilir. Mezarlık bölgeleri de farklı olan işçilerin ölüm vadisindeki mezarlarının duvarlarında işçinin kendisi ve eşi; Osiris'e saygılarını sunarken resmedilmiştir

Ölüm sonrası yaşamın resmedildiği pek çok papirüste; ölü, yargılanmak için yargıç tanrı Osiris'in önüne getirildiğinde kendisi yaşamı sırasında işlediği kötülükleri sıralar. Buna karşın doğum tanrısı Sayortata ve koruyucu tanrıça Renonet'de onun iyi edip eylemelerini anlatırlar. Sonunda ölen kişinin yüreği terazide tüyden yapılmış ağırlık ile tartılır. Yazım ve akıl tanrısı *Tot* da sonucu kaydettikten sonra artık geriye kalan uzun bir yolculuktur. Bu yolculuk yer yüzü ile yerin beş veya altı kat altı arasında bir yerlere yapılacak olan bir yolculuk olup ölenin yanında taşıdığı, olası karşılaşılacaklara karşı içerisinde kendisinin tüm yaşam öyküsü yazılı olan bir kitap eşliğinde yapılır. "Ölünün Kitabı" 7 "Ölünün Kitabı"na bazı mezarlıklarda tabutun veya lahitin üzerine resmedilmiş olarak da rastlanmıştır.

O döneme kadar ölümden öte her şeyin karanlık görüldüğü bu ilk uygarlık döneminde Mısır'ın "Eskaton"u olarak bilinen 'Ölüm Ötesi Yaşam' kavramı bir tür umut ışığıdır. Günümüzden yüz bin ila otuz bin yıl öncesinde yaşamış olan Neandental İnsan'ın bile ölüm ötesinde yaşam olabileceği düşüncesi ile uyguladığı gömme ritüelleri Taş Devri'nde de süregitmiştir. Ölümlerin anne karnında yatış pozisyonunda görüldüğü (Rocker pozisyonu) ve yeniden toprak anaya dönüşü sembolize etmek üzere kanı temsil edencesine kırmızı 'okre' ile boyalı cesetlerin yanına uyandığı takdirde kullanması için balta ve süs eşyalarının, ve cesedin yanında bulunan kemiklerin düşündürdüğü ile de yemesi için et bırakıldığı düşünülecek olursa o dönem insanların ölümünden sonrası için yaşam umudu beslediklerinden söz etmek mümkündür. Tabii ki elimizde var olan en eski yazılı belgelerin yalnızca üç bin yıllık bir geriye bakış imkanı vermesi bütün bu düşüncelerimizin gerçek o-

7 Ralph, P. Lee Ancient Civilization Volume I

labilme olasılığını zora sokar. Yine de M.Ö. 8000-5500 yılları arası Neolitik Çağ ve daha sonra Hitit Anadolu'sunu yansıtan höyüklerde yapılan kazılarda mezar içlerinde bulunan pek çok tanrı ve tanrıça heykellerinin yanı sıra mutfak araç gereçleri ve süs eşyalarının bulunması⁸ ve Orta Asya'da Hunlar döneminden kalan kurganlar (mezar) içerisinde ölünün yanı sıra gömülmüş at, silah, giysi, toprak testi ve kaplar, davul, araba parçaları boynuzdan yapılmış su kabı, kaşık gibi eşyalar ölen kişilerin için ölüm ötesi bir yaşam düşündüklerini ve bu nedenle o yaşamda yanlarında bulundurmak isteyecekleri eşyaları mezarlara bıraktıklarının kanıtıdır.⁹

Yirminci yüzyıl başlarında hala varlıklarını sürdüren ve yaşamları eski ikelliğini koruyan Güney Amerika, Polinezya, Avustralya ve Afrika yerli kabileleri arasında da genel olarak bir ölümden sonra yaşam olasılığına inanıldığı görülmektedir. Bu kabileler arasında ölümden sonra bedeninin yeryüzündeki aslının; onun bir eşi veya gölgesi olarak karanlık yer altında yolculuk yaptığı düşünülür. Ölünün, bir süre canlı tutulan anısı giderek statü kaybeder, arada bir hatırlanır ve sonuçta tamamen unutulur.

Eski Sümer yazıtlarına baktığımızda ölüm sonrası ile ilgili iç karartan türden bir inanmaya "Bereketli Hilal" olarak bilinen Fırat ve Dicle Nehirleri arasındaki havzada yer alan Babil, Sümer, Akad, Kenan ve Suriye bölgelerinde rastlanır. Babil Mitosu'nda ölenin gittiği yer yaşamı sırasındaki sosyal statüsüne bakılmaksızın toz ve karanlıklar ülkesi olarak bilinen "Irkalla"dır. Irkalla'ya ancak Batı Denizinde yapılacak bir deniz yolculuğu sonunda ulaşılabilir. Mitoslardaki Batı Denizi büyük bir olasılıkla Akdeniz'dir. Denize ulaşmanın Apsu Nehri üzerinden olduğunu anlatan yöre mitolojileri bu yolculuk sırasında gerçek ölümsüzlüğe ulaşmak için uğraş veren pek çok kahramandan söz eder. Bu kahramanların en ünlüsü Uruk Kralı Gılgames'tir.

Arkadaşı Enkidu'nun ölümünden sonra er geç kendisinin de öleceğini düşünen Gılgames ölümsüzlüğün sırrını aramaya çıkar. Onun bildiği kadarı ile tarihte ölümsüz olmayı başaran tek insan Şuruppak

⁸ Kulaçoğlu, Belma Tanrılar ve Tanrıçalar-Anadolu Medeniyetleri Müzesi

⁹ Diyarbakirli, Nejat Hun Sanatı s. 15-19

Kralı Utanapiştim'dir.¹⁰ Şuruppak Kralı; Gilgames'e yer yüzündeki bütün canlıların kökünü kurutmak için çok eskiden tanrıların gerçekleştirdiği korkunç tufan öyküsünü uzun uzadıya anlatır ve bilgelik tanrısı yüce Ea'nın inşa ettiği gemiye sığınmamış olsaydı kendisinin de mahvolmuş olacağını söyler. (Büyük tufan öyküsündeki tanrılar hep Sümer tanrılarıdır. Destanın bu gün bildiğimiz biçimi ile ilk ortaya çıkışının M.Ö. ikinci bin yılın ilk yarısına denk geldiği düşünülürse daha sonra bölge de ortaya çıkan tek tanrılı dinlerdeki Nuh Tufanı Öyküsü'nün tarihçesi daha iyi anlaşılabilir.) Bu arada Sümer çivi yazılı tabletlerin ancak 1930-1990 yılları arasında okunarak dünya literatürüne kazandırılmış olduğunu da unutmamak gerekir.)¹¹

Ölümsüzlük otu kendisine tanrılar tarafından verilmiş bir armağan olduğu için önce Gilgames'e uzak duran Utanapiştim, sonunda eşinin ısrarı üzerine ona gençlik bitkisini nereden bulabileceğini söyler. Denize dalıp bitkiyi çıkardıktan sonra geriye Uruk'a doğru yola çıkan Gilgames , bir kaynakta ykanırken; ölümsüzlük otu kendisine tanrıların kendi istekleri sonucunda bağışlanmış olmadığı için yine tanrıların isteği doğrultusunda bir yılan tarafından kaçırılır. Gilgames'e kalan acı ve düş kırıklığıdır.

Ölümsüzlük otunu bulup kaybeden Gilgames'ten ayrı olarak Adapa' da ölümsüzlük aşını bulduğu halde nasıl yenileceğini bilemediği için kaybeden bir başka kahramandır.

Yeraltında sevdiği Tammuz'u arayan Sümer aşk ve savaş tanrıçası İştar'ın yer altındaki yedi kapıyı açabilmesi için kızkardeşi yer altı tanrıçası Ereşkigal, zorlayıcı ve aşağılayıcı bir yol önerir ona. Tammuz'a ulaşmadan önce yer altındaki yedi kapıya üstündeki son giysi de dahil olmak üzere giysilerini, tacını ve mücevherlerini bırakmak zorundadır. Bu mitos ta bize daha sonraları Saba Melikesi Belkis'a atfedilen yedi tül dansının gerisindeki anlamı düşündürmektedir. Yer altında hapsedilip kalan İştar'ın durumu yeryüzünde kuraklık ve ürün eksikliğine neden olduğu için insanlara yararı olsun diye su tanrısı Ea onun üze-

¹⁰ Kramer, S, Noah Tarih Sümerle Başlar . s.226-270

¹¹ Çığ M. İlmiye Sumerli Ludingirra s.11

rine yaşam suyu serpererek bereket getirmek üzere yeryüzüne dönmesini sağlar.Sümerler'deki en eski İştar, İnanna'dır.

Bir başka mitosta bu kez yer altında ölmüş eşini arayan Suriyeli tanrı Baal'ın eşi Arat'tır. Arat, Baal'ı ararken onun yokluğunda yeryüzünde herşey sararıp kururken yeryüzüne döndüğünde her yer yeşerir, ürün çeşidi ve bolluğu gelir. Osiris, İştar - İnanna ve Baal mitoslarındaki en önemli ortak nokta daha önce de değinildiği gibi ölüm ve yaşamın bitki yaşamı ile özdeş tutulmasıdır.

Eski İbrani inanmasında İncil'de (The Book of Job) da gördüğümüz gibi ölümler ülkesi Şeol karanlıkla aydınlığın bir olduğu bir kaos ülkedir. Ancak bu anlatımda tanrı yalnız yeryüzündekilerle ilgilendiği için Şeol'dan geriye dönüş yoktur¹².

Daha farklı bir uzam ve zamanı anlatan Yunan mitolojisine göre ölümler bir tür yarı canlı karanlıklar dünyası olarak tanımlanan Hades'te yani cehennemde hayaletler olarak dolaşırlar. Hades'in derinliklerinde sevgilisi Euridis'i arayan ve bulan Orfeus sonuçta bakmaması gerektiği halde dönüp geriye baktığı için sevdiğini yeniden kaybeder. Bereket tanrıçası Demeter ise yer altı tanrısı Pluto tarafından kaçırılan kızı Persefone'yi (Yunan mitosunda Kore) arar. Sonuçta Persephone yalnızca ilkbaharda yeryüzüne çıkıp çiçekler getirmek ve danı tanelerinin filizlenmesine olanak sağlamak üzere verilen izinle çıkar yeryüzüne.

Bütün bu verdiğimiz örnek mitoslar arasında en aydınlık ve iyimser olanı Osiris formunda karşımıza çıkan Mısır öyküsüdür. Orada ruh yeniden yeryüzüne bir nefes temiz hava veya bir huzme gün ışığı olarak dönmektedir. Orada güneş tanrısı Ra batı su yolundan battıktan sonra on iki saat karanlıkta ve birbirinden farklı on iki bölgedeki ölümlerin ruhlarını aydınlatarak yoluna devam eder. Ra'ya bu yolculuğu sırasında bu bölgelerdeki tanrılar ve kayığını çekmek üzere de kötü cinler eşlik ederler. Ra ondan ışık, merhamet ve adalet bekleyenleri mağara mağara dolaşırken yoluna engel olmak isteyen canavarlarla da karşılaşır da canavarlar başarılı olamazlar.

¹² Kramer,S.N. Tarih Sümer'de başlar. s.194-197

1A Mısırlı ölümlerin ruhlarının beklediği ve yargılandığı Pareskaton ve Eskaton daha sonraki tek tanrılı dinlerde görülecek olan ilahi adaletce yargılanmanın habercisidir. Mısırlı ölümlerin yürekleri gerçeğin tüy ağırlıklı terazisi ile tartıldığında yargılanma sonucu erdemli ve doğrucu olarak kabul edilirse ruh; diğer örneklerde olduğu üzere Hades, Irkalla veya Sheol'un umutsuzluk uçurumları yerine Ra'nın hüküm sürdüğü kutsal çayırlardaki mutlu yaşama doğru yol alır. Sonuç olumsuz olduğunda ise ruhu bekleyen tamamen yok olmaktır. Çünkü ölenin yüreği arslan, su aygırı ve timsah karışımı bir canavara yani Ammut'a yem olur.

Ra'nın hüküm sürdüğü ülke tanımına bakıldığında bu ülke; nehirler, göller ve verimli otlaklar olarak tarif edilebilecek ikinci bir Mısır'dır. Mısır dini mitoslarını gözden geçirdiğimizde ölümden sonraki yaşam için iyimserlik farkını kolayca görebiliriz. Yeryüzündeki iyi tutum ve davranışlar için ölümden sonra cennet çayırları vaad edilmekte ama yanlış tutumlu ruhlar için uzun süren ceza ve eziyet öngörülmektedir.. Ceza olarak düşünülecek en kötü şey yüreğin kaybedilmesi ve dolayısı ile ruhun cennet çayırlarına gitmesinin engellenecek olması olabilir. Pareskaton'la ise ölünün ruhuna bir deneme yolculuğu imkanı verilmekte ve ruh ancak yargılanma ve değerlendirilmeden sonra yaşanan dünyaya benzeyen veya biraz farklı ama aynı öz nitelikli olan asıl cennete gönderilmektedir.

Bütün bu verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi ölüm sonrası olası bir yaşam tüm çağlarda İnsan'ı düşündüren ve var olmasını umut ederek onu hak edebilmek için edip eylemelerini ona göre düzenlediği bir yaşam olmuştur. Tek tanrılı dinlere geçişle birlikte bu umut ve onun gerektirdiği yaşam biçimi düşünsel ve kuramsal bir çerçeveye oturtulmuştur.

KAYNAKÇA

- AUSTIN, J.L. Sense and Sensibilia
London 1811
- CÖMERT, Bedrettin Mitoloji ve İkonometri
Ankara 1980
- ÇİĞ, M. İlmiye Sumerli Ludingirra
İstanbul 2000
- DURKHEİM, Emile The Elementary Forms of Religious Life
London 1992 baskısı
- DİYARBEKİRLİ, Nejat Hun Sanatı
777 Milli Eğitim Basımevi İstanbul 1972
- JAINES, T.G. Ancient Egypt The Land and its Legacy
London 1986
- HICK, John Death and Eternal Life
London 1976
- HUME, David A Treatise of Human Nature
London 1739
- KANT, Immanuel Critique of Practical Reason
Transl. T.K. Abbot
Philosophical Quotations Oxford 1992
- MOORE, G.E. A Defence of Common Sense, Principia Ethica
Philosophical Quotations Oxford 1992
- KULAÇOĞLU, Belma Tanrılar ve Tanrıçalar
Anadolu Medeniyetleri Müzesi
Kültür Bakanlığı Ankara 1992
- JAMES, William The Will to Believe
New York 1897
- KRAMER, S. Noah Tarih Sümer'de Başlar
İstanbul 1999
- PRICE, H.H. Obituary of Harold Arthur Prichard
Proceedings of the British Academy
Volume XXXIII
London 1949
- RALPH, P. Lee World Civilizations Volume
New York 1991
- RUSSEL, Bertrand Mysticism and Logic
London

HADİSLER İŞİĞİNDA HASET HASTALIĞI VE PSİKOTERAPİ

Adem DÖLEK*

Bütün varlıklar içinde en şerefli¹ ve en mükemmel² yaratılan insanın; cimrilik, nankörlük, kiskançlık, acelecilik, öfke, korku, dünya ve mal sevgisi gibi bir çok psikolojik zaaflarının ve duyguların da olduğu bir gerçektir. Rasûlüllah (s.a.v.), gerek Kur'ân'la gerekse hadîsleriyle bu zaafı tedâvî etmiş, psikoloji ilmindeki ifadesiyle psikoterapi icra etmiştir.

Nitekim, daha önceki bir makalemde bazı hadîslerin psikoterapi açısından da yorumlanabileceği³ üzerinde durmuş ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu hususta icra ettiği psikoterapiye örnekler vermeye çalışmıştım. Şüphesiz haset de insanda bulunan psikolojik zaafılardan birisi olduğu için bu makalede de haset konusu ele alınarak Hz. Peygamber

*Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi. Erzincan İlahiyat M.Y.Okulu.

¹ İsrâ, 17/70.

² Tîn, 95/4.

³ Dölek, Adem, "Bazı Hadîslerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, yıl,2, sayı, 4, 2003, dinbilimleri. com.

(s.a.v.)'in bu duyguyla alakalı olarak icra ettiği psikoterapi üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

I- HADİSLERDE HASET

A- Hasedin Tarifi

Türkçe'de "Çekememezlik, kıskançlık"⁴ anlamına gelen haset; "Kişinin, başkasının elinde bulunan bir nimetin yok olmasını ve sadece kendisinde bulunmasını temenni etmesidir"⁵. Diğer bir tarife göre "Kişinin, bir nimeti hak etmiş olan kimseden o nimetin yok olmasını temenni etmesidir."⁶. Buradaki "Hak etmiş olandan" ifadesiyle, hak etmemiş olan (mesela, gasbettiği bir maldan vs.den dolayı hırsız)'a haset etmek, bu tarifin dışında kalmaktadır⁷. Hasetçi; yok olmasını istediği nimetin, ister kendisine gelsin, isterse gelmesin, kendisinden başkasında olmamasını ister."⁸

Beyhakî (v.458/1066), hasedi şöyle tarif eder: "Haset, Müslüman kardeşinde gördüğü nimetten dolayı üzüntü duymak ve o nimetin o kişiden gitmesini temenni etmektir. Haset eden kişi, bazen de o nimetin sadece kendisinde olmasını arzu eder."⁹. Beyhakî'nin "Kişinin

⁴ Sâmî, Şemseddin, *Kâmûs-i Türki*, Beyrut, 1989, s.548; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1993, s. 334;

⁵ İbnu Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ts., III, 148; Firuzâbâdî, Meeddüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, Beyrut, 1991, I, 560-561; Ebûlbeke, Eyyub b. Musa, *Külliyat*, Beyrut, ts., 672; Samî, s.548; İbnu Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bâri*, Beyrut, 1988, X, 396; Heytemî, Ahmed, *ez-Zevâcir an İktirafî'l-Kebâir*, Mısır, 1951, I, 57; Mubârekfûri, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetu'l-Ahfazi bi Şerhi't-Tirmizî*, Beyrut, 1990, VI, 54; Necati, M. Osman, *Kur'ân ve Psikoloji* (Terc: Hayati Aydın), Ankara, 1998, s. 81; Necati, *Hadîs ve Psikoloji* (Terc: Mustafa Işık) Ankara, 2000, s. 108 vd.

⁶ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., 118; Nevevî, Muhyiddin, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Beyrut, ts., XVI, 116.

⁷ Hırsızın çaldığı veya gasbedicinin gasbettiği nimetin ondan mahrum kalmasını istemek haset olmadığı gibi, haksız olarak elde ettiği o nimetin kendisinden alınarak hak sahibine teslim etmeye çalışılması da insanî bir vazifedir.

⁸ Nevevî, VI,116.

⁹ Beyhakî, Ahmed, *Şuabu'l-İman*, Beyrut, 1990,V, 263.

müslüman kardeşindeki nimetin zevalini istemesi” ifadesiyle, kafirin elinde bulunan nimeti kıskanmak¹⁰, bu tarifin dışında kalmaktadır.

Âlûsî (v.1270/1854) de; başkasındaki nimetin yok olmasını temenni etmek haset olduğu gibi, başkasında nimetin olmamasını veya başkalarındaki fakirlik ve noksanlığın devam etmesini istemenin de haset olduğunu söylemektedir¹¹. Türkçe’de, başkasındaki nimetin yok olmasını veya kendisine geçmesini istemeye “çekememezlik”; başkasının fakirliğinin ya da noksanlığının devam etmesini arzu etmeye de “istememezlik” denmektedir. İster çekememezlik olsun, ister istememezlik olsun, her ikisi de hoş olmayan, dânen ve ahlâken kabul edilmeyen durumlardır.

Âsım Efendi (v. 1820) de; hasedi: “Fâdıl ve mütene’ım bir adamın faziletinin ve nimetinin, kendisine mutehavvil olmasını yahut ondan zail ve meslub olmasını temenni eylemek mânâsındır.”¹² şeklinde ifade eder.

Tariflerden de anlaşıldığı üzere haset; bir kişinin, başkasında bulunan üstün nitelik (nimet ve fazilet)’lerin yok olmasını ve sadece kendisinde olmasını temenni etmesi ya da o üstünlüklerin kendisinde olmamakla birlikte çekemediği kişide de bulunmamasını istemesidir. Böylece hasette esas olan, başkasındaki nimetin yok olmasını veyahut sadece bencil/egoist bir düşünce ile yalnız kendisinde olmasını arzu etmektir.

Zulüm anlamına gelen “Bağy” kelimesi, Kur’ân’da “haset” mânâsında da kullanılmaktadır¹³. Çünkü hasedin söze ve eyleme dönüştürülmesinde başkalarının hakkına maddî ve mânevî tecavüz etme, eziyet etme ve zulmetme bulunmaktadır¹⁴.

¹⁰ Kafir veya facir kişilerin sahip oldukları üstünlükleri, fitne ve fesat çıkarmaları gibi faaliyetlerde bulunmaları durumunda bunların imkanlarından mahrum kalmalarının temenni edilebileceği belirtilmektedir. (bkz. Gazâlî, Muhammed, *İhyâu Ulûmi’-d-Din*, Beyrut, ts., III, 236, Heytemî, I, 57; Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tecüme ve Şerhi*, Ankara, 1989, VI, 323).

¹¹ Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu’l-Meânî*, Beyrut, 1985, XXX, 284.

¹² Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, I, 1120.

¹³ Meselâ, bkz. Bakara, 2/90, 213; Âl-i İmrân 3/19; Şura, 42/14, Câsiye, 45/17.

¹⁴ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşr. 1971, IX, 6406.

Hasetçi, haset ettiği kişinin elindeki nimetlerin zevali hususunda çaba sarfetmeye geçerse “bâği” olur¹⁵. Çünkü “Bağy”ın kaynağı hasettir. Zâlîme “bâği” denmesi; hasetçinin, Allah’ın mahsud (haset edilen)’a ihsan ettiği nimetlerin yok olmasını istemekle ona zulmetmesinden dolayıdır¹⁶.

B- Hadîslerde Haset Kelimesinin Kullanılış Şekilleri

Arabça bir ifade olan “Hased” kelimesinin, hadîslerde birden fazla mânâda kullanıldığı görülmektedir:

1- Bazı hadîslerde “haset” kelimesi; başkasında bulunan üstünlüklerin yok olmasını ve sadece kendisinde kalmasını temenni etmek ya da o üstünlüklerin kendisinde olmamakla birlikte çekemediği kişide de bulunmamasını istemek anlamına gelen “Çekememezlik ve istememezlik” mânâsında kullanılmaktadır¹⁷. Yukarıda bunun tariflerini verdiğimiz için burada bu kadarla yetiniyoruz.

2- Bazı hadîslerde; kadının, kocasının sevgisinin yalnız kendisine olmasını isteyerek kumasını kıskanması/ğayret mânâsında kullanılmaktadır. Mesela; Hz. Peygamber’in Hz. Hatice’yi bazı vesilelerle methetmesi üzerine Hz. Aişe’nin: “Hatice’yi haset ettiğim gibi hiçbir kadını haset etmedim.”¹⁸ ifadesindeki “haset” kelimesi “ğayret” mânâsında kullanılmaktadır. Aynı hadîsin başka bir rivayetinde “haset” kelimesi yerine “ğayret”¹⁹ kelimesi kullanılmaktadır.

3- Bazı hadîslerde de; namusa hâle veren durumlardan korumak mânâsına gelen “ğayret”²⁰ anlamında kullanılmaktadır. Bu mânâdaki “haset” Arapça’daki “Ğayret, ğayr, ğıyar” kelimelerinin karşılığıdır ve “kıskanmak” mânâsına olan “ğayret” anlamında mecâzî olarak kullanılmaktadır. Mesela; erkeğin ailesini ve namusunu, kadının da kocasını başkasından haset etmesi/kıskanması, o kişinin hamiyetinden olup

¹⁵ İbnu Hacer, *Feth*, X, 396; Mubârekfûri, VI, 54.

¹⁶ İbnu Manzur, XIV;79.

¹⁷ Konunun işleniş seyri içinde ilgili hadîsler zikredilecektir.

¹⁸ Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, İst.,1992, Menâkıb, 61.

¹⁹ Tirmizî, Menâkıb, 61.

²⁰ İbnu’l-Esir, Mecduddin, *en-Nihaye fi Çaribi’l-Hadîs ve l-Eser*, Beyrut, ts., III, 401; İbnu Manzur; V, 41.

başkalarının, namusuna vereceği kötü hallerden kendisini koruması gereğinden ve kendi namusuna göz dikmesini hoş görmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu mânâdaki haset de, övülmüş ve bunun yapılması da istenilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), “Kıskançlığın bazısını Allah sever, bazısını da çirkin görür, Allah’ın hoşlandığı kıskançlık, kötülüğün kuvvetle muhtemel olduğunda gösterilen tepkidir, Allah’ın hoşlanmadığı kıskançlık da, kötülük belirtisi olmadığı yerde gösterilen tepkidir.”²¹ buyurmaktadır. Hadîste geçen kıskançlık “ğayret” kelimesi ile ifade edilmiştir.

Hadîste, “ğayret”in ifrat noktası olan ve kötülüğe sebep olmayan durumlarda gösterilen “kıskançlık” ile, ifsat olması durumunun muhtemel olduğu zamandaki “kıskançlık” zikredilmektedir. Meselâ, kişinin, ailesini, her hangi bir kötülük yapılması kuşkusuyla başkalarından kıskanması ğayretin orta yoludur. Fakat, hiçbir kötülük yapılma ihtimali olmadığı halde kötülük yapılır kuşkusıyla ailesini evine hapsedmesi de ğayretin ifrat noktasıdır.

Bunun bir de tefrit noktası vardır ki, o da namusunu başkalarından hiç kıskanmamaktır. Bir hadîste Allah’ın kıyamette kendilerine rahmet nazarı ile bakmayacağı belirtilen üç kısım insandan birisinin de “Ailesini kıskanmayan (deyyûs) kişinin olduğu²² bildirilmektedir.

Böylece “ğayret” mânâsındaki haset; kişinin namusunu ve ailesini başkalarının göz dikmelerinden korumasını, himaye etmesini ve başkalarının kötülük yapmasını istememesi (kerih görmesi)’ni ifade etmektedir. Bu mânâdaki haset de dînen ve ahlâken hoş karşılanan ve Allah’ın razı olduğu bir durum olmaktadır.

4- Bazı hadîslerde ise; Allah’ın rızasını kazandıracak olan güzel işler yapmada yarışmak, imkanlarını Allah’ın rızası uğrunda kullanan kişilerin sahip olduğu üstün niteliklerin, kendilerinde de olmasını arzulamak mânâsına gelen “ğbta” anlamında istiare olarak kullanılmak-

²¹ Ebû Dâvud, Cihad, 140; İbnu Mâce, Nikah, 56; Nesâî, Zekat, 66; Dârimî, Nikah, 37; Ahmed b. Hanbel, V, 445-446; Heysemî,

²² Nesâî, Zekat,69.

tadır²³.

Bu çeşit haset, gerek Kur'ân'da ve gerekse hadîslerde tasvib ve teşvik edilen bir durumdur. Bu kısım ile ilgili geniş bilgi ileride verileceği için burada bu kadarla iktifa ediyoruz.

Özellikle üzerinde durmak istediğimiz konu, birinci maddede anlatılan hasettir. Bunun dilimizdeki tam karşılığı çekememezlik ve istememezliktir. İslam'ın kabul etmediği "haset etme" de budur.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de çekememezliğin hem ferdî, hem de toplumsal bir rahatsızlık haline geldiği ve bu rahatsızlığın, fertlerde, kurumlarda ve kuruluşlar arasında giderek arttığı, maddî ve mânevî bir çok zararlarının ortaya çıktığı dikkati çekmektedir. Bu bakımdan böyle bir konunun daha ziyade bilinmesinin büyük önemi bulunmaktadır. Zira hastalık ne derece doğru teşhis edilebilirse, tedâvisi de o derece kolay yapılabilir.

Haset etme duygusunun insandan çıkarılıp atılması düşünülemediği gibi hiç bir insanın da ondan kurtulması mümkün değildir. Ancak kişilerin psikolojik durumlarına göre haset edenlerin mertebeleri bulunmaktadır. Yukarıdan beri anlatılanlardan hareketle haset etme bakımından insanları mertebelere ayırarak konunun daha iyi anlaşılmasına çalışalım.

C- Haset Etme Bakımından İnsanların Mertebeleri

Haset, insanın tabiatında var olan bir duygudur²⁴. Hz. Peygamber de, hiç bir insanın haset duygusundan kurtulamayacağını beyan etmiştir. Bu sebeple her insanda çekememezlik (haset) bulunmaktadır. Ancak insanlar biyolojik ve karakteristik özellikleri bakımından farklı olduğu gibi, haset etme bakımından da farklılıklar arz etmektedir. Yine psikolojik her duygunun kendi içinde aşağıdan yukarıya veya kötünden iyiye doğru dereceleri olduğu gibi kişilerin durumlarına bağlı olarak hasedin de mertebeleri vardır.

²³ İbnu'l-Esîr, III, 340; İbnu Manzur; VII, 359.

²⁴ İbnu Receb, Abdurrahman, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Müessesetu'r-Risale, ts., II, 260. Heytemî, I, 58. Gazâlî, III, 199.

İbnu Receb (v. 795/1393), haset etme bakımından insanları bir kaç kısma ayırmaktadır²⁵. Bu taksimatı güzel gördüğümüz için burada nakletmeyi faydalı buluyoruz:

1- Bazı insanlar “bâğî” denecek şekilde, haset edilen kişide bulunan nimet ve üstün vasıfları çekemez ve o nimetlerin o kişiden yok olmasına fiilî ve kavfî olarak çalışır. Bu kısma giren kişiler iki guruba ayrılır. Bunlardan:

a- Bazıları, haset edilen kişideki nimetin, onun elinden zâil olmasına ve kendisine geçmesine çalışır.

b- Bazıları da haset edilen kişideki nimetlerin ne kendisine ne de başkasına geçmesini ister. Sadece o nimetin yok olmasına çaba harcar. Bu iki guruba giren insanların hasetleri, hasedin en kötüsü ve yasaklanan haset olmakla birlikte mertebe bakımından ikincisi, birincisinden daha şerli ve daha kötü olmaktadır. Çünkü ikincisinde nimetin tamamen yok edilmesi mevzu bahistir.

Bu ikinci guruba şu örnekleri verebiliriz: Semâda Allah’a karşı işlenen ilk günah İblis’in Hz. Âdem’i haset etmesidir²⁶. Allah, Hz. Âdem’i yaratır, ona her şeyin isimlerini öğretir, meleklerin Adem’e secde etmelerini ve nihayet, Adem’e ve eşine cennette kalmalarını emreder. Fakat İblis, Âdem’in meleklerle üstün geldiğini görünce Âdem’i çekemez ve ona secde etmekten imtina eder. İblis, Âdem’i nail olduğu nimetlerden mahrum etmek ve onu Cennetten çıkarmak için çalışır. Nihayet yalanla onların ayağını kaydırır ve Cennetten çıkmalarına sebep olur²⁷. Böylece Allah’a isyanından dolayı nimetlerden mahrum olan İblis, hile ile Hz. Âdem’i de o nimetlerden mahrum bırakır.

Yeryüzünde insanlar arasında Allah’a karşı işlenen ilk isyan yine hasetten olmuş ve Hz. Adem’in çocuklarından biri, diğerini haset yüzünden öldürmüştür²⁸.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. İbnu Receb, II, 260-263.

²⁶ Mâverdî, Ali b. Muhammed, *Edebû’l-Dünya ve’l-Din*, İst., s. 260.

²⁷ Bkz. Bakara, 2/30-36; İbnu Receb, II, 260.

²⁸ Bkz, Mâide, 5/27-28; Mâverdî, 260.

2- Kimileri de, başkasını haset ettiği zaman hasedinin gereğini yapmayan ve haset edilen kişiye fiilî ve kavfî olarak saldırıda bulunmayan kişilerdir. Bu kısım da iki guruba ayrılır:

a- Bazı kişilerde, isteğe bağlı olmadan içinde haset hissi doğar ve bu hissi yok etmeye, içinden atmaya çalışır. Ancak buna gücü yetmez. Bu duyguya mağlup da olabilir. Bu kişiler, içlerindeki haset hissini açığa vurmadıkça günah işlemiş sayılmazlar, yani mesul değillerdir.

b- Bazıları da isteyerek ve ihtiyarî olarak haset eden kişilerdir ki, bunlar hislerini fiilî ve kavfî olarak açığa vururlar. Müslüman kardeşindeki nimetlerin gitmesine sevinirler. Böyle kişiler, fiilî olmasa da sözlü olarak saldırabilirler. Şayet böyle yaparlarsa o kişiler mesul olurlar.

3- Bir kısım insanlar da haset ettiği zaman, haset edilen kişinin e-
lindeki nimetlerin ondan yok olmasını istemez, fakat o kişide bulunan nimetlerin, üstünlüklerin aynısının kendisinde de olmasını ister. Bu uğurda da çaba harcar, haset edilen kişi gibi olmak ister. Bu durumda olan insanlar da iki guruba ayrılır:

a- İstenilen üstün vasıflar, şayet dünyevî üstünlükler ise, sadece dünyevî açıdan varlık sahibi olmayı temenni etmede bir hayır yoktur. Bu mânevî ciheti gözetilmeyen dünyevî üstünlüğe Kur'ân'da ve hadislerde pek fazla önem verilmediği ve hatta yerildiği görülmektedir.

Mesela; Kur'ân-ı Kerîm'de dünya malının çokluğunu isteyenlerden bahsedilirken Karun'a imrenenlerin hikayeleri şu şekilde anlatılır: *"Karun, ihtişam içinde milletin karşısına çıktı. Dünya hayatının debdebesini isteyenler 'Keşke, Karun'a verildiği gibi bizim de olsa, gerçekten o büyük bir varlık sahibidir' demişlerdi. Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise 'Size yazıklar olsun, Allah'ın mükafatı, inanıp yararlı işler yapanlar için daha iyidir. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir.' demişlerdi."*²⁹. Fakat Allah'ın, Karun'u ve sarayını yere batırdığını gördüklerinde ise bu sefer Karun'un yerinde olmak istememişlerdir³⁰. Öte yandan Allah, yeryüzünde kibirlenmeyenleri, şan-şöhret peşinde olmayanları ve bozgunculuk çıkarmayanları methederek *"Âhiret yurdunu, yeryüzünde böbürlenmeyen ve bozgunculuk çıkarmayan kimselere*

²⁹ Kasas, 28/79-80.

³⁰ Bkz. Kasas, 28/81-82.

veririz. Sonuç Allah'a karşı gelmekten sakınanlarıdır.”³¹ buyurmaktadır.

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'e, gıbtanın zararının olup olmadığından sorulmuş, O (s.a.v.) da: “Ancak sopayla ağaca vurmanın verdiği zarar kadardır.”³² şeklinde cevap vermiştir. Yani, gıbtanın zararının, hasedin verdiği zarar kadar olmadığı belirtilmektedir. Tıpkı kişinin, sopasını yapraklı ağaca vurup da ağacın, kökünden sökülmezsizin ve dallarının kırılmaksızın, yapraklarının dökülmesi gibi gıbta edenin de, dünya malı kazanmak uğrunda gördüğü zarar ancak sevabının noksanlaşması olarak değerlendirilmektedir.

b- İstenilen üstünlükler şayet dîni konularda ise bu güzeldir ve istenilecek bir durumdur. Hasedin bu çeşidine “gıbta” denilmekle birlikte istiare olarak “hased” diye isimlendirilmiştir. Bu guruba giren temenniler, makbul görülmekte hatta teşvik dahi edilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) böyle durumları istediği gibi, imrenilecek hususları da belirtmiştir.

Mesela; Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah yolunda tekrar tekrar şehit olmayı istemiş ve şöyle buyurmuştur: “Ümmetime meşakkat vermeyecek olsaydım, hiç bir cihad müfrezesinin arkasından geri kalmazdım. Allah'a yemin olsun ki, Allah yolunda öldürülüp diriltilmemi, ondan sonra öldürülüp diriltilmemi, ondan sonra öldürülmemi ne kadar çok isterdim.”³³

Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) imrenilecek şeyleri şu şekilde de beyan etmiştir: “Hased iki şeyde olur: Biri, Allah'ın kendisine Kur'ân'ı nasip edip onun haramını haram, helalını da helal kabul ederek onun hükümleriye amel eden kişi. İkincisi de; Allah'ın kendisine bol mal verip de ondan gece gündüz infakta bulunan kişi.”³⁴ buyurmaktadır. Bir

³¹ Kasas, 28/83.

³² İbnu'l-Esîr, III, 340-341; İbnu Manzur, VII, 359.

³³ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İst., 1992, İman, 26; Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, İst., 1992, İmâret, 103, 107; Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb, *Sünen*, İst., 1992, Cihad, 18, 30.

³⁴ Tirmizî, *Birr*, 24; Ahmed b. Hanbel, II, 36; Beyhakî, V, 263; İbnu Receb, II, 262; Ayrıca bkz. Buhârî, İlim, 15.

riyayette de "... o malla akrabasını görüp gözetir ve Allah'a itaatle amel eder. Bu kişi gibi olmayı arzulamaktır."³⁵ şeklinde geçmektedir.

Allah'a itaat ve ibadet; mâlî veya bedenî veyahut hem mâlî, hem bedenî şekilde olur. Dikkat edilirse hadîste iki hususa da dikkat çekilmektedir: İlim ve mal. Hem mâlî hem de bedenî olan ibadet şekilleri esas itibarıyla bu iki noktada toplanmaktadır. Onun için insanı Allah'a ulaştıracak ilim ve malı temenni etmek ve bu uğurda gayret sarf etmek güzel ve matluptur. Hz. Peygamber (s.a.v.), nefis ve şer hesabına kullanılacak -ister ilim olsun, ister mal olsun- her türlü faziletin ve imkanın insana sorumluluk getirmesi sebebiyle dünyevî açıdan olan üstünlük temennilerini tavsiye etmemiş³⁶ aksine insana âhireti ve ebedî mutluluğu kazandıracak durumları tavsiye etmiştir. Bir hadîste "Allah'ım! Senden gıpta edilen iyi şeyler nasib etmeni ister, iyi halimizden kötülüğe düşürecek durumlardan da Sana sığınırız/ Allahümme ğabtan velâ hebtan"³⁷ buyurulması da insanı imrendirecek iyi hallere ve mevkilere sahip olmanın istendiğini göstermektedir.

Bir hadîste de "Haset ve temelluk ancak ilim öğrenmede olabilir."³⁸ buyurularak ilim öğrenmek ve bu ilimle amel edip başkalarına da öğretmek hem arzu edilen, hem de tavsiye edilen bir durumdur.

Mezkur hadislerde belirtilen ve gıpta edilmesi tavsiye edilen durumları, birer örnek kabul ettiğimizde, Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olan her şeyin temenni edilebileceği söylenebilir.

Bu bakımdan hadîste dikkati çeken bir husus da; insan, başkasındaki malın-mülkün kendisinde olmasını temenni ederken, sadece dünyevî bakımdan "Onun gibi zengin olayım, onun gibi makam ve mevki sahibi olayım vs." tarzındaki temenni etmesi değil, "O malı-mülkü ve makamı Allah'ın rızasını kazanmak için sarfedebileyim." şeklinde temenni etmesidir. Mesela hadîste; fakir olan bir insanın, malını Allah yolunda infak eden kişiyi gördüğü zaman "Benim de malım olsa idi, onun yaptığı gibi ben de yapardım.' dediğinde her ikisi de

³⁵ Suyûtî, Celaluddin, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut, 1990, h. no: 3818 (İbnu Asâkir'den naklen).

³⁶ Canan, VI, 324.

³⁷ İbnu'l-Esir, III, 340.

³⁸ Beyhaki, V, 277.

sewab bakımından eşit olduğu”³⁹ bildirilmektedir. Bu önemli bir noktadır. Bu husustaki yarış tasvib ve teşvik edilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’deki “İyi işler için yarışınlar, bu işler için yarışsınlar”⁴⁰, “Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın.”⁴¹, “Allah’ın mağfiretine ve cennete koşuşun ...”⁴² âyetleri buna delalet etmektedir. Elbette ki, Allah’ın rızasını kazanmada yarışırken onun dünyevî yönü de olacaktır. Bu da Allah’ın vermiş olduğu kabiliyetleri ve imkanları iyi kullanmak, çalışmak ve üstün çaba sarf etmektir. Neticede elde edilen imkanları, faziletleri, üstünlükleri Allah’ın rızası uğrunda kullanabilmektir. Bu şekildeki bir yarışta dikkat edilecek esas, başkasının geri kalmasını temenni etmek değil, kişinin, kendisinin maddî-mânevî noksanını görerek başkalarında gördüğü üstün meziyetlere ulaşmaya çalışmasıdır. Bu bağlamda mü’min; mevcuda iktifa etmemeli, maddî ve mânevî servetini daha çok artırmak için gayret göstermelidir. Hatta kendisinde üstün meziyet olanlar da başkalarının kendisi gibi olmasını isteyerek onları çalışmaya teşvik etmeli ve bu düşünce içerisinde yarışmalıdır.

“Amellerin en faziletlisi”⁴³, “En hayırlınız Kur’ân’ı öğrenen ve öğrendir.”⁴⁴, “En hayırlınız ailesine hayırlı olanınızdır, Ben de ailesine en hayırlı olanınızım.”⁴⁵, “İnsanların en hayırlısı, insanlara en çok faydalı olanıdır.”⁴⁶ gibi Hz. Peygamber’in hadislerinde geçen “en hayırlınız, en faziletli olanınız” şeklindeki ifadelere dikkat edildiği zaman, insanların; maddî ve mânevî, sosyolojik ve psikolojik durumlarına göre en hayırlı, daha üstün olan şeylere teşvik edildiği görülmektedir.

İşte bu şekildeki üstünlükler, hem Kur’ân’da hem de hadislerde teşvik edilirken, insanı hem çalışmaya hem de Allah’ın rızası uğrunda

³⁹ Tirmizî, Zühd, 17; İbnu Mâce, Zühd, 26.

⁴⁰ Mutaffifin, 83/26.

⁴¹ Bakara, 2/148.

⁴² Al-i İmrân, 3/133; Hadid, 57/21.

⁴³ Müslim, İman, 140; Ebû Dâvûd, Sünnet, 2;

⁴⁴ Buhârî, Fezailü'l-Kur’ân, 21; Ebû Dâvûd, Vitri, 14; Tirmizî, Sevabu'l-Kur’ân, 15; İbnu Mâce, Muk., 16.

⁴⁵ İbnu Mâce, Nikah, 50.

⁴⁶ İbnu Hacer, *el-Metalibu'l-Âliye*, I, 264.

imkanlarını kullanmaya sevk etmekte, dolayısıyla insana mutluluk kazandırmakta ve onu ahlâken de olgunluğa erdirmektedir.

Açıklamalarda da görüldüğü gibi, kötü (mezzum) olan haset, gıbtadan farklı bir durumdur. Çünkü haset, başkasının lehine olan bir hayrı istememek ve ondan o hayırlı şeyin yok olmasını istemektir. Gıbta ise başkasında olan nimetin ve hayırlı şeyin aynısının kendisinde de olmasını arzu etmektir⁴⁷. Fakat haset eden adam, Allah'ın bir müslümана verdiği nimeti, kendisine yapılmış bir kötülük olarak düşünür ki, bu o hasetçinin cehaletinden kaynaklanmaktadır. Çünkü o hasetçi, müslüman kardeşinde olan nimetin varlığının kendisine herhangi bir zararının olmadığını ve Allah'ın hazinesinin çok geniş olup istediğine istediği kadar verdiğini bilemiyor. Bazen de Allah'ın takdirine ve taksimine kızıyor. Dolayısıyla hasetçi, bu haliyle küfre yaklaşmış oluyor. Bu cehaleti olmasa o zaman hasetçi: "Allah'ın takdirine değil, Allah'ın o kişiye ihsan ettiği nimetlerden dolayı içimde oluşan üzüntüden hoşlanmıyorum."⁴⁸ şeklinde düşünecek, içindeki düşmanlığa düşmanlık edecek ve başkasındaki nimetlerin yok olmasını temenni etmeyecektir.

4- Bir kısım insan da, içinde haset hissi duyduğu zaman, o hissini izale etmeye çalışır. Haset ettiği kişiye ihsanda bulunur, ona dua eder, onun üstün vasıflarını başkalarına da söylemek suretiyle hasedini yok etmeye gayret gösterir, kardeşine olan haset hissini, sevgi hissine çevirmeye çalışır. Böylece kendisi için olmasını arzu ettiği şeyin, müslüman kardeşi için de olmasını ister, başkalarını kendinden üstün görmeyi arzu eder. Bu durum, imanın en üstün mertebelerindedir. Bu mertebeye ulaşan kişi de kamil bir mü'min olur⁴⁹. Böyle bir insanın

⁴⁷ Bkz. Âsum Efendi, I, 1120; (Heytemî; gıbtayı vacib, mendub ve mübah olmak üzere üç kısma ayırır ve İman, namaz, zekat gibi dinî emirleri yerine getirenlere gıbtayı vacib ve masiyete rıza göstermenin ise haram ; ilim ve sosyal yardımlaşma gibi hususlardaki gıbtanın mendub; evlenme gibi durumlarla elde edilen nimetler hususundaki gıbtanın ise mübah olduğunu söyler.) Heytemî, I, 57; Ayrıca bkz. Hâzin, *Tefsir*, I, 349; Elmalılı, VIII, 5663.

⁴⁸ Beyhakî, V, 263.

⁴⁹ Hadîste "Kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe kamil bir mümin olamazsınız." buyurulmaktadır. (Buhârî, İman, 7; Müslim, İman, 81).

kalbinde haset ile iman bir arada bulunmaz, bulunsa da hasedin hiç bir tezahürü görülmez.

Bazı kişilerde de takvasından dolayı içinde haset hissi uyanır ki, kişi bu hisle amel etmemek ve hasedi fiiliyata dönüştürmemek için çaba gösterirse bunda mazur sayılır. Çünkü insanın gönlüne gelen hatıralardan birisi olan haset hissidir ki, bunun sökülüp atılması imkansızdır. Bu bakımdan haset hissi söze ve eyleme dönüştürülmedikçe insan sorumluluktan kurtulur⁵⁰. Onun için hiç bir insana "haset etme" denemez, fakat sahip olduğu haset duygusunun yönünü iyiye çevirmesi ve o duyguyu iyi yönde kullanması söylenebilir.

D- Haset Duygusunun İnsanda Bulunmasının Hikmeti

Hased, fitrî bir duygudur. Fitrî olan bir şey de insana Allah tarafından bazı gayeler için verilmiştir. Çünkü insanda bulunan hiç bir şey abes değildir, boşuna yaratılmamıştır⁵¹. Bu bakımdan insanoglunda, hemcinslerine karşı üstün olmak arzusu bulunmaktadır. İnsanda bulunan ve fitrî olan bu duygu bir kusur değil, bir meziyettir. Çünkü insanda bulunan ve iyi yönde kullanılmasından kaynaklanan yarış ve rekabet hissi, bütün terakkinin zemberiğidir⁵². İnsanda üstün olma hissi olmasaydı ilimde ve amelde hiç bir ilerleme olamazdı. Dolayısıyla bu duygunun insanda bulunması kötü değil, o duygunun kötüye kullanılması kötüdür.

Konu ile ilgili olarak psikolog ve psikiyatrist olan Alfred Adler (v.1937)'in şu açıklamalarını burada zikretmenin yerinde olacağı kanaatindeyim. O şöyle der: Kuşkusuz hepimizde yaratılıştan bir ölçüde çekemezlik bulunur. Ne var ki, az miktarda çekemezlik hiç de fena bir özellik değildir ve düpedüz normaldir. Ancak çekemezlik yararlı olmak zorundadır. İnsanı çalışmaya kanalize edebilmeli, insanda ilerleme eğilimi uyandırmalı ve sorunların üzerine gitme isteğini ona verebilmelidir. Böylesi durumlarda çekemezliğin yararsızlığı söylenemez. Dola-

⁵⁰ Heytemî, I, 58.

⁵¹ Coşkun, Selçuk, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Erzurum, 1996, s. 296.

⁵² Canan, VI, 321.

ıyısıyla hepimizde varlığı kuşku götürmeyen birazıcık çemezlikler karşısında anlayış göstermemiz gerekmektedir⁵³.

E- Haset Etmenin Zararları

Haset duygusunun kötüye kullanılmasının insana verdiği zarar anlatılırken, haset etmenin zehirli bir yılan ve kalbi ifsat eden bir nesneye benzediği⁵⁴, insana asla bir yarar sağlamadığı ifade edilmekte⁵⁵; hasetçinin de, insanı parçalamak için yaklaşan bir arslandan daha tehlikeli olduğu⁵⁶ belirtilmektedir. Aynı zamanda haset etmenin, hem dîni ifsat ettiği⁵⁷ hem de bedene zarar verdiği beyan edilmektedir⁵⁸.

Haset etmenin zararlarını fert, toplum ve din açısından olmak üzere üç grupta değerlendirmek mümkündür.

1- Fert Açısından

Yukarıda da belirttiğimiz gibi haset; birinci olarak ferdî açıdan değerlendirildiğinde; haset eden, başkasında herhangi bir nimet gördüğünde, o nimet, haset ettiği kişide devam ettikçe kendinin noksan olduğunu ve o nimetlerden mahrum kaldığını düşünerek o nimetlerin yok olmasını temenni etmesiyle, bu hissini dışa aksettirmese bile, onun içinde mânevî bir kor ateş meydana gelir ve hasetçinin bedenini içinden yakıp yok eder. Bu bakımdan hasedî etkisi, haset edilen düşmandan önce, hased edenin kendisinde görülür. Nice haset edenler, kendilerini helak ederler, fakat haset edilenin haberi bile olmaz.

Haset eden kişi inkarcı (câhid)dır. Çünkü o, Allah'ın kendisine takdir ettiği (nimet)e razı olmamaktadır⁵⁹. Halbuki insanın vazifesi; başkasının malının ve üstün niteliklerinin muhasebesini yapmak değil, kendisine verilen maddî ve mânevî nimetleri işletirmek ve onların şükürünü eda etmektir. Allah, Kur'ân'da "*Rabbinin rahmetini onlar mı taksim edip paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini*

⁵³ Adler, Alfred, *Yaşama Sanatı* (Ter. Kamuran Şipal), İst., 1998, s. 97.

⁵⁴ Edmondo de Amicis, *Çocuk Kalbi* (Çev. İbrahim Alaattin), İst, 2001, s., 287.

⁵⁵ Adler, *Yaşama Sanatı*, s. 97

⁵⁶ Mâverdi, 265.

⁵⁷ Mâverdi, 265; Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı* (Ter. Kamuran Şipal), İst., 1998, s. 248.

⁵⁸ Mâverdi, s., 260.

⁵⁹ Kuşeyri, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't Tasavvuf*, Beyrut, 1993, s.,155.

aralarında Biz taksim ettik, birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık, Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha üstündür.”⁶⁰ buyurmaktadır.

Bir başka âyette de “Allah’ın sizi birbirlerinizden üstün kıldığı şeyleri temenni (haset) etmeyin ...”⁶¹ buyurulmaktadır. Bu âyet yorumlanırken; kişinin, başkalarına verilen mal-mülk, evlat vs. şeyleri haset etmek olduğu gibi, kadınların erkeklere ait bazı üstün nitelikleri, erkeklerin de kadınlara ait bazı faziletleri temenni etmelerinin de haset olduğu ve bundan dolayı da bu tür temennilerde bulunmalarının reddedildiği ifade edilmektedir⁶².

Elmahlı da bu âyetin tefsirini şöyle yapar: “Allah’ın, bazınıza diğerrinden fazla olarak bahşettiği mukeddaratı temenni etmeye kalkışmanız, birbirinizin malına, makamına ve sair nail olduğu vehbî veya kesbî mazhariyetlerine göz dikmeyiniz. Zira bu gibi temenniler, evvela; haset, nefsanîyet ve düşmanlık uyandırır. İkinci olarak; Allah’ın takdir ve taksimine rızasızlığı gösterir. Üçüncü olarak da; kendi hakkında mukadder olmayan bir şeyi temenni etmek kaderin hikmeti ile muaraza etmek ve boş yere elem çekmektir. Diğerinin hakkında kesb ile mukadder olamı kuru kuru temenni etmek bir atalet ve batalet ve vakti zayi etmektir. Kesbî olmayanı temenni etmek de boş yere imkansız olan bir şeyi temenni etmektir.”⁶³

Haset etmek kişiyi, kemâlâta düşman yapar, mahsudun zarar görmesinden ve sahip olduğu faziletlerden mahrum kalmasından memnun olur. Halbuki münâfis (yarışçı) kemâle aşıktır, o karşısındaki kişinin ya da rakibinin geri kalmasını değil, daha ileri gitmesini arzu eder. Bu da müsabaka ile ve “Artık çalışanlar da bunun gibi bir gaye için çalışmalıdırlar.”⁶⁴ âyetinin ifade ettiği dünya ve âhîret saadetini kazandıracak işlerde çalışmakla olabilir.

⁶⁰ Zuhurî, 43/32.

⁶¹ Nisa, 4/32.

⁶² İbnu Receb, I, 309; Ayrıca bkz. Hâzin, I, 349; Aydın, Hayati, *Kur’ân’da İnsan Psikolojisi*, İstanbul, 2002, s., 278.

⁶³ Elmahlı, II, 1346.

⁶⁴ Saffât, 37/61.

Haset etmek kişiyi, huzursuz eder; dünyada ve âhirette mutlu yaşayamaz. Bu “el-Hasûd lâ yesûd/ haset eden huzur bulamaz.”⁶⁵ de-yimiyle ifade edilmiştir. Zira dünyada hüznün ve tasanın verdiği acı ve elem, âhirette de azabın vereceği elemden dolayı dünyada ve âhirette huzurlu yaşaması mümkün değildir⁶⁶.

Muâviye b. Süfyan (v. 60/679), “Her insanı razı ederim, ancak hased edeni razı edemem. Çünkü o ancak nimetin yok olmasından razı olur.” derken, bir başka ifadesinde de “Şerrin sıfatları içinde hasetten daha çok adaletli bir sıfat yoktur. Çünkü haset; hâsidi, haset edilenden önce öldürür.”⁶⁷ demiştir.

Haset etmek, mânevî açıdan da hâsidin amelinin yok olmasına sebep olur. Çünkü hâsid, Allah'ın takdirine ve taksimine rıza göstermediğinden başkasında bulunan üstün meziyetleri çekemez; hem Allah hakkında, hem de insanlar hakkında su-i zanda bulunur. Dolayısıyla, başkalarının sahip olduğu nimetlerin yok olması için her türlü hileleri yapmak için gayret gösterir. Bu sebeple de haset, hâsidin amellerinin yok olmasına sebep olur. Hz. Peygamber'in “Hased; iyilikleri yer bitirir, tıpkı ateşin odunu (veya otu) yakıp bitirdiği gibi ...”⁶⁸ hadîsi bu gerçeği ifade etmektedir. Böylece hased, hasetçinin hem dünyevî hem de uhrevî hayatını mahveder.

Haset etmek; olgun mü'minin değil, kafirin ve münafığın özelliğidir. Onun için Hz. Peygamber (s.a.v.) “Mü'min bir insanın kalbinde imanla haset bir arada bulunmaz.”⁶⁹ buyurmakla bu hakikati ifade etmiştir. “Mü'min gıpta eder, münafık haset eder.”⁷⁰ ifadesi de bu gerçeği beyan etmektedir. Çünkü mü'min, Allah'ın takdirine inanır; münafık ve kafir ise Allah'ın takdirine ve taksimine inanmadığı için

⁶⁵ Mâverdi, 264; Sehâvi, *el-Mekâsîdu'l-Hasene*, Beyrut, 1985, 308; Aclûnî, İsmail, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, 1988, I, 361.

⁶⁶ Kuşeyrî, 155; Ayrıca bkz. Saygılı, *Mutluluk Elimizde*, İst., 2001, s., 73-74.

⁶⁷ Kuşeyrî, 156.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sunen*, İst., 1992, ; Beyhakî, V, 266; Suyûtî, *el-Câmi*, h. no: 3817. Münziri, Zekiyuddin, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, Mektebetu Pamuk, ts., III, 326.

⁶⁹ Nesâî, Cihad, 8.

⁷⁰ Gazâlî, III, 189 (İbnu Ebi'd-Dünya'dan nakleder.); Aclûnî, II, 295.

başkalarında özellikle de inanan insanlarda bulunan nimetlere razı olamaz, başkalarının elindekine göz diker, onun sahip olduğu nimetin yok olmasını arzu eder. Onun için kafirler veya münaflıklar, müslümanlara bir iyilik dokunduğunda üzürlürler, kötülük isabet ettiğinde ise sevindiklerini Kur'ân haber vermektedir⁷¹. Müslüman ise kendisi için olmasını istediği şeyin diğer müslümanlar için de olmasını ister. Müslüman, kardeşini sevindiren şeyden dolayı sevinir, onun duyduğu acıdan da üzüdür. Müslümanlar bir vücut gibidir; birine bir diken batsa öteki de ıstırap duyar⁷². Hatta bir müslüman, insan olarak, masum olan bir gayr-i müslim'in bile acı duymasını arzu etmez.

Kur'ân-ı Kerîm'de ehl-i kitab (Yahudiler)'in, müslümanları çekemediklerinden bahsedilir. Onların bu hasetleri kötülenerek şöyle buyrulur: "*Ehl-i kitabın çoğunun sırf çekememeleri yüzünden hak geldikten sonra mü'minleri imanlarından çevirerek kafir olmalarını isterler.*"⁷³

Yine Yahudilerin Hz. Peygamber'e verilen peygamberlik, Kur'ân, zaferden ve müslümanlara verilen üstünlüklerden dolayı haset ettikleri belirtilmekte ve bu durumları kötülenmektedir⁷⁴.

Haset etmenin zararlarını özetlemek gerekirse şunları söylemek mümkündür:

a- Haset etmek, kişiye Allah'ın ve Rasûlünün yasaklamış olduğu bir şeyi yaptırır.

b- Haset etmek, sahibinin kalbindeki Allah'a imanı ya yok eder ya da zayıflatarak yok olmaya mahkum eder.

c- Haset etmek, haset edenin amel defterinde bulunan iyiliklerini ve iyi amellerini siler, götürür.

d- Haset etmek, sahibini faydasız hale getirdiği gibi, onunla arkadaşlık yapmakta fayda olmaz. Hasetçi zararlı kişidir, zararı da en çok kendinedir.

e- Haset etmek, sahibinin müslümanlığını kemâle erdirmez.

⁷¹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/120.

⁷² Bkz. Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr, 66; Tayâlisi, Ebû Dâvûd, *Müsned*, Beyrut, ts., s.,107.

⁷³ Bakara, 2/109.

⁷⁴ Nisa, 4/54; Beyzâvî, *Tefsir*, I, 219.

f- Haset etmek, nimetlerin gitmesine ve belaların gelmesine vesile olur. Bu sebeple hasetçinin, arkadaşı ile arası açılır, arkadaşlıkları son bulur.

g- Haset etmek, sahibini geçmişte hakarete uğramış milletlerin kötü amelleri ile sıfatlamakla cahil ve aldanmış bir kişi yapar.

h- Haset etmek, sahibinin dünya saadetini ve huzurunu yok eder.

ı- Haset etmek, sahibinin âhiret saadetinin de kaybolmasına vesile olur⁷⁵.

2- Toplum Açısından

Haset etmenin, toplum açısından zararına gelince; hasetçi, içinde taşıdığı o kötü ve habis hissi tenkit, gıybet gibi söze ve eyleme dönüştürdüğünde sârî hastalık gibi topluma zarar verir. Çünkü hâsîd, başkalarında bulunan nimetlerin ve faziletlerin kaybolması için çalıştığından her türlü entrikalara sürekli baş vurur ve başkalarının ellerinde bulunan imkanların yok olmasına çalışır. Toplumu maddî ve mânevî olarak huzursuz eder. Topluma büyük zararlar verir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de "*Haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden Allah'a sığınma*"⁷⁶ öğretilmektedir.

Haset, insanların birbirlerine olan sevgisini yok eder. İnsanları birbirlerine düşman yapar ve toplumsal barışı kaybettirir. Neticede içtîmâî huzursuzluk meydana getirir.

Hız. Peygamber (s.a.v.), haset etmenin adam öldürmeye bile sebep olduğunu beyan etmiş ve şöyle buyurmuştur: "... Hasedden sakının, zira Adem'in çocuklarından biri , diğerini hasedinden dolayı öldürmüştür."⁷⁷.

Aynı şekilde devletler bazında düşünüldüğünde, kendisini süper güç olarak gören devletlerin, başkalarının elinde ve yurdunda bulunan imkanların kendisine geçmesi, kendisinin tek süper güç olması ve başkalarının onmaması için akıttıkları kanlar, yaktıkları yıktıkları

⁷⁵ Münziri, III, 331-332.

⁷⁶ Felak, 113/5.

⁷⁷ Muttaki, *Kenzu'l-Ummal*, III, 256.

yurtlar, yok ettikleri servetler, öldürdükleri bunca masum insanlar, hasedin ulusal boyuttaki zararının ve kötülüğünün en büyük şahididir.

Ömer b. Abdilaziz (v.101/719): “Haset edenden daha çok mazluma benzeyen bir zâlim görmedim. Çünkü o daima keder içindedir ve (hasedinden dolayı) nefes nefesedir/ Yani içinde bulunduğu psikolojik durum, sahibinin biyolojik yapısını öylesine etkilemektedir ki, -bu hasedinin şiddetinden dolayı- soluk soluğadır”⁷⁸ derken, hasedin hem ferdi hem de toplumsal zararlarına işaret etmektedir.

“Allah Tealâ, bir kuluna her hangi bir merhametsiz düşmanı musallat etmek isterse ona hasetçisini musallat eder.”⁷⁹ ifadesi, hasetçinin ne kadar zalim olduğunu bildirmektedir. Hasetçi öyle gadablı bir zalimdir ki; ne baki kalır, ne de haset etmeyi terk eder, başkalarına sözlü ve fiilî saldırıda bulunmaktan ve zulmetmekten zevk alır.

Yine Allah Teala, Hz. Süleyman’a vahyeder ve şöyle buyurur: “Sana yedi şeyi tavsiye ediyorum: Hiç bir salih kulumu aldatma ve onlardan hiç birisini de haset etme “ buyurunca Hz. Süleyman, “Tamam, bu kadar yeter ey Rabbim!” der⁸⁰.

Bişr b. el-Haris (v. 227/841); “Düşmanlığın akrabalar arasında, hasedin komşular arasında, menfaat kavgasının da kardeşler arasında olduğunu”⁸¹ söyleyerek hasedin daha ziyade komşular arasında cereyan ettiğine dikkati çekmiştir.

Haset etmek, ferdin psikolojik durumunu gösteren bir rûhî hastalık iken, topluma yayıldığında ise sosyo-psikolojik bir durum haline gelir. Böylece ferdi helak eden sârî bir hastalık olan hased, toplumu mahveden bir hastalık olur. Hâsî, bir nimet gördüğünde şaşırır kalır, haset ettiği kişinin başında musibet gördüğünde de ona sevinir. Haset eden kişiler, Adler (v.1937)’in ifadesiyle, “Davranışları bir başkasını üzüntüye sokuyormuş, hiç umursamazlar. Hatta haset duygusuyla öyle bir duruma sürüklenirler ki, en yakınlarının bile acı ve ıstırabından zevk

⁷⁸ Kuşeyri, 156.

⁷⁹ Kuşeyri, 156.

⁸⁰ Kuşeyri, 156.

⁸¹ Beyhaki, V, 278.

alır.”⁸².

İbnu'l-Mubarek (v.181/797) de: “Beni haset eden kişinin kalbindeki hasedi emîrimin kalbinde kılmayan Allah’a hamd olsun.”⁸³ ifadesiyle idarecinin haset etmesinin topluma vereceği zararın, sıradan bir kişinin haset etmesinden çok daha fazla olacağına dikkati çekmiştir

3- Din Açısından

Ferdi ve toplumu sağlıklı biçimde ayakta tutan unsurlardan birisi, o toplumun inandığı kutsal değerleri ve inançlarıdır. Toplumun dejeneredilmesinin yollarından birisi de o toplumun sahip olduğu kutsal değerlerinin sökülüp atılmasıdır. Bazen bir insanın; makam, mevki, şan ve şöret kazanma uğruna haset ve kinle, insanların kutsal değerlerini kazıyıp yok ederek verdiği zararı, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle anlatmaktadır:

“Önceki milletlerden size geçen hastalık, haset ve kindarlıktır. Kindarlık, hâlîka (tırış eden)dır. Ben, hâlîka (tırış eden)nun saçı kazıyan olduğunu söylemiyorum, fakat (buradaki) hâlîka, dini kökünden kazıyan (yok eden)dır. Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin olsun ki, iman etmedikçe Cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olamazsınız, aranızda sevgiyi oluşturacak şeyi haber vereyim mi? Aranızda selamı yayınız.”⁸⁴.

Hâlîka, ustura ile saçı tıraş edene denir. Hadîste, kindarlığı ve hasedi yüzünden kişinin dine verdiği zarar, “Saçı tıraş eden kişi” mânâsına gelen “hâlîka” kelimesi ile ifade edilmiştir. Böyle bir benzetme ile anlatılması, işin vahametinin büyüklüğünü ve dine verdiği zararı ortaya koyması açısından büyük önemi haiz olduğunu göstermektedir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.), haset eden kişinin dine verdiği zararın büyüklüğüne dikkati çekerek şöyle buyurmuştur: “Kişinin mala olan düşkünlüğü (hırsı) ile müslümanın dini konusundaki çekememezliğinin verdiği zarar, iki aç kurdun koyun sürüsüne verdiği

⁸² Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 249.

⁸³ Kuşeyrî, 155.

⁸⁴ Tirmizî, *Kıyamet*, 56; Beyhakî, V, 267; Ayrıca bkz. Beğavî, el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünne*, Beyrut, 1983, XIII, 117.

zarardan daha büyüktür.”⁸⁵. Bir rivayette de “mala ve makama olan hırsı” şeklinde geçmektedir.

Kişinin; mal ve makama olan sevgisi ve bu sevgiden dolayı bu iki şeyi elde etmek için gösterdiği hırs sebebi ile dine verdiği zarar, bir koyun sürüsüne salıverilen iki aç kurdun verdiği zarardan daha büyüktür. Burada kişinin hırsı aç kurtlara, hırsına mağlup olan kişinin zaafiyeti de kurtların koyunlara olan düşkünlüğüne benzetilmiştir.

Hadîste, hırsın arslana değil de kurda benzetilmesi dikkat çekicidir. Zira arslan ihtiyacı kadar olan bir kaç koyunu parçalar. Kurt ise eğer imkan bulursa tüm davayı boğarak öldürür, içinden ancak bir tanesini parçalar, yer.

Mal, şehevî duyguları tahrik eden bir çeşit güçtür. İnsanı önce mübah olan şeylere sevk ederek onlara alıştırır, sonradan bunlarla yetinemeyeceğini telkin ederek onu şüpheli şeylere sevk etmeye ve Allah’a itaat etmekten alıkoymaya başlar. Neticede insan, mal elde etmek uğruna dininden ve izzetinden tavizler vererek dine zarar vermiş olur. Mevki kazanmak da böyledir. Hatta öyle kişiler vardır ki, makam ve mevki için malını mülkünü harcamaktadır. Yağcılık, gösteriş ve riyakârlık gibi nice kötü davranışlarda bulunarak makam elde edeyim, derken nifaka ve gizli şirke düşmektedir. Bazen de dinini ve namusunu verenler olmaktadır. Ama malı için makam ve mevkisini veren yok gibidir⁸⁶.

Bu sebepledir ki, bazen bir kişi, makam hırsı ve haset yüzünden başkalarına nice zulümler yapmaktadır. Başkalarının o makama gelmemesi için nice entrikalar çevirmekte, rakiplerini alt etmek için nice zulümler işlemekte ve başkalarının inanç ve ibadetlerine zarar vermektedir.

Esas itibariyle mânevî konuda haset olamaz. Şayet kişi, başkasının inancını yaşaması hususundaki meziyetlerini haset ediyorsa ya kendisi riyakardır, âhirette alacağı mükafata daha dünyada kavuşmak ister; ya da haset ettiği kişiyi riyakâr zanneder, ona haksızlık ve zulmeder. Her

⁸⁵ Tirmizî, Zühd, 43; Dârimî, Rikak, 21; Ahmed b. Hanbel, III, 456, 460.

⁸⁶ Bkz, Mubârekfûrî, VII, 39. Dölek, Adem, *Edebi Açıldan hadîslerde Teşbih ve Temsiller*, Erzurum, 2001, s. 218.

iki durumda da hasetçi zarar etmektedir. Bu bakımdan dînî yaşayış, riyakarlığı ve hasedi kabul etmez bir hakikattir.

F- Haset Etme Hastalığının Sebepleri

Haset duygusunun tezahürlerinin ortaya çıkmasının bir çok sebepleri olabilir. Bunların en başta gelenlerden bazıları şunlardır:

1-Düşmanlık: Düşmanlık, haset etmenin en şiddetli sebeplerinden biridir. Kişi, düşmanlık ettiği kişinin sahip olduğu nimetlerin kaybolmasını ister, düşmanından intikam almak düşüncesindedir. Bunu fiilen yapamazsa o nimetin onun elinden gitmesini ya da düşmanının başına bela yağmurunun yağmasını arzu eder.

2- Öfke (gadab): Haset; kinin, kin de öfkenin neticelerindedir. Haksız yere başkasına öfkelenen kişi, başkasında olan şeylerin yok olmasını, kendinde bulunanların onda olmamasını arzular.

3- Kindarlık (Buğz): Haset, kinin neticelerindedir. Başkasına kin bağlayan kişi, buğzettiği kişinin helak olmasını veya zarar içinde olmasını arzular.

4-Kibir: Çekemeyen kişi sadece kendisinin büyük olmasını, çekemediği kişinin de küçük düşmesini ve zelil olmasını ister. Bu bakımdan kibir, hasedin sebebi olmaktadır.

Müşrikler kibirlenmelerinden ve Hz. Peygamber'i de küçük görmelerinden dolayı O'nun peygamber olarak gönderilmesini kabullenmemişler ve böylesine şerefli bir görevi O'na yakıştıramamışlardır. Bu sebeple de Kureyşliler, "*Allah, bir beşeri mi peygamber gönderdi?*"⁸⁷ ya da "*Bu Kur'ân, (Mekke ve Taif gibi) iki şehirden olan büyük bir adama indirilmeli değil miydi?*"⁸⁸ diyorlar ve Kur'ân'ın; Hz. Peygamber'e indirilmesini yakıştıramıyorlar, büyüklüğün, sadece dünya malı ve dünyevî makam ile olduğunu sanıyorlardı. Mekke'de Velid b. Muğîre, Taif'te de Urve b. Mes'ud gibi dünyaca zengin gördükleri kimseleri Hz. Peygamber'den büyük kabul ediyorlardı, onun için Kur'ân'ın da onlara indirilmesini layık görüyorlardı. Allah, Kureyşlilerin Hz. Peygamber'i ve müslümanları küçük görmelerine karşılık, "*Allah, aramızdan*

⁸⁷ İsrâ, 17/95.

⁸⁸ Zuhruf, 43/31.

bunların üzerine mi lütfunu reva gördü?’ demeleri için işte Biz onların bazısını bazısı ile imtihan ettik ...”⁸⁹ buyurmuştur.

5-Üstün Gelme İsteği: Haset edilen kişi, makam, mal veya servet sahibi ise çekemeyen kişi, onun sahip olduğu bu sahalardaki üstünlüklerini düşünür ve o kişinin daha fazla yükselmesine ya da aynı seviyede kalmasına tahammül edemeyip, o nimetlerin haset ettiği kişiden gitmesini ister ki, üstünlük sadece kendisine yaklaşsın.

6-Teaccüb (kendini beğenme): Önceki ümmetlerden de peygamberlerine *“Siz ancak bizim gibi insansınız”⁹⁰, “Bizim gibi bir insana mı iman edeceğiz?”⁹¹, “Kendiniz gibi bir insana itaat ederseniz o zaman zarara uğyaranlardan olursunuz”⁹² diyerek, kendileri gibi bir insanın peygamber olmasını, Allah’tan vahiy alan o peygamberlere yakıştıramamışlar ve onları çekememişlerdir. Kendileri gibi bir insanın peygamber olmasına teaccüb etmişler ve *“Allah bir beşeri mi peygamber gönderdi?”⁹³, “Bize melekler indirilmeli değil miydi?”⁹⁴ demişlerdir. Allah da şöyle buyurmurtur: *“Size o korkunç akibeti haber vermek için, korunmanız için ve o sayede rahmete kavuşturulmanız için kendinizden bir kişi vasıtasıyla Rabbinizden size bir ihtar geldi diye teaccüb mü ettiniz?”⁹⁵.***

Bunlar birer misal olarak değerlendirildiğinde toplumda buna benzer bir çok durumlar görülmektedir.

7-Maksatların Elden Kaçma Korkusu: Bir makama veya bir hedefe göz diken kişilerden herbiri, diğerinin o hedefe yetişmemesini, sadece kendilerinin kazanmasını isterler, böylece kalplerinde haset oluşur.

8-Riyaset Sevdası: Bir makamda bulunan veya o makamın sadece kendisinin olmasını isteyen kişi, başkalarının o makama gelmesini istemez, şayet biri çıksa ve o makama geleceğini hissettirse, o zaman

⁸⁹ En’âm, 6/53.

⁹⁰ İbrâhim, 14/10,

⁹¹ Müminûn, 23/47.

⁹² Müminûn, 23/34.

⁹³ İsrâ, 17/94.

⁹⁴ Furkân, 25/21.

⁹⁵ A’râf, 63.

birbirlerinin sahip olduğu üstünlüklerin ellerinden gitmesini temenni ederler ve o makama başkalarının gelmesini istemezler.

9-Kadın Sevgisi: Hz. Âdem'in iki oğlu arasında cereyan eden hadise⁹⁶ gibi bazı erkeklerin çekememezlikten birbirlerini hatta bir çok kişiyi kadın yüzünden öldürdükleri veya zarar verdikleri çok yaşanan olaylardandır. Şunu ifade edelim ki, her nerede olursa olsun, bir meclise güzel bir kadın girse, mecliste bulunan kişilerde bir rekabet ve haset hissini uyandırdığı inkar edilemez bir gerçektir.

10-Başkalarında Bulunan Üstünlüklerin Kendisinde Olmayışı: Bazı kişiler, başkasındaki üstün niteliklere ve nimetlere bakar, o nimetlerin kendisinde olmadığını görür. Haset edilen kişiye karşı içinde gizli bir kin ve buğz oluşur⁹⁷.

11- Kişinin Kötü Hissi: Bazı kişiler, haset ettikleri kimselerle aralarında büyülenme veya mertebeler gibi talip olmakta isteklerinin çatışması diye bir şey olmadığı, hatta haset ettikleri kişileri tanımadıkları halde, hiçbir sebep yok iken bir takım âlim, fâzıl, mal-mülk sahibi kişileri topluluklar arasında dillerine dolarlar, nimetlerinin yok olmasını isterler ve onların sahip oldukları nimetlerden mahrum olmalarından sevinç duyarlar. Kendileri de daima rûhî rahatsızlıklar içinde kıvranırlar⁹⁸.

12- Aşırı Cimrilik ve Hırs (Şuhh): *Nefisler aşırı cimriliğe ve ihtirasa (şuhh) meyyal olarak yaratılmıştır*⁹⁹. Bu bakımdan aşırı cimrilik ve ihtiras da hasedin kaynağıdır. Dolayısıyla da huzursuzluğun sebebidir. Cimrilikte aşırı giden kişi, başkalarının malında bile cimrilik yapar, yani onların ihsanda bulunmasına göz diker ve başkalarına yardımında bulunmalarını istemez. İhsanda bulunanları çekemez, ihsan eden kişilerin başkaları tarafından sevilmesini ve tercih edilmesini istemez. O

⁹⁶ Bkz. Mâide, 5/27-30; Âyetlerin yorumu için bkz. Elmalılı, III, 1652-1656; Bu konudaki hadisin yorumu için bkz. Miras, Kamil, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1986, IX, 83-84.

⁹⁷ Hasedin sebepleri konusunda geniş bilgi için bkz. Gazâlî, III,192-194 ; Kınalızâde, 230-233.

⁹⁸ Gazâlî, III, 192-194; Münziri, III, 334-335; Kınalızâde, s.,233.

⁹⁹ Nisa, 4/120.

bakımdan da cimri olan kişinin haset ettiği, ihsanda bulunan kişinin de hased edildiği görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.): “Zulümden sakının, çünkü zulüm, kıyamet günü karanlıktır. Şuhhdan da sakının, çünkü hurs ve kıskançlık, sizden evvelki milletleri helak etmiş ve birbirlerinin kanlarını dökmeye, haramlarını da helal kabul etmeye sevk etmiştir.”¹⁰⁰, “İslâm’ı, şuhhun (aşırı cimrilik, hurs ve kıskançlığın) mahvetmesi gibi hiçbir şey mahvetmez.”¹⁰¹ buyurarak, cimrilikten sakınmayı ve cömert davranmayı yeğlemektedir.

Adler (v.1937)’e göre de cimriliğin, hasetle yakından akrabalığı vardır, çoklukla da hasede bağlı olarak görülen bir karakter özelliğidir. Böyle bir cimriliğin tezahürü, cimri kimsenin başka birini sevindirmeye bir türlü yanaşmaması, yani tümüyle topluma ya da toplumun bireylerine karşı yakınlık göstermekte cimriliğe kaçması, çevresine bir duvar örerek kendisine ait o değerli hazineleri güven altına almak istemesidir.

Buradan da cimriliğin, bir yandan aç gözlülük ve kendini beğenmişlik, öte yandan da hasetle ilişkili olduğu kolayca görülür¹⁰².

13- Tembellik: Tembel insan; çalışanı sevmez, çalışanı gördükçe içinde çalışana karşı çekememezlik meydana gelir. “Çalışmaktan ölecek”, “Çalışmaya doymaz.”, “İstirahat nedir, bilmez”, “Sanki hep dünyada kalacak.” gibi sözlerle hasedin tezahürü görülür.

Söz konusu maddelerin yanında, dünya sevgisi, menfaat düşkünlüğü, acizlik gibi sebepler de zikredilebilir.

Yukarıda sözkonusu edilen özellikler vb. durumlardan ötürü, günümüzde de bazı kesimlerin, dîni, millî ve devletin terakkisi için gerekli olan görevleri yapmaya liyakatli bir çok kişinin, gayretlerine ve üstün niteliklerine rağmen dünyevî bakımdan zengin ve makam sahibi olmayışları sebebiyle, böyle vazifeleri onlara layık görmedikleri veya birlikte çalışmalarını kendilerine sindiremedikleri, bu vazifeleri zenginlikleri ya da üst makamlarda bulunan yakınları hasebiyle sadece

¹⁰⁰ Müslim, Birr, 56;

¹⁰¹ Suyûtî, *el-Câmi*, h. no: 7978 Ebû Ya’lâ’dan nakden).

¹⁰² Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s.250.

kendilerinin yapma haklarının olduğu vehmiyle büyüklendikleri görülmektedir.

Bu sebeple sadece kendi bencilliğinden ve menfaatine düşkünlüğünden dolayı devletin ve milletin maddî ve mânevî terakkisine çalışanların kıskanıldığı, dolayısıyla topyekün milletin ve devletin zarara uğratıldığı kendini göstermektedir.

G- Hasedin Kaynakları

Haset etme daha ziyade aynı yaştaki, aynı meslekteki kişiler arasında görüldüğü gibi, akrabalar arasında ve mekan itibariye birbirine yakın olanlar, ortak olanlar ve market, holding, imalatçı ve üretici gibi aynı özellikleri taşıyanlar arasında da sıkça cereyan etmektedir. Mesela; bir âlim diğer âlimi, tütekim malları satan bir market sahibi diğer market sahibini, bir deri imalatçısının diğer deri imalatçısını, aynı öğretmenin bir öğrencisinin diğer öğrenci arkadaşını, birden fazla evli olan kişinin hanımları kumalarını vs. daha çok haset ederler. Büyük bir mevki sahibi, bu alanda kendi mevkiine yakın olanları haset edebilir¹⁰³. Fakat ayrı özelliklere sahip olanlar arasında haset az görülür ve ya hiç görülmez. Mesela, ayakakbı satıcısı ile bir ziraatçı arasında haset pek cereyan etmez. Yabancılar ve birbirine uzak olanlar arasında da haset az olur.

H- Haset Etmenin Hükmü

Baştan beri yapılan açıklamalarda da görüldüğü gibi başkalarının elindeki üstünlüklerin ve nimetlerin yok olmasını ya da sadece kendisinde olup başkalarında olmamasını istemenin hem ferde hem de topluma ne kadar zararlı olduğu anlaşılmıştır. Bu bakımdan haset duygusunun kötü yönde kullanılması, İslâm dininde kötü (mezmum) kabul edildiği gibi diğer dinlerde de iyi kabul edilmemiştir¹⁰⁴.

Haset etmenin kötü bir durum olduğunu belirten Beyhaki (v.458/1066), hasedi terk etmeyi imanın şubelerinden sayar ve kırk üçüncü sırada bununla ilgili geniş açıklamalarda bulunur¹⁰⁵.

¹⁰³ Gazâlî, III, 194-195; Kınalızâde, s., 234.

¹⁰⁴ Miras, XII, 240.

¹⁰⁵ Beyhaki, V, 263-278.

Mâverdî (v.450/1058), hasedin kötü bir huy olduğunu ifade eder¹⁰⁶. Heytemî (v. 974/1566) de, büyük günahları açıklarken Allah'a ortak koşmak ve gösteriş yapmaktan sonra üçüncü sırada haset etmeyi zikreder¹⁰⁷ ve haset duygusunun kötü yönde kullanılmasının hem haram hem de herhâlükârda fıkı olduğunu söyler¹⁰⁸. Elmalılı (v.1942) da haset etmenin büyük günahlardan kabul edildiğini ifade eder¹⁰⁹.

Bütün ahlâkçılar da hasetle ilgili âyet ve hadislere dayanarak ve hasedin psikolojik ve sosyal zararlarını da göz önüne alarak, hasedi haram saymışlardır¹¹⁰.

Haset duygusunun hayırlı şeylerde ve iyi işlerde yarışma (tenâfüs ve rekabet) mânâsına gelen haset diğer bir ifadeyle gıpta haram değildir, hatta teşvik bile edilmektedir. Hatta haset, söz ve fiile dönüştürülmemekle birlikte kişi, bu konuda nefsi ile mücadele ederek Allah'ın hoşuna gidecek işlerde bulunursa o zaman büyük sevaba nail olur¹¹¹.

II- HASET HASTALIĞININ TEDÂVİSİ (PSİKOTERAPİ)

Her derdin devasının olduğunu¹¹² beyan eden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, haset duygusunun kötüye kullanılması ile meydana gelen rahatsızlıkları, zamanının şartları içerisinde psikoterapi yöntemleri ile tedâvî ettiği görülmektedir. Bu bakımdan haset ile ilgili hadisleri, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in icra ettiği psikoterapi açısından değerlendirmeye çalışacağız. Açıklamaya geçmeden önce psikoterapiye kısaca temas etmemiz faydalı olacaktır.

A-Psikoterapinin Tanımı

¹⁰⁶ Mâverdî, s., 260.

¹⁰⁷ Heytemî, I, 47.

¹⁰⁸ Heytemî, I, 57.

¹⁰⁹ Elmalılı, II, 1346.

¹¹⁰ Çağrı, Mustafa, "Haset", D.İ.A. XVI, 388.

¹¹¹ Elmalılı, IX, 6405.

¹¹² Bkz. Buhârî, *Sahih*, Tıb, 1; Müslim, Selâm, 69; Ebû Dâvûd, 1; Tirmizî, Tıb, 2; İbnu Mâce, Ebû Abdillâh, *Sünen*, İst., 1992, Tıb, 1; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, İst., 1992, Ayn, 12; Hâkim, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, Beyrut, 1990, IV, 218; İbnu'l Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Beyrut, ts., s.8; Suyûtî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Beyrut, 1986, 97-101.

Psikoterapi: “İnsanın ruhsal yapısını anlamak, çözümlmek, desteklemek geliştirmek, olgunlaştırmak ve iyileştirmek anlamına gelir. Yani, insanın kendisiyle ve başkalarıyla barış içinde olmasına, dengesini ve düzenini sürdürmesine, çevresiyle uyum sağlamasına yönelik ruhsal tedâvî yöntemleridir.”¹¹³

Diğer bir tarife göre de “Daha olgun ve uygun bir ruhsal denge sağlamak amacı doğrultusunda zihinsel ve duygusal bozukluk gösteren hastalarla düşünce ve duygu alışverişi kurularak yürütülen bir tedâvî bilimi ve sanattır. Çok genel bir başlık altında söylemek gerekirse, duygusal çatışmaları çözümlleyen, bu çatışmalardan doğan kaygı ve gerginlikleri, çökkünlükleri azaltan, rûhî uyum düzeyini artıran, kişiler arası ilişkileri daha da olgunlaştıran tüm teknik ve yöntemlere psikoterapi denilebilir”¹¹⁴. Bu tarife göre psikoterapi; “Problemlili kişi ile, onun kişisel probleminin çözümüne yardımcı olabilecek uzman kişi arasında, problemin çözümüne dönük olarak kişi-kişiyeye, yüz-yüze ceryan eden psikolojik bir yardımcı”¹¹⁵ ifade eden “psikolojik danışma” anlamında da kullanılmaktadır.

Bu açıklamalardan hareketle, biz bu çalışmamızda psikoterapiyi; kurumsal (klinik ortamda uygulanan psikoterapi) anlamının ötesinde her sahada kullanılan ve bireye psikolojik yardımcı olarak ifade edilen “psikolojik danışma” anlamında¹¹⁶ ele alarak konumuzu değerlendirmeye gayret edeceğiz.

¹¹³ Saygılı, Sefa, *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları*, İst., 2001, s.180.

¹¹⁴ Güleç, Cengiz, *Psikoterapiler*, Ankara, 1993, 11.

¹¹⁵ Tan, Hasan, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, İst., 1986, 19.

¹¹⁶ Bazı uzmanlar, psikoterapi ile psikolojik danışmayı birbirinden ayırırken, bazı uzmanlar da eşanlamlı olarak kullanmakta ve iki terim arasında bir ayırım yapmamaktadır. İki terimin aynı olduğu görüşünü benimseyen uzmanlara göre uygulamada kurumsal yapı ve yaklaşım biçimleri farklı olsa da psikoterapi ve psikolojik danışma, amaçlar ve erişilmek istenen sorunlar bakımından birbirinin aynıdır. Her ikisi de psikolojik ilişki içinde sürdürülen terapotik süreçlerdir. Amaç, bireye psikolojik yardımcı olarak onun uyumsuzluk yaratan davranışlarını değiştirmesinde ve böylece kendini gerçekleştirmesine yardımcı olmaktır. Bu bakımdan psikoterapi yerine psikolojik danışma, psikolojik danışma yerine psikoterapi denmesi, kullanılan terminolojinin ötesinde hiçbir ayrılığa işaret etmez. (Bkz., Tan, 18-20; Kepçeoğlu, Muharrem, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, Ankara, 1996,181).

B- Haset ile İlgili Hadislerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması

Psikolojide bencillik olarak ifade edilen haset; insanda bulunan ve kötüye kullanılabilen bir duygu ve huydur¹¹⁷. Bu duygu her insanda da mevcuttur. Fakat, bu duygunun derecesi kişinin imanı, bilgisi ve kültürü, psikolojik ve sosyolojik durumuna göre değişiklik arzeder.

Hz. Peygamber (s.a.v.), haset duygusunun psikolojik olarak her insanda bulunduğunu belirtir ve “Üç şey vardır ki, onlardan hiç kimse kurtulamaz: uğursuzluk hissi, sû-i zan ve haset” buyurur,

-“Ey Allah’ın Rasûlü! Bunlardan kurtuluş çaresi nedir?” diye sorulur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.):

-“Uğursuzluk hissettiğinde onun üzerinde durma, sû-i zan ettiğinde onu araştırma, haset ettiğinde de onu fiiliyata koyma.”¹¹⁸ diye cevap verir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in: “Önceki milletlerden size geçen hastalık, haset ve kindarlıktır. ...”¹¹⁹ buyurması da, hasedin; fertte olduğu kadar toplumda yaygınlaştığında sosyo-psikolojik bir hastalık haline geldiğine işaret etmektedir.

Hasedin daha önceki milletlerde bulunan bir hastalık olduğu gibi Kendi ümmetine de bu hastalığın isabet edeceğini bildiren Hz. Peygamber (s.a.v.):

-“Ümmetime, diğer ümmetlerin hastalığı isabet edecektir.” buyurunca, Oradaki sahabiler:

-“Ey Allah’ın Nebisi! Diğer ümmetlerin hastalığı nedir?” diye sorarlar.

Hz. Peygamber de:

-“Eşr (şımarıklık)¹²⁰, batr (azgınlık)¹²¹, tekasür (çoklukla öğünmek)¹²² ve dünya malı konusunda tenâcüs (yarış)¹²³, birbirine kindar-

¹¹⁷ Nevevî, VI,116; Ayrıca bkz. Kırca, Celal, *Kur’ân-ı Kerîm’de Fen Bilimleri*, 1989, ist, s. 301.

¹¹⁸ Beğavî, XIII, 114; Mâverdî, 265; Heysemî, VIII, 78; İbnu Hacer, *Feth*, X, 396 (Abdurrezzaktan naklen); Suyûtî, *el-Câmi*, h.no: 5983; Heytemî, I, 58; Mubârekfûrî, VI, 55.

¹¹⁹ Beyhakî, V, 267; Beğavî, XIII, 117.

¹²⁰ Eşr; nimete nail olduğunda ve zenginliğin uzun sürmesindeki sevinçten kaynaklanan aşırı azgınlıktır. (İbnu’l-Esir, I, 51, 135)

¹²¹ Batır; eşr’in biraz daha alt mertebesidir.

lık ve birbirini çekememedir, hatta (işin sonu) zulüm olur.”¹²⁴ diye cevap verir. İbnu Receb’in rivayetinde “Zulüm, sonra adam öldürmedir.”¹²⁵ şeklinde geçmektedir.

Bunu te’yid eden müşahhas bir örnek olarak şu hadîs zikredilebilir: “Üç şey vardır ki, bunlar her hatanın temeli ve esasıdır; onlardan sakının: Kibirden sakının; çünkü kibir, İblis’i Adem’e secde etmemeye sevk etmiştir. Hırstan sakının; çünkü hırs, Adem’i yasak ağaçtan yemeye sevk etmiştir. Hasedden sakının; zira Adem’in çocuklarından biri, diğerini hasedinden dolayı öldürmüştür.”¹²⁶

Görüldüğü üzere bu hadîsler, hasedin; insanlık tarihi boyunca var olduğunu ve insanları yasakları işlemeye sevk ettiğini, hatta kan dökmeye kadar götürdüğünü anlatmaktadır.

Haset, psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, insanın bedenini içten yıkan, mecalsiz ve halsiz bırakan, huzursuz eden, içten yakıp tüketen psikolojik bir hastalıktır.

Hasen el-Basrî (v. 110/728), “Her insanda haset vardır. Kim hasedini bağı ve zulme vardırmazsa ona bir sorumluluk yoktur.” sözüyle hasedin her insanda bulunduğunu ifade etmiştir.

İslâm ahlâkçıları da hasedi bir tür rûh hastalığı sayarlar¹²⁷. Meselâ; hasedin, yaratılıştan var olan bir duygu olduğunu söyleyen Heytemî; onun kalbî (psikolojik) hastalıklardan olduğunu ifade ederken¹²⁸, Kınalızâde de hasedi, en şümulü ve en şiddetli ruh hastalığı olarak nitelendirmektedir¹²⁹.

¹²² Tekâsür; nüfus ve mâl çokluğu ile övünmektir (İbnu Manzur, V, 132).

¹²³ Tenâcüş; fiyatı artırmak için alış verişini kızıştırmaktır (İbnu'l-Esîr, V, 21); İbnu Receb’in rivayetinde “Tenâcüş” yerinde “tenâfüs” kelimesi geçmektedir ki, bu Kur’ân’ın “Yarışanlar yarışsın” âyetine muhaliftir. Bu bakımdan hadîsin siyakı içinde “tenâcüş” kelimesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

¹²⁴ Hâkim, IV, 186.

¹²⁵ İbnu Receb, II, 261; Heytemî, I,

¹²⁶ Müttakî, III, 256.

¹²⁷ Çağrıncı, Mustafa, “Haset”, D.İ.A. XVI, 388.

¹²⁸ Heytemî, I, 58.

¹²⁹ Kınalızâde, 224.

Zikredilen açıklamalar göstermektedir ki, haset; her insanda bulunan ve kurtulması mümkün olmayan fitrî ve psikolojik bir duygu olup, ancak eyleme dönüştüğü zaman ferdi ve toplumu helak eden habis bir hastalık olmaktadır.

C- Hasetle İlgili Hz. Peygamber'in İcra Ettiği Psikoterapi Yöntemleri

Hasedin (psikolojik) bir hastalık olduğunu beyan eden Hz. Peygamber (s.a.v.), aynı zamanda bu hastalığın ferde, topluma ve dine verdiği zararları da beyan etmiştir. Ferdin ve toplumun huzurlu yaşaması için böyle psikolojik bir rahatsızlığın da iyileşmesi hususunda psikoterapi icra etmiş ve insan tabiatında mevcut olan bu hastalığın zararsız hale gelmesi için gerek Kur'ân'la gerekse hadisleriyle hedefler göstermiş ve iyi yönleri kanalize etmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gösterdiği bu hedefleri maddeler halinde şu şekilde ifade edebiliriz:

1-Haset Etmeyi Söze ve Eyleme Dönüştürmemek

Her insanın tabiatında var olan haset duygusunun sökülüp atılması imkansızdır. Böyle bir duygunun insana verilmesinin de hikmetsiz olduğu düşünülemez. Ancak iradeyle kötüye kullanılması sebebiyle habis olan veya yerinde kullanılmadığında zararlı hale gelen bu duygunun mecrası değiştirildiğinde faydalı hale getirilebilir. Tıpkı ateşin kötü gaye için kullanıldığında zararlı, ihtiyaçlar için kullanıldığında ise çok faydalı bir nimet olması gibi. Bunun için haset duygusunun söz ve eyleme dönüştürülmemesi istenerek: "Uğursuzluk hissettiğinde onun üzerinde durma, sû-i zan ettiğinde onu araştırma, haset ettiğinde de onu fiilyata koyma."¹³⁰ buyurulmuştur. Kur'ân'da da "*Haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden felakın Rabbine sığınırım.*"¹³¹ ifadesinde "haset" duygusundan değil, "haset ettiği zaman denmesi" de hasedin eyleme dönüştürülmesine işaret etmektedir

2-Haset Etmenin Zararlarını Düşünmek

¹³⁰ Beğavî, XIII, 114; Mâverdi, 265; Heysemî, VIII, 78.

¹³¹ Felak, 113/5.

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in, bir çok hadîslerinde hasedin zararlarını anlatarak hased etmemeyi yeğlediği görülmektedir.

“... Birbirinizi haset etmeyin ...”¹³². buyurarak müslümanların birbirlerini haset etmemelerini isteyen Hız. Peygamber (s.a.v.): “Fakirlik neredeyse küfür olacaktı, haset de neredeyse kadere galip gelecekti.”¹³³ hadîsi ile de haset etmenin zararına karşı dikkatli olunmasına işaret etmiştir.

Hız. Peygamber (s.a.v.): “... Bir mü'min kişinin kalbinde iman ile haset birlikte bulunmaz.”¹³⁴ buyurmasıyla, haset ile imanın birbiri ile barışmadığını. imanın hasedi kabul etmediğini ve ikisinin kalpte bir arada bulunamayacağını haber vermiştir. Dolayısıyla haset, kâmil bir mü'minin özelliği olamaz.

Hasedin zararları ile ilgili şu hadîsleri de zikredebiliriz:

“Haset; iyilikleri yer bitirir, tıpkı, ateşin odunu (veya otu) yakıp bitirdiği gibi...”¹³⁵.

“Hased, imanı ifsat eder, tıpkı sabır¹³⁶'in balı bozduğu gibi.”¹³⁷

“Hasetçi, dedi-koducu ve kahin benden değildir, Ben de ondan değilim, buyurmuş ve “Mü'min ve mü'minata yapmadıkları şeylerden dolayı eziyet verenler, büyük bir iftira etmişler ve ap açık günah işlemişlerdir”¹³⁸ âyetini okumuştur. Hadîste geçen “Benden değildir” ifadesi; kâmil bir yol üzerine değildir, tam olarak benim sünnetim üzerine değildir, kâmil bir mü'min olamaz, çekememezlik mü'mine yakışmaz, demektir.

Mü'minlerin birbirlerini haset etmemelerini isteyen Hız. Peygamber (s.a.v.)¹³⁹, ümmetinin içinde birbirlerini haset edenlerin çoğalacağı

¹³² Buhârî, Edeb, 57; Müslim, Birr, 24, 27; Ebû Dâvûd, Edeb, 47; Tirmizî, Edeb, 24; Mâlik, Hüsnü'l-Huluk,14; Beyhakî, V, 263.

¹³³ Beyhakî, V, 267.

¹³⁴ Nesâî, Cihad, 8; Beyhakî, V, 267.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, ; Beyhakî, V, 266; Suyûtî, *el-Câmi*, h. no: 3817; Münzirî, III, 326;

¹³⁶ Azvay denilen bir çeşit acı ağacın suyu

¹³⁷ Suyûtî, *el-Câmi*, h. no: 3819.

¹³⁸ Ahzâb, 33/85.

¹³⁹ Buhârî, Edeb, 57; Müslim, Birr, 24, 27; Ebû Dâvûd, Edeb, 47; Tirmizî, Edeb, 24; Beyhakî,V, 263.

endişesini de şu hadîsiyle haber vermektedir: “Ümmetim üzerine en çok korktuğum şey; mallarının fazlaşması, netice de birbirlerini haset etmeleri ve birbirleri ile savaşmaları”¹⁴⁰ buyurarak, ümmetinin birbirlerini haset etmelerini ve öldürmelerini, onların dünya nimetlerini fazla miktarda elde etmiş olmalarına bağlamaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.)’e: “Ey Allah’ın Rasûlü! İnsanlardan hangisi daha üstündür?” diye sorulduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.): “Kalbi mahmum, lisanı sâdık olandır.” buyurmuştur. Oradaki sahabiler: “Dili sâdık olanın ne demek olduğunu biliyoruz, kalbi mahmum ne demektir?” diye sorarlar. Hz. Peygamber (s.a.v.) de: “İçinde günah ve zulüm, kin ve haset bulunmayan takvâli, temiz kalbtir ...”¹⁴¹ buyurur.

Bir hadîste de “İnsanlar birbirlerini haset etmedikçe hayır içinde olacaklardır.”¹⁴² buyurulur. Yani, birbirlerini haset etmedikçe izzet ve hayır içinde olacaklardır. Bunun için inanan bir insanın böyle bir hastalıktan kurtulması için imanını kuvvetlendirmesi gerekir. Çünkü kuvvetli bir imanın bulunduğu kalpte haset yer bulamaz.

Hasedin kalbî hastalıklardan olduğunu ve bunun ancak ilim ile tedâvî edilebileceğini söyleyen Heytemî, hasedin hem dinî hem de dünyevî zararı olduğunu söyleyerek bu hastalığa faydalı olan ilmin de; haset edilen kişinin ne dinine ne de dünyasına zararı olmadığını, zararın sadece haset edene olduğunun bilinmesi olarak ifade eder¹⁴³. Çünkü haset eden kişi, haset ettiği kişinin gybetini eder, ona zulüm eder ve o kişinin zarar görmesine çalışır. Böylece mazlum olan haset edilene eziyet verdiğinden dolayı iyilikleri yok olur, âhirete müflis olarak varır, dünyada da haset ettiği kişide bulunan üstün niteliklerin verdiği üzüntü ve kederden dolayı sürekli huzursuzluk içinde olur. Bunun için olmalı ki, Ahnef b. Kays, “Haset edenin rahatı yoktur”¹⁴⁴ demektedir.

¹⁴⁰ Gazâlî, III, 188 (İbnu Ebi’d-Dünya’dan naklen).

¹⁴¹ İbnu Mâce, Zühd, 24; Beyhakî, V, 264.

¹⁴² Münzirî, III, 326.

¹⁴³ Heytemî, I, 58.

¹⁴⁴ Beyhakî, V, 273.

3- Dünyevî Bakımdan Aşağıda, Uhrevî Bakımdan Üstün Olana Bakmak

Haset eden kişi, dünyevî ve maddî olan hususlarda sürekli kendisinden aşağıda olana, mânevî yönden de kendisinden yukarıda bulunana bakmalı, kendisi de mâneviyatta terakki etmeye çalışmalıdır. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Biriniz, mal ve yaratılışça kendisinden üstün olana bakınca, nazarını bir de kendisinden aşağıda olana çevirsin. Böyle yapmak, Allah'ın üzerinizdeki nimetini küçük görmemeniz için gereklidir."¹⁴⁵.

"İki haslet vardır ki, bunlar kimde bulunursa Allah o kişiyi şükredici ve sabredici yazar, bunlar kimde bulunmazsa Allah o kişiyi şükredici ve sabredici yazmaz: Kim dînî hususlarda kendinden üstün olana bakar da bu konuda ona uyarsa, dünya işlerinde de durumu kendisinden düşük olana bakar ve kendisindeki ona olan üstünlük sebebiyle Allah'a hamd ederse Allah o kişiyi şükredici ve sabredici yazar. Kim de dînî hususlarda kendinden aşağı olana, dünya işlerinde de durumu kendisinden yukarıda olana bakar da kendisinde olmayan şeylerden dolayı üzülürse, Allah o kişiyi şükredici ve sabredici yazmaz."¹⁴⁶. Tîbî (v.743/1342), bu hadîs ile ilgili şöyle der:"Bu hadîs, her türlü hayrı ihtiva eden şümüllü bir hadîstir. Çünkü insan dünyalık konusunda kendinden üstün olanı gördüğünde nefsi, onun gibi olmak ya da ona yakın olmak ister. Bu sebeple de Allah'ın kendisine ihsan ettiği nimetleri küçük görür, dünyalığın artmasına hırs gösterir. Fakat dünyalık konusunda kendinden aşağı olana bakınca Allah'ın kendisine verdiği nimetlere şükreder, mütevazi olur ve hayırlı işlerde bulunur."¹⁴⁷.

İnsan yaratılışı itibariyle haset etmeye meyyaldir. Allah'ın başkalarına ihsan ettiği üstünlükler, kişide haset etmeye sebep olmaktadır. Bu bakımdan başkalarındaki üstünlükleri gören kişi, kendisinde olan nimetleri küçük görür ve onlara nankörlük eder, kıskançlık meydana gelir¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Buhârî, Rikak, 30; Müslim, Zühd, 8; Tirmizî, Kıyamet, 59; Beğavî, XIV, 291-292.

¹⁴⁶ Tirmizî, Kıyamet, 58; Beğavî, XIV, 293; Suyûtî, *el-Câmi*, h.no: 3918.

¹⁴⁷ Munâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr*, Beyrut, ts., III, 442.

¹⁴⁸ Munâvî, II, 73.

Şunu hemen belirtelim ki; bu açıklamalardan İslâm'da zenginliğin ve zenginlerin kötülendiği mânâsı anlaşılmalıdır. Burada, zenginlerin malına veya başkalarında bulunan üstünlüklere bakarak onların haset edilmemesi ve kişinin kendisine verilen nimetleri görebilmesi için kendisinden daha az nimet verilenlere bakarak elindeki nimetlere şükretmesi, az nimet verilmiş ise sabretmesi istenmektedir.

4- Kendisine Verilen Nimetlerden Mesul Olduğunu Düşünmek

Her insan kendisine bahşedilen nimetlerden mesuldür, başkasının elinde bulunanlardan sorumlu değildir. Kur'ân-ı Kerim'de "*Elbette o gün naîmden sorulacaksınız*"¹⁴⁹ buyurulmaktadır. Naîm; kendisiyle lezzet duyulan; hayat, sıhhat, afiyet, yenen şeyler, içilen şeyler vs. her şeyi ihtiva temektedir. Bu âyet nazil olduğu zaman Zübeyr İbnu Avvam (r.a.) "Ey Allah'ın Rasûlü! Biz hangi nimetlerden hesaba çekileceğiz?" diye sorar. Rasûlüllah da "İki kara; hurma ve su, haberiniz olsun ki, bu olacak."¹⁵⁰ diye cevap vermiştir. Bir başka hadîste de "Kıyamette nimetlerden kişiye sorulacak ilk sorunun 'Vücuduna sıhhat vermedim mi? Sana soğuk su içirmedim mi?' denmesi."¹⁵¹ olacağı bildirilmiştir.

Böylece insan içtiği soğuk sudan bile -şükürünü eda etmez ise- soruya çekileceği anlatılmaktadır.

Bu bakımdan bir insanın ilk önce üzerinde durması gereken husus; "Bana verilen meziyetleri, ne kadar değerlendirebildim ve şükürünü ne derece ifâ edebildim." şeklinde düşünmesi ve kendisini kontrol etmesidir.

5-Dünyevî Varlıkların Geçici Olduğunu Düşünmek

Kur'ân-ı Kerim'de "*Mal ve evladın dünya hayatının süsü; salih ve hayırlı işlerin ise sevab bakımından Allah'ın katında daha hayırlı ve ümit bağlamaya daha layık şeyler olduğu*"¹⁵² bildirilmekte ve "*Herkes*

¹⁴⁹ Tekâsür, 102/8.

¹⁵⁰ Tirmizî, Tefsir, 102/3.

¹⁵¹ Tirmizî, Tefsir, 102/5.

¹⁵² İsrâ, 17/46.

fanidir, Bâkî olan ise yalnız Rabbindir."¹⁵³, "*Her şey helak olup gidicidir, yalnız Allah'ın rızası için olanlar hariç*"¹⁵⁴ buyurulmaktadır.

Bu âyetler de göstermektedir ki, dünyaya ait olan her şey fani ve geçici, Allah'ın rızası için yapılan şeyler ise bakileşmektedir.

O bakımdan dünyevî varlıkların ve güzelliklerin geçici ve fani olduğunu, çok nimetin çok zahmetinin ve külfetinin bulunduğunu, ihsanın çokluğu nisbetinde hesabının da büyüklüğünü, haset ettiği üstünlüklerin kendisinde olduğunda hakkında hayırlı olup olmadığını bilmediğini, dolayısıyla hakkında böylesinin daha hayırlı olduğunu düşünmekle haset duygusunun zararlı hale gelmesine mani olabilir.

Bu bakımdan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadîsi dikkat çekicidir: "Dünyasını (âhiretten) daha fazla seven âhiretine zarar verir, âhiretini (dünyadan) daha fazla seven de dünyasına zarar verir; siz bâkî olanı, fani olana tercih ediniz."¹⁵⁵

6- Zenginlerle Az Oturup Kalkmak

Bir hadîste mâlî bakımdan zengin olanlarla az oturup-kalkmak tavsiye edilmekte ve "Zenginlerin yanında az bulunun. Zira böyle yapmanız, Allah'ın (size olan) nimetlerini küçük görmemenize yardımcı olur."¹⁵⁶ buyurulmaktadır.

Bazı alimler; bu hadîste mühim bir hastalığın ilacının var olduğunu söyleyerek; bir kimsenin, kendisinden üstün kimseye bakınca bu halin onda haset uyandırmayacağından emin olamayacağını belirtmişlerdir. Bu haset hastalığının ilacı da kişinin kendinden aşağıda olana bakmasıdır. Zira aşağıda olana baktığı takdirde kendi haline şükretmeye tevessül edeceği ifade edilmiştir¹⁵⁷.

Zenginlerle çokça oturup kalkmanın kişiye verdiği huzursuzluğu anlatması bakımından İbnu Avn (v.151/768)'in şu sözü dikkati çekmektedir: "Zenginlerle beraber oldum, benden daha fazla tasalı olanı

¹⁵³ Rahmân, 55/26-27.

¹⁵⁴ Kasas, 28/88.

¹⁵⁵ Hâkim, IV, 343, 354.

¹⁵⁶ Suyûtî, *el-Câmi*, h.no: 1360.

¹⁵⁷ Bkz. Canan, XIV, 54.

görmedim. Çünkü bir binek görsem benimkinden daha iyi, bir elbise görsem benimkinden daha güzel görüyordum. Fakirlerle birlikte oldum, rahata kavuştum.”¹⁵⁸. Bunun için olmalı ki, Mâverdi (v.450/1058); hasedin hakikatinin, insanlardaki üstün niteliklerden dolayı şiddetli üzüntü duymak olduğunu söyler¹⁵⁹. Adler (v.1937) de; kendini sürekli başkalarıyla karşılaştırmaktan doğan bu gibi haset duygularının ilgili kişilerin mutluluk şansını olumlu yönde etkilemeyeceğinin doğal olduğunu belirtir¹⁶⁰.

7-Teşebbüsleri Gizli Tutmak

Hz. Peygamber (s.a.v.): “İhtiyaçlarınızı başarı ile elde etme hususunda onları gizlemekte yardım dileyiniz. Zira her nimetin hasetçisi vardır.”¹⁶¹ buyurmuştur. Bu bakımdan üstün nimetlere sahip olanların, bir işe teşebbüs ettiklerinde bu teşebbüslerini gerçekleştirene kadar gizli tutmaları, olur olmaz şekilde her yerde ve herkese özellikle de kendisini tanıyanlara karşı gizli tutmaları haset edilmeye mâni olacaktır.

8- Başkalarının Haset Etmesine Fırsat Vermemek

Haset edilen kişi de; başkalarının haset edeceği davranışlardan ve sözlerden sakınmalı, yaptığı işlerde başkalarının hasedini uyandırmayacak şekilde hareket etmeye çalışmalıdır. Haset edildiğini hissettiğinde Allah’a yönelmeli ve O’na sığınmalıdır. Kavli olarak Kur’ân ve hadislerde bulunan duaları okumanın yanında fiilî olarak da her türlü gösteriş ve övünmekten uzak durmalıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de hasetçi haset ettiği zaman onun şerrinden Allah’a sığınması öğretilmektedir¹⁶².

Muharib b. Disar; komşularının haset etmemesi için yeni elbise giymediğini belirterek “Komşularımda olmayan bir hasedin ortaya çıkmasından korktuğum için yeni elbise giymeyi terk ediyorum.” demiştir.

¹⁵⁸ Munâvi, II, 73.

¹⁵⁹ Mâverdi, 261.

¹⁶⁰ Adler, İsanı Tanıma Sanatı, 247.

¹⁶¹ Beyhakî, V, 277; Heysemî, VIII, 195.

¹⁶² Felak, 113/1-6.

Kendisinde bulunun meziyetlerin bizzat kendisinden değil, onların Allah'ın kendisine ihsanı olduğundan bahsetmeli (tahdis-i nimet yapmalı) ve şükürünü eda etmeye çalışmalı ve başkalarının haset duygusunu tahrik edecek durumlardan sakınmalıdır¹⁶³.

9- Başkalarına İhsanda Bulunmak

Haset etmenin sebeplerinden birisi cimriliktir. Bu bakımdan bu duygunun kötü yönden iyi yöne çevrilebilmesi, diğer bir ifadeyle cimriliğin dolayısıyla hasedin giderilebilmesi için, içinde haset hissi uyandıran kişi, başkalarına imkan dahilinde her fırsatta ihsanda bulunmalıdır. Kur'an'da "*Her kim nefsinin aşırı cimriliğinden, hırsından ve kıskançlığından korunursa, işte onlar kurtuluşa ererler.*"¹⁶⁴ Buyurulmaktadır. Bunun için de gerek Kur'an'da gerekse hadislerde başkalarına ihsanda bulunulması istenmiş ve "*Muhakkak ki, Allah, adâleti, ihsanda bulunmayı, akrabalara ve yakınlarla vermeyi emrediyor ...*"¹⁶⁵ buyurulmuştur.

10- Haset Duygusunun Mecrasını İyi Şeylere Yöneltmek

Hz. Peygamber (s.a.v.), haset duygusunun mecrasının kötü yönden iyi yöne değiştirilmesinin yolunu göstererek: "Hased iki şeyde olur: Biri, Allah'ın kendisine Kur'an'ı nasib edip onun haramını haram, helâlini da helâl kabul ederek onun hükümleriyle amel eden kişi. İkincisi de; Allah'ın kendisine bol mal verip de ondan gece gündüz infakta bulunan kişi."¹⁶⁶ buyurmaktadır. Bir rivayette de "... o malla akrabasını görüp gözetir ve Allah'a itaatle amel eder. Bu kişi gibi olmayı arzulamaktır."¹⁶⁷ şeklinde geçmektedir.

İnsanın yaratılışında mevcut olan haset duygusunun kaldırılması imkansızdır. Ancak bu duygunun yönü gerek fert açısından gerekse

¹⁶³ Bkz. Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 248

¹⁶⁴ Haşr, 59/9

¹⁶⁵ Nahl, 16/90.

¹⁶⁶ Beyhakî, V, 263.

¹⁶⁷ Tirmizî, Birr, 24; Ahmed b. Hanbel, II, 36; Beyhakî, V, 263; İbnu Receb, II, 262; Suyûtî, *el-Câmi*, h. no: 3818.

toplum açısından, hadîste de işaret edildiği gibi, eğitimle yararlı bir şekle kanalize edilebilir¹⁶⁸.

11- Üstünlüklerin Allah'ın Vergisi Olduğunu Düşünmek

Kur'an'da "*Rabbinin rahmetini onlar mı taksim edip paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında Biz taksim ettik, birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık, Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha üstündür.*"¹⁶⁹ buyurulmaktadır.

Kişi, kendisine verilmesini istediği üstünlüklerin, hakkında hayırlı olup olmadığını bilemez. Fakat Allah, kulunun faydasına olanı bilmekte ve ona göre takdir ve taksim yapmaktadır. Çoğu kez, fazla mal kişinin dünyası ve dini hususunda huzursuzluğa sebep olmaktadır. Onun için Hasen-i Basrî (v.110/728) şöyle der: "filanın, filanın malının aynı-sının sende de olmasını temenni etme, olaki, senin helakın o mal ile olabilir." Bu bakımdan kişi, bilmelidir ki, Allah, kulunun hayırına olanı bilir ve ona göre taksim yapar. Kişinin temenni ettiği esas fazlalık, kişinin uhrevî amelinde olmalıdır ve şöyle dua etmelidir: "Allah'ım! Dünyam ve âhiretim için benim için faydalı olanı bana ihsan et."¹⁷⁰

Bu bakımlardan başkalarında bulunan üstünlükleri gören bir insan, o faziletlerin Allah'ın birer vergisi olduğunu düşünmeli ve "Mâşâallah ve bârekallah" diyerek bu taksime razı olduğunu ifade etmelidir.

SONUÇ

Haset; kişinin, başkasında olan üstün niteliklerin yok olmasını ya da sadece kendisinde bulunmasını istemesidir. Haset, her insanın yaratılışında var olan bir duygu olmakla birlikte kişiye göre derecesi farklıdır. Haset duygusu söz ve eyleme dönüştürülürse zararlı hale gelir. Bu dinen ve ahlâken kötü bir durumdur, haramdır. Ancak Allah'ın kendisine üstün nimetler ve nitelikler verip de o nimetleri Allah'ın ri-

¹⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 249.

¹⁶⁹ Zuhurf, 43/32.

¹⁷⁰ Hâzin, I, 349.

zasını kazanmakta kullanan kişinin durumunu arzu etmek, onun sahip olduğu imkanlara erişerek o imkanları Allah için kullanmayı istemek gıpta olmaktadır ve mecazen buna da haset denmektedir. Gıpta ise meşrudur ve sünnette de teşvik edilen bir durumdur.

Haset duygusunun mecrası, akıl ve irade ile kötü yönden iyi yöne değiştirilebilir. O da; başkalarının nail olduğu ve hak ettiği nimetlerin yok olmasını temenni etmek değil, o nimetlerin kendisinde de olmasını arzu etmek ve o nimetlere nail olabilmek için gayret etmek, neticede kısmetine rıza göstermek şeklinde olabilir. Ya da haset eden kişi, elinden hiç bir şey gelmiyorsa o zaman Hz. Peygamber'in beyan ettiği gibi, içindeki haset duygusunu kötüye kullanarak söze ve fiiliyata dönüştürmemeye ve o duygunun gerektirdiğiyle amel etmemeye gayret göstermek tarzında olabilir. Bu tarzda hareket eden bir insan, hasedin yönünü iyi tarafa çevirmekle birlikte sorumluluktan da kurtulmuş olur. Eğer haset etme, acizlikten kaynaklanır ve imkan bulduğunda fiiliyata dönüştürülecek, kötüye kullanılacak olursa, kişi mesul olur.

Haset duygusunu kötü yönde kullanmak, sahibini ve amellerini yok eden, rûhen huzursuz yapan psikolojik bir hastalıktır. Diğer psikolojik rahatsızlıklar tedavî edildiği gibi bunun da tedâvî edilmesi gerekir. Bu bakımdan haset ile ilgili hadîsler incelendiğinde Hz. Peygamber'in; haset duygusunu kötü yönde kullanarak hem kendisini, hem de başkalarını huzursuz eden insanları tedavî etmek için çeşitli psikoterapi yöntemleri icra ettiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (v.1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîli'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, (I-II), Beyrut, 1988.
- Adler, Alfred (v.1937), *İnsanı Tanıma Sanatı* (Çev. Kamuran Şipal), İst., 1998.
- _____, *Yaşama Sanatı* (Çev. Kamuran Şipal), İst., 1998.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (I-VI), İst. 1992.
- Alûsî, Şihabuddin Mahmud el-Bağdadî (v. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, (XXX), Beyrut, 1985.
- Âsım Efendi (v.1820), *Kâmus Tercemesi* (I-IV), İst.
- Aydın, Hayati, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, İst., 2002.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed b. Ahmed (v. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, (I- XXV), Beyrut, ts.
- Beğavî, el-Huseyin b. Mes'ûd (v.516/1122), *Şerhu's-Sünne* (I-XVI), Beyrut, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el- Hüseyin (v. 458/1066), *Şuabu'l-İman* (I-VII), Beyrut, 1990.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer (v.791/1388), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (I-II), İst, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *Sahih* (I-VIII), İst., 1992.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, (I-XVIII), Ankara, 1988.
- Coşkun, Selçuk, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Erzurum, 1996.
- Çağrı, Mustafa, "Haset", D.İ.A. İst.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (v. 385/995), *Sünen* (I-II), Dâru'l-Fikr, 1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân (v.255/868), *Sünen* (I-II), İst. 1992.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1993.

- Dölek, Adem, "Bazı Hadîslerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl,2, sayı, 4, 2003, dinbilimleri. Com.
- _____, *Edebî Açından Hadîslerde Teşbîh ve Temsiller*, Erzurum, 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'âs (v. 278/888), *Sünen (I-V)*, İst. 1992.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyub b. Musa (v.1094/1683), *el-Külliyât Mu'cemün fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk'l-Lügaviyye*, Beyrut, 1993.
- Edmondo de Amicis, *Çocuk Kalbi* (Çev. İbrahim Alaattin), İst, 2001, s., 287.
- Fîrûzâbâdî, Mecdudî Muhammed b. Yakub (v.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (I-IV), Beyrut, 1991.
- Elmalılı, Hamdî Yazır (v.1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (I-IX), Eser Neşriyat, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *İhyâu Ulûmiddin (I-IV)*, Beyrut, ts.
- Güleç, Cengiz, *Psikoterapiler*, Ankara, 1993.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbüri (v. 405/1014), *el-Müstedrek alâ's-Sahihayn (I-V)*, Beyrut, 1990.
- Hâzin, Alâuddin Muhammed b. İbrahim (v. 463/1071), *Lübâbu't-Te'vîfi Meâni't-Tenzîl (I-IV)* Beyrut, ts.
- Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebi Bekir (v. 807/1404), *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l- Fevâid (I-X)*, Beyrut, ts.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî (v. 974/1566), *ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir (I-II)*, Mısır, 1951.
- İbnu Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali (v. 852/1448), *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhâri (I-XIII)*, Beyrut, 1988.
- _____, *el-Metâlibu'l-Aliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniyye (I-IV)*, Beyrut, ts.
- İbnu Huzeyme, Muhammed b. İshak (v. 311/923), *Sahih (I-IV)*, Beyrut, 1992.
- İbnu Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail (v.774/1372), *Tefsiru Kur'âni'l-Azîm (I-IV)*, Daru'l-Fikr, ts.
- İbnu Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (v.276/889), *Garîbu'l-Hadîs (I-II)*, Beyrut, 1988.

- İbnu Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid v.(273/886), Sünen (I-II), İst. 1992.
- İbnu Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (v.711/1311), Lisanu'l-Arab (I-XV), Beyrut, ts.
- İbnu Receb, Zeynuddin Abdurrahman b. Şihabiddin (v. 795/1393), Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem (I-II), Müessesetu'r-Risale, ts.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddin Ebûssaadet el-Mübarek b. Muhammed (v. 606/1209), en-Nihâye fi Garîbi'l- Hadîs ve'l-Eser, (I-V), Beyrut, ts.,
- İbnu'l Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr (v. 751/1350), et-Tıbbu'n-Nebeviyyü, Beyrut, ts.
- İsfehânî, er-Râğib (v. 502/1108), el-Müfredâtü fi Garîbi'l-Kur'ân, Beyrut, ts.
- Kepçeoğlu, Muharrem, Psikolojik Danışma ve Rehberlik, Ankara, 1996,181).
- Kınalızâde, Ali Efendi, Ahlâki-i Alâî, İst., (Tercüman 1001 Temel Eser Serisi 30), ts.
- Kırca, Celal, Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri, İst., 1989.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 671/1272), el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân (I- XX), Beyrut, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin en-Neysâbü'rî (v. 465/1073), er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf, Beyrut, 1993.
- Mâlik b. Enes (v. 179/795), el-Muvattâ' (I-II), İst. 1992.
- Mâverdü, Ali b. Muhammed (v. 450/1058), Edebu'd-Dünya ve'd-Dîn, İst., 1985.
- Miras, Kamil (1957), Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (IV-XII), Ankara, 1986.
- Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim (v. 1353/1934),Tuhfetü'l-Ahfazi bi-Şerhi't-Tirmizî (I-X), Beyrut, 1990.
- Münâvî, Muhammed Abdür-rauf (v. 1031/1622), Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr, (I-VI), Beyrut, ts.
- Münzirî, Zekiyyuddin (v. 656/1258), et-Terğîb ve't-Terhib (I-V), Mek-tebetü Pamuk, ts.

- Müslim b. el-Haccâc (v. 261/874), Sahih (I-III), İst. 1992 (ofset baskı)
- Nâim, Ahmed (v.1934), Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Ter-cemesi ve Şerhi (I-III), Ankara, 1979.
- Necati, M. Osman, Hadîs ve Psikoloji (Terc: Mustafa Işık) Ankara, 2000.
- _____, Kur'ân ve Psikoloji (Terc: Hayati Aydın), Ankara, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb (v. 303/915), Sünen (I-VIII), İst. 1992.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref (v. 676/1277), Şerhu Sahih-i Müslim (I-XVIII), Beyrut, ts.
- Râzî, Fahrüddin (v. 606/1209), et-Tefsîru'l-Kebîr (I-XXX), Tahran, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, Safvetu't-Tefâsir (I-III), Mekke, 1976.
- Sami, Şemseddin (1850-1904), Kâmûs-i Türkî, Beyrut, 1989.
- Saygılı, Sefa, Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları, İst., 2001.
- _____, Mutluluk Elimizde, İst., 2001.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman (v. 902/1495), el-Mekâsidu'l-Hasene, Beyrut, 1985.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1503), el-Câmiu's-Sağîr, (I- II), Beyrut, 1990.
- _____,et-Tıbbu'n-Nebevî, Beyrut, 1986.
- Tan, Hasan, Psikolojik Danışma ve Rehberlik, İst., 1986.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd(v.204/819), Müsned, Beyrut, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (v.279/892), Sünen, İst.,1992.

IRAK-SURİYE BÖLGESİNDE ABBASİ-KARMATİ MÜCADELESİ

*Abdullah EKİNCİ

GİRİŞ

Karmatiler, İsmaili hareketten ayrılan grubun adıdır. Karmati ismi, başlangıçta Kufe' nin kırsal bölgesinde İsmaili bir dai olan Hamdan Karmat'ın lakabına izafeten verildi. Ahvazlı bir dai tarafından İsmailiğe kazandırılan Hamdan'ın misyonerlik faaliyetleri yaklaşık 877 yılında başladı. Kayın biraderi ve yardımcısı olan Abdan, ona yardım etti. 899 yılında İsmaili harekette, liderlik ve doktrin konusundaki farklılıktan dolayı Hamdan, merkezi liderlikle ilişkileri kopardı. Kısa bir süre sonra da ortadan kayboldu ve kayın biraderi Abdan ise ilk başlangıçta merkezi liderliğe bağlı olan ikinci derecede bir dai olan Zikraveyh tarafından öldürüldü. 902'de Zikraveyh'in oğulları, Suriye'de bir çok kente saldırıp yağmaladılar. Suriye-Mezopotamya ve Batı İran Karmatileri, Ubeydullah el-Mehdi'nin iddialarını kabul etmeyi reddedip, Hamdanı desteklediler. Yemen'deki dava başlangıçta merkezi liderliğe sadık kaldı. Bahreyn'deki dailer ise Bahreyn Karmati devletini kurdular. Hamdan ve Abdan tarafından Bahreyn'e gönderilen Ebu Said el Cennabi, Bahreyn'deki Karmati devletinin kurucusudur. Misyonerlik faaliyetlerine 886/7 yılında başladılar.

Farklı bölgelerde yapmış oldukları faaliyetler, değişik devletler tarafından tepki ile karşılandı. Abbasi Halifeleri Irak, Suriye Karmatilerini, Sultan Gazneli Mahmud (388-421/998-1030), Multan ve Sind Karmatileri ile mücadele etti. Aynı şekilde Selçuklularda Bahreyn Karmatileri mücadele etti. Bahreyn Karmatilerinin merkezleri olan el-Hasa, 1077-1078 yılında, uzun bir kuşatmadan sonra, Selçukluların

desteği ile yerel kabileler tarafından alındı. Böylece yaklaşık iki yüzyıllık Karimatî hakimiyeti son buldu.

1. Karimatîlerin Irak'ta Ortaya Çıkışı ve Siyasi Faaliyetleri

İsmailîliğin 3/9. yüzyılın ikinci yarısındaki tarihi Taberî'nin Irak'taki Karimatî hareketi hakkında aktardıkları dışında, esas olarak hâlâ İbn Rizam ve Ahu Muhsin'in rivayetlerine dayanmaktadır. Muhammed b. İsmail'in ölümünden sonra, İsmailî hareketinin merkezleri önce Huzistan, daha sonra Selamiyye olmuştur. Bu hareket, Ebu'l-Hattap, Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah'ın taraftarlarını örgütlemesi ile başladı.¹ 3./9. Yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında İsmailî önderliği çeşitli bölgelere, özellikle de Şii grupların başarı kazandığı Güney Irak ve çevresindeki bölgelere çok sayıda dai göndererek faaliyetlerini yoğunlaştırdı. İbn Nedim, İbn Rizam'a dayanarak Irak'taki İsmailî davasının Hicrî 261 yılında on iki imamların on birinci imamın ölümü ve son imamların gizliliğe çekilişinin hemen ardından örgütlendiğini bildirir. Aynı yıl ya da Ahu Muhsin'e göre 264/877-878 yılında Esat oğlu Hamdan Karimat Hüseyin el Ahvazî tarafından İsmailîliğe kazandırıldı. Hareket ideolojisini yaymak için Güney Irak'a gönderilen bu yetenekli dai burada Kufe'ye bağlı Sevad köyünde bir deveci olan Hamdan Karimat ile tanıştı.²

Hamdan'ın ikinci adı olan ve muhtemelen Aramiceden gelen Karimat kelimesi kısa bacaklı ya da kızıl gözlü anlamına geldiği söyle-

*Dr., *Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi*

¹ Meymun el Kaddah, ve Abdullah b. Meymun el Kaddah için bkz: İbn Nedim, *el Fihrist*, (Nşr: Rıza Teceddüd), Tahran, 1971, s. 238-239; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, neşr. M. Muhiddin Abdulhamid, Kahire trz., s. 169;, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. E. Ruhi Fiğlah), İstanbul, 1979, s. 253; İbnü'l Esir, el Kamil, s. 76; Makrizî, *İttî'azü'l Hunefa*, (nşr. Cemaluddin eş Şeyyal) Kahire, 1867, s. 22-29, 38-40; B. Lewis, *The Origins of İsmailism*, London 1940, s. 19-22, 34, 42, 54-67; W. İvanow, *The Rise of The Fatimids*, Bombay, 1942,, *The Alleged Founder of İsmailism*, Bombay 1940, II, s. 60; M. Th. Houtsma, "Abdullah" *İA*, I, 35; E. Ruhi Fiğlah, "Abdullah b. Meymun el Kaddah", *DİA*, I, s. 118; S. M.. Stern, "Abd Allah b. Meymun", *EP*, vol. I, s. 48

² İbn Tğriberdi, *Nücümü'z-Zahire*, Darü'l Kitap Neşri trz., 3-4, s. 77-78; İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut, 1982, VII, s. 44-445; W. Madelung, "Hamdan Karimat", *EP*, vol. III, Leiden, 1971, s. 123; Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doktrins*, Cambridge University Press 1990, s. 148

mektedir.³ Hamdan, başlıca bölgelere dailer göndererek, davayı Kufe'nin köylerinde ve güney Irak'ın başka kesimlerinde örgütlemeğe başladı. Kısa zamanda kendi adına izafeten Karmatî (çoğulu Karamita) olarak anılan çok sayıda yandaş kazandı. Bu terim daha sonraları Hamdan tarafından örgütlenmeyenleri de içererek bütün İsmaililer için ad olarak verildi. Bu dönemde, İsmaililik merkezi Suriye'de bulunan tek ve birleşik bir hareket durumundaydı. Karargahını Bağdat yakınındaki Kelvadh'a'da kuran Hamdan Karmat, kendileriyle ilişki içinde bulunduğu, ancak kimlikleri çok gizli bir sır olarak korunan merkezi önderlerin yetkisini kabul etmişti. Hamdan'ın hızlı başarısında önemli bir etken, Zenc İsyanı olarak bilinen Güney Irak'ı harap ederek Abbasilerin dikkatini İsmaililerden uzaklaştıran Zenci kölelerin on beş yıl süren ayaklanmasıydı. Irak Karmatileri, Hamdan'ın zencilerin lideri Ali b. Muhammed el Zenc'e ittifak önerisi yaptığı 267/880 yılına kadar sayıca dikkate değer bir sayıya ulaştı. Ne var ki, gücünün doruğunda bulunan zenci lider, Hamdan'ın önerisini geri çevirdi.⁴ Hareketin Irak'ta kazandığı başarı, 261/874-875'ten sonra Karmatilere yapılan atıfların ortaya çıkmasından da bellidir. Bununla birlikte, Hamdan'ın faaliyeti bu yıllarda daha önce başlamış olabilir. Çünkü 260/873-874 yılında ölen Nişabur'lu bilgin Fadl b. Şadan, Karamita aleyhine bir reddiye yazmış olduğu bilinmektedir.

İsmaililerin ihtilalci, mehdici hareketi, on iki imamcılarının bu hareketin çekingenlik ve siyasal güçsüzlüğünden hoşnut olmayan üyeleri arasında büyük başarı sağlamıştı. Dahası, on birinci imamlarının 260 yılında görünürde bir halef bırakmaksızın ölmesi İmami gruplar arasında karışıklıkların ortaya çıkmasına neden oldu. Bu koşullar altında Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak çok yakında döneceği, dini ve adaleti yeniden kuracağı düşüncesi Karmati taraftarlarına çok çekici geldi. Sonuçta kendi mezheplerinden hoşnutsuz olan Güney Irak'ta ve başka bölgelerdeki çok sayıda İmamî taraftarları, İsmaililerin saflarına

³ Bağdadi, s. 222; İbnü'l Esir, VII, s. 372; İsmail K. Poonawala, "Qaramatah" ER, Newyork 1987, XII, s. 126; W. İvanow, *The İsmaili Tradition Concerning The Rise of The Fatimids*, Oxfort Üniversitesi Press, 1942, s. 68-69

⁴ Taberi, *Tarihü't Taberi*, Leiden 1871-81, III, s. 2129-2127

geçti. Bu gelişme, hareketin, 3./9. Yüzyılın ikinci yarısında sağladığı büyük başarının başlıca nedeni olarak kabul edilebilir. Hamdan'ın baş yardımcısı ve kayın biraderi aynı zamanda ilk dönem İsmaililiğin en yetenekli dailerinden biri de Abdan'dır.⁵ Hareketlerinde büyük ölçüde bağımsız olan Abdan, Irak'ta ve muhtemelen Güney İran ve Bahreyn'de Zikreveyh b. Mihreveyh ve Ebu Said el Cennabî gibi çok sayıda dai'yi atamıştı. Merkezi idare, Irak'taki Karmatîlerden çeşitli vergiler alıyordu. Bunların en önemlisi üyelerin gelirlerinin beşte birinin "*Beklenen Kaim*" adına alınmakta idi. Hamdan, 277/890-891 yılında Karmatîler için, Kufe yakınlarında bir "*Dar el Hicr*";⁶ yani inançları için yurtlarından ayrılan müminlerin yaşayacağı bir kale veya düşüncelerini yayabileceği bir mekan yaptırıldı. Karmatîlerin bu faaliyetlerine rağmen yine de Karmatî hareketi, zenci isyanından beri Güney Irak'ta denetimlerini etkili bir biçimde yeniden kuramamış olan Abbasîlerin dikkatinden kaçmaya devam ediyordu.⁷ Abbasîler, ancak Taberi'nin Sevad Karmatîlerinin etkinliklerini hızlandırdıkları yıl olarak işaret ettiği 278/892 yılında Kufe'den gelen raporlar sayesinde tehlikenin farkına varmaya başladı.⁸ Buna rağmen, ilk açık protestolarını 284/897'de yapan Karmatîlere karşı harekete geçemediler. Bununla birlikte, Halife el-Mutedit (279-289/889-902) Irak'ta bir Karmatî ayaklanmasına izin vermedi. 287-279/900-902 arasında ardarda yapılan üç isyan girişimi başlamadan bastırıldı. Abbasi Halifeleri ile Karmatî dialogunu anlatan şu ifadeler ilgi çekicidir. Irak bölgesindeki Karmatîler, 289/ 901-902 yılında Kufe'nin Sevad bölgesinde bir hayli yayılmış, bunun üzerine el-Mutezid, Ahmed b. Muhammed b. el Tai'nin kölelerinden olan Şebel'i onlarla savaşması için göndermişti. Şebel onlara karşı zafer elde edip "Ebu'l Fevaris" ismiyle tanınan reislerini ele geçirerek Mutezid'e gönderdi. El-Mutezid onu

⁵ İbn Nedim, *el-Fihrist*, neşr. Rıza Teceddüd, Tahran 1971, I, s. 187-189; Alaaddin Ata Melik Cüveyni, *Tarih-i Cihanguşa*, çev. Mürsel Öztürk, III, Ankara, 1999, s. 510

⁶ Dar'ül Hicr'in fonksiyonları için bkz, Abdullah Ekinci, *IX-XI. Yüzyıllarda Karmatîler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Elazığ 2002, s. 221

⁷ Philip K. Hitti, *History of Syria*, London 1957, s. 560-561

⁸ Taberi, II, s. 9-11

huzuruna aldırıp şöyle dedi: “Söyle bakalım, sizler gerçekten Allah’ın peygamberlerinin ruhlarının cesetlerinize girip de sizi güzel işler yapmaya muvaffak kıldığına ve yanlışlıklardan koruduğuna inanıyor musunuz?” Adam ise . “Be hey adam! Allah’ın ruhu cesetlerimize girse bu sana ne fayda verir ? Seni ilgilendirmeyen meseleleri karıştırma, ilgilendiren bir husus varsa sor,” şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine el-Mutazid: “ Peki, beni ilgilendiren meselelerde sizler ne diyorsunuz ?” Karmati, bu defa şunları söyledi: “Resulullah (sav) vefat ettiğinde atanız Abbas hayatta idi; hilafet iddiasında bulundu mu veya ashabdan hiç kimse ona biat etmeye yanaştı mı ? Arkasından Ömer vefat etti ve hilafet işini ashab arasından altı kişilik bir şuraya havale etti. Yine Abbas’a bu konuda görev vermedi ve bu işi size havale etmedi. Peki bunlar böyle olduğuna göre hilafete nereden hak kazandınız. Bu, ashabın senin atandan hilafeti uzaklaştırdıklarında ittifak ettiklerini gösterir.” Karmati’nin bu sözleri üzerine el-Mutezid derhal götürülmesini ve kendisine işkence edilmesini emretti. Kemikleri sıyrılcıca kadar işkence altında kaldı, sonra elleri ve ayakları kesilerek öldürüldü.9

Hamdan ile Abdan’ın yaydığı görüşler; Nebahti ve el Kummi’nin Karmatilere atfettikleri ile sonradan İbn Rizam-Ahu Muhsin rivayetlerinin de de doğrulanan görüşler aynı paraleldedir. Bu dönemin Irak Karmatilerinin görüşleri ile diğer Karmati (İsmaili) kesimlerinin görüşleri arasında önemli bir fark olduğunu gösterir hiçbir belirti yoktur. Buna rağmen Hamdan ile Abdan’ın adlarının hiçbir ilk dönem İsmaili kaynağında geçmeyişi ilgi çekicidir. Bunun nedeni bu iki liderle hareketin merkezi önderliği arasında sonradan ortaya çıkan görüş ayrılığı olabilir.

Bu dönemde, Hamdan’ın kayınbiraderi ve hareketin fikir babası olarak kabul edilen Abdan’ın öldürülmesi ile Zikraveyh b. Mihraveyh’in faaliyetleri başladı. Zikraveyh hem Suriye hem de Irak üzerinde hak iddia ederek 289-294/902-907 yılları arasında adı geçen bölgelerde bağımsız bir şekilde hareket etmeye başladı. Zikraveyh’in bu dönemdeki faaliyetleri merkezi idareyi ele geçirmeye çalışan Ubey-

9 İbnü'l Esir, VII, s. 427

dullah el-Mehdi için büyük tehlike arz etmekte idi. 312/924-925 yılında el-Muktedir Kufe'yi Karmatilerden korumak üzere Yakut'u göndermek istedi. Yakut da kalabalık bir orduyla yanına oğulları el-Muzaffer ve Muhammed'i alarak harekete geçmiş ve bu ordu için muazzam masraflar yaparak Karmatilerle mücadele için hazırlık yapmaya başladı. Ancak tam o sırada Karmatilerin geri döndüğü haberi ulaştınca Yakut, Kufe'ye gitmekten vazgeçmişti.¹⁰

316/928-929 yılında Ebu Tahir'in yapmış olduklarından çekinen Irak Sevad bölgesinde Karmati grubuna bağlı olan bazı gruplar korkularından itikatlarını gizlemeye başlamışlardı. Ancak bu arada itikatlarını açığa vurarak Vasıt bölgesinde on bin kişiden daha fazla bir kalabalık toplanarak başlarına Hureys b. Mesud adıyla bilinen birini emir tayin ettiler. Aynu't-Temr'de de kalabalık bir kitle, başlarına İsa b. Musa adında birini Mehdi tayin edip, hepsi birlikte Mehdilik davasına çağrıda bulunmaya başladılar. İsa b. Musa, Kufe'ye gelip şehrin dışında karargahını kurmuş şehrin haracını toplayarak Sevad'da görevli olan kimseleri de buradan uzaklaştırmıştı. Bölgede Hureys b. Mesud da el-Muvaffaki adındaki Karmati reisi, büyük bir ev yaptırarak ona "*Daru'l Hicre*" adını vermiş oldukları propaganda evi yaptı. Buradan bölgeye tamamen hakim olmak, etrafta yağma yapmak ve insanlara hakaretler ederek onları esir alıp bir kısmını da öldürmeye başladılar. Bu sırada Vasıt'ta harp işlerinin başında bulunan Benni b. Nefis onlarla mücadele etmeye çalıştı ise de mağlup oldu. Bunun üzerine el-Muktedir Billah, Hureys b. Mesud ve yanında bulunanların üzerine; Harun b. Garib'i; Kufe'de bulunan İsa b. Musa ve yanındakilerin üzerine de Safi el Basri'yi gönderdi. Harun ve Safi üzerilerine gönderdikleri, Karmatileri mağlup ederek dağıttılar. Ayrıca onlardan bir kısmını esir aldı ve esirlerden çok daha kalabalık bir kitle de öldürüldü ve sancaklarına el konuldu. Bu sancakların üzerlerine bazı ayetlerin yazılmış olması ilgi çekicidir.¹¹ Bu sancaklar alınıp Bağdat'a getirildi. Neticede Sevad bölgesinde bulunan Karmatilerin hakimiyetlerine son verildi.

¹⁰ İbnü'l Esir, VIII, s. 126

¹¹ Sabit b. Sinan b. Kurra'ya göre bu ayetler, eş-Şuara 28/5, Kasas, 28/5

Böylece İslam dünyası bu Karmati kitlesinin bölgede yapmış oldukları siyasi ve sosyal propagandalarından bir dönemlikte olsa kurtuldu.¹²

2. Suriye ve Mezopotamya'da Karmatiliğin Yayılması ve Zik-reveyh'in Siyasi Emelleri

Abdan'ın öldürülmesinden sonra saklanmak zorunda kalan Zik-reveyh b. Mihraveyh ise, bir süre sonra ortaya çıkarak 289-294/902-907 tarihleri arasında Irak ve Suriye'de düzenlediği Karmatî isyanlarında Ubeydullah'a karşı isyankar niyetlerini açığa vurdu.¹³ Abbasi halifesi el-Mutedid yaşadığı sürece planlarını etkili bir biçimde uygulayamamıştı. Ancak sonraki halife el-Muktefi'nin (289-295/902-908) iktidara geçmesiyle faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Propagandasını Semave çölünde yaşayan ve Kufe ile Şam arasındaki ticaret yolunda taşımacılık yapan Kelb bedevilerine yöneltmişti.¹⁴ Kelb aşiretinin yanına gitmesi için 289/902' de oğullarından Hüseyin'i ya da Hasan'ı Suriye bölgesine gönderdi. Hüseyin, Kelb kabilesinden Benu'l Ulays ve kısmen de Benu'l Esbağ oymakları arasında taraftar buldu. İsmaililiği kabul eden bu oymaklar, Fatımiyyun adını benimsediler. Bu durum ileride Afrika'da Fatimi devletini kuracak olan Ubeydullah el-Mehdi'nin işine yarayacaktı. Sahib el Şam ve Sahib el Hal unvanlarıyla bilinen Hüseyin'e Sahib el-Naka ve Şeyh unvanlarıyla tanınan kardeşi Yahya da katıldı. Muhammed b. İsmail'in soyundan geldiği iddiasında bulunan Yahya, İsmaililiğe yeni kazanılmış olan Bedevilerin başına geçti.¹⁵ 289 (901-902) yılında Karmatiler Şam bölgesinde Bedevilerden bir çok kimseyi topladılar ve Dımaşk'a geldiler. Bu dönemde Dımaşk valisi, Harun b. Humaraveyh b. Ahmed b. Tulun'un atamış olduğu Tuğç b. Cuff idi. Tuğç ile Karmatiler arasında bir çok çarpışma meydana geldi.¹⁶ Bu mücadeleler de Karmatiler üstün geldiler. Ne var ki,

¹² İbnü'l Esir, VIII, s. 156; Sabit b. Sinan b. Kurra, *Tarihü'l Karamita*, ed. S. Zekkar, Darü'l Hasan 1986, s. 51-52

¹³ El-Mesudi, *el-Tenbih* ve'l İsrâf, Beyrut 1965, s. 370-376; Taberi, III s. 17-21

¹⁴ El-Mesudi, *Murucu'z-Zehap*, IV, Beyrut Trz, s. 280

¹⁵ Taberi, s. 9; Farhad Daftary, s. 163

¹⁶ Karmati Tolunoğulları mücadelesi için bkz. Sabit b. Sinan b. Kurra, s. 16-18; Taberi, X s. 94-95; Kazım Yaşar Koprıman, "Tolunoğulları" *DGBİT*, V, Konya 1994, s. 67

Yahya'nın başarısı kısa ömürlü oldu. O dönemlerde, Mısır ve Suriye'nin Abbasilerden özerkliğini kazanan ilk yerel hanedan olan Tulunoğulları'nın elinde bulunan Şam'ı kuşattığı sırada, 290/903 yılında öldürüldü.¹⁷

Şam bölgesindeki Karmatî hareketinin ortaya çıkışı Zikraveyh'in faaliyetleri sonucunda olmuştur. Zikraveyh b. Mikraveyh, el-Mutezid'in ordularının sürekli olarak Kufe Sevad bölgesinde Karmatîleri takibata uğrattığını ve durmadan adamlarının öldürüldüğünü görünce Kufe ve çevresinde bulunan bedevi kabilelerinden Esed, Tayy ve diğer kabilelerine varıp onları kendi tarafına çekmeye çalışmış, ancak hiçbirisi ona yanaşmamıştı. Bu kabilelerden yüz bulmayınca çocuklarını, Şam'ın güneyine yerleştirmiş olan Kelb b. Vebre kabilesine yolladı. Onlardan yardım isteyip kendisine tabi olmalarını teklif ettiyse de bu sefer de ona kimse yanaşmadı. Ancak bu kabilelerin bazı kollarından destek gördüler. Özellikle Benu el-Uleys b. Damdam b. Adıyy b. Habbab diye isimlendirilen kol, bu çağrıya icabet etti. Sözü edilen kabilenin bu kolu H. 289 yılında es-Semave¹⁸ denilen yerde Yahya diye bilinen Zikraveyh'in oğluna biat etmişlerdi. Yahya'nın künyesi Ebu'l Kasım olup, ona "eş-Şeyh" lakabını vermişler ve kendisinin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail b. Cafer b. Muhammed b. Ali el-Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib olduğunu iddia etmekte idi.¹⁹ Zikraveyh, ülkenin çeşitli yerlerinde kendisine tabi yüz bin kişinin olduğunu iddia ediyordu. Zikraveyh bindiği devenin ehil kılındığını, şayet bu deveyi takip ederlerse zafere ulaşacaklarını iddia ediyordu. Benu'l Esbağ'dan kendilerine "Fatmîler" adını veren bir grup ona uyararak ve ortaya attığı bu yeni harekete tabi oldular. El-Mutezid'in kölesi Şebel üzerlerine yürüyerek bunlarla mücadele etti. Ancak Şebel,

¹⁷ İbn Tağriberdi, *Nücumü'z-Zahire*, 3-4, s. 49-51

¹⁸ Bu isim Kufe ile Şam arasında bulunan sahraya verilmiş olup genellikle Kelb kabilesinin egemenliği altında idi. Şehabettin Ebi Abdullah el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Buldan*, "es-Semave", mad.

¹⁹Aslında Muhammed b. İsmail'in Abdullah adında bir oğlunun olmadığını kaynaklar bildirmektedir.

Rusafe²⁰ denilen yerde pusuya düşürülerek katledildi. Karmatîler Rusafe meşidini yaktılar, bununla da yetinmeyip Tuğç b. Cuff'ın yönetiminde bulunan Harun b. Humareveyh hakimiyetindeki bölgelere ulaşınca kadar önlerine gelen bütün köy ve kasabaları harap ettiler. Nihayet Harun b. Humareveyh'in Tuğç b. Cuff'a ikta olarak verdiği köye geldiler, burayı da tahrip ederek halkından çok kimseyi öldürdüler; köye çeşitli baskınlar düzenleyerek etrafı yağmaladılar, onlara karşı koymak isteyen Tuğç'u birkaç kez yenilgiye uğrattılar.²¹

Bu yıl içinde el-Mutezid Kufe'nin her yerine yayılmış olan Karmatîlerin üzerine bir tabur askeri yollamak suretiyle onları yenilgiye uğrattı. Halife el-Mutezid'in vefatından sonra 290/902-903 yılında Karmatîlerin durumu bir hayli güçlendi. 290 yılının Mart ayında Tuğç b. Cuff, kölelerinden Beşir komutasında bir orduyu Dımaşk'tan Karmatîler üzerine gönderdi. Ancak giriştikleri çarpışmalarda Beşir komutasındaki orduyu hezimeteye uğratarak Beşir'i katlettiler. Karmatîler bu olaydan bir müddet sonra Dımaşk üzerine yürüyüp şehri muhasara altına almış, halkını bir hayli sıkıştırmış ve meydana gelen çarpışmalarda Tuğç'un adamlarından bir hayli insan öldürülmüş ve onlardan çok azı kurtulabilmişti. Neredeyse şehir halkı tamamen yok edilecekti. Bunun üzerine Bağdat halkından bir grup bir araya gelerek halifenin huzuruna çıkmışlar, durumu ve endişelerini bildirmişlerdi.²² Halife, onlara bu işi halledeceğine dair söz verdi. Diğer taraftan Mısırlılar da Şam halkına Bedr'in komutasında yardım göndermişlerdi. Bu yardımların gelmesi üzerine Karmatî şeyhi ve kumandanı ile girdikleri çarpışmalarda onu Şam kapısında katlettiler. Mağribliler'den birisinin attığı bir mızrak ve bir neftçinin de attığı ateşli bir okla öldürülüp aynı zamanda yakılmıştı. Karmatîlerden de bu sırada birçok kimse öldürülmüştü. Zikreveyh ve oğullarının düşmanca niyetlerinin farkında olan Ubeydullah, Karmatîler 290/903'te işgal etmeden evvel Se-

²⁰ Şam'da birçok bölgede bulunmaktadır. Ancak bunların en tanınmışı Kufe'nin batısında bulunan Hişam b. Abdülmelik' ait olanıdır. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l Buldan*, "Rusafe" mad.

²¹ İbn Tağribirdi, s. 50-51; İbnü'l Esir, VII, s. 426-427; Sabit b. Sinan b. Kurra, s. 16-17

²² Sabit b. Sinan, s. 19; Taberî'de bir grup tüccar olarak geçmektedir. Taberî, s. 2222; İbn Adim, *Buğyetü'l Taleb fi Tarihi'l Halep*, ed. Suheyl Zekkar, s. 275

lamıyye'yi terk etmişti. Kendisinden sonra liderliği kardeşi Hüseyin, Sahib el Şama unvanı ile liderliği üstlendi. O da Muhammed b. İsmail soyundan geldiği iddiasıyla Emir el Mü'minin ve Mehdî unvanlarını alarak birçok kasabayı işgal etti. Bu faaliyetleri ile Suriye'de otoritesini hissettirdi. Sahib el Şama Selamiyye halkına karşı genel bir katliam emri verdi. Aynı şekilde Ubeydullah'ın evinin yakılmasını ve arkada bıraktığı aile üyelerinin ve yakınlarının öldürülmesine onay verdi. Kısa bir süre sonra yetişen Abbasi ordusu, Karmatileri ağır bir yenilgiye uğrattılar, yakalanan Sahib el Şama halife el Müktefi'nin huzuruna götürüldü ve onun emriyle idam edildi. Böylece, Zikreveyh'in oğullarından biri daha Karmati hareketini Suriye'de canlandırmak uğruna öldü. Ancak bu ölüm de Zikreveyh'in ihtirasına son vermedi. "Şeyh" diye isimlendirilen Yahya'nın öldürülmesi üzerine adamları kardeşi el-Hüseyin'in etrafında toplandılar. O da kendisine isim olarak "Ahmed", künye olarak da "Ebu'l Abbas" olarak faaliyetlerine başladı. Karmatilerin yeni reisi çöllerde yaşayan Bedevîleri kendi hareketine davet etti. Bir çok kimse onun bu davetine icabet edince yeni baştan güç kazanmış ve etrafa korku salmaya başladılar. Bu arada yüzünde bir ben belirmiş, bunun Allah'tan bir ayet ve mucize olduğunu iddia etmeye başladı. İyice güçlenen bu Karmati şeyhi Dımaşk üzerine yürüyerek şehri muhasara altına aldı. Ancak şehir halkı ona bir miktar haraç vermeyi taahhüt edince onlarla sulh yaparak çekildi.²³ Buradan Humus dolaylarına giden Karmatiler, Humus halkıyla giriştikleri çarpışmalar sonunda şehre hakim oldular. Humus minberlerinden adına hutbe okunmaya başlandı. Hutbelerde Hüseyin'e el-Mehdi Emirü'l Müminin olarak okunmaya başlandı. Arkasında amcasının oğlu olan İsa b. el-Mehdi de Hüseyin'in yanına gelmişti. Bunun adı Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İsmail idi. Onun, "el Müddessir" olduğu iddia edildi. Aynı ailenin başka bir ferdi de "el-Mutavvik" lakabı ile bölgede faaliyet yapmakta idi. Bu Karmati ellerinde bulunan Müslüman esirlerin öldürülme işini üstlenmişti. Humus halkının korkularından ona itaat edip, şehrin kapılarını açtılar. Bu başarılarından cesaretlenen Karmatiler buradan Hama, Maarratu'n-Numan'a ve diğer yakın şe-

²³ Taberi, II, s. 22-25

hirlere giderek halklarıyla giriştikleri savaşlarda çok kimseyi öldürdüler. Hatta kadın ve çocukları bile kılıçtan geçirdiler. Oradan Baalbek'e gidip şehir halkını kılıçtan geçirdiler. Burada kent halkından çok azı kurtulabilmişti. Sonra Selamiyye'ye gidip şehri kuşattıysa da önce şehir halkı onu içeriye girmekten alıkoymuş, bunun üzerine onlarla barış yapıp eman vermiş ve bu eman üzerine kapıları ona açmışlardı. Şehre girdikten sonra Haşimoğullarından başlayarak şehirde bulunan bir grup insanı, bebek, yaşlı, fakir demeden en son ferde kadar kılıçtan geçirdiler. Ardından kent sakinlerinin sürülerini ve çocuklarından önüne geleni öldürmeye başladılar. Şehri terk ettiklerinde şehirde hiçbir canlının kalmadığı kaydedilir.²⁴

Karmatî şeyhi Ebu Şame, civar köylere baskın yapıyor, buradan esirler alıp insanları öldürüyor ve yolculara büyük bir korku veriyordu.²⁵ Şam ve Mısır halkı, Karmatîlerin bu yağmalama ve halkı katletmelerini el-Müktefi'ye şikayet ettiler. Halk, el-Müktefi'ye mektuplar yazıp Karmatîleri şikayet ediyor ve onlardan çektikleri eziyet ve sıkıntıları bildiriyorlardı.²⁶ Mektuplarında bir çok kimsenin öldürüldüğünü, bir kısmının esir alındığını bildirdikleri gibi şehirlerinin harap olduğunu da ifade ediyorlardı. Bunun üzerine el-Müktefi derhal bir ordu hazırlanmasını emretti. Ramazan (Temmuz/Ağustos) ayında Bağdat'tan hareket eden bu ordu Bağdat'tan Şam'a gitmek üzere yola koyuldu. Buradan da Musul'a hareket etti. el-Müktefi bir ordu ile birlikte Şam'a doğru yol alırken öncü kuvvetler olarak gönderdiği on bin kişinin başında da Ebu'l Ağarî önden gidip Halep yakınlarında bir yerde karargah kurmuştu. El-Karmatî, Ebu'l Ağarî'nin karargahını ani bir baskınla basıp onlardan bir çoğunu öldürdü. Ancak Ebu'l Ağarî bin kişilik bir kuvvetle kurtulup Haleb'e girdi. Bunun üzerine el-Karmatî Ebu'l Ağarî'yi takip ederek Halep kapısına gelip dayandı. Ebu'l Ağarî da yanında bulunan adamlarla ve şehir halkıyla birlikte el-Karmatî ve ordusuyla savaşa tutuşup nihayet geri dönmek zorunda kaldı. O sırada halife el-Müktefi emrinde bulunan orduyla birlikte Rakka şehrine

²⁴ İbn Adim, s. 275

²⁵ Sabit b. Sinan, s. 19-20; İbnü'l Esir, VII, s. 436-437

²⁶ İbnü'l Esir, VII, s. 438

girdi. Oradan Karmatîler üzerine, Muhammed b. Süleyman el-Katib komutasında bir orduyu Haleb'e yolladı.

Karmatîler Mısır ordularının gücüne, cesaretine çarpışmadaki dayanıklılıklarına karşı mukavemet edememişti. Mısır ordusu Karmatîleri eşi görülmemiş bir yenilgiye uğrattılar. Bu çarpışmada Karmatîlerden sağ kalanlar çöle doğru kaçtılar.²⁷ Bunu haber alan halife el-Müktefi derhal bunları takip etmek üzere el-Hüseyn b. Hamdan ve diğer kumandanlarla birlikte bir ordu gönderdi. ²⁸ 6 Muharrem/ 23 Kasım 291/903'da Muhammed b. Süleyman ve Ebu Şame adlı Karmatî reisi Hama'ya on iki millik bir mesafede iki ordu karşı karşıya geldi. Karmatî reisi adamlarını ileri göndermiş, kendisi de yanında bulunan bir grup adamıyla ve topladığı büyük ölçüde mallarla geride kalmıştı. Halifenin askerleriyle Karmatîler arasında savaş birden patlak verdi ve şiddetlendikçe şiddetlendi. Çarpışmaların sonucunda Karmatîler büyük bir hezimete uğradı, erkeklerinden birçoğu öldürüldü, bir çoğuda esir alındı. Nihayet çölde darmadağın olup etrafa savrulup gittiler, halifenin askerleri de onları takip etti.²⁹

Ebu Şame adlı Karmatî lideri, yandaşlarının yaşadığı bu olumsuz durumu görünce elindeki malları "Ebu'l Fazl" künyeli kardeşine teslim etti. Çölde bir yere gitmesini ve kendisinin ortaya çıkıp çağırması ile geri dönmesini emretti. Ebu'l Fazl da amcası oğlu el-Müdesir ve bunun yardımcısı el-Mutavvik'i ve Rum asıllı kölesi ile Kufe'ye hareket etti. Burada kendisiyle birlikte gelenlerden bir kısmını ihtiyaç duydukları malzemeleri almaları için "İbn Tavk" diye adlandırılan birinin başkanlığındaki grubu ed-Daliye şehrine gönderdi.³⁰ Halktan bir grup bunları tanıdı ve bölgenin valisi Ahmed b. Muhammed b. Keşmird'in vekili vali Ebu Hubza'ya götürdüler. Vali, İbn Tavk'ı sorgulayarak ondan bilgi aldı. İbn Tavk, Karmatî reisinin (Ebu Şame) tepenin arkas-

²⁷ Sabit b. Sinan b. Kurra, s. 22

²⁸ İbnü'l Esir, VII, s. 439; Sabit b. Sinan b. Kurra, s. 22

²⁹ Kemaleddin Ömer b. Ahmed b. Ebi Cerrad, *Zubdetü'l Halep min Tarihü'l Halep, Dimaşk*, 1997, I, s. 93-95

³⁰ ed Daliyye, Fırat'ın kıyısında bulunan bir şehrin adıdır. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l Buldan*, III, s. 433

ında üç adamıyla kendisini beklediğini söyleyince hemen söylenen yere gidip Karmatî reisini yakalayıp İbn Keşmird'in huzuruna getirdiler. Yakalanan Karmati reisi beraberindekilerle birlikte Rakka'da bulunan halife el-Müktefi'ye yollandı. el-Müktefi'nin askerleri de Karmatîleri bir süre takip ettikten sonra, onlardan birçok adamı öldürüp bir kısmını da esir aldıktan sonra nihayet geri dönmüşlerdi. Bu çarpışmalarda el-Hüseyn b. Hamdan, Karmatîlerle yapılan savaşlarda, orduda bulunan kahramanlıkları ile öne çıkanlardan biri idi. Öyle ki cesaretinden dolayı darb-ı mesel olmuştu. Muhammed b. Süleyman ona ve Şeybanoğullarına bir teşekkür mektubu yazdı. Şeybanoğullarının bu çarpışmalar sırasında Karmatîlerin hezimete uğramasında, onlardan çok sayıda adam öldürülüp, birçok adamın esir alınmasında ve hatta çok azı müstesna kölelerinin de yakalanmasında büyük rolü olmuştu.

Muhammed b. Süleyman halifeye övgü dolu bir mektup yazarak muharebe meydanında Karmatîleri ağır bir şekilde yenilgiye uğrattıklarını, onları kılıçtan geçirdiklerini, üzerlerine yürüyerek onları dağıttıklarını ve bir kısmını esir aldıklarını bildirdi. 26 Muharrem/20 Aralık pazartesi günü Ebu Şame beraberinde el-Müdesir ve el-Mutavvik olduğu halde iki hörgüçlü bir devenin üstünde Rakka'ya getirildi.³¹ Bunun üzerine el-Müktefi askerleri Muhammed b. Süleyman'ı bırakarak kendisi bu Karmatî ileri gelenleriyle birlikte Bağdat'a doğru yola koyuldu. Karmatî lideri Bağdat'a bir fil sırtında getirilmiş, adamları da develere bindirilerek şehre girmişti. El-Müktefi bunların Muhammed b. Süleyman gelinceye kadar hapse atılmalarını emretti. Nihayet Muhammed b. Süleyman da Bağdat'a ulaştı ve Karmatîlerin ileri gelenleriyle yollarda rastladıklarını da alıp Bağdat'a getirdi. El-Müktefi bunların ellerinin ve ayaklarının kesilmesini ve sonra da boyunlarının uçurulmasını emretti. Sonra daha evvel hapse atılanlar da çıkarılarak onlar da aynı işleme tabi tutuldu. Reisleri olan Ebu Şame'ye iki yüz kırbaç vurulmuş,³² sonra her iki eli kesilmiş, kanının durdurulması

³¹ Taberî, s. 2238

³² Sabit b. Sinan b. Kurra, bu sayıyı 100 kırbaç olarak vermektedir geçmektedir. Sabit b. Sinan b. Kurra, *Tarihü'l Karamita*, s. 24

için de elleri kızgın yağlara batırılıp kızartılmıştı. Nihayet baygın düşen bu Karmatî reisi baygınken götürülüp ateşle dağlanmış, yan taraflarına yanmakta olan ağaç direklerle bastırılmış, bu işlem yapılırken gözlerini açıp kapamaya başlayınca bu şekilde ölmesinden korktukları için hemen boynunu vurmuşlardı.³³ Karmati gruplarına reva görülen bu cezalar, bu grupların bölge sakinlerine vermiş oldukları siyasi ve sosyal huzursuzlukların bir sonucu olsa gerekir.

Bu arada Karmatî savaşımdan kurtulan ve Karmatî eşrafından biri olan İsmail b. en-Numan, Karmatîlerden sağ kalan tek lider idi. Ulays oğullarından idi. el-Müktefi ona bir mektup yazıp eman vereceğini söyleyince, o da yüz altmış küsur adamla birlikte el-Müktefi'nin huzuruna geldi. Halife bunlara bir miktar mal verip Kasım b. Sima'nın rehberliğinde onun iktalarından Malik b. Tavk'ın sahip olduğu er-Rahba'ya gidip bir müddet orada oturdu. Ancak Kasım b. Sima'yı ortadan kaldırmak için bir komplo yapmaya niyetlenmiş ve Kurban Bayramı sabahında Müslümanlar namazda iken er-Rahba'ya saldırıp yağmalamayı kararlaştırmışlardı. Başka toplulukların bunlara katılmasıyla sayıları hayli artmıştı. Düşüncelerini eyleme dönüştürmeden, Kasım b. Sima kendisine karşı bir komplo düzenlendiğini fark eder. Bunların bir kısmını katleder. Geri kalan kısmı ise, tekrar itaat ederek Kasım b. Sima'nın yanında kaldılar. Karmatîlerden bir grup, Zikreveyh'ten gelen mektup üzerine tekrar harekete geçtiler. Zikreveyh'ten gelen mektupta Ebu Şame ile kardeşi şeyhin öldürülmesine dair kendisine vahiy geldiğini, asıl imamlarının (Mehdi) gizli olduğunu ve bu olaydan sonra tekrar yeryüzünde görüneceğini bildirmekte idi.³⁴

Bu olaylardan sora Müktefi, ordu katibi Muhammed b. Süleyman'a ve diğer komutanlardan bir gruba hil'atler giydirerek Karmatî komutanlarından birçok kimseyi öldürdüğü, ülkeyi yönetmekten âciz olduğu görülen Mısır emiri Harun b. Humareveyh'in elinde bulunan memleketlerin alınması için onları Şam ve Mısır'a gönderdi. Muhammed b. Süleyman, el-Müktefi'nin emri üzerine Recep (Mayıs-Haziran) ayında on bin kişilik bir orduyla Bağdat'tan ayrılarak Şam ve Mısır'a doğru

³³ Sabit b. Sinan b. Kurra, s. 24-25; Taberî, s. 2236-2243; İbnü'l Esir, VII, s. 442-443

³⁴ Taberî, s. 2246-2247; İbnü'l Esir, VII, s. 443-444; Sabit b. Sinan, s. 25

yöneldiler.³⁵ Karmatilerin bölgedeki faaliyetleri Tolunoğulları'nın yıkılışına da neden olmuştur. Ziraveyh, 293/905-906 yılında Suriye'deki taraftarlarının başına "Nasr" diye adlandırılan ve "Ebu Ganim" künyeli Abdullah b. Said adıyla anılan birini Ebu Şame (Benli Adam)'ın öldürülmesinden³⁶ sonra el-Felluce yakınlarında er-Râfuka denilen yerde çocuklara ders vermekle görevlendirmişti. Daha sonra Zikraveyh b. Mihraveyh, Nasr b. Abdullah b. Said'i ortaya çıkardı. İbnü'l Esir ise kendisi Kelb kabilesi ile diğer Arap kabilelerine uğrayarak onları görüşlerine davet etmeye başlamış, ancak hiçbir kimse onun bu davetini kabul etmemişti. Ancak Beni Ziyad kabilesine mensup ve Mikdam b. Kayyal isimdeki adam dışında³⁷ bütün aşiretler harekete katılmayı reddettiler. Ayrıca Uleysîlerden ve Gaveştimlere bağlı olan el-Esbeğîler diye adlandırılan bazı gruplar,³⁸ Kelb aşiretinin bazı kolları, Karmati görüşlerini desteklemeye ikna oldular. Karmatiler, topladığı bu taraftarlarla Şam bölgesine yöneldiler. Şam ve Ürdün valisi Ahmed b. Kiğlağ (Kayıgık) bu dönemde Mısır'da el-Halancî ile savaş halindeydi. Nasr b. Abdullah b. Said bunu fırsat bilip Basra, Ezriat ve Beseniyye'ye³⁹ hareket ederek bu bölgelerin halkı ile savaşmaya başladı. Halkın eman dilemeleri üzerine onlara eman verildi. Arkasından savaşabilecek erkeklerin hepsini öldürmüş, kadınlarını esir almış ve mallarına el koymuştu.

Daha sonra Dımaşk'a doğru yöneldi. Dımaşk'ta Ahmed b. Kiğlağ'ın (Kayıgık) vekili bulunan Salih b. Fazl bunlara karşı koymuşsa da Karmatiler onu mağlup etmişler ve acımaksızın halkı kılıçtan geçirmişlerdi. Salih b. Fazl Karmatilerden eman istemiş, eman verdikleri halde ihanet ederek Salih'i öldürmüş ve askerlerini darmadağın edip Dımaşk'a yürümüşlerdi. Dımaşk halkı onları şehre girmekten alıkoyunca Taberiyye'ye yönelmişler ve orada Dımaşk askerlerinden

³⁵ İbnü'l Esir, VII, s. 444

³⁶ Taberî, s. 2256

³⁷ Taberî, s. 2256

³⁸ Sabit b. Sinan, Esbeğîler Fatımi taraftarı idiler., s. 25

³⁹ Busra, halen bu isimle anılıp Suriye'nin güneyinde bulunmaktadır. Ezriat, Suriye'nin şu anda Dar'a diye adlandırılan şehirlerinden biridir. El-Besniyye ise; Dımaşk ve Dara'nın güneyinde bulunan bir bölgede verilen addır. Yakut el-Hamevi, I, s. 168-171, 322

bir grubun da kendilerine katılmasıyla etrafta bir sürü fesatlar ve fitneler çıkarmışlardı. Taberiyye'ye ulaştıklarında ise Ürdün valisi Ahmed b. Kiğlağ'ın halifesi Yusuf b. İbrahim b. Bağamerdî, Karmatîlere karşı koymuş, ancak o da yenilince eman dilemiş, eman verdikleri halde sözlerinde durmayarak sözlerinde durmayarak katlettiler. Taberiyye'yi yağmalayıp halkını kılıçtan geçirdiler, yaşlı ve çocukları katledip kadınları köle olarak aldılar. Bu haber, halife Müktefi'ye ulaştınca el-Hüseyin b. Hamdan ve bazı komutanları Karmatîlerle savaşılması ve köklerinin kazılması emrini verdi. Bunun üzerine komutanlar Dımaşk'e hareket ettiler. Durumdan haberdar olan Karmatîler gerisin geriye Semave'ye doğru çekilmeye başladılar. el-Hüseyin ve ordusu Semave'ye doğru hareket ederek onları takip etmeye koyuldular. Ancak Karmatîler önlerine gelen bütün su kaynakları ve gölleri kurutmuşlardı. El-Hüseyin ordusuyla birlikte biri ed-Demane, diğer ise ed-Habale diye adlandırılan su kaynağına ulaştıncaya kadar takibe devam etti. Fakat daha ileri gitmekten vazgeçip er-Rahba'ya geri döndü.

Karmatîler Nasr'ın liderliğinde geceleyin halkın gâfil olduğu bir vakitte Heyt'e girerek yağmaladılar. Heyt ahalisi şehrin iç kalesine çekilip surların arkasına kapandılar. Karmatîler şehrin etrafındaki nehirde bulunan gemileri yağmalayıp şehir halkından da yaklaşık yüz kişiden⁴⁰ fazla kişiyi katlettiler. Bir çok eşyayı yağmalayıp 3000 devnin (bineğin) taşıyabileceği buğdayı aldılar. Bu haber, halifeye ulaştınca hemen Muhammed b. İshak b. Kundacık'ı üzerilerine gönderdi. Karmatîler, Muhammed b. İshak b. Kundacık'ı beklemeden yukarıda bahsedilen iki ırmağa çekildiler. Muhammed, onları takibe koyuldu ancak su kaynakları taş ve toprakla doldurulduğu için yoluna devam etmemişti. Hüseyin b. Hamdan'a mektup yazıp onun da er-Rahba tarafından Karmatîler üzerine gelmesini istemişti. İki taraftan Karmatîler üzerine yürüyüp ortada onları sıkıştırmayı düşünmüştü. Hüseyin b. Hamdan da er-Rahba'dan yola çıkıp geldi. Ancak Kelb kabilesine mensup bu adamlar halife ordusunun üzerlerine geldiğini haber alınca aralarından ez-Zib b. el-Kaim adında birisi kumandanları Nasr'a hücum ederek öldürmüş ve başını kesip tek başına halife el-

⁴⁰ İbnü'l Esir, VII, s. 452, İbn'ül Esir, bu sayının iki yüz kişi olduğunu belirtir. s. 452

Müktefi'nin huzuruna varıp affedilmesini istemişti. El-Müktefi ona eman vermiş ve ona her yıl ödenmek üzere bir mükafat tahsis etmişti. Ayrıca bundan sonra da onun kabilesine kimse dokunamayacaktı. Karmatîler liderleri Nasr'ın öldürülmesinden sonra kendi aralarında huzursuzluklar baş göstermeye başladı. Bunlardan bir grup Aynu't-Temr'de⁴¹ ikamet eden Ben-i Esed kabilesine giderek halife el-Müktefi'den özür dileyerek eman dilediler. Halife de kendilerine eman verip affetti. Geri kalan Karmatîler ise o iki ırmak arasında kalmış ve inançlarında inat edip kaldılar. Bundan dolayı halife el-Müktefi, Hüseyin b. Hamdan'a bunların üzerine yürümesini ve köklerini kurutuncaya kadar savaşmasını istemişti. Bu olaylar üzerine Zikreveyh b. Mihraveyh, el-Kasım b. Ahmed ismindeki davetçiyi onlara yollayarak ez-Zib b. Kaim'in yapmış olduğu şeyin kendilerinden nefret edilmesine yol açtığını oysa kendilerinin bağlı buldukları dinlerinden irtidat ettiklerini, Mehdi'nin ortaya çıkış tarihinin geldiğini, binaenaleyh Kufe'de kırk bin kişinin kendisine biat ettiğini ve Musa (as) ve düşmanı Firavun hakkında Allah'ın vaad ettiği günün kendi günleri olacağınıdır. Bu vaad edilen gün Ziyet Günüdür.⁴² İcraatlarını H. 293 yılının Kurban Bayramında Kufe'ye ulaşınca kadar gizli tutulmasını tavsiye etmişti. Zikreveyh'in temsilcisi Kasım b. Ahmed, adamlarına kendilerini gizlemelerini ve Kufe'ye 293 yılı Kurban Bayramı gününe ulaşınca kadar kesinlikle açığa çıkmamalarını ve yollarına devam etmelerini emretmişti. O, Karmatîlerin kesinlikle Kufe'ye gideceğini ve Mehdi'nin Kufe'de ortaya çıkacağını telkin ediyordu. Bunlar nihayet Kufe kapısına gelip dayanmışlardı. Kufe halkı ise onların namazgahlarından uzaklaşmıştı. O sırada Kufe valisi İshak b. İmran idi. Karmatîler, Kufe'ye sekiz yüz süvari ile girdiler. Bu süvarilerin üzerinde bir sürü zırh ve gayet mükemmel savaş aletleri vardır. Kasım b. Ahmed'e mükemmel bir kubbe yaptırıp bu kubbenin peygamber alameti olduğunu ileri sürmüşlerdi. Onlar, "el-Hüseyin'in intikamcıları" diye slogan atıyorlardı. Bununla Zikreveyh'in Bağdat'ta çarımha gerilen

⁴¹ Aynu't Temr: Kufe'nin batısında Enbar şehrine yakın olan bir beldenin ismidir. Bkz. Yakut el-Hamevi, IV, s. 176

⁴² Taha, 20/59

oğlunu kastetmekteydiler. Parolaları Zikreveyh'in öldürülen iki oğlunun adı olan "Ya Ahmed, Ya Muhammed" idi. Bu Karmatîler beyaz sancaklarını dikerek Kufe halkından bazı kimselerin katılmalarını beklemiş, ancak kendilerine hiç kimse katılmayınca halka saldırıp onlardan yirmi kadarını öldürdüler. Bunun üzerine Kufe halkı da silahlarına davranarak karşı koymaya başladı. İshak da Kufeliler ile birlikte Karmatîlerle çarpışarak onlardan yirmi kişiyi katledip Karmatîleri şehrin dışına çıkarmışlardı. İshak ve adamları o günün ikindi vaktine kadar Karmatîlerle savaşmışlardı. Bu çarpışmalar sonunda Karmatîler, Kadisiye taraflarına çekilip gittiler. Kufe halkından İshak ile birlikte Karmatîlerle çarpışan Hz. Ali'nin torunlarından bir grup da vardı.

Kufe valisi İshak halifeye yazdığı bir mektupta ondan yardım istemiştir. Halife el-Müktefi ona ileri gelen komutanların da aralarında bulunduğu bir grup askeri yardımcı kuvvet olarak gönderdi. Bu komutanlar arasında Vasıf b. Severtekin et-Türki, el-Fazl b. Musa b. Boğa, Afşin Bişr el-Hadim⁴³ ile Emiru'l Müminin hizmetçilerinden Raik el-Harrari ve el Haceriyye kölelerinden bir grup kimse vardı. Bunlar (zilhicce) eylül-ekim ayında Kadisiye yakınlarına varıp "es-Savan" denilen yere karargahlarını kurdular ve orada Zikreveyh ile karşılaştılar. Savaşın ilk günü Karmitalar yenilgiye uğradılar. Ancak Zikreveyh, gizlice arkalarından dolanarak halifenin ordusunu gafil avlamış ve onlara çok acı bir yenilgi tattırmıştı. Hal böyle olunca halifenin ordusunda sadece bineği kuvvetli olan ve yaralı olup ölü numarası yapanlar kurtulmuştu. Zikreveyh halifeye ait ordunun geride bırakmış olduğu mallar ile deve yüklü üç yüz binek, silah ve beş yüz katırı ganimet olarak almış ve hizmetçiler hariç bin beş yüz kişiyi de katletmişti. Karmatîler bundan böyle önüne geçilmesi zor olan bir güç haline gelmişlerdi. Bu vakianın haberi Bağdat'a ulaşınca halife ve Bağdatlılar hadisenin ne kadar ciddi olduğunu anlamakta gecikmediler. Çok geçmeden halife Muhammed b. İshak b. Kundacık'ı ve Benu Şeyban kabilesinden iki bin'den fazla adamı, erzaklarını temin etmek suretiyle Karmatîlerin üzerine sürdü. Ancak bunu duyan Zikreveyh bulunduğu mekanı terk ederek el-

⁴³ İbnü'l Esir'e göre Afşin'in adamlarından, el-Kamil, VII, s. 456

Mesniyye suyuna doğru hareket etti.⁴⁴ Zikreveyh 294/906-907 yılının Muharrem (Ekim-Kasım) ayında el-Mesniyye suyundan ayrılıp hacıların yolunu kesmek üzere harekete geçti. "es-Selman"⁴⁵ denilen yere gelip burada ikamet ederek beklemeye koyuldu. İlk hacı kafilesi 17 Muharrem/28 Ekim 906 günü "Vakisa"⁴⁶ denilen yere ulaştı. Vakisa halkı Karmitilerin yakında olduklarını ve kendilerine saldırmak istediklerini haber verince hacılar hemen Vakisa'dan ayrıldılar. Karmitiler Vakisa'ya vardıklarında, halka hacıları sordular. Hacıların gittiğini söylenince Zikreveyh, Vakisa halkını itham ederek yem tüccarlarını öldürüp yemlerini yaktılar. Vakisa halkı kalelerine ve evlerine kapandılar. Vakisa halkını günlerce kuşatan Zikreveyh oradan ayrılıp Züka-le⁴⁷ tarafına doğru gitti. Yolda giderken Beni Esed kabilelerinden bir gruba saldırdı.

Bu arada halifenin emriyle Bağdat'tan Karmitiler üzerine gönderilen askerler Uyunu't-Taff denilen merkeze ulaşmışlardı. Ancak Zikreveyh'in es-Salman'dan hareket ettiği haberi kendilerine ulaşınca derhal buldukları yeri terk ettiler. Fakat Geylan b. Keşmird, orduda bulunan atlıların bir kısmıyla Vakisa şehrinde konuşlandı. Zikreveyh Mekke'den dönen Horasan hac kafilesini şeytan geçidi denilen mevki-de karşılayarak onlarla şiddetli bir çarpışmaya girdi.⁴⁸ Ancak savaş esnasında çok kuvvetli ve dayanıklı olduklarını görüp güç yetirmeyeceğini anlayınca onlara; "*İçinizde Sultanın vekili var mı?*" diye sordu. Onlardan; "*Hayır içimizde öyle bir kimse yok*" cevabı alınca, "*Öyleyse sizinle bir işim yok, gidebilirsiniz!*" dedi. Kafile Zikreveyh'in bu sözüne inanarak yoluna devam etti. Ancak Zikreveyh devam etmekte olan bu kafiyele ani bir saldırı düzenleyerek onları gâfil avlamış erkeklerin hepsini kılıçtan geçirmiş, çocuk ve yaşlılara eziyet etmiş, kadınları köle

⁴⁴ Sabit b. Sinan, s. 25-30; İbnü'l Esir, VII, s. 456

⁴⁵ Cahiliyye döneminden beri varolan ve Irak ile Tihama'yı birbirine bağlayan bu yolda bulunan bir suyun adıdır. Bkz. Yakut el-Hamevi, "es-Selman" maddesi.

⁴⁶ Irak ile Mekke'yi birbirine bağlayan yol üzerinde bulunan bir yerdir. Yakut el-Hamevi, V, s. 353-354

⁴⁷ Kufe'den Mekke'ye giden yol üzerinde bulunan bir yerdir. Yakut el-Hamevi, "Zulale" maddesi.

⁴⁸ Sabit b. Sinan, s. 15-16; İbnü'l Esir, s. 459, 460, 461

edinmiş ve bütün mallarını talan etmişti. Bu arada savaştan kaçan bir kısım insan, meydana gelen bu olayı Geylan b. Keşmird'e haber verdiler. Bunu duyan Geylân; *"Halifenin ordusunu ölüme maruz bırakmam"* diyerek yandaşlarıyla birlikte geriye döndü. Daha sonra savaştan kaçıp kurtulan bir kısım hacıyı üçüncü kısım kabileyi uyarmaları için yolladı. Bunlar da gelmekte olan üçüncü kabileye Karmatilerin kendilerine ettiklerini anlatıp bu yoldan gelmemelerini, halifenin gönderceği ordunun ulaşacağı zamana kadar Feyd ve Medine'ye geri dönmeleri uyarısında bulundular ancak üçüncü kabile bu uyarıları dikate almadı ve işi kadere terk ederek yoluna devam etti.

Karmatiler, şeytan geçidinde hacıları katledip mallarını talan ettikten sonra burayı terk etmek üzere yola koyuldu. Vâkisa, Sa'lebiyye ve Akabe'de önlerine çıkan bütün kuyu ve gölleri toprak, taş ve kum ile doldurarak kullanılmaz hale getirdiler. Daha sonra da Mekke yolunda bulunan el-Hebir mevkiinde üçüncü hac kafilesini beklemeye başladılar. Bir müddet sonra bekledikleri üçüncü hac kafilesi geldi ve bunlarla da şiddetli bir savaş başladı. Üç gün süren bu savaş neticesinde susuzluğa dayanamayan kabile Zikreveyh liderliğindeki Karmatilere teslim olmaya mecbur kaldı. Derken Zikreveyh hiç vakit geçirmeden bunları kılıçtan geçirdi. Öyle ki, ölüleri üst üste koymak suretiyle adeta bir teppe oluşturdu. Karmatilerin kadınları ise ölülerin arasında dolaşp henüz ölmemiş kişileri tespit edip öldürmek için ölülerin yüzüne su çırpırmaktaydılar. Bu çarpışmada ölenlerin sayısı yirmi bin idi. Zira Karmatilerin savaş ile meşgul oldukları bir zamanda kaçmayı başaran ve ölülerin arasında ölü numarasına yatıp unutululardan başka kimse kurtulamamıştı. Yine Karmatilerin bu savaşta elde ettikleri ganimet yaklaşık bir milyar dinar idi. Ganimet olarak aldıkları bu malların cümlesi Tolunoğullarına ait idi. Zira Tolunoğulları, Mısır'dan Bağdat'a göç ettikleri vakit gittikleri yerde kendilerinden zorla alınır düşüncesiyle kendilerine ait mücevher ve altın namına ne varsa külçeler haline getirip develerin yüklerine katarak gizlice Mekke'ye yolladılar. Dolayısıyla bu kafilede kendilerine ait ne varsa hepsine el konuldu.

Daha sonra Zikreveyh birkaç adamını Halifenin Kadisiyye'de bulunan ordusu hakkında bilgi edinmeleri için yolladı. Bu arada kendisi de halifenin hacda bulunan askerlerini beklemeye koyuldu. Oysa onlar da

yanlarında bulunan bir kısım tüccarla birlikte Feyd şehrinde Zikreveyh'nin hacılara taarruz edip etmediği haberini beklemekteydiler. Kendilerinden önce giden hacıların Karmatilerin gazabına uğradıkları haberi kendilerine ulaşınca yola çıkmaktan vazgeçip halifeden gelecek yardımı beklemeye başladılar. Bunu duyan melun Zikreveyh Feyd şehrine doğru harekete geçti. Feyd şehrinde bulunan iki kaleye sığınarak kendilerini korumaya başladılar. Zikreveyh burada bulunanları kuşattı ve bu kuşatma çemberini alabildiğine daralttı. Daha sonra onları teslim olmaya çağırdı ve teslim olmaları halinde güvende olacakları vadedinde bulundu. Feyd ahalişi Zikreveyh'in çağrısına cevap vermeyince onları öldürmek ve mallarını yağmalamakla tehdit etmeye başladı. Ancak bu tehditler Feyd ahalisinin teslim olma kararıyla arttırmaktan öteye gidemedi. Bunları birkaç gün kuşatma altında tutan Zikreveyh sonuca varamayacağını anlayınca önce en-Nibâc'a sonra da Hafr Ebî Musâ⁴⁹ beldesine hareket etti.

Zikreveyh'nin hacıları öldürme haberinin her yere yayılması halife el-Müktefi'nin ve bütün Müslümanların ağrına gitmişti. Bunun üzerine Halife el-Müktefi ordularını teçhiz ederek Rabiülevvel ayında Vasıf b. Suvartekin ve diğer kumandanlar komutasında Zikreveyhî'nin üzerine sürdü. Rabiülevvel ayının sekizinde Halife'nin orduları ile Zikreveyhî Haffan'a giden yolda karşı karşıya geldiler. Halifenin orduları ve Zikreveyh liderliğindeki Karmatiler karşı karşıya geldikleri aynı gün içinde şiddetli bir muharebeye başladılar. Gece olunca savaşa ara verdiler. Sabah olunca muharebe ilk günkü şiddetiyle devam etti. Zikreveyh'e ulaşıncaya kadar Karmatilerden sayılamayacak kadar insan öldürüldü. Zikreveyh tam kaçmaya hazırlanırken halifenin birkaç askeri tarafından beynine kadar işleyen şiddetli bir kılıç darbesiyle kafasından vuruldu. Daha sonra kendisi ve bütün yakınları esir olarak alındılar. Zikreveyh yakalandıktan beş gün sonra öldürüldü. Cesedi diğer esirlerle birlikte Bağdat'a gönderildi. Onun yandaşlarından bir kısmı ise Şam'a kaçtı. Ancak burada da el-Hüseyn b. Hamdan karşılarına çıktı ve hepsini katletti. Bundan sonra halifenin askerleri Zik-

⁴⁹ Şu anda Suudi Arabistan'da bulunan ve Hafru'l Bâtin diye anılan şehrin adıdır. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemül Buldan*, "Hafr" ve "en-Nibâc" mad.

reveyh'nin kellesini ve bir grup kadın ve çocuk alarak haccın engellenmemesi için Horasan'a götürdüler. Bu arada Zikreveyh'nin el-Haddad ve el-Müntekim -Zikreveyh'in kayınbiraderi – iki adamını bedevî Arapları kendi hareketlerine katılmaları için ikna turlarına çıktılar. Ancak bedevî Araplar bunları yakalayıp halifeye götürdüler. Halife de bunları katletti. Halife bununla yetinmeyerek Irak'ta bulunan Karmatileri de tutukladı. Bunların bir kısmını katlederek diğer bir kısmını ise hapsedti.⁵⁰

SONUÇ

Zikreveyh ile taraftarları Abbasiler tarafından nihai olarak yenilgiye uğratıldıkları 294/907 yılına kadar faaliyetlerini sürdürdüler. Zikreveyh'in ölümünden sonra 299 (911-912) yılında Karmatî reislerinden ve ileri gelenlerinden olan Zikreveyh'in iki komutanı el-Azim ve el-Ağber Bağdad'a gelip eman dilemişlerdi.⁵¹ Zikreveyh'in Kufe Sevad'ında sağ kalan yandaşlarından bir bölümü onun ölümünü kabullenmeyerek geri dönüşünü beklediler. Bunların arasında, dâi olarak Ebu Hatim el-Zutti adında biri, ön plana çıktı. Bu dai yandaşlarından oluşan gruba bazı sebzelerin yenilmesini ve etini yemek için hayvan kesilmesini yasaklandığından Bakliyye adı verildi. Bu ad, sonraları, çoğunluğu Muhammed b. İsmail'in mehdiliğine inanmayı sürdüren Güney Irak Karmatîlerinin tümü için kullanılır oldu. Hamdan ve Abdan'ın yandaşları da bir süre sonra Bakliyye'ye katılmışlar.⁵² İsa b. Musa ve Mesut b. Hureyf gibi önderlerin yönetiminde, bu Karmatî koalisyonu güney Irak'ta bir süre devam etti. 312/925'te mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan birinin ardında toplanan bu grup, Abbasiler tarafından yenilgiye uğratılarak dağıtıldı. Karmatîler (Bakliyya) bir kez de 316/928'de Kufe Sevad'ında ayaklandılar. Bu ayaklanmanın bastırılması sırasında İsa b. Musa Abbasilerin eline düştü. Ancak 320/932'de hapisshaneden kaçarak yeniden dava için çalışmaya başladı. En sonunda Bakliyye içinden çoğunluğu İranlılardan oluşan bir grup, Ebu Tahir

⁵⁰ Sabit b. Sinan b. Kurra, s. 16-17-18

⁵¹ İbnü'l Esir, VIII, s. 6

⁵² Makrizi, *İttiaz*, I, s.179-180

el-Cennabî'ye katılarak Bahreyn'e gitti ve burada Acemiyyun olarak adlandırıldı.

Zikreveyh, Suriye ve Irak'ta İslam dünyasında siyasi ve sosyal bir devrim yapmak amacı ile yola çıkmıştı. Bu yolda ailesinden bir çok kimseyi kaybetti. Temel hedefi Bahreyn'dekine benzer bir Karmatî devleti kurmak idi. Bu amacına ulaşamamasının çeşitli nedenleri vardır. Zikraveyh b. Mihraveyh mücadelesini yürütürken yalnızca Sünni gruplarla uğraşmamıştır. Aynı zamanda İsmailî gruplarla da mücadele etmiştir. Dayandığı sosyal gruplar arasında; talan, yağma ve istila etmeyi temel hedef edinenlerin oluşu Zikreveyh'in başarısız oluşunun temel nedenleri olara kabul edilebilir. Güç tabanını ideolojik konulardan çok talanla ilgilenen Beni Kelb boyunun güvenilir bedevîleriyle sınırlamıştı. Ayrıca hareketin faaliyet alanı, Emevî döneminin başarısız Şii ayaklanmalarında olduğu gibi, halifeliğin merkezî yönetimine çok yakındı. Öte yandan, Mısır'daki Tolunoğlu Devletinin Suriye-Filistin bölgesini yönetmedeki zaafı, Abbasilerin işine yaramıştır. Karmatîlerin ayaklanmasını bastıran Abbasîler, Tolunoğulların bu durumundan yararlanarak Mısır ve Suriye'de denetimi yeniden ele geçirdiler.⁵³

KAYNAKÇA

- Alaaddin Ata Melik Cüveyni, *Tarih-i Cihanguşa*, çev. Mürsel Öztürk, II, Ankara 1999
- Abdullah Ekinci, *IX-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal Ve İktisadi Faaliyetleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Elazığ 2002
- Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire Trz
- Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. E. Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979
- Bernard Lewis, *The Origins of İsmailism*, London 1940

⁵³ İbn Adim, *Buğdetu'l Taleb fi Tarihu'l Halep*, s. 278-279

- E. Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Meymun el Kaddaî" , *DİA*, I, İstanbul 1988
- Farhad Daftary, *The İsmailis: Their History and Doktrins*, Cambridge University Press, 1990
- İbn Tağriberdi, *Nücümü'z-Zahire*, 3-4, Darü'l Kitab Neşri, trz.
- İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, Beyrut 1982
- İbn Nedim, *el Fihrist*, (Nşr: Rıza Teceddüd), Tahran 1971
- İbn Adim, *Buğdetu'l Taleb fi Tarihu'l Halep*, ed., S. Zekkar, Beyrut 1971
- İsmail K. Poonawala, "Qaramatah" *ER*, XII, Newyork 1987
- Kazım Yaşar Kopruman, "Tolunoğulları" *DGBİT*, V, Konya 1994,
- Kemaleddin Ömer b. Ahmed b. Ebi Cerrad, *Zubdetü'l Halep min Tarihü'l Halep*, I Dımaşk 1997
- Makrizî, *İtti'azü'l Hunefa*, (nşr. Cemalleddin eş-Şeyyal) Kahire 1867
- M. Th. Houtsma, "Abdullah " *İA*, I, Eskişehir 1997
- Mesudi, *el-Tenbih ve'l İsrâf*, Beyrut 1965
- Mesudi, *Murucu'z-Zehap*, IV, Beyrut Trz
- Philip K. Hitti, *History of Syria*, London 1957
- Sabit b. Sinan b. Kurra, *Tarihü'l Karamita*, ed. S. Zekkar, Darü'l Hasan, 1986
- S. M.. Stern, "Abd Allah b. Meymun, *EP*, vol. I, Leiden 1960
- Taberi, *Tarihü't Taberi*, II, III, IX, X, Leiden 1879-81
- Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l Buldan*, I, III, IV, V, Dar el-Kitab el-Arabi neşri, Beyrut
- W. İvanow, *The Rise of The Fatimids*, Bombay 1942
- W. İvanow, *The Alleged Founder of İsmailism*, II, Bombay 1940
- W. Madelung, "Hamdan Karmat", *EP*, III, Leiden 1971
- W. İvanow, *The İsmaili Tradition Concerning The Rise of The Fatimids*, Oxfort University Press, 1942

ANA HATLARIYLA BATI TARİH FELSEFESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ

Kasım ŞULUL*

Özet

Bu makalede, "tarih" sözcüğünün Batı dillerindeki karşılıklarının kökeni olan Grekçe "istoria"nın ana hatlarıyla anlaşılma biçimi, tarihin bir bilim olarak ortaya çıkışı, tarih yazımının temel özellikleri ve belli başlı isimler çerçevesinde Batıda tarih felsefesinin ortaya çıkışı ve gelişimi ele alınacaktır.¹

Giriş

Evvela tarihin şu veya bu şekilde tefekküre konu edilmesinin ve bunun çeşitli biçimlerde ifade edilmesi, Batıya mahsus olmadığı hatırlanmalıdır.² Zira insanın kendisi ve geçmişi üzerine düşünüp yorum

* Dr., Harran Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi., kasimsulul@hotmail.com

¹Bu makale, "İslâm düşüncesinde tarih tasavvuru" başlığı altında yapmayı planladığımız araştırmaya hazırlık olarak tarih felsefesi alanını anlamaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Niyet ve çabamız, -hocalarımızın teşvik ve yol göstermesi ile- makale düzeyinde üç çalışmayı netice verdi: 1- "Kafiyeci'nin (ö. 879/1474) Tarih Metodolojisi İle İlgili Görüşleri", Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2001, XIV,217-239, 2- "İslâm Düşüncesinde Tarih Felsefesi", Dîvân: İlmî Araştırmalar, İstanbul 2001, XI,91-127, 3- "İbn Haldun'un (1332-1406) Tarih Görüşü" (yayını Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin XV. sayısında (2002/1) yayınlanması -gerekti düzeltmeler yapılmak kaydıyla- kabul edilmiştir).

² İslâm düşüncesinde tarih felsefesi ile ilgili bazı çalışmalar şunlardır: Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 188 v. d.; Muhammed Münevver, *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet*, çev. M. Ali Özkan, İstanbul 1995,

yapması, insanın mevcudiyetinden koparılamaz. Yapıp ettiği şeyler üzerine düşünmeyen, bunları şu ya da bu biçimde anlatmayan insan yoktur. Ancak tarih üzerinde gelişi güzel düşünmek başka şey, felsefenin bir kolu olarak tarih felsefesi yapmak başka bir şeydir. Tarih felsefesi, hem tarih bilimlerini konu alıp araştırır hem de tarihi, felsefe açısından aydınlatmaya çalışır. Tarih bilimlerini konu alan ve bir bilim felsefesi olarak ortaya çıkan tarih felsefesi, felsefi açıdan bilgi öğretisinin önemli bir koludur.³

Batıda ilk defa Voltaire (1694-1778) tarafından kullanılan “tarih felsefesi” kavramından önce tarih sözcüğünün anlamı ile beraber antikçağdan günümüze kadar bu sözcüğün anlaşılma biçimi ile bu bilimin ortaya çıkışı, tarih yazımının temel özellikleri ve belli başlı isimler üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira tarih felsefesi deyimi ilk defa 18. yüzyılda kullanılmakla beraber bunun fikrî uzantıları Grek felsefesine dayanır.

I. Tarih Sözcüğünün Batı Dillerindeki Kökeni ve Anlaşılma Biçimi

Hem geçmişte meydana gelmiş olayları, hem de bu olayları anlatan bilimi ifade eden “tarih”⁴ sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları, Grekçe *istoria* sözcüğünden gelir.⁵ Sözcük İon lehçesinde “bildirme, haber yoluyla bilgi edinme” anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün “görerek, tanık olarak bilme” anlamı yanı sıra daha

s. 63-88 – İkalb’in Kur’ânî tarih kavramı üzerinde düşündükleri-; İmadüddin Halil, *et-Tefsirü'l-İslâmi li't-Tarih*, Beyrut 1981; Mazharuddin Sıddîkî, *Kur’ân’da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, İstanbul 1982; Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu: İbn Haldun*, çev. Mehmet Sert, İstanbul 2002; Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1997.

³ Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, İstanbul 1996, s. 154.

⁴ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1997, s. v.

⁵ M. Ş. Akkaya’nın belirttiğine göre, M. Ö. 10 ve 9. yüzyıllarda Kuzey Suriye ve Kuzey Irak’a hakim olan Aramlılar bir çok Yunanca kelimenin Sami dillerine dolayısıyla Arapça’ya girmesine aracılık etmişlerdir. İşte *istorya* kelimesi de bu yolla Arapça’ya üstüre şeklinde geçmiş, hatta aynı kelimenin çoğul şekli olan *esâtir* şekli Kur’ân-ı Kerim’in birçok ayetinde (Enâm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Mü’minûn 23/83; Furkân 25/5 v. d.) zikredilmiştir (*Tarih Metodu ve Felsefesi Notları*, Ankara 1938, s. 13; ayrıca bkz. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, s. 2; E. Cavaignac, *Tarihi Kronolojinin Esasları*, çev. Osman Turan, Ankara 1954, s. 63).

geniş bir anlamla “doğa bilgisini” kuşatacak biçimde kullanıldığı görülür. Mesela Platon (İ. Ö. 427’ye doğru-347), sözcüğü İonyalı doğa filozoflarının doğa hakkındaki düşüncelerini aktarırken, “geçmişte kalmış düşünceleri haber verme” anlamında kullanmıştır.⁶

İstoria sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi anlamı ile sınırlamayıp, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk kez Herodotos (İ. Ö. 484’e doğru- 420’ye doğru) kullanmıştır. Daha sonra ise Thukydides (İ. Ö. 460’a doğru- 395’e doğru), istoria sözcüğünden sadece bir nakletme ve kaydetme işini değil, aynı zamanda insanî-toplumsal olayları değerlendirme ve yorumlama etkinliği olarak da anlayacaktır. Thukydides, tarih ile şiir arasındaki ayrım çerçevesinde İliada’nın yazarı Homeros’u değerlendirirken, onun bir şair olarak önceliğinin, -daha az romantik olmakla birlikte daha kalıcı eserler ortaya koymaya çalışan tarihçilerin aksine-, yaşanan anın büyümesine kapılmak olduğunu vurgulamıştır.⁷

İstoriğin felsefi açıdan niteliğini ilk tespit denemesine Herakleitos’da (İ. Ö. 550’ye doğru- 480’e doğru) rastlanır. Herakleitos, Herodotos ve Thukydides’den önce yaşamış olduğundan, istoria’yı, ‘doğal olgular hakkında tanıklık bilgisi’ şeklindeki anlamı ile tanıyordu. O doğal olgular hakkında tanıklık bilgisi şeklindeki anlamıyla istoria’yı ve istoriğin bilgiyi, hakiki bilgi ya da akıl bilgisi olarak logos’tan⁸ ayırır ve istoriğin bilgiye “çokluk bilgisi” der. Ona göre, felsefe-

⁶ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 17,18,40-41; ayrıca bk. Gabriel Hano-
taux, *Tarih ve Müverrihler*, çev. Ahmet Refik, Kanaat Kütüphanesi 1932, s. 6; Yaşar
Çağlayan, *Tarih Öğrenimine Başlangıç*, İstanbul 1981, 7.

⁷ D. Özlem, s. 18; Ahmet Davutoğlu, *“Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetler Arası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”*, Divan, İstanbul 1999/2 (yıl: 4, sayı: 7), s. 7.

⁸ Logos’un, Yunanca’da ilk anlamı sözdür, sonradan düşünce, kavram, akıl, mana, evren yasası anlamlarını da almıştır. Logos deyimini terimleştiren Herakleitos’tur ve ondan beri felsefenin temel kavramlarından biri olmuştur. Herakleitos’un dilinde logos, doğa yasasıdır; evrendeki düzenliliği, yasallığı, uyumu o sağlar. Bundan da öte o, Herakleitos’un açıklıkla belirttiği gibi bir değişme yasasıdır (daha fazla bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 236).

nin konusu hakiki bilgidir ve felsefe çokluğun bilgisine değil, çokluk içindeki "birlik" in bilgisine, logos'a yönelir.⁹

Aristoteles (İ. Ö. 384-322), binlerce yıl etkili olacak bir ayırım yapacak, -hem doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi, hem de insanî-toplumsal olaylar hakkında haber bilgisi anlamıyla- istorik bilgiyi akıl bilgisinden ayıracaktır. Aristoteles, insanî-toplumsal olaylar hakkında haber bilgisi anlamındaki istoria'ya, "tarih yazıcılığı" adını verir. Onu ferdî, tesadüfi insanî olayları edebî bir dille anlatan bir edebiyat türü kabul eder ve tarihi (istoria), şiirden (poetik) ayırır. Aristoteles'e göre: "Ozanın ödevi, gerçekten olan şeyi değil, tersine, olabilir olan şeyi, yani olasılık ya da zorunluluk yasalarına göre olanaklı olan şeyi anlatmaktır. Tarih yazarı ve ozan, biri düz yazı, öteki nazım yazdığı için birbirlerinden ayrılmazlar. Çünkü, Herodotos'un yapıtının mısralar haline getirilmiş olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, ister nazım, ister düz yazı biçiminde olsun, Herodotos'un yapıtı bir tarih yapıtıdır. Ayrılık daha çok şu noktada bulunur: Tarihçi daha çok gerçekten olanı, ozansa olabilir olanı anlatır. Bunun için şiir, tarih yapıtına oranla daha felsefi olduğu gibi, daha üstün olarak da değerlendirilebilir. Şiir, daha çok genel olanı, tarihsel tek olanı anlatır. Genel olan deyince de, olasılık ya da zorunluluk yasalarına göre, belli özellikteki bir kişinin böyle ya da şöyle konuşmasını, böyle ya da şöyle eylemde bulunmasını anlıyoruz. Ozan, kişilerine ad verirken daima bunu göz önünde bulundurarak adları seçer. Tek olan deyince de, bir Alkibiades şunu yaptı ya da başına şu geldi, bunu anlıyoruz".¹⁰

Aristoteles, bu sözleriyle, tekil olayları incelemeye yönelen tarihin aksine evrensel hakikatleri dile getirdiği için şiirin üstünlüğüne inandığını ifade etmektedir. Yunanlılar genel felsefi tutumlarıyla tutarlı olarak tarihi bilim saymıyorlardı. Tarihi bir bilim olarak değil, salt bir algılar bütünü olarak tasarlıyorlardı. Zira anlık değişmeye ilişkin anlık duygusal algının bir bilim ya da bir bilimin dayanağı olmaması Grek bakış açısının temelidir. Onlar, tarihsel kanıtı da görgü tanıklarınca olgular hakkında verilen bilgiyle özdeşleştiriyorlardı. Kanıt, görgü ta-

⁹ D. Özlem, s. 18.

¹⁰ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul 1999, 1451b.

nığının alıntılarından, tarihsel yöntem ise, bunları elde etmekten oluşur.¹¹

Greklerin gözünde istoria'nın konusu olan insanî-toplumsal hayat, doğal hayatın bir uzantısı, ama tesadüfi bir uzantısıydı. İnsani-toplumsal hayat, belli devlet formları (aristokrasi, oligarşi, demokrasi v. b.) çevresinde tesadüfi olarak dönen, bu formlara göre tekrar eden, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibarettir. Grek düşüncesinde insanî geçmiş, edebî bir tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla, hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıydı ve bu geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nesnel bir ilişkisi yoktu.¹²

Kısacası antik döneme poetik-historia ve theoria-historia ayrımı egemen olmuş, tarih, şiir ve felsefenin karşıtı olarak algılanmıştır. Böylece, tekil olayları incelemeye yönelen tarihin aksine evrensel hakikatleri dile getiren şiirin üstünlüğüne inanılmıştır. Theoria/ historia ayrımı ise hakikat bilgisi ile tarih bilgisi arasındaki farktan hareketle, tarihi belli ilkelere dayalı evrensel bir gerçeklik arayışının dışında görülmüştür. Sonuçta tarih, şiirden ayrıştırılarak subjektiviteden, felsefeden ayrıştırılarak evrensellik iddiasından uzaklaştırılmıştır.¹³ Modern tarih anlayışı da bu ayrımları iki farklı yönden ciddi kırılmaya uğratan bir sürecin sonunda şekillendi. Aydınlanma felsefesinin rasyonel özü theoria/historia ayrımını anlamsızlaştırırken, aydınlanma felsefesinin hem karşıtı hem de ikizi olarak gelişen 19. yüzyıl romantizminin ürettiği tarih felsefeleri ilk anda fark edilmeyen bir şiirselliği tarihte bir tür düzenlilik arayışının merkezine yerleştirdi. Rasyonel kurgular tarihte evrenselliği, dolayısıyla da theoria'yı tanımlamaya çalışırken, romantizmin tesirinde gelişen tarih felsefeleri bu evrenselliğin öznesini (genelde batı, özelde Germen), dolayısıyla da sübjektiviteyi ve şiirselliği, merkez alan bir düşünce biçimini şekillendirdi.¹⁴

¹¹ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 40, 42; Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, İstanbul 1997, s. 18; A. Davutoğlu, s. 7.

¹² D. Özlem, s. 19-20.

¹³ D. Özlem, s. 17,18,40-41.

¹⁴ A. Davutoğlu, s. 7.

II. Bir Bilim Olarak Tarih

Tarih deyince, yalnız tarih biliminin anlaşılmadığı bilinen bir gerçektir. Tarih, insan dünyasında olup biten olayları; insanların değişik zamanlarda neler yapıp ettiğini; insan dünyasında kendini gösteren kültür, politika, din, sanat çeşidinden faaliyetleri; insanla ilgili her türlü uğraşları, sürçmeleri, başarıları, savaşları dile getirmektedir. Buna göre tarih, insanın gerçekleştirmiş olduğu tüm kültür varlığını kapsar. Tarih sözünün asıl anlamı da budur.¹⁵

Herodotos ve Thukydides gibi İ. Ö. 5. yüzyıl Yunan tarihçileri ile tarih yeni bir devreye girinceye dek Yakın Doğuya, teokratik tarih ile mitos hakim olmuştur. Tarih öncesi dönemlere ait ve insan eylemlerinin tarihi yerine tanrıların eylemlerinin efsanevî tarihi anlamında teokratik tarih ile Hıristiyanlığın etkisiyle oluşan teolojik tarih ayırımına dikkat etmek gerekir. Aslında teokratik tarih ve mitos efsanenin iki biçimidir. Ayrıca “teokratik tarih” deyiminde kullanılan tarih, bilimsel tarihin kendisi demek değildir. Collingwood’a göre, bunlara yarı tarih denilebilir. Bilimsel tarihin dört temel karakteri bulunmaktadır:

- 1- Tarih, bir çeşit araştırma ya da soruşturma olması,
- 2- Tarihin insanın yaptıkları ile ilgili olması,
- 3- Tarihin akli olması ya da kanıta dayanması,
- 4- Tarihin, insanı insana anlatmak için var olması.¹⁶

Teokratik tarihte, insan krallar tanrılara, tanrılar da insan krallara benzetilir. Kralların kendi halklarını yönettikleri gibi, tanrıların da kralları ve şefleri yönettikleri tasavvur edilir. Teokratik tarihte insan eylemci değildir. İnsan, tanrılara ait kaydedilen eylemlerin hem vasıtası, hem de mevzusudur. Böylesi bir tarih kısmen de olsa insan fiilleri ile ilgilidir. Bu insan fiillerinin, bir zaman silsilesi içinde, geçmişteki bir tarihte olup bittikleri düşünülür. Yakın Doğuda hüküm süren ikinci tarih biçimi mitostur. Mitosun, teokratik tarihin aksine, insanın yaptıklarıyla hiçbir ilgisi yoktur. İnsan unsuru tamamen dışlanmıştır ve

¹⁵ N. Uygur, s. 154.

¹⁶ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1990, s. 28-29,33,37; ayrıca bk. Leon – E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1989, s. 3.

hikayenin kahramanları yalnızca tanrılardır. Kaydedilen tanrısal fiillerin, tarihsiz bir geçmişte olup bittiği tasavvur edilir.¹⁷

Tarih, Herodotos ve Thukydides gibi İ. Ö. 5. yüzyıl Yunan tarihçileri ile yeni bir devreye girer. Yunanlılar, tarihin bir bilim olduğunu ya da olabileceğini, insan fiilleriyle ilgili olduğunu kabul etmişlerdir. Bu efsanenin, teokratik biçimli olsun, mitos biçimli olsun, Yunan ruhuna yabancı olduğu anlamına gelmez. Homeros'un yapıtı araştırma değil, efsanedir. Homeros'ta tanrıların, Yakın Doğunun teokratik tarihlerinde görülenden pek farklı olmayan bir biçimde, insan işlerine karıştıkları görülür. Aynı şekilde, Hesiodos da bir mitos örneği vermiştir. Bu, efsanevi öğelerin, teokratik olsun mitolojik olsun, 5. yüzyıl tarihçilerinin klasik yapıtlarında hiç bulunmadığı anlamına da gelmez. Tarih karşısında makul ve bilimsel bir tutum sergileyen Thukydides'te bile böyle öğelerin varlığına dikkat çekilir. Efsanevi öğeler Herodotos'ta da sözü edilecek ölçüde siktir. Yunanlılarda tarih, tarih sayılmayacak unsurları içinde barındırdığı gibi, tarih dediğimiz şeyin öğelerini de taşır.

İstoria sözcüğünü, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında kullanması Herodotos'u tarihin babası yaptı.¹⁸ Herodotos tarihi, mitossal ya da teokratik olmaktan farklı olarak, insanîdir. Herodotos, tarihinde insanı akıllı bir eylemci olarak gösterir. Ona göre, tarihin vazifesi, insanların ne yaptığını ve niçin yaptıklarını keşfetmektir.

Thukydides, Herodotos'un takipçisidir. Attika lehçesiyle yazan Thukydides, istoria sözcüğünü kullanmaz ama ona başka terimlerle göndermede bulunur. Selefenden aldığı sözlerle, tarihin insanî amacı ve kendini açığa vurma görevi üzerinde durur. Bir bakıma Herodotos'u geliştirir. Çünkü Herodotos kanıttan hiç söz etmez, bu nedenle kanıttan ne anladığını eserinin bütününden çıkarmak gerekir. Ama Thukydides tarihsel araştırmanın kanıtı dayandığını, "kanıtın ışığında

¹⁷ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 33-36; M. Ş. Akkaya, s. 14-19.

¹⁸ Bkz. Martin Seymour - Simith, *Yüzyılların 100 Kitabı Antikçağdan Günümüze Düşünce Tarihi*, çev. Özden Arıkan, İstanbul, s. 58-63; Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-1*, Ankara 1969, s. 1-4.

baktığım zaman” diyerek, açıkça söyler.¹⁹

İ. Ö. 5. yüzyıldan sonra, Helenistik²⁰ dönemde tarihçinin bakışı zaman bakımından bir genişleme gördü. Zira Büyük İskender’in Yunanlı olmayan halkları tek bir siyasal birlik haline getiren fetihleriyle, “dünya” coğrafi bir deyimden daha fazla bir şey, tarihsel bir deyim haline geldi. Sıradan bir bilge kişi, Yunan tarihinin Adriyatik’ten İndus’a, Tuna’dan Sahra’ya dek geçerli olan tek bir tarih olduğunu bir olgu olarak bildirdi. Bu, Yunanlıların Büyük İskender çağından önceki bütün tarih yazımlarını renklendirmiş olan anlık değişmeye ilişkin anlık dulusal algının görgü tanığınca ifade edilmesine dayanan tekçi tarih anlayışını aşmalarına yardımcı oldu. Helenistik dönemin tarihçileri gözünde tarih, aslında belirli bir zamandaki belirli bir toplumsal birliğin tarihi olmuştu. Helenistik tarihçiler geçmişini kendi geçmişleri olarak his edebildiler. Böylece, tarihçiler malzeme toplayabildikleri ve onları tek bir tarih içerisinde kaynaştırabildikleri oranda canlı bir birliği olan yeni bir tür tarih yazmak mümkün hale geldi.²¹

Helenistik çağın en önemli tarihçisi Polybius’la birlikte, tarih geleneği Roma’nın eline geçer. Helenistik dönemin yeni tarih tasarımı Polybius’un eserinde tam olgunluğa erer. Polybius’e göre, tarih yazmak için üç şart lazımdır:

1- Vesikaları tetkik etmek,

2- Olayların meydana geldiği yerleri tanımak ve

3- Bilhassa devlet işlerinde tecrübe sahibi olmak. O, eleştirel ve felsefi düşüncesiyle, kaynakları kullanırken, tenkit yapmayı ihmal etmez. Her türlü doğa üstü sebebi bir yana bırakarak, insan davranışlarının gerçek nedenlerini araştırır. Polybius’un Tarihler’inde dış siyasi oluşumları iç siyasi vaziyetin gelişmesiyle bağlantılı olarak ortaya koyması, onun adının Eski Yunan’ın yetiştirdiği en büyük tarihçiler arasında

¹⁹ R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 37,38; M. Ş. Akkaya, s. 40-41.

²⁰ Helenizm kelimesinin kökeni olan “ellenizein”, Yunanca konuşmak, daha geniş bir anlamda Yunan adetleri ile geleneklerini benimsemek demektir (R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 49).

²¹ R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 48,49,50.

yer almasını haklı kılan bir başka özelliğidir.²²

Özetle Yunan-Roma tarih yazıcılığının birinci temel özelliği insanîlik, ikincisi tözcülüktür (cevher/substance). Tarih yazımının insanî olması, insanî işlerin, insanî amaçların, insanî başarıların ve başarısızlıkların tarihi olmasıdır. Şüphesiz Yunan-Roma tarih yazımı tanrısal bir aracılığı kabul eder; ama bu aracılığın işlevi tamamen sınırlıdır. Tanrıların tarihte kendini gösteren iradesi ancak insanın iradesini destekleyen ve ona yardımcı olan, başka türlü başaramayacağı şeyi başarmasını sağlayan bir şey olarak görülür.²³

Yunan-Roma tarih yazımında tözcülük, onun başlıca kategorisi olan metafizik bir sistemin temeli üzerine kurulu olduğu anlamına gelir. Töz, maddî ya da fiziki töz demek değildir. Yunan metafizikçi, hiçbir tözün maddî olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla, Yunan-Roma tarihçiliği, bir şeyin nasıl meydana geldiğini hiçbir zaman gösteremez. Tarih sahnesinde görünen bütün araçların tarih başlamadan önce hazır sayılması gerekir. Bunlar tarihî olaylarla tamı tamına bir makinanın kendi hareketleriyle ilişkili olması gibi ilişkilidir. Tarihin alanı, insanların ve şeylerin yaptıklarını tasvir etmekle sınırlıdır. İnsanların ve şeylerin yapısı, tarihin görüş alanı dışında kalır. Bu tözcü tutumun baş düşmanı, tarihî kuşkuculuktur. Salt geçici arazlar olan olaylar bilinemez diye görülür. Bir töz olan eylemci aslında bilinebilir, ama tarihçi için değil. Peki o zaman tarih ne işe yarar? Platonculuk için tarihin pragmatik bir değeri olabilir. Bu düşünce, Sokrates'ten (İ. Ö. 470-399) Tacitus'a (İ. S. 55'e doğru-120'ye doğru) kadar gittikçe yoğunlaşır.²⁴

Hristiyanlık ile birlikte tarih karşısında yeni bir tutum ortaya çıktı ve bu tutum tarih yazıcılığına üç temel noktada etkisi olmuştur:

a- Tarih karşısında bu yeni tutuma göre tarihî süreç, insanın muradının değil Tanrının iradesinin eseridir. Tanrı biricik eylemcidir. Bir anlamda, insan tarihî olayların uğruna olup bittiği hedeftir, çünkü

²² Gabriel Hanotaux, *Tarih ve Müverrihler*, çev. Ahmet Refik, Kanaat Kütüphanesi 1932, s. 53; R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 52.

²³ R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 56.

²⁴ R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 61.

Tanrının amacı insanın iyi olmasıdır. Bir başka anlamda ise, insan yalnızca Tanrının hedeflerinin gerçekleşmesinin bir aracı olarak vardır. Çünkü Tanrı onu yalnızca insan yaşamı içinde Kendi amacını gerçekleştirsin diye yaratmıştır. Sonuçta Tanrı biricik eylemcidir.

b- Bu yeni tarih görüşü, yalnız tarihî eylemcilerin eylemlerini değil, bu eylemcilerin kendisini de Tanrının muradının araçları olarak görmeyi mümkün kılar. Bu nedenle tarihsel açıdan önemlidir. Nasıl bireysel ruh Tanrının muradını yerine getirmek için zamanın gerektirdiği özellikleri taşıyacak şekilde zamanı gelince yaratılmışsa, Roma gibi bir şey de öncesiz-sonrasız bir varlık değil, belli bir işlevi yerine getirmek ve işlev yerine getirildiği zaman çekip gitmek üzere tarihteki uygun bir zamanda ortaya çıkmış geçici bir şeydir. Bu, tarihsel düşünmede derin bir devrimdir. Tarihsel düşünme, artık şeylerin yüzeyinde akan ve onların yalnızca arazlarını etkileyen bir şey değil, onların tözlerini kapsayan ve böylece gerçek bir yaratılış ve gerçek bir yok oluş içeren bir şey diye tasarlandığı anlamına gelir. Başka bir deyişle önceden varolan bir maddeden dünyayı şekillendiren salt bir işçi olarak değil, dünyayı yoktan var eden bir yaratıcı olarak Hıristiyan tanrı anlayışının tarihe uygulanmasıdır. Burada da tarihin kazancı büyüktür. Çünkü tarihsel sürecin kendi araçlarını yarattığının kabul edilmesi, tarihin kendine özgü özelliklerini kavramaya yönelik ilk adımdır.

c- Bir değişiklik de Hıristiyan tutumunun evrenselciliğine dayanır. Hıristiyan için Tanrının gözünde bütün insanlar eşittir. Kaderleri başkalarının kaderlerinden daha önemli olan hiçbir seçilmiş halk, hiçbir ayrıcalıklı ırk ya da sınıf yoktur. Tanrının isteğinin gerçekleşmesi için tarihî süreç her yerde, her zaman aynı türdendir ve her parçası aynı bütünün bir parçasıdır.

Hıristiyan ilkelerle yazılmış tarih evrensel, ilahî inayete ve vahye dayanan, tekerrür eden olacaktır.²⁵ Kendini bu kavramları geliştirmeye adanmış Ortaçağ tarih yazımı bir bakıma Helen ve Roma tarih yazımının devamıdır. Yöntem değişmeden kalır. Ortaçağ tarihçisi hala olgular konusunda rivayete bağlıdır ve rivayeti eleştirmek için hiçbir etkili silahı yoktur.

²⁵ R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 64-65.

Ortaçağ tarih yazımının temel misyonu, nesnel ya da tanrısal planı keşfedip ortaya koymak olmuştur. Bu, zaman içerisinde ve dolayısıyla belirli bir aşamalar dizisiyle gelişen bir plandır ve her biri çağ açan bir olayla başlayan tarihsel çağlar anlayışını da netice vermiştir.²⁶ Her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği bir dünya sunan ortaçağın insanı da ediletti.

Kökleri 14. yüzyıla kadar ulaşan Rönesans hareketinin ortaçağın dayattığı tek boyutlu dünyadan kurtulma arayışı, pek çok düşünce hareketini içinde barındırır ve birkaç yüzyıllık bir süreyi kaplar. Rönesans dönemine damgasını vuran en önemli akımlardan biri hümanizmdir. Hümanizm, kökleri 15. yüzyılda Francesco Petrarca (1304-1347), Michel Eyquem De Montaigne (1533-1592) gibi düşünürlerde bulunabilecek bir akımsa da aslında o bir 16. yüzyıl akımıdır. Hümanizmi, 17. yüzyılın rasyonalist sistemlerinden sonra 18. yüzyılın Aydınlanma felsefesinde yeniden bulmak mümkündür. Hümanizm, hem kişisel hem de ulusal planda bir bireysellik (ferdiyetçilik) kazanma akımı olarak gözüktür. Hümanizm yüzyılı olarak adlandırılan 16. yüzyıl, aynı zamanda Batıda dinde reform yüzyılıdır.²⁷ Bu sebeple 16. yüzyılda bir taraftan tarih yazıcılığında bir laikleşme sürecine girildiği görülürken, diğer taraftan “teolojik tarih”²⁸ yazıcılığının da etkinliğini sürdürdüğü görülebilir.²⁹

Söz konusu dönemde üç türlü tarihten söz edildiği görülür:

- 1- Teolojik tarih,
- 2- Tabiat tarihi,

3- İnsanî ve toplumsal olayların tarihi. İnsanî ve toplumsal olayların tarihi; kentler tarihi, devletler tarihi, biyografi, sanat tarihi, folklor

²⁶ R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 68,69.

²⁷ Reformasyon, Katolik kilisesinin baskıcı ve tekelci tutumuna bir tepki mahiyetinde ortaya çıkan dinî bir harekettir.

²⁸ “Teolojik tarih”, teolojik konuların etkisinde kalınarak yazılan tarih anlamına gelir. Bu bir nevi kilise tarihçiliği veya tanrısal tarihtir (historia divina), bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, s. 136-137.

²⁹ D. Özlem, s. 35-36.

tarihi adlarıyla anılan çeşitli tarih yazıcılığı türlerinin genel adı olarak kullanılıyordu.³⁰

16. yüzyılda historia'yı bilgi-kuramsal açıdan belirleme girişimlerinin en önemlilerinden biri F. Bacon'ın (1561-1626) yazılarında bulunmaktadır. Bacon, insanın sahip olduğu üç istidattan söz eder:

- 1- Akıl,
- 2- Hayal gücü,
- 3- Hafıza.

Bunlar, üç alanı; şiir, tarih ve felsefeyi yönetir. Hafıza tarihi yönetir demek, tarihin asıl işinin geçmişi gerçekte olduğu gibi, gerçek olgularıyla anımsayıp kaydetmesi demektir. Bacon'ın burada yaptığı, tarihin, her şeyden önce, geçmişe kendisi için ilgi duymak olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre tarihçinin ilgisi olguların kendisidir. Collingwood'a göre, Bacon'ın hafızanın alanı olarak tarih tanımı yanlıştır. Zira geçmiş ancak hatırlanmadığı zaman tarihî soruşturmayı gerektirir. Hatırlanabilseydi tarihçiye gerek olmazdı. Zaten tarihçi hafızanın eksiklerini nasıl giderir sorusu, Bacon'ın hiç sormadığı bir sorudur.³¹

Bacon, insan zihninin faaliyetlerini, -tahayyül etme, hıfz etme ve anlama melekelerine dayanan- şiir, tarih ve felsefe diye tasnif etmekle "tarih nedir?" sorusunu cevaplandırma girişiminde bulunmuş olur. Bacon'ın tarih kuramı oldukça basittir: "Tarihsel bilgi, esasen sadece hatırlamaktan ibarettir; hatırlayamadığımızda tarih yazan ya da yazmış olanlardan otorite devralırız. Bundan dolayı hafıza ve otorite bütün tarihin iki kökünü oluşturur."³²

Bacon'a göre tarihçi, tabii olduğu otoritelerinin saptadığı malzemeleri bir bütün içerisinde işlemelidir; kaynakların sırf transkripsiyonu tarih değildir. Tarihçi, kaynaklarının değinmediği veya kaynakları i- çerse bile kendisinin alakasız ya da önemsiz gördüğü bir rivayetteki iz-

³⁰ D. Özlem, s. 37.

³¹ R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 73-74.

³² R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, İstanbul 2000, s. 149-150.

lenen adımları özetlemeli, genişletmeli ve onlardan sonuç çıkarmalıdır.³³

Bacon gibi Descartes (1596-1650) da şiiri, tarihi ve felsefeyi birbirinden ayırır ve buna bir dördüncüsünü, ilahiyâtı ekler. Bu dört bilim dalı içerisinde o, güvenilir ve kesin bilgiye matematikle ulaşılacağını söyler.³⁴ Descartes, matematiği felsefe yönteminin modeli olarak ele alır; oysa tarihi, bir bilgi dalı olarak kabul etmez. Zira ona göre, her “tarihî haber” kuşku götürür; çünkü tarih bilgisi, seçilmiş tarihsel olayların bilgisidir ve betimlediği olaylar hiçbir zaman tamı tamına onun betimlediği gibi olmamıştır.

Descartes, tarih ile ilgili dört noktaya dikkat çeker:

1- Tarihsel kaçakçılık: Tarihçi yurdundan uzakta yaşayarak kendi çağına yabancılaşan bir gezgindir.

2- Tarihsel pironculuk:³⁵ Tarihsel anlatılar geçmişe ilişkin güvenilir açıklamalar değildir.

3- Faydacılığa karşı tarih tasarımı: Güvenilmez hikayeler gerçekte neyin mümkün olduğunu anlamamıza ve dolayısıyla şimdiki zamanda etkin bir biçimde eylem üretmemize yardımcı olamaz.

4- Düş kurma olarak tarih: Bu da, en iyi tarihçilerin bile, geçmiş olduğundan daha görkemli göstererek çarpıtmalarıdır.³⁶

Alman tarihçisi L. V. Ranke'ye (1795-1886) göre, “tarihe, geçmiş yargılamak, gelecek çağların yararı için bugüne yol göstermek görevi verilmiştir. Tarih öyle yüce görevlere talip olmaz. O yalnızca gerçekte nasıl olduysa onu göstermek ister”. Ranke, bu sözleriyle yalnızca olguları toplamak istemediğini fakat geçmişin içsel yapısını anlamayı hedeflediğini söylemek istemiştir. Bu görevi gerçekleştirmeye çalışırken, Ranke şunları söyler: “Tarihçi, her çağın Tanrıya yakın olduğunu ka-

³³ R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 150.

³⁴ Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995, s. 321; Willim S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul 1995, s.126.

³⁵ Osmanlıca'da inâdiyye ve raybiyye kelimeleriyle karşılanan pironculuk, Yunan filozofu Pyrrhon (İ. Ö. 365-275) tarafından kurulmuş olan ilkçağ kuşkuculuğuna verilen isimdir (O. Hançerlioğlu, s. 333).

³⁶ R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 74-75.

bul etmek zorundadır”; yani, Tanrı o sonsuzluğu içinde tarihin dönemleri arasında bir ayırım yapmadı; onun gözünde hepsi aynıydı. Bir başka deyişle, geçmiş, günün ölçütleriyle değerlendirilemezdi. Kendi koşulları içinde görülmelidir. Ranke'nin katkısı üç yönlüdür:

1- Tarihin, felsefe ya da edebiyattan bağımsız, ayrı bir disiplin olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

2- Voltaire gibi felsefe yapan tarihçilerin geçmişe uyguladıkları geriye dönük yaldızlı kabuğu soymak konusunda kararlılık göstermiştir. Geçmiş kendi özgün renkleriyle ortaya koymayı teklif etmiştir.

3- Filolojik tekniklerin tarihsel kaynaklara uygulanması konusunda bir yöntem teklif etmiştir.³⁷

16 ve 17. yüzyıllarda doğa bilimlerindeki büyük gelişmeler ve bilimlerin teknik buluşlar yolu ile toplumsal hayata sağladığı katkılar, 18. yüzyılda, Avrupa toplumlarında bir ilerleme inancı meydana getirdi. Avrupalılar bu inancın etkisiyle kendi tarihlerini ulusal bilinçle ele almaya başladılar. İşte doğa kadar ulusların da bir ilerleme içerisinde oldukları inancı, tarihte de bir ilerleme olduğu inancını getirdi.

Tarih Felsefesi

Wartenburg'a göre, Batı düşüncesinde tarih felsefesini mümkün kılan en önemli sebep, “tarih” kavramının Hıristiyanlıkla gelen ve Greklerde rastlanmayan yeni bir anlam kazanmış olmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi Grek düşüncesinde insanî geçmiş, bir edebî tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla, hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıydı ve bu geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nesnel bir ilişkisi yoktu. Yahudilik ile Hıristiyanlık, insanî-toplumsal hayata ilişkin olarak, Antikçağın tanımadığı yeni ve özel bir zaman anlayışından bahseder. Yeni zaman anlayışı artık geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi şeklinde, tamamen fiziksel içerikli zaman kesitleri anlayışıdır. Bu, insanî-toplumsal hayatın da aynı fiziksel zaman içinde geçtiğini ileri süren bir düşünce getirmiştir. Söz konusu zaman anlayışı, daha sonra ne ölçüde laikleşmiş olursa olsun, Batı düşüncesinin ürettiği hemen tüm “tarih felsefeleri”ne tesir ederek her dönemde ortaya çıkmıştır.

³⁷ Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul 1999, s. 26.

Wartenburg'a göre, belli bir ereğe yönelmiş, başlangıcı ve sonu olan, kendi içinde süreklilik taşıyan ve gelişen bu yeni zaman anlayışı, Hıristiyan teolojisinin Batı düşüncesine sürekli bir miras olarak bıraktığı "tarihsel zamandan" başka bir şey değildir. Yine Wartenburg'a göre "geleceğe yönelik bir beklenti ile geçmişi tanıma ve bilme" anlamında bir "tarih bilinci" de ilk kez bu yolla Batı düşüncesine girmiştir.

Hıristiyanlık, Antikçağın tarih anlayışını, kendi içinde sürekliliği ve gelişimi olan çizgisel tarih anlayışı ile değiştirmiştir. Yani tarih tekerürden ibaret değil, tam tersine, bir daha tekrar etmeyecek olan olaylardan kurulu bir defalık süreçtir. Hıristiyanlığın değinilen tarih anlayışını temellendiren ve bir teolojik tarih telakisi ortaya koyan Aurelius Augustinus'tur (354-430). A Augustinus'a (354-430) göre, Tanrı zamanın dışında yani öncesiz ve sonrasızdır; ama onun yarattığı her şey zamanın içindedir yani önceli-sonralıdır. Zaman ise, artık varolmayan "geçmiş", bir boyuttan yoksun "şimdi" ve daha varolmamış olan "gelecek" arasında bulunan ve bu yüzden şimdi yaşamakta olan kişinin anımsaması (geçmiş) ve beklentisi (gelecek) dolayısıyla anlam kazanan bir şeydir. Bunun doğal bir uzantısı olarak Hıristiyanlık, insanî varoluşu, başı ve sonu olan bir defalık bir süreç içinde ele almakla, Batı düşüncesindeki tarihsel zaman ve tarihsel süreç kavramlarını ana nitelikleriyle belirlemiş olmaktadır.³⁸ Kısaca değinilen Augustinus'un Hıristiyan teolojisinin ışığında geliştirdiği tarih anlayışı, tüm ortaçağ boyunca Hıristiyan kilisenin resmi anlayışı olmuştur.

Hıristiyanlığın Eskaton'u (bir tür ahiret inancı) kurtuluş umudu ile bekleme inancı da, 18 ve 19. yüzyılın tarih filozoflarını etkilemiştir. Örneğin, insanlığın sonunda özgürlüğe ulaşacağını ileri süren Hegel'in ya da insanlığın sonunda sınıfsız topluma ulaşacağını düşünen Marx'ın (1818-1883) görüşlerine nüfuz etmiştir.³⁹

Yukarıda söz konusu edilen hususlar, aslında Batı düşüncesinde adı konulmamakla birlikte, daha Augustinus'la başlayan bir tarih fel-

³⁸ D. Özlem, s. 20,21,22; ayrıca bkz. Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Sener, İstanbul 1995, s. 203-204; Brian Redhead, *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, çeviri editörü: Hikmet Özdemir, İstanbul 2001, s. 53-75.

³⁹ D. Özlem, s. 24,25.

sefesi geleneği bulunduğu anlamına gelir. Ama bu gelenek Augustinus'la birlikte daha çok bir "tarih teolojisi" olarak gelişmiştir.⁴⁰ Zira bu geleneğe bağlı tarihçiler, tarihin işlevini, dünyada Tanrının amaçlarını ortaya koyuşunun kaydedilmesi olarak görmüştür. Olaylar meydana geliyordu, çünkü son tahlilde Tanrı öyle olmasını istiyordu; insanlık tarihi iyi ve kötü doğüstü güçlerin oyun alanıydı.⁴¹

Öbür yandan, tarih felsefesi teriminin ilk kez kullanıldığı 18. yüzyıl sonlarına kadar yeniçağda adına "tarih felsefesi" denebilecek nitelikte tarih yorumlarına da rastlanmaktadır. Örneğin Jean Jacques Rousseau (1671-1741) iki nedenden dolayı bir tarih filozofu kabul edilir:

1- O, tarihte doğallıktan kültür varlığı olmaya doğru kaçınılmaz bir süreç göstermektedir.

2- O, insanların tarihe kendi özgür iradeleriyle yön verebileceklerini belirtmiş olmakla, özellikle 19. yüzyılın tarih felsefelerini etkileyen kişi olmuştur.⁴²

Felsefeci ve bilim adamı olan Descartes nasıl modern bilim felsefesinin temellerini atmışsa, felsefeci ve aynı zamanda tarihçi olan Giambattista Vico (1668-1744) da modern tarih felsefesinin temellerini attı. Bir tarihçi olarak Vico'nun üzerinde çalışmayı tercih ettiği saha çok gerilerde kalan kadim dünyanın tarihi idi. Vico, tarihin bilinmeyen dönemlerini kelimenin tam anlamıyla bilinmez olduklarından dolayı araştırıyordu. Vico'nun gerçek merakı tarihî yöntem olmakla birlikte eldeki kaynakların kıt ve müphem olmasından dolayı araştırdığı konunun anlaşılması bir hayli zordu. Bu durum sağlam bir yöntemin önemini belirgin hale getiriyordu. Vico, kuramıyla tarihçinin kendisine söylenen her şeye inanması gerektiğine işaret eden Bacon'ın aksine sistematik şüphenin önemini tasdik ediyordu. Bacon'daki otoritenin yalın kabulünün tam bir antitezi olan Vico'daki otoritenin basit bir şekilde reddedilişi, tarihî araştırmanın teorisine ve uygulamasına pek az katkıda bulundu.⁴³

⁴⁰ N. Uygur, s. 161.

⁴¹ R. J. Evans, s. 23.

⁴² D. Özlem, s. 22,42,43,44,45.

⁴³ R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 150-151.

Vico, daha da ileri giderek şüpheciliğin derinliklerine daldı. Vico, tarihî hatanın başlıca kaynaklarını:

- 1- Antikiteyi yüceltmek,
- 2- Ulusal üstünlüklerle övünmek,
- 3- Tarihçilerce incelenen toplumların bilim adamları ve düşünürleri gibi olduklarını sanmak,
- 4- Medeniyetin “yayıma” ile yükselmiş olduğunu var saymak ve
- 5- Kadim tarihçilerin geçmiş tarihle ilgili bütün vakaları bildiklerini farz etmek gibi eğilimlerde buldu. Vico’ya göre, tarihçi daima tarihî belgelere dayanan delillere başvurarak bu eğilimlere karşı koymalıdır. Belgelere dayanmadıkça ve belgelerle sınanmadıkça rivayetin kıymeti yoktur. Vico etimolojinin, mitolojinin ve destanın birer belge olarak nasıl kullanılabileceğini gösterir; destan ve mitolojiyi kıssa diye reddetmek ya da gerçek olarak kabul etmek yerine bunları kendilerini yapan çağın ruh ve niteliklerini açığa çıkaran belgeler olarak yorumlamaya çalışır.

Vico’nun önemi şuradadır: Tarih, ona göre “otoriteler”in söylediklerini reddetmek ya da kabul etmek değil, yorumlamaktır. Böylece tarihî düşüncenin çekim merkezi, tarihçinin belgeleri yorumladığı ilkelere ortaya çıkar. Vico’ya göre, tarihçinin her zaman kendini koruması gereken birtakım önyargılar vardır. Bunlar:

- 1- Tarihçinin incelediği çağın refahını, gücünü, ululuğunu v. b. abartmaya yönelik önyargılar.
- 2- Ulusların kendilerini beğenmişliği.
- 3- Bilginin kendini beğenmişliği.
- 4- Kökenler konusundaki yanılğı. Bu hata, iki ulusun benzer bir tasarıma ya da kuruma sahip olduğu zaman birinin bunu ötekinden öğrenmiş olması gerektiğini düşünmekten başka bir şey değildir. Vico bunun, insan aklının tasarımları başkasından öğrenmeksizin kendi kendine keşfedebilen özgür yaratıcı gücünü göz ardı etmeye dayandığını söyler.

5- Vico, son olarak, eskilerin kendilerine daha yakın çağlar hakkında bizlerden daha bilgili olduğunu düşünme önyargısına sahip olduklarını söyler. Gözlemleri bu günün tarihçisi için sıradan gözlemler olsa

da, onun çağında devrim niteliğindedi. Vico, olumsuz uyarılarla yetinmez; olumlu birtakım yöntemler de göstererek devam eder:

1- Filolojik incelemenin tarihe nasıl ışık tutabileceğini gösterir.

2- Mitolojiyi de benzer biçimde kullanır.

3- Rivayeti kullanma konusunda yeni bir yöntem önerir: Rivayeti harfi harfine doğru saymak yerine, kırılma açısını bir ölçüde saptayabileceğimiz bir ortamdan geçerek çarpıtılmış olguların karmakarışık bir anısı sayma yöntemi. Bütün rivayetler doğrudur, ama hiçbiri söylediği şeyi söylemek istemez; söylemek istediklerini keşfetmek için onları ne çeşit insanların icat ettiğini ve o insanların o şeyi söylemekle ne söylemek istediklerini bilmemiz gerekir.

4- Yeniden yorumlamanın anahtarını bulmak için, belli bir gelişme aşamasındaki kafaların aynı tür ürünler yaratma eğiliminde olacağını aklımızda tutmamız gerekir.”⁴⁴

Vico da Rousseau gibi, yukarıda söz konusu edilen görüşlerini adlandırmak için “tarih felsefesi” deyimini kullanmamıştır. “Tarih felsefesi” sözünü ilk defa, 18. yüzyılda, tarihçinin eski kitaplarda bulduğu hikayeleri tekrar etmek yerine, eleştirel ya da bilimsel tarihten hareketle tarihsel düşünme tipinden başka bir şey kastetmeyen Voltaire buldu.⁴⁵ Voltaire, 1756’da yayınlanan “Ulusların Törelere Üzerine Deneme” adlı eserine önsöz olarak eklediği bir yazısına “tarih felsefesi” başlığını koymuştur. Ancak, Voltaire, tarih felsefesi deyince, genel olarak dünya tarihini, evrensel tarihi anlamaktadır. Hiç kuşku yok ki, insanın evrensel tarihiyle ilgili olarak Voltaire’nin çizdiği tabloya, tarih üzerinde belli bir felsefe, bir tarih felsefesi de karışmıştır. Buna göre, tarih felsefesi kavramını Voltaire bulmuştur. Ama tarih felsefesinin temeli, Vico’nun yayımlandıktan onlarca yıl sonra düşünürlerin ilgisini çekmeye başlayan “Ulusların Ortak Özü Çerçevesinde Kurulan Yeni Bir Bilimin İlkeleri” başlıklı eseri ile atılmıştır. Tarih felsefesinin kurulmasında, Vico’dan başka Montesquieu, Herder, Wilhelm Von

⁴⁴ R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 151; *Tarih Tasarımı*, s. 82-85.

⁴⁵ Stuart Clark, “*Annales Tarihi Okulu*”, *Çağdaş Temel Kavramlar*, editör: Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara 1997, s. 237.

Humboldt (1767-1835), Wilhelm Dilthey (1833-1911) ve diğer büyük düşünürlerin büyük payı olmuştur.⁴⁶ Tarih felsefesi terimini, Hegel (1770-1831) ile beraber 19. yüzyıl sonunda başka yazarlar da kullandı. Ama onlar tarih felsefesi terimine çok farklı bir anlam verdiler ve onu yalnızca evrensel tarih ya da dünya tarihi anlamına gelen bir şey diye gördüler. Deyimin üçüncü bir kullanımı, 19. yüzyıl pozitivistlerinde bulunur; onlar için tarih felsefesi, anlatılması tarihin işi olan olayların akışını yöneten genel yasaların keşfiydi. Pozitivistler tarihi bir felsefe konusu değil, meteoroloji gibi bir deneysel bilim konusu haline getirmeye çalıştıkları halde, Voltaire ile Hegel'in "tarih felsefesine" yükledikleri anlamı ancak tarih yerine getirebilirdi. Bu durumların her birinde, tarih felsefesi anlayışına hakim olan bir felsefe anlayışı vardı: Voltaire için, felsefe bağımsız ve eleştirel düşünme demektir; 19. yüzyıl pozitivismi için tekbiçimli yasaların keşfi demektir. Collingwood, pozitivism, tarihinin işinin doğa bilimcisinin işine benzer olduğu, tarihî olayların genel yasalar altına sokularak uygun bir biçimde açıklanabileceği yollu görüşünü kesinlikle reddeder. Çünkü bu görüş kişilerin ve eylemlerin doğa olayları gibi dışarıdan seyredilebileceği düşüncesini taşır. Collingwood bundan ötürü Spengler ile Toynbee'nin, Comte ile Marx'ın görüşlerini kabul etmez.⁴⁷

Aslında 17. yüzyıldan itibaren tarih felsefesiyle ilgilenen pek çok isim bulunmaktadır. Ancak bunlar arasından üç önemli isim üzerinde kısaca durmakla yetineceğiz. Bunlar, tarihe son erek olarak insanlık düşüncesinin gerçekleşmesini (hümaniteyi) uygun gören bir 18. yüzyıl filozofu olarak Herder (1744-1803), ahlaki tarihin son ereği olarak kabul eden ve Alman idealistlerinin tarih felsefelerine geniş etkisi olan Kant (1724-1804) ile 19. yüzyıla "tarih yüzyılı" dedirten filozofların başında gelen ve tarihi özgürlük prensibine dayandıran Hegel'dir.

a. Herder'in (1744-1803) tarih görüşü

⁴⁶ N. Uygur, s. 154.

⁴⁷ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 1,21; ayrıca bkz. Pıtırım A. Sorokin, *Bir Bunahım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1997, s. 68 v. d.

Voltaire, tarih felsefesi deyimini ilk olarak kullanmakla beraber, bütün insanlık tarihini içine alan felsefi dünya tarihi, Alman düşünür Herder tarafından yazılmıştır.⁴⁸

Herder tarihte olup bitenleri anlaşılır yapabilmek için, bu oluşa dışarıdan bir ölçü katmaz. O, doğrudan tarihin kendisinde, verisinde kalır, tarihin birliğini ve anlamını yine tarihin kendisinden çıkarmak ister. Ona göre tarih, doğa içinde sıralanmış olan basamakların sürüp gitmesidir. Bundan dolayıdır ki; evrende her şey birbirine ulaşır, her şey büyük bir birlik içinde toplanır. Herder'e göre, "varlık" ile "gereklik", "doğa" ile "özgürlük" arasında bir ikilik yoktur; "özgürlük" tabiatın ileriye doğru gelişmesinde varılan bir basamaktır, bunlar aynı gelişmenin türlü unsurlarıdır. Herder'in tarih felsefesi, evreni bölünmez bir bütün olarak hareketlendiren organik-dinamik bir dünya görüşünün meyvesidir.⁴⁹ Herder'in tarih anlayışı, en olgun biçimiyle "İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler" (1784-1791) adlı eserinde bulunmaktadır.⁵⁰ Eser her birinde beş kitap bulunan dört bölümünden oluşmuştur. Bu dört bölümün ilk ikisi doğa dünyasını, son ikisi de tarih dünyasını inceler. Doğa öğretisi ile tarih görüşünün böyle bir kitap içinde yan yana yer almaları, Herder'in tarih felsefesinin, yukarıda söylenen, ana görüşü ile ilgilidir. Doğa ile tarih en içten bir bağla birbirine bağlıdırlar. Bunlar özce birbirinden ayrı olan iki varlık alanı olmayıp aynı sürecin birbiri ardından gelen iki basamağıdır; bundan dolayı tarihin yasaları, yüksek doğa yasalarından başka bir şey değildir. Böyle bir ana görüşten hareket eden eser, önce insan türünün doğa yapısı içinde nasıl örülmüş olduğunu göstermeye çalışır. Bundan sonra da insanlık tarihinin yüzyıllar boyu yürüyüşünü gözden geçirme denemesine girer.

Herder'e göre insanlığın alinyazısı ancak bütün yaratılış kitabında okunabilir. İnsan bütün yaradılış organizasyonunun tacıdır ve yaratılış kitabında yer alan bütün türlerin çizgileri çok ince bir özet halinde insanda yer alır. Herder, yerin yapısının insan yaşamını biçimlendirmede büyük rol oynadığını belirtir. Yerin yuvarlaklığı, dönmesi, su üze-

⁴⁸ M. Ş. Akkaya, s. 4.

⁴⁹ Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul 1997, s. 136.

⁵⁰ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 102.

rinde yükselen dağlardan ibaret olan kara kıtaları, ırmakları, yeryüzündeki denizlerin, karaların ve dağların birleşimi insanlık tarihinin karakterini belirlemiş ve insanlık tarihinin sağlam bir planını çizmiştir. Örneğin yerin yuvarlaklığı ve dönmesi, yeryüzünde her şeyin değişim halinde olmasına nedendir. Yerküresi döndüğü gibi, üzerindeki mevsimler, töreler, dinler, gönüller ve kıklıklar da döner. Yerküresi, çok çeşitli varlıkları oluşturan büyük bir yapımevi gibidir ve yeryüzü, sürekli oluşun sahnesidir. Bütün türlerin çizgileri ince bir özet halinde insanda birleşir. İnsan, tabiatın sinesinde biten en özenilmiş meyvesidir. İnsanı öteki yaratıklardan yapı itibarıyla ayıran özelliği onun dik durması, dik yürümesidir. Dik duran bir yaratık olmasıyla insan sahip olduğu aklı kullanma yeteneğini elde etmiştir. İnsanın her iklime dayanma imkanının, yeryüzünün her tarafına yayılıp egemen olmasının ve özgürlüğünün, kaynağı da dik duruşudur. Örgütlenişi yüzünden insan, ince duygulu olmuş, sanatı bulmuş, konuşan bir yaratık olmuştur. Dil aklı geliştiren, her türlü kültürü yaratan araçtır. Bunların hepsi, insanı hümanite ve din için biçimlendirmiştir. Herder'e göre, hümanite insanı öteki yaratıklardan ayıran çizgilerin bütünüdür.⁵¹ İnsan olmak, sonsuz bir erektilir. İnsanlık yeryüzünde çeşitli biçimler ile görünmesine karşın hep bir ve aynı insan türüdür. İnsan, bir toplum içinde bulunması yüzünden insan olan bir yaratıktır.⁵²

Herder'e göre, insanlığı biçimlendiren iki ana güç vardır: Yaratıcı doğa ile eğitici kültür. Bunların ikisi de amaçta birleşir: Her ikisi de insanlığı hümanite için oluşturur. Hümanite, insan doğasının ereğidir. Tanrı bu erek ile türümüzün kaderini eline teslim etmiştir. İnsanlığı, kendisinde gizli olan yasalar bakımından incelersek, en yüksek yasa olarak hümanite'yi buluruz. Tarihin ereği hümanite'den başka bir şey değildir.

İnsanlık, ereği olan hümanite'ye doğru yürürken bir takım doğa yasalarınca desteklenir. Tanrı insanı yaratırken ona şöyle demiştir: "Yeryüzünde benim benzerim, bir tanrı ol! Hakim ol. Doğadan yaratabileceğin soylu ve yetkin şeyleri ortaya koy. Seni mucizeler ile destekleye-

⁵¹ M. Gökberk, s. 138.

⁵² M. Gökberk, s. 136,137,138,139,141.

mem, çünkü senin insan yazgını senin insan ellerine verdim; ama tabiattaki bütün kutsal ve ölümsüz yasalar sana yardım edecektir.”⁵³

Herder'in tarih felsefesinin temel kavramı gelenektir. Gelenek ile her insan bulunduğu yerde tek bir büyük terkinin içine yerleşir. Bu dizge, hümanite'ye doğru ilerleyen bir gelişme dizgesidir. Herder'e göre, gelenek zinciri boyunca yürüyen tarih felsefesi, gerçek insan tarihi- dir. Bu tarih olmazsa, dünyada olup bitenler yalnızca birer bulut, birer ürkütücü ve çarpık biçim olurlar. İnsanlığın -ilerleyen gelenek yanın- da- öteki araçları dil, bilim, sanat, devlet ve dindir. Din, dil ve akıldan bile daha eskidir, her kültürün asıl anasıdır, yeryüzünün en eski, en kutsal geleneğidir. Din bütün uluslarda vardır. Din, bütün insanlar için ortak bir değerdir. Bütün insanların müşterek başka bir değeri de hümanite idesidir. Din ile hümanite, insan ruhunda, mermerin içinde- ki heykelin şeması gibi saklıdır.

Tarih, insanlık kültürünün gelişmesidir. İnsan, tarihî olan bir yaratıktır, insanın insan oluşu, ancak tarihîliğinde serpilip gelişir. Herder'e göre, tarih dünyasının her yanında bir doğuş ve yok oluş vardır.⁵⁴

Bütün insan tarihi, insanın güçlerinin, eylemlerinin ve içtepilerinin yer ve zamana göre olan bir doğal tarihidir. Tarih var olanın bilimidir, olmuş olan bir şeyi hiç bir zaman olmamış olan bir şey ile açıklamaya kalkmamalıdır.

İnsan, tarih içindeki yanımları ile sürçmelerinden, türünün mutluluğa varmada keyfe değil de bir doğa yasasına dayandığını öğrenir. İnsan türü, gerçi, bir takım kültür basamaklarından bir takım de-ğişikliklere uğrayarak geçer, ama sürekli bir mutluluk durumu ancak ve ancak akıl ile adalete dayanır.⁵⁵

Herder, ana çizgileri ile insan tarihinin bir tablosunu çizmeyi denirken dikkati çeken diğer bazı konular şunlardır:

1- Herder, dünyanın yaratılışı ve tarihin başlangıcı için Tevrat'taki yaratılış öyküsünü temel alır. Tevrat, onun için, insanlık tarihinin baş-

⁵³ M. Gökberk, s. 148.

⁵⁴ M. Gökberk, s. 141,142,143.

⁵⁵ M. Gökberk, s. 146,147,148-149; ayrıca bkz. Kubilay Aysevener, *Collingwood'un Tarih Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 54.

langıç üzerine en eski yazılı gelenektir ve insan tarihinin en eski felsefesidir.⁵⁶

2- Herder, Avrupa Ortaçağından bahsederken, kilisenin özgür düşünmeyi boğduğunu; vurduğu boyunduruk ile her türlü soylu etkinliği kösteklediğini belirtir. Araplarla çatışmanın, “bu durumun sona ermesinin başlangıcı olduğunu, Avrupa’da ışığın çoğalmasına yol açtığını” söyler.⁵⁷

R. G. Collingwood, Herder’in tarih felsefesi ile ilgili görüşlerinin önemli bir yönüne ışık tutar. R. G. Collingwood, “Herder’e göre tarihte belirleyici olgu, genel olarak insanın değil, şu ya da bu tür insanın kendine özgü özellikleridir” der. Ama Herder, bu kendine özgü özellikleri, farklı insan türlerinin miras edinilmiş ruhî seciyeleri olarak görür. Her ırkın ruhî seciyeleri sabit ve tek biçimli görülür. Her ırkın tarihî deneyimi, salt sabit karakterinin bir sonucu olarak kabul edilir. Aydınlanmanın tek bir sabit insan tabiatı anlayışı yerine, şimdi elde çeşitli sabit insan tabiatları anlayışı bulunur.

Günümüzde Herder’in ırk kuramı önlem almayı gerektirecek ölçüde kötü sonuçları doğurdu. Irka dayalı uygarlık kuramı, bilimsel bakımdan saygın değildir ve ancak ulusal gurur ile nefretin uyduruk bir özü olarak bilinir.

Bundan ötürü Herder’in haleflerine miras bıraktığı sorun, doğa ile insan arasındaki farkı açık bir biçimde düşünme sorunuydu: Körü körüne uyulan yasaların yönettiği bir süreç ya da süreçler toplamı olarak doğa ve (Kant’ın ortaya koyacağı gibi) salt yasa ile değil, yasanın bilinciyle yönetilen bir süreç ya da süreçler toplamı olarak insan. Tarihin ikinci tipten bir süreç olduğunun, yani, insan yaşamının zihinsel ya da tinsel bir yaşam olduğu için tarihî bir yaşam olduğunun gösterilmesi gerekiyordu.⁵⁸

⁵⁶ M. Gökberk, s. 142. Tevrat’ta dünyanın yaratılışı ve tarihin başlangıcı konusunda yer alan verilerin kesinlik kazanmış bilimsel verilerle ne kadar uyduğu ayrı bir tartışma konusudur. Böyle bir tartışma için bkz. Maurice Bucaille, *Kitab-i Mukaddes, Kur’ân ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, İzmir 1981.

⁵⁷ M. Gökberk, s. 144, 145.

⁵⁸ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 103-105.

b. Kant'ın (1724-1804) tarih görüşü

Kant, hocası Herder ile karşılaştırdığında, sıkı bir Romantizme tepki temayülü gösterir.⁵⁹ Tam bir aydınlanma üslûbuyla, geçmiş tarihi, insan akıllılığının bir göstergesi sayar ve bir akli yaşam ütopyasını bekler. Onda dikkat çekici olan, bilgi kuramında akılcılık ile deneyciliği birleştirmesi gibi, Aydınlanma'nın bakışını Romantik bakışla birleştirmesidir.⁶⁰

Tarihsel inceleme Kant'ın ilgilendiği ana konulardan biri olmadığı halde tarih sorunu üzerinde 1784-1786 yıllarında durmuştur. Bu yıllar Kant'ın varlık sorunundan gereklilik sorununa geçmeye başladığı dönemdir. Kant'ın tarih konusunu söylenilen yıllarda ele alması ve bu konuyu hemen ahlak sorunun eşiğinde incelemesi bir tesadüf değildir. Çünkü Avrupa'nın tarih durumu (yaklaşan Fransız Devrimi), o sıralarda "tarih"i ana-sorun yapmaya başlamıştır. Nitekim bu dönemde tarihe doğru kaymaya başlayan ilgi, zamanla artarak on dokuzuncu yüzyılı bir "tarih araştırmaları yüzyılı" yapacaktır.⁶¹

⁵⁹ Bir fikir akımı olarak on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan Romantizm; akılcılıktan, aklın insanın zihin ve hayatı üzerinde kurmaya çalıştığı tahakkümden, Aydınlık felsefesinin insana aşladığı sınırsız ilerleme inancından yüz çevirmektir. Gizemli olan daha kötü değildir; geçmiş Aydınlanmacıların iddia ettiğinin aksine kötü değildir; hatta ne varsa geçmişte vardır. Aydınlanma soyut insan düşüncesiyle sosyal hayatı biçimsizleştirir; gerçekte olan ulus ve halktır. Romantizm, bu yönüyle on dokuzuncu yüzyıl milliyetçi akımları geniş ölçüde besledi, ulus devletlerin teşekkülünde destekleyici ve besleyici bir rol oynadı. Romantiklere göre, her zamanın kendine ait bir ruhu ve yüceltmeye layık bir değeri vardır; halkların fikir hayatlarının köklerine dönüldüğünde oldukça esrarlı, cazip kaynaklar bulunur (A. Bulaç, s. 65).

⁶⁰ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 105-106.

⁶¹ Herder'in "*İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler*" adlı eserinin ilk cildi kırk yaşındayken, 1784 baharında yayınlandı. Collingwood'un belirttiğine göre, Herder'in öğrencisi olan Kant, kitabı çıkar çıkmaz okudu ve bir yıl sonra yapacağı oldukça sert eleştirisinin göstereceği gibi, öğretilerinin çoğunu kabul etmese de, kitap onu ortaya koyduğu sorunlar hakkında düşünmeye ve tarih felsefesi ve tarih felsefesi üzerine başka yapıtını oluşturan kendi denemesini yazmaya itti. Onun öğrencisi olmaktan etkilenmişti ama, Kant, Herder'in "*İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler*" adlı eserinin ilk bölümünü okuduğunda altmış yaşını bulmuş ve düşüncesi Büyük Fredrick'in ve onun Prusya mahkemesine getirdiği Voltaire'in hi-

Kant, tarihi mekanik zorunluluğun hakim olduğu doğa alanına değil de, içinde özgürlüğün temel-ilke olduğu gereklilik dünyasına yerleştirir; tarihte, insanlığın zaman içindeki gelişme sürecinde, gerçekleşmesi gereken ahlaki bir kavram bulur.⁶²

Kant yazılarında, tarih ve devletin özü üzerindeki temel görüşlerini geliştirmiştir. “Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel Bir Tarih Tasarımı” (1784) başlığını taşıyan yazı, bir sınır çizgisi gibidir. Bu yazı bir yandan on sekizinci yüzyılın siyasî ve tarihsel kavramlarına bağlıdır. Diğer yandan da on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkacak yeni düşüncelerin ilk belirtilerini içerir. Sıkı bir düzene göre yazılmış dokuz önermeden ve bunların açıklamalarından oluşan bu yazının girişinde Kant, tarihte düzenli bir gidişin bulunabileceği umudu ile söze başlar.⁶³

Kant, yazısında tarihin idesinin ne olduğunu, tarihin ne gibi bir amaca doğru hareket ettiğini belirlemeye çalışmıştır. Tarih insan türünün bir gelişmesidir; bu gelişmede insan tabiata bağlı olmaktan git gide kurtulup kendisinin kurduğu bir dünya içine yerleşmektedir. İnsanın sürekli çoğalan bu özgürlüğünün son durağı, hem devlet içinde hem de uluslar arasında gerçekleşecek olan bir hak düzenidir.⁶⁴

Kant, “Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel Bir Tarih Tasarımı” (1784), başlığını taşıyan denemesine, kendinden şeyler olarak insan eylemlerinin (ya da noumenanın),⁶⁵ ahlak yasalarınca belirlense de, fenomen olarak, bir seyirci açısından, nedenlerin etkileri olarak doğa yasalarına göre belirlendiğini söyleyerek başlar. İnsan eylemlerinin akışını anlatan tarih, onlarla fenomen olarak uğraşır, bundan ötürü de onları doğa yasalarına bağlı görür. Bu yasaları ortaya çıkarmak, imkansız değilse de, kesinlikle zordur. Kant’a göre, insanlığın yaşamında genel bir ilerleme varsa, o ilerleme kesinlikle insanın kendi kılavuzlu-

mayesi altında Almanya’da kök salan Aydınlanma ile biçimlenmişti (*Tarih Tasarımı*, s. 105).

⁶² Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul 1997, s. 125.

⁶³ M. Gökberk, s. 126.

⁶⁴ M. Gökberk, s. 133.

⁶⁵ Düşünülen şey anlamına gelen noumena, Kant’ta duyulur sezginin nesnesi olan tezahürün (fenomen) tersine, duyulur olmayan bir sezgiye karşılık düşen anlık nesnesi (intelligibilis/anlaşılr)’dir (daha fazla bilgi için bkz. A. Cevizci, s. 386).

ğuna göre yaptığı bir plandan gelmez. Ama böyle bir plan, insanın anlamadan yerine getirdiği bir doğa planı olabilir. Kant doğa planıyla ne kastettiğini söylemez. Kant'ın "Yargı Gücünün Eleştirisi"nde belirttiğine göre, tabiatın amaçları olduğu tasarımının gerçekte bilimsel araştırmayla kanıtlanamayan ya da çürütülemeyen bir tasarım; ama onsuz tabiatı hiç anlayamadığımız bir tasarım olduğunu görüyoruz. Gerçekte ona bilimsel bir yasaya inandığımız gibi inanmıyoruz, ama onu bir bakış açısı olarak, itiraf edildiği gibi doğa olgularına bakmanın yalnız mümkün değil, yararlı, yalnız yararlı değil, gerekli olduğu öznel bir bakış açısı olarak benimsiyoruz.⁶⁶

Kant'ın bakış açısıyla, tarihçinin incelediği fenomenlerde kendini gösteren bir doğa planından söz etmenin, bilim adamınca incelenen fenomenlerde kendini gösteren yasalardan söz etmek kadar meşru olduğu ileri sürülebilir. Bilim adamı kendini; "doğa yasalarını keşfeden biri" diye tanımladığında, doğa deneni bir yasa koyucu bulunduğunu söylemek istemez. Aynı şekilde, tarihçi kendini tarihte geliştiren bir doğa planından söz ettiğinde, tarihte yürütülmek üzere bilinçli olarak bir plan yapan doğa deneni gerçek bir aklın bulunduğunu söylemek istemez; söylemek istediği, tarihin böyle bir akıl varmış gibi işlediğidir. Collingwood'a göre, on sekizinci yüzyıl filozofları akli tabiata benzeterak genellikle yanlış yorumlarda bulunmuşlardır.⁶⁷ Dilthey de doğanın incelenmesiyle, insan eyleminin incelenmesi arasında niteliksel bir ayırım olduğunu belirtir. Dilthey'e göre, insanın eylemi "yaşanmış bir deneyim" olması nedeniyle, doğal olaylardan ayrı ve farklı bir anlam içerir. Doğadaki olaylar insan bilincinden bağımsız, kendi düzenlilikleri içinde olurken, insan eylemi bu eylemin gerçekleştiricisinin bilincinden bağımsız bir anlama sahip olamaz.⁶⁸

Kant, "İnsan Tarihinin Muhtemel Başlangıcı" (1786) adını taşıyan bir başka yazısında tarihin başlangıç durumunu gözden geçirir. İnsan-

⁶⁶ Ayrıca bkz. R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1999, s. 137-141.

⁶⁷ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 106,107,108.

⁶⁸ Ahmet Öncü, *Sosyoloji Ya Da Tarih: İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1993, s. 47-48.

nın tabiattan ayrılarak özgür yaratmalarının dünyası olan kültürü yavaş yavaş nasıl kurduğunu göstermeye çalışır. Başlangıçta insanı içgüdü, bütün hayvanların boyun eğdikleri bu Tanrı sesi yönetiyordu. Ancak akıl, zamanla hareketlenmeye başlamış, insanı gitgide içgüdüünün kadrosu dışına çıkarmıştır. İnsanın aklı, ona seçebileceğini, geleceği bilinçli olarak beklemeyi, doğanın asıl ereğinin insan olduğunu öğretmiştir. Yalnız içinde yaşanan anda kalmayıp gelecek bir anı, giderek pek uzaklardaki bir zamanı düşünebilmek insanın en karakteristik ayrımlarından biridir. Akıl insanı hayvanların üstüne büsbütün yükselten son adımı; ana doğasının asıl ereğinin insan olduğunu öğretmiş olmasıdır. Yalnız insan, nasıl kendisini bir amaç olarak anlıyorsa, bütün kendi soyundan olanları da böyle anlamalıdır. İnsan, insana ancak kendisine eşit bir yaratık gözü ile bakmalıdır.⁶⁹

İnsanlığın başlangıçtaki tarihi, insanın ilk durağı olan o cennet durumundan çıkmanın, gerçekte hayvanlıktan insanlığa, içgüdüünün cenderesinden aklın yönetimine geçmek olduğunu, kısaca tabiatın vasiliğinden kurtulup özgürlüğe kavuşmak olduğunu gösteriyor. İnsan, bu değişmesi ile kazanmış mıdır, kaybetmiş midir? İnsan türünün belirlenimi göz önünde bulundurulursa, bu artık sorulamaz. Çünkü insan türü yetkinliğe doğru ilerlemek için belirlenmiştir. İnsan türü için kötünden iyiye doğru bir ilerleme olan bu gidiş, birey için böyle değildir. Akıl uyanmadan önce ne buyruk ne de yasak vardı; dolayısıyla bunların bozulması diye de bir şey yoktu. Ama akıl işe başlayıp ta hayvanî yönümüz ile karışınca, kötülük de ortaya çıkmış oldu. Böylece atılan ilk adım, ahlak bakımından bir düşme olmuştur. Demek ki tabiatın tarihi iyi ile başlıyor, çünkü bu tarih Tanrının yapıtıdır. Özgürlüğün tarihi ise kötü ile başlıyor, çünkü bu tarih insan yapıtıdır. Özgürlüğünü kullanırken yalnız kendini düşünen birey için böyle bir değişme elbette, bir kayıptır; insan türünü göz önünde bulunduran doğa için ise bir kazançtır.

Bütünü ile alındığında, insanlığın gidişi iyiden uzaklaşıp kötüye yaklaşıp bir gidiş değildir. Tersine kötünden iyiye doğru ilerleyen bir gelişmedir. Bu ilerlemeye herkesin, elinden geldiğince, yardım etmesini

⁶⁹ M. Gökberk, s. 133,134.

de tabiatın kendisi istemiştir.⁷⁰ Kısaca Kant, tarihin anlamını kavramak için bir ahlak prensibine dayanıyordu. Tarihi, ahlak yasasına doğru yürütüyordu. Ona göre tarih, sonsuz bir ödevin gittikçe olgunlaşan bir çözülmesidir. Tarihin göz önünde bulundurduğu erek, insanı doğa tarafından belirlenmiş bir yaratık olmaktan çıkarmak, onu gereklilik ülkesine yerleştirmektir. Doğa ile gereklilik de birbirlerinden özce ayrılan iki varlık türüdür. Birincisinin karakteristiği zorunluluk, ikincisinininki ise özgürlüktür.⁷¹

Kant, neden tarih diye bir şeyin olması gerektiği konusunda söyledikleriyle dikkat çekici bir başarı elde etmiştir. Ona göre tarihsel süreç, akıllı bir varlık olan insanın yeteneklerinin gelişmesi için gereklidir. Bu, Platon'un toplumun gerekli olduğu konusunda ileri sürdüğü akıl yürütme ile paraleldir. Devletin yapaylığını savunan Sofistlere karşı, Platon devletin doğal olduğunu belirtir. Zira insan birey olarak toplumdan bağımsız olamaz ve kendi ihtiyaçlarını gidermek için başkalarının iktisadi hizmetlerine ihtiyaç duyar.⁷² Aynı şekilde Kant da, akıl sahibi olan insanın içinde yaşayacağı tarihsel bir süreç olması gerektiğini söyler. Öyleyse tarih, akla doğru ve aynı zamanda aklilikte bir ilerlemedir.⁷³

Collingwood, Kant'ın tarih alanında "tasarım" dediği şeyin de dört noktada özetlenebileceğini söyler:

1- Evrensel tarih gerçekleştirilebilir bir ülküdür, ama tarihî ve felsefî düşüncenin birliğini ister. Olgular anlatıldığı kadar anlaşılmalıdır da, yalnız dışından değil, içinden de görülmelidir.

2- Kant, tasarımda bir planı varsayar, yani bir ilerlemeyi sergiler ya da ilerleyen bir biçimde olup biten bir şeyi gösterir.

3- Böylece ortaya çıkan insan akliliğidir, yani zeka ve ahlakî özgürlüktür.

4- Meydana gelme aracı insanın akıl dışılığıdır, yani tutku, bilgisizlik ve bencilliktir.

⁷⁰ M. Gökberk, s. 135.

⁷¹ M. Gökberk, s. 135-136.

⁷² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul 1992, 369b.

⁷³ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 110.

R. G. Collingwood, Kant'ın "tasarım" dediği şeyi dört noktada özetledikten sonra, bu noktalara eleştirilerini kısa bir değiniyle ifade eder:

“1- Evrensel tarih ile ilkel tarih: Karşıtlık çok katıdır. Evrensel tarih olup bitmiş her şeyin tarihi demekse, bu imkansızdır. Tikel tarih bir bütün olarak tarihin yapısına ve anlamına ilişkin belirli bir anlayış içermeyen tek bir çalışma ise, bu da imkansızdır. Tikel tarih yalnızca ayrıntısı içerisinde tarihin kendisinin bir adıdır; evrensel tarih yalnızca tarihçinin tarihe ilişkin anlayışının bir adıdır.

2- Tarihi düşünce ile felsefi düşünce: Karşıtlık yine çok katı. İkisinin Kant tarafından arzulanan birliği, betimlediği olayları salt gözlenmiş fenomenler olarak değil, içinden gören tarihi düşünceyi ta kendisidir.

3- Her tarih kesinlikle ilerleme gösterir, yani bir şeyin gelişmesidir; bu ilerleme Kant'ın yaptığı gibi tabiatın bir planı demek, mitoloji dilini kullanmak demektir.

4- Bu ilerlemenin hedefi, Kant'ın düşündüğü gibi gelecekte değildir. Tarih gelecekte değil, şimdide sona erer. Tarihin işi şimdinin nasıl meydana geldiğini göstermektir; geleceğin nasıl meydana geleceğini gösteremez, çünkü geleceğin ne olacağını bilemez.

5- Meydana gelen şey kesinlikle insan akıllılığıdır, ama bu, insanın akıl dışılığının yok olması demek değildir. Karşıtlık yine çok katı.

6- Tutku ve bilgisizlik geçmiş tarihte elbette iş görmüşlerdir, önemli bir iş görmüşlerdir, ama bunlar hiçbir zaman salt tutku ve salt bilgisizlik olmamıştır; daha çok kör ve budalaca bir iyi istenci ve belirsiz ve saptırılmış bir bilgelik olmuştur”⁷⁴

Netice itibariyle tarihte olup bitenleri anlaşılır yapabilmek için, Herder dışarıdan bir ölçü katmazken, Kant bu oluşa dışarıdan bir ölçü katar. Herder, doğrudan tarihin kendisinde, verisinde kalır, tarihin birliğini ve anlamını yine tarihin kendisinden çıkarmak ister. Herder için Kant'ta olduğu gibi, “varlık” ile “gereklilik”, “doğa” ile “özgürlük” arasında bir ikilik yoktur; “özgürlük” tabiatın ileriye doğru gelişmesinde varılan bir basamaktır, bunlar aynı gelişmenin türlü unsurları-

⁷⁴ R. G. Collingwood, Kant'ın "tasarım" dediği şeyi dört noktada özetledikten sonra, bu noktalara eleştirilerini kısa bir değiniyle ifade eder (*Tarih Tasarımı*, s. 114-115).

dır. Kant'ın tarih anlayışı ahlaki bir dünya görüşünde temellenmiştir, Herder'in tarih felsefesi ise evreni bölünmez bir bütün olarak hareketlendiren organik-dinamik bir dünya görüşünün meyvesidir.

c. Hegel'in (1770-1831) tarih görüşü

Hegel, tarihin hem olup-biten ve olmakta olan insanî-toplumsal olaylar anlamına hem de bu olayları anlatan bilim anlamına geldiğini söyler.⁷⁵ Hegel, iki tür tarihten söz eder:

1- Öngörülen yoksun, dağınık anımsamalara dayalı, tarih bilincinden yoksun “düz tarih”.

2- Ortak anılara, kamusal geçmişe ve tarih bilincine sahip “edebî tarih”. Edebî tarih, insanın kendi geçmişini tabiattan farklı bir süreç olarak kavraması ile, yani nesirsel bilinci kendi ruhuna katmasıyla ortaya çıkar. İnsan artık burada, geçmişine “kamusal bir geçmiş”, yani “tinin tarihi” olarak bakmaya başlar.⁷⁶

Bu belirlemeler altında Hegel, üç tarz edebî tarihçiliği birbirinden ayırır:

a- Kaynaktan tarih yazıcılığı,

b- Akıl yürütülen veya tefekküre dayalı tarih yazıcılığı,

c- Felsefî dünya tarih yazıcılığı.⁷⁷

a- Kaynaktan tarih yazıcılığı: Buna “kökensel” ya da “dolaysız” tarih de denilebilir. Böylesi bir tarih türünde tarihçi, gözü önünde olup biten toplumunun yaptıklarını, olaylarını ve durumlarını tasvir eder.⁷⁸ Kaynaktan tarih yazıcılığının kapsamı geniş olmaz. Öz malzemesi, insanların kendi yaşantılarında ve şimdiki ilgilerinde yaşayan, kendi çevrelerinde canlı olarak bulunan şeylerdir. Yazar az ya da çok katıldığı, en azından başkalarıyla birlikte yaşadığı şeyi anlatır. Konusu, kısa zaman aralıklarında, insanların ve olayların bireysel biçimleridir. Bu tür tarih yazarları bilinçli ya da bilinçsiz sahip oldukları sezgilerle çalışırlar. Tablolarında kimsenin üzerinde durmadığı tek tek çizgileri bir araya getirirler. Amaçları bu tabloyu sezgileriyle ya da sezgiye dayalı

⁷⁵ D. Özlem, s. 91.

⁷⁶ D. Özlem, s. 92.

⁷⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul 1995, s. 11.

⁷⁸ Frederic Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1985, s. 86.

öyküleriyle canlandırarak kendilerinden sonrakiler için tasarlamaktır. Bu tarih yazarlarının yazılarında gerçi başkalarının öyküleri ile kendi bildikleri yazdıkları tarihin bir parçasını oluşturur, ama bunlar dağınık, tesadüfî, enfüsî malzemedan başka bir şey değildir. Bu tür tarih yazarı gerçekte çoktan olmuş bitmiş, enfüsî, tesadüfî anılara karışmış ve yalnızca, unutmaya mahkum hafızada saklanmış şeylerden bir bütün yaratır. Onları, hafızanın tapınağına yerleştirerek ölümsüzleştirir. Bu tür tarih yazılarında yazarın yetişme tarzı ve eserinde dile getirdiği olaylar, kaleme alanın ruhu ile anlattığı eylemlerin ruhu bir ve aynıdır. Öyleyse yazarın ilkin hiçbir akıl yürütmeye gereksinimi olmayacaktır, çünkü olgunun ruhunda yaşamaktadır, akıl yürütülen tarihte olduğu gibi onu aşmış değildir.⁷⁹

Kafiyeci (ö. 1474), - Hegel'in "kaynaktan tarih" dediğine - "huzur ve ayana göre tarih yazmak" der ki Türkçe karşılığı "tanıklık ederek veya devrinde vücuda getirilmiş kaynağa dayanarak tarih yazmak" şeklindedir.⁸⁰ Kafiyeci'nin ifadesinin, mantıkta karşılığı "mücerrebât ve müşahedât"tır. Ancak Kafiyeci ile Hegel'in tarihin bu çeşidine yükledikleri belirlenimler ve attettikleri değer farklıdır. Kafiyeci'nin üslûbundan kafiyecinin "yaşayarak ve görerek tarih yazan" tarihçisinin tarih yazdığının farkında olduğu ve tarih yazmanın mesuliyeti ile hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple kafiyecinin "yaşayarak ve görerek tarih yazan" tarihçisi, olayların tanığı ve dışarıdan gözlemleyeni olarak tarih yazmaktadır. Hegel'in, dolaysız, hasbelkader kaynaktan tarih yazan şahsı tarih yazdığının farkında değildir. O bazen kendi duygu ve telakkilerini dışa yansıtmakta kimi zaman dış dünyada olup bitenleri anlamaya çalışmadan kendi ruhunda eritip şekillendirip kaleme almaktadır.

b- Akıl yürütülen veya tefekküre dayalı tarih yazıcılığı: Yazar, akıl yürütülen tarihi yazarken zamanında bulunanın ötesine geçmektedir. İstenen, yalnızca zamanda canlı bulunamı değil, ele alınan konu neyse onu, yani tüm geçmişini ruhta bulunan bir şey olarak sergilemektir. Tefekkürî tarih başlığı altında çok çeşitli türler bir araya gelir; ama

⁷⁹ Hegel, s. 12,13.

⁸⁰ Muhyiddin el-Kafiyeci (ö. 879/1474), *el-Muhtasar Fî İlmi't-Târih*, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, Beyrut 1990, s. 76-77.

hepsi de genel olarak tarih yazarı dediğimiz kişinin ürünleridir. Tefekkür etme ve akıl yürütme çok çeşitlidir. Her tarih yazarının kendi biçim ve tarzı vardır, kafası başka türlü çalışır.

Hegel akıl yürütülen tarihle ilgili oldukça önemli bir noktaya dikkat çeker. Hegel'e göre, kaynak ve tanıklık, müşahede edilen olgunun dili değildir; doğrudan doğruya tanıklık özelliği yoktur. Eğer tarih yazarı başka zamanların ruhunu anlatmak istiyorsa, kendi ruhunu bastırmak ödevidir.⁸¹

Hegel, akıl yürütülen tarih yazıcılığı türünden başka tarih türlerini çıkarır. Bunlar:

1- Genel tarih yazıcılığı: Dünya tarihinin özetinin yapılmaya çalışılmasıdır. Bu tür tarih kitapları, resmi tarih-yazarlarından, ortada dolayan öykülerden ve tek tek bilgilerden zorunluluk gölgesinde bir araya getirilir. Dünya tarihinin uzun dönemlerini ya da tüm inkişafını topluca göz önünde bulundurmamak isteyen böyle bir tarihte, gerçekliğin bireysel tezahüründen az ya da çok vazgeçilmesi, soyutlamalara gidilmesi, özet çıkarılması, kısaltılması şarttır.⁸²

2- Pragmatik tarih yazıcılığı: Ahlak eğitimini hedef alır. Pragmatik tarih yazarının en kötü yanı, kişileri güden nedenleri, hiçbir kavrama dayanmaksızın tikel eğilim ve tutkularla açıklayan, olgunun kendisindeki güdücü etkinliği görmeyen küçük ruhbilimsel kafasıdır. Hegel'e göre, ahlaksal yöntemler çok yanlıdır. Kutsal kitap, tarihî ahlak dersi için yeter. Tarih yazarının ahlaksal soyutlamaları hiçbir işe yaramaz. Her bir dönem, her bir halk, kendine özgü koşullara sahiptir. Tarihi oluşturan şey onun getirdiği düşüncelerden ayrıdır. Hiçbir durum ötekini tümüyle benzeri değildir. Bireysel durumlar arasındaki benzerlik biri için en iyi olanın öteki için de en iyi olmasını gerektirmez. Hegel'e göre, düşünceler somut olmalıdır. Düşünceleri doğru kıla- cak, ilginç yapacak tek şey, durumların baştan sona, özgür, her şeyi içine alacak biçimde tezahür etmesi ve bize kendi kendini açmasıdır.⁸³

⁸¹ Hegel, s. 17,18; ayrıca bkz. R. J. Evans, s. 25,28.

⁸² Hegel, s. 17,19.

⁸³ Hegel, s. 22,23-24.

3- Eleştirel tarih yazıcılığı: Bu türde, tarihin kendisi değil, tarihin tarihi, tarihî öykülerin yargılanması, onların doğruluk ve inanılabilirliğinin araştırılması söz konusudur. Bu da bir tür, şimdiki geçmişle, bulunanı bulunmayanla ilişkiye sokma tarzıdır. Kişinin aklına gelenleri, tarihî verilerin yerine koymasıyla yazılır. Bu akla gelenler ise ne kadar çüretli, yani temelden yoksun, dayanakları kıt, tarihte belirleyici olanla çelişir durumdaysalar, bize o kadar uygun görünür. Hegel, aslında “bu akla gelenler ise ne kadar çüretli, yani temelden yoksun, dayanakları kıt, tarihte belirleyici olanla çelişir durumdaysalar, bize o kadar uygun gözüktür” sözleriyle eleştirel tarih yazıcılığını eleştirmektedir.⁸⁴

4- Özel tarih yazıcılığı: Özel-tarih, bir halkın zengin yaşamının tüm bağlamı içinden genel bir bakış noktasını ortaya çıkardığı için (örneğin sanat, hukuk ve din tarihi) parça parça, kısmî bir şey olarak görünür. Bu bakış noktaları, soyutlayıcı olmakla beraber, genel olduğu için aynı zamanda felsefi dünya-tarihine geçişi sağlar. Zamanımızın kültürü doğrultusunda, tarihin bu türlü ele alınışı daha çok istenilmekte ve öğretilmektedir.⁸⁵

c- Tarihin düşünceye dayalı irdelenişi olan felsefi tarih, akıl yürütülen tarihin dördüncü tür tarih çalışmasına bağlanır. Felsefi dünya tarihinin bakış-noktası soyut bir genellikte değildir, tersine somuttur ve bulunduğu gibidir. Çünkü o, sonsuz olarak kendinde olan ve kendisi için geçmiş diye bir şeyin olmadığı tindir, ya da ide'dir. İde gerçekte halkların ve dünyanın kılavuzudur. Tin ise olayları gütmüş olan ve güden, buyrukları akla dayalı felsefi tarihin iradesidir. Bu iradeyi, böylece tanımak bizim ereğimizdir.⁸⁶

Hegel'e göre tin, dünya-tini Tanrıyla aynı anlama gelmez. Dünya tini, dünyada varolduğu biçimiyle, tindeki akıldır. Bu tinin hareketi, kendini gerçekleştirmektir. Dünya-tininin hareketi aklidir ve tanrısal tine uygundur.⁸⁷

⁸⁴ Hegel, s. 24,25.

⁸⁵ Hegel, s. 25; ayrıca bk. E. H. Carr-J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul 1992, s. 42.

⁸⁶ Hegel, s. 26.

⁸⁷ Hegel, s. 183.

Hegel'e göre, tarih felsefesi, tarihin düşünceye dayalı irdelenişinden başka bir şey değildir. Felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram sadece akıl kavramıdır. Buna göre akıl dünyaya hakimdir ve dünya tarihinde her şey akla uygun olmuştur. Tarihte öznel ruhu ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı, onu aklımızla kavramalıyız.⁸⁸

Tarih felsefesini tarihin düşünceye dayalı irdelenişi olarak benimseyen Hegel'in tesbiti, İbn Haldun'un -çok önceden- söyledikleriyle örtüşür. İbn Haldun'un tarih konusunda yaptığı ayırımı; Hegel, "tarih yazarı" ile "kronoik yazarı" ayırımı yaparak tekrar etmiş olur. Hegel'e göre, "kronoikçi gerçek bütün olayları anlatır, ama sessiz sessiz içeride olup biten birçok değişmeyi gözden kaçırır".⁸⁹ İbn Haldun'a göre de tarih görünürde geçmişte meydana gelmiş olayların anlatılmasından ibarettir. Geçmişin olaylarının soyut olarak anlatılması insanî-toplumsal hadiselerin arkasında yatan ilkeler ve sosyal hayatın tabiatı ölçü alınmadığı takdirde tarih konusunda hataya düşmek kaçınılmazdır. Ama gerçek tarih öyle değildir. Gerçek tarih, geçmişte olan insanî-toplumsal olayları düşünmek, araştırmak ve olayların gerçek nedenlerini açıklamak, olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir.⁹⁰ Collingwood da aynı tespitleri farklı bir üslupla dile getirir: "Tarih düşüncedir; vakayiname ise düşüncenin cesedidir veya tarih esasen bir düşünce fiili iken vakayiname, bir irade fiilidir. Tarihi ilgilendiği dönemin kaderini nihaî olarak şekillendiren güçleri anlamak istiyorsa, o dönemin felsefesini incelemelidir; faaliyetlerini incelediği insanların düşüncelerini izlemezse ilgilendiği dönemin hayatına asla nüfuz edemez; en iyi ihtimalle, o dönemi incelenmemiş vakıalar zinciri olarak ya da sadece fiziksel nedenlerle açıklanabilecek vakıalar olarak dışarıdan gözlemleyebilir".⁹¹

⁸⁸ Hegel, s. 29,31,32.

⁸⁹ Hegel, s. 181.

⁹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1988, I,200; Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1993, s. 264.

⁹¹ Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 33,35,36,38; ayrıca bkz. Copleston, s. 87.

Hegel'e göre, tarih düşünceye konu edildiğinde şu kategoriler ortaya çıkar:

1- İlk kategori, bir süre varolarak ilgimizi kendine çeken ve sonra yiten bireylerin, halkların ve devletlerin değişen görünümünden elde edilir. Bu "değişme" kategorisidir.⁹²

2- Değişme kategorisinin karşısında, ölümden yeni yaşamın meydana geldiğini söyleyen bakış açısı yer alır. Doğuluların düşüncesi budur. Bu, belki de en büyük düşünceleri, metafiziklerinin en yüksek noktasıdır. Doğulu tasarım vücut için geçerlidir, ruh için değil. Batılı için ruh yalnızca gençleşmiş olarak doğmaz, fakat incelmış, yükselmiş olarak doğar. Kendi kendisine doğallıkla karşı çıkar, kendi olduğu biçimi yiyip tüketir ve bu yoldan yeni oluşumuna yükselir. Bu, ruhla ilgili ikinci kategoridir. "Ruhun gençleşmesi" aynı biçime düpedüz bir geri dönüş değildir; kendini düzeltme ve kendi kendini işlemedir.⁹³

3- Akıl kategorisi: Tikellerin sonu nedir? Bunlar özel ereklerine göre tüketilemiyor; hepsi bir yapıtta birleşmeliler. Bu kendinde ve kendi için olan bir sonerek sorusu bizi üçüncü kategoriye ulaştırıyor. Dünyaya hakim olan aklın varlığına inanma bu görüşün bilinçli biçimidir. Kanıtı dünya-tarihinin kendi gidişidir. Bu gidiş aklın tasarladığı ve eylediği gibidir.⁹⁴

Hegel'e göre tarih, Tanrının tabiatının tek belirli bir öge açısından gelişmesidir. Tanrı kendini insana açıyorsa, kendini temelde onun düşünen yanına açıyordur. İnanç içeriğin gelişmesine, zorunluluğun görülmesine izin vermez, bunu sağlayan bilgidir. Nasıl ateş başka bir şeyi tutuşturduğu için sönmezse, Tanrı da kendini bildirmekte bir şey yitirmez.

Hegel'e göre, asıl alçak gönüllülük, Tanrıyı her şeyde tanımak, onu her şeyde özellikle dünya-tarihi sahasındaki mevcudiyetini kabul etmektir. Tanrı, niçin dünya-tarihinde kendini tanıtmaz? Dünya tarihinin malzemesi çok mu büyük geliyor? Dünya tarihinin malzemesinin kaza ve kadere çok fazla geldiğini söyleyenler yanılıyor, çünkü Tanrı-

⁹² Hegel, s. 37, ayrıca bkz. N. Uygur, s. 169-170.

⁹³ Hegel, s. 38.

⁹⁴ Hegel, s. 39.

nın bilgeliği büyükte de küçükte de birdir. Tanrı, hiçbir şeye aldırma-
sızın dünyaların ara yerlerinde oturup kalkan, Epikuros'un tanrısı de-
ğildir.

Yine Hegel'e göre, eğer Tanrının adı boş bir seda olmayacaksa, Tanrının iyiliğini ya da bize kendini bizim düşünen tarafımıza bildir-
diğini teslim etmeliyiz.⁹⁵

4- Kültür kategorisi: Hegel'e göre kültür düşünmenin aldığı biçim-
dir. Kültür biçimsel bir şeydir ve başlıca genelin ona verdiği biçime gö-
re belirlenir.⁹⁶

Kısaca Hegel, "Tarihte Akıl" başlıklı ders notlarında iki taslak ele alır: Birinci taslak tarih yazımının çeşitleri, ikinci taslak felsefi dünya tarihi. Bu taslakta da felsefi dünya-tarihinin genel kavramını, ruhun tarihte gerçekleşmesini ve dünya-tarihinin gidişini ele alır.

İ. Fetscher'e göre Hegel'in sözlerinin anlamı şudur: "Tam özgür-
lük"te noktalanacak olan bir dünya ruhu tasarımı, tarihin ilke ve ama-
cının tanınmasını sağlar.⁹⁷ Burada artık tüm insanlık tarihine yön ve-
ren idenin, yani "özgürlüğün gelişmesi"nin tarihi söz konusudur ve bu
özgürlük Hegel için Hıristiyan dininde ön görülmüş olan özgürlüğün
gerçekleşmesidir. Özgürlük idesi de kendisini devlette bir evrensel ilke
olarak açar ve felsefede anlamını bulur.⁹⁸

Sonuç

Fikrî kökleri antik döneme uzanan Batı tarih felsefelerinin ortak
özelliği, yorumlarının odağına Tanrıyı değil, insanı yerleştirmeleridir.
Gerçi, bu tarih felsefelerinin birçoğunda, değişik ölçülerde de olsa, dinî
birtakım motifler işe karışmaktadır. Bununla birlikte, bu tarih felsefe-
lerine, temelleri bakımından, bir tarih teolojisi denemez. Bu tarih fel-

⁹⁵ Hegel, s. 44,45,46,47,48,49,50,180. Hegel'in din, tanrı ve Hıristiyanlık konusunda fikirleri için ayrıca bkz. Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, 2000, s. 19 v. d.; Tülin Bümin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul 1998, s. 51-66.

⁹⁶ Hegel, s. 67.

⁹⁷ Diemer v. d., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1990, s. 428 (Irang Fetscher'in "Tarih Felsefesi" başlıklı makalesi).

⁹⁸ D. Özlem, s. 93.

sefelerinde, özde tarih, Tanrının değil, insanın bir gelişmesi olarak görülür. Tarihin genel anlamı, insan açısından ele alınır. Tarihin ereği, herhangi bir biçimde, insanın varolmasıyla bağlantılıdır. Başka bir deyişle Batıda 18. ve 19. yüzyılda gelişen tarih felsefesi tarihin anlamını araştırır ve toplumsal değişimin belirleyici yasalarını bulmaya çalışırken, ilahi iradenin tarihî ve beşeri olaylara müdahalesini dışlamıştır.

Bilimsel zihnin, tabiatı Tanrı'nın denetim ve tasarrufundan çıkarılmasına paralel olarak tarihte de aynı işlemin yapılması istendi. Ne var ki ilahi irade ve kutsalın eşyanın özüne akışı yok sayılırken, bu kez başka etkenler, güçler konuldu, bir tür kutsal ve ilahi olan yerine seküler ve profan olan ikame edildi. Çevresel faktörlere, söz gelişi ekonomi, coğrafi yapısal farkların etkileyici özelliklerine aşırı vurgular yapıldı ve bunların tarihin kaderi üzerinde belirleyici konumlara sahip oldukları farz edildi.

Doğal olarak herkes bu kadar materyalist düşünmüyordu; ama herkesin tabiatı ve tarihten kovmaya çalıştığı ilahi iradeyi öngörüyordu. Bu açıdan bütün tarih felsefeleri, kendilerine özgü kavramsal modellere bağlı olarak tarihî akışın arka planında neyi belirleyici görüp kabul etmişlerse, onu mutlaklaştırmışlardır.⁹⁹ Batıda, tarih felsefesinin bağımsız bir felsefe dalı kurup pekişmesini sağlayan ilkeler de bunlardır.

Batıda, farklı gerekçelerle tarih felsefesi iddiasında bulunan iki araştırma tarzı ortaya çıkmıştır: İlki tarihin genel seyrini yönlendiren genel kanunları keşfetmek için yapılmış olan girişimi temsil eder. İkincisi, ezeli ve ebedî mücerret kanunların bir örneğini keşfetmekten ziyade tek bir müşahhas planın tedrici işleyişini bulmayı hedefleyen girişimdir.

İster tarih teolojisi kılıfına bürünsün, isterse teolojiden uzak ya da teolojiye karşıt bir tarihsel düşünme olarak ortaya çıksın, bahsedilen tarih felsefeleri spekülatif bir tarih metafiziği meydana getirmektedir. Güttükleri bütün pozitiflik iddialarına rağmen, bu tarih felsefeleri, tarihi, birtakım ideler, idealler, eğilimlerle düşünceye tasarlamaya; tari-

⁹⁹ Bkz. Ali Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İstanbul 1996, s. 76-77.

hin anlam ve amacını, tarihin genel gidişini, dışarıdan aktarılan bir planla ya da programla yorumlamaya çalışmaktadır. Tarihin amacı, kimi soyut felsefi doktrin ya da ilkelere örnek teşkil etmek olarak görülür.¹⁰⁰

¹⁰⁰ N. Uygur, s. 163.

HİCRÎ TAKVİMİN ORTAYA ÇIKIŞI

Kasım ŞULUL*

GİRİŞ*

Takvim, mutlak zamanı algılama ve belli bir plana göre değerlendirme isteğinin bir ifadesidir. Eski medeniyetlerin ekserisi takvim kullanmıştır. Takvimler, tarihi süreç içinde incelendiğinde, batıda Mayalardan, doğuda Mısırlılara kadar bütün kavimlerde zaman ölçüsü olarak güneş ve ay gibi gök cisimlerinin düzenli ve periyodik hareketlerinin esas alınarak hazırlandığı anlaşılır.¹ Böylece pek çok faydası yanında -Kur'ân-ı Kerîm'de de beyan edildiği gibi-² güneş ve aydan vakitleri bilme ve hesaplama konusunda da faydalanılmıştır.³

Gök cisimlerinin düzenli ve periyodik hareketlerini esas alan takvimler üçe ayrılabilir:

* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi, kasimsulul@hotmail.com

*Bu makalede, hicri takvimin ihdası meselesi, "Câhiliye devrinde takvim" ve "asr-sâdette takvim" başlıkları altında ele alınacaktır.

¹ Yücel Dağlı – Cumhure Üçer, Tarih Çevirme Kılavuzu, Ankara 1997, I,XIV; İrfan Yücel, "Hilal" md., DİA, İstanbul 1998, XVIII, 1-2; Muammer Dizer, "Ay" md., DİA, İstanbul 1991, IV,185.

² Bk. Bakara 2/189; İsrâ 17/12; Yunus 10/5.

³ Halife b. Hayyât (160-240/776-854), et-Tarih, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1993, s. 23-24.

1- Güneş takvimi: Bu takvimi ilk olarak Mısırlıların kullandığı kabul edilmektedir.⁴

2- Ay-güneş takvim: Bu takvimde, yılın süresi güneş takvimindeki ile aynıdır. Aylar ise mümkün olduğu kadar kamerî ayla başlayacak ve bitecek biçimde düzenlenmiştir. Yıl başının her zaman aynı mevsime rastlaması için üç yılda bir kamerî seneye bir ay ilave etmek gerekir. Zira kamerî sene şemsî seneden 11 gün eksiktir. Bu da üç kamerî yılda bir ay eder. Bu nedenle kamerî seneyi şemsî seneye uydurmak için üç yılda bir seneye bir ay ilave edilir. Buna rağmen üç günlük bir fark kalır. 30 senede bu üç günlük fark bir ay eder. Bundan dolayı 30 yılda bir seneye iki ay ilave edilir.⁵

3- Ay takvimi, yalnızca ayın dünyadan görünen farklı şekillerinden; dolayısıyla ayın hareketlerinden yola çıkılarak hazırlanmıştır. Ayın, dünya çevresinde dönerken güneşle dünya arasında aynı doğrultuda bulunmasına kavuşum (ictimâ') denir. Bu sırada ay güneşle birlikte doğup güneşle birlikte batar ve güneş tarafından aydınlatılan yüzeyi tamamen güneşe, karanlık yüzeyi ise dünyaya dönük olduğu için yer yüzünden görülmez. Ancak ay, her gün bir öncekinden daha geç doğup daha geç battığı için kısa bir süre sonra bu doğrultudan ayrılarak güneşten daha geç batmaya başlar. Böylece güneşle ay arasındaki aç, a-

⁴ Güneş takviminde, zamanın ölçülmesini, güneşin bir yıl süresince dış merkezli kendi yörüngesi boyunca dolanımı ile doğudan batıya doğru olan günlük hareketi tayin etmektedir. Güneş bir yılda burçlar kuşağının on iki burcunu kateder ve tekrar başlangıç sayılan Koç noktasına (nuktatü'l-i'tidâl, ilk bahar noktası, vernal point) geri döner. Batlamyus, bu hareketin miktarını 365 gün 5 saat 55 dakika 12 saniye, Bettâni 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak verir; gerçek miktar ise 365 gün 5 saat 48 dakika 46 saniyedir, bk. Yavuz Unat, "Güneş" md., DİA, İstanbul 1996, XIV,293.

⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (ö. 346/957), Murûc'ü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher, thk. Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut 1986, II,62-63,219; Fahrüddin er-Râzî, Tefsir-i Kebir -Mefâtihü'l-Gayb-, çev. Suat Yıldırım v.dğr., Ankara 1989, XI,506,515; Muhammed el-Hudari Bey, Târihü'l-Ümeme'l-İslâmiyye, Beyrut ts., II,59; ayrıca bk. M. Hamidullah, "Hicrî Takvimin Tarihi Arka planı", çev. Kasım Şulul, U.Ü. İlahiyât Fak. Dergisi 25. yıl özel sayısında -sayı: IX, cilt: IX, Bursa 2000, IX,672-675; İslâm Müesseselerine Giriş, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992, s. 49-50; F. A. Şemsî, "Three Proposed Calendars With Special Reference To The Date Of Hijrah", İslâmîc Quarterly, Third Quarter 1409/1988, XXXII/3,139.

yın yüzeyine yansıyan ışığın yeryüzünden görülmesi (rü'yet) için yeterli büyüklüğe ulaşınca ay güneş battıktan sonra batı ufkunda hilal biçiminde görülmeye başlar. Hilalin görüldüğü gece, önceki aya değil yeni başlayan aya aittir. Çünkü hilalin batı ufkunda görülmesiyle önceki ay biter, yeni ay başlar.⁶

I. CÂHİLİYE DEVRİNDE TAKVİM

Câhiliye devri⁷ insanları için yıldızlar, geceleyn yol bulmak, meteorolojik olaylar ve iklim değişiklikleri konusunda bilgi edinmek maksadıyla gözleme konu teşkil etmiştir. Gündelik hayat içindeki gözlem ve tecrübeler neticesinde yıldızların hareketleriyle hava durumu ve iklimler arasında ilgi kuran, halk astronomisi ve meteorolojisi sayılan “envâ” adlı bir bilgi birikimi (ilmü'l-envâ) hasıl olmuştur. Envâ' (الأَنْوَاء), sözlükte “güçlülükle ayağa kalkmak, doğrulmak, yükselmek; ağır bir yük sebebiyle eğilmek, meyletmek” manalarına gelen انء fiilinin mastarı olan nev' (نوء) mastarının hasıl-ı bilmastarından türetilmiş ismin çoğuludur. Nev', ay ışığının her konağa girdiğinde ilk belirişini de ifade eder. Terim olarak nev', “bir yıldızın veya yıldız takımının şafak vakti batarken aynı anda aksi yönde ‘rakip’ denilen mukabilinin doğması” anlamına gelir. Böylece nev', aynı zamanda cereyan eden hem doğuş (tulû') hem de batış (sukût) hâdisesini ifade eder.⁸

⁶ İ. Yücel, XVIII, 1-2.

⁷ İslâm'dan önce yaşayan Arapların durumunu ifade eden “Câhiliye devri” ikiye ayrılır: İlk Câhiliye devri, son Câhiliye devri. İslâmiyet'in doğuşundan az önceki devre, yani M. V. yüzyıldan Resûl-i Ekrem'in İslâm dinini tebliğ edişine kadar geçen zamana II. Câhiliye devri, bunun öncesine ise ilk Câhiliye devri denir. “Câhiliye devri” terimi, Arapların din ve toplum hayatının bazı sakat adet ve geleneklerini ifade eder; yoksa bu devirde yaşayan Arapların bütün bütün medeniyetten mahrum bir durumda olduklarını ifade etmez, bk. Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, Ankara 1982, s. 98-99; Toshihiko Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, İstanbul ts, s. 258; Mustafa Fayda, “Câhiliye” md., DİA, İstanbul VII,1993, VII,17-19.

⁸ Daha fazla bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), Edebü'l-Kâtip, Mısır 1312, -el-Hemmam Ziyauddin Ebu'l-Feth Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim el-Musilî'nin el-Meseli's-Sâir fi Edebil-Kâtip adlı eserin haşiyesinde-, s. 44; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire ts., Matbaatü'l-İstikame neşri, s. 136; M. Hamidullah, “Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları”, IX,674;

Envâ' bilgisinin ilk şekli, basit olarak yıldız veya takım yıldızların doğuş ve batışı ile başlayan yaklaşık yirmi sekiz dönemlik bir güneş yılındaki meteorolojik hâdiseleri takip ve tahmin etme bilgisinden ibarettir. Yıldızların birbirlerine göre vakitleri farklılık arzeden batışlarıyla nev' denilen bir döneme giriliyor ve belli yıldızların batışı veya mukabillerinin doğuşu ile hava durumu tahmin ediliyordu. Böylece on dört çiftten oluşan 28 yıldız yahut takım yıldızın doğuş ve batışları ile başlayan 28 sabit döneme ayrılmış bir güneş yılı takvimi elde edilmiş oluyordu.

Araplar, -İslâm'dan önce benimsedikleri- ayın dünya etrafındaki hareketini ifade eden 28 durak (menâzilü'l-kamer) ile 28 envâ'ı birleştirdiler ve sonuçta sistemi, her biri 12 derece⁹ 50 dakikalık eşit yaylardan teşekkül eden 28 bölümlü bir burçlar kuşağı haline getirdiler.¹⁰ Bu sistem daha sonra müslüman astronomisinde ve astrolojisinde benimsenmiştir.¹¹

Araplar nezdinde kamerî sene 354 gün ve 12 aydan müteşekkildir.¹² İslâm'a yakın dönemde ve İslâmî devirde kullanılan kamerî ayların: 1- Muharrem, 2- Safer, 3- Rebiülevvel, 4- Rebiülahir, 5- Cemaziyelevvel, 6-

Muharrem Çelebi, "Envâ" md., DİA, İstanbul 1995, XI,257-258; Afzalu'r-Rahmân (ed.), Siret Ansiklopedisi, çev. Mustafa Aykaç v.dğr., İstanbul 1990, I,219-229.

⁹ Burada derece, burçlar kuşağının (zodyak) bir bölümünü ifade eder, bk. Büyük Larousse: Sözlük ve Ansiklopedi, İstanbul ts., Milliyet Yayınları, VI,3059; XXIV,12768.

¹⁰ Ayın menzillerinin adları ve bunların buldukları burçlar şunlardır: 1- Şeretân, 2- Butayn, 3- Süreyyâ, 4- Deberân, 5- Hak'a, 6- Hen'a, 7- Zirâu'l-esed, 8- Nesre, 9- Tarf, 10- Cebhe, 11- Zubre, 12- Sarfe, 13- Avvâ', 14- Simâkü'l-a'zel, 15- Gafr, 16- Zubânâ, 17- İklil, 18- Kalbu'l-akreb, 19- Şevle, 20- Naâim, 21- Belde, 22- Sa'dü'z-zâbih, 23- Sa'd-ı bulâ', 24- Sa'du's-suûd, 25- Sa'dü'l-ahbiyye, 26- Fer'u'l-evvel, 27- Fer'u's-sâni, 28- Batnu'l-hût, bk. İbn Kuteybe, Edebü'l-Katib, s. 43; Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, sadeleştirenler: İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul ts., VI, 417, M. Dizer, IV,186; M. Çelebi, XI,257-258.

¹¹ İlmü'l-envâ', İslâmî dönemde canlanmış ve İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) gibi müslüman ilim adamları tarafından geliştirilmiştir, bk. Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim -İslâm medeniyetinde akli ilimlerin tarihi ve esasları-, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1989, s. 95; Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe" md., DİA, İstanbul 1999, XX,145-149; ayrıca bk. Afzalu'r-Rahmân, I,219-229.

¹² Mes'ûdî, II,223.

Cemaziyelahir, 7- Recep, 8- Şaban, 9- Ramazan, 10- Şevval, 11- Zilkade, 12- Zilhicce¹³ şeklindeki isimleri denk geldikleri mevsimlerin tabii durumlarından alınmıştır.¹⁴ Her ne kadar kamerî ayların vakitleri değiştiyse de mevsimlerin fitrî durumlarından ilham alınan isimler kabul görüp sürekli olarak kullanıla gelmiştir. Mesela Cemâd (Cemaziyel-evvel ve Cemaziyelahir) ayları, ilk bu ismi aldığı anda güneş yılında suyun donduğu zamana denk geliyordu. Daha sonra kamerî ayların yer değiştirmesiyle, bu ay yaza ve hararetli bir zamana denk gelse de o isim kullanılmaya devam edildi.¹⁵

Casnazânî ve arkadaşlarına göre ise kamerî Arap takviminde, ayların isimlerinin zahir manasının mevsimlere işaret etmesi, tarih boyunca eski Arap kabilelerinin birçok kez ay ve güneş takvimleri arasında gidip gelmiş olmalarından kaynaklanır. Onun için, en son zamanda kullandıkları bazı kamerî takvim aylarının isimleri daha eski bir güneş takviminin aylarından miras kalmıştır.¹⁶

Cahiliye devrinde, senenin ilk ayı da Muharrem kabul ediliyordu.¹⁷ Safer, Rebiülevvel, Rebiülahir, Cemâziyelevvel, Cemâziyelâhir, Şaban, Ramazan ve Şevval aylarını "olağan aylar" (eşhürün i'tiyâdiyye); Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep aylarını "haram/sulh ve selâmet ayları" (eşhürün erbaatün hurum) kabul ediyorlardı. Peş peşe geldiği için haram aylardan Zilkade, Zilhicce ve Muharrem aylarına "serd" (birbirini takip eden), tek olduğu için Recep ayına "ferd" (münferit) denili-

¹³ Mes'ûdî, II,223.

¹⁴ Kullanılmakta olan Arabî ayların manaları için bk. Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyli İbn Manzûr (630-711), Muhtasar Tarih Dimeşk li İbn Asâkir, thk. Ruhiyye el-Hâs v.dğr., Şam 1984, I,36.

¹⁵ İbn Kuteybe, Edebü'l-Katib, s. 44; Abdülmelik b. Hişâm el-Himyari (ö. 218/833), es-Siretü'n-Nebeviyye, thk. Mustafa es-Sika, İbrahim el-Ebyari, Abdülhâfız Şelbî, Mısır 1936, III,138 -iki numaralı dipnottan naklen-; ayrıca bk. Mes'ûdî, II,219-220,223; el-Hâfız Celâleddin Suyûtî (ö. 911), eş-Şemârîh fi İlmi't-Târih, thk. Muhammed b. İbrahim eş-Şeybânî, Kuveyt ts., s. 38-41.

¹⁶ Muhammed el- Hüseyinî Casnazânî, v.dğr., "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı ile İlgili bir Araştırma", çev. Kasım Şulul, HRÜ İlahiyât Fak. Dergisi, Şanlıurfa 2001, VI,151.

¹⁷ Mes'ûdî, II,220,294.

yordu. Bu aylardan Zilkade on birinci, Zilhicce on ikinci, Muharrem birinci ve Recep yılın yedinci ayı idi.¹⁸

“Haram aylar” uygulamasını Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’in şeriatından alan Câhiliye devri Arapları, haram aylar girdiği zaman bunların kutsallığına karşı gösterilmesi gereken saygının bir işareti olarak savaşan ve her türlü saldırıdan kaçınırlardı. Bu kurallar, geçimlerini kervanlardan haraç alarak, su ve otlak bulmak için zaman zaman birbirleriyle çarpışarak sürdüren bedeviler için de geçerliydi. Araplar bu aylara olan saygılarını nesî’ ihdas edilinceye kadar sürdürmüşlerdir.¹⁹ Zikredilen sebeplerden ötürü Câhiliye devri insanları, “haram aylar”ın kurallarına uymakta zorlanıyorlardı. Ayrıca kamerî takvim sebebiyle aylar bir önceki yıla göre on bir gün daha erken geldiği için değişik mevsimlere rastlayan hac merasimini Zilhicce’nin muayyen günlerinde değil kendilerince uygun buldukları havanın mutedil ve ticarî ortamın müsait olduğu diğer gün veya aylarda yapmak istiyorlardı. Bunu sağlayabilmek için de nesî’ usûlünü kullanıyorlardı. Nesî’in mahiyeti, uygulanış biçimi ve siyer-megâzî olaylarına verilen tarihlere etki edip etmediği ayrı bir araştırma konusudur.

Hafta fikrinin fitrî menşei bir kamerî ayın dörde bölünmesi ile ilgili görünür.²⁰ Başka bir deyişle, hafta fikri, ayın dünya etrafında dönerken geçirdiği dört safhanın (yani ay, ilk dördün, dolunay ve son dördün) yedişer gün sürmesinden kaynaklanmış olmalıdır.²¹

¹⁸ Hüseyin Algül, “Haram Aylar” md., DİA, İstanbul 1997, XVI,105.

¹⁹ “Haram aylar” uygulaması Kur’ân-ı Kerim tarafından da kabul edilmiş ve “haram aylar” tabiri, Kur’ân-ı Kerim’de iki âyette çoğul (el-eşhürü’l-hurum: Tevbe 9/5,36), dört âyette de tekil şekliyle (eş-şehrü’l-harâm: Bakara 2/194,217; Mâide 5/2,97) geçmektedir. Tevbe Sûresi’nin ikinci âyetinde geçen “dört ay” (erbaatü eşhür) ifadesiyle de bir yoruma göre haram aylar kastedilmiştir (Râzî, XI,404-405,508; Elmalılı M. Hamdi Yazır, IV,326; H. Algül, “Haram Aylar” md., XVI,105).

²⁰ Müslim, Sahih-i Müslim, mütercimi: Mehmet Sofuoğlu, İstanbul 1988, III,7 –bir numaralı dipnottan naklen-.

²¹ Kürşat Demirci, “Hafta Tatili” md., DİA, İstanbul 1997, XV,128.

Câhiliye döneminde haftanın ilk günü olarak Pazar kabul edilirdi. İslâmî rivâyetler ise haftanın ilk günü olarak Cumartesi'yi kabul eder.²² Câhiliye devrinde haftanın günleri şöyle isimlendirilmiştir:

- 1- Evvel (أول): Pazar,
- 2- Ehven (أهون): Pazartesi,
- 3- Cübâr (جبار): Salı,
- 4- Dübâr (دبار): Çarşamba,
- 5- Mu'nis (مؤنس): Perşembe,
- 6- Arûbe (عروبة): Cuma,²³
- 7- Şiyâr (شيار): Cumartesi.²⁴

Câhiliye devrinde kullanılan haftanın günlerinin isimleri zamanla terkedilmiş ve yerlerine şu isimler kullanılmaya başlanmıştır: 1- Sebt, 2- Ahad, 3- İsneyn, 4- Sülasâ', 5- Erbiâ, 6- Hamîs, 7- Cumua.²⁵

Câhiliye devrinde tarih başlangıcı uygulamasına gelince; bu devirde eski kavimler de olduğu gibi takvim başlangıcı için önemli bir olay esas alınırdı.²⁶ A. Dûrî'nin de işaret ettiği gibi, Câhiliye döneminde Arap yarımadasında biri yerleşik hayat süren şehirli, diğeri göçebe olmak üzere iki çeşit topluluk bulunuyordu.²⁷ İbn Habîb ise bu iki tip topluluk arasında tarih başlangıcı tesbiti konusunda farklılık olduğunu söyler. Yani şehirli, tarih başlangıcı kabul ettikleri olayları uzun süre değıştirmezlerdi ve nispeten sabit bir tarih başlangıcına sahiptiler. Fakat göçebeler süre gelen savaş, hastalık veya çeşitli felaketleri

²² Suyûtî, Şemârih, s. 32.

²³ Kâ'b b. Lüey, Cuma günlerinde olmak üzere içinde bir de hutbe kısmı bulunan haftalık bir toplantı icra ediyordu. Bu ibadete o devirde "yevmü'l-Arûbe" yani "maruzât günü" denilmektedir, bk. Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990, I,31.

²⁴ Mes'ûdî, II,222; İbn Manzûr, Muhtasar Tarih Dimeşk li İbn Asâkir, I,36.

²⁵ Kullanılmakta olan haftanın günlerinin anlamları ve haftanın günleri ile ilgili rivâyetler için bk. Suyûtî, Şemârih, s. 32-38.

²⁶ N. Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi, s. 56; ayrıca bk. S. H. Takizade, "Various Eras And Calendars In The Countries Of Islam", BSOAS 1937-1939, 1939-1942, Hertford, IX,903-922; X,107-132.

²⁷ A. Dûrî, İlmü't-Tarih, s. 13.

tarih başlangıcı yapıp, daha öncekini terk ederlerdi. Özellikle bedevi Arap kabileleri, “eyyâmü'l-Arab”²⁸ adıyla andıkları kendi aralarındaki savaşları ve meşhur günleri, tarih tesbiti için milat olarak kullanıyorlardı.²⁹

İbn Habib, olaylara tarih vermek hususunda bedevilerin uygulamasının Câhiliye şiirine de yansıdığını misallerle gösterir.³⁰

Taberî'nin Araplarda tarih başlangıcı konusunda yaptığı tespitler önemlidir. Taberî de İbn Habib gibi şehirli ve göçebe Arap toplulukları arasında tarih başlangıcı kullanma konusunda bir farklılık olduğunu ifade etmiştir. Taberî'ye göre, “İsmailoğulları, herkes tarafından kabul edilen belli bir olayı milat edinip de bunu takvim başlangıcı olarak devamlı bir surette kullanmamışlardır. Onlardan tarih verenler, muhtelif hâdiseleri; yani memleketlerinin bir tarafında hüküm süren kıtlık ve salgın gibi afetleri, başlarına geçen emîr ve komutanların iktidar dönemlerini yahut aralarında meşhur olan herhangi bir hâdisenin cereyan ettiği vakti milat olarak kullanırlardı. Bu durum, şairlerin şiirlerinde kullandıkları tarihlerden de anlaşılmaktadır. Herkes tarafından kabul edilen bir milat ve usûl bulunmuş olsaydı; şairler türlü türlü hâdiseleri tarih başı olarak zikretmezlerdi. Şairler, yapıp ettiklerini ve hayat hikayelerini anlatırken birbirine yakın zamanlarda meydana gelmiş farklı hâdiseleri milat olarak kullanmışlardır. Arapların şimdiki

²⁸ Eyyâmü'l-Arab, Câhiliye devrinde ve İslâmiyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabirdir. Eyyâmü'l-Arab hakkında daha fazla bilgi için bk. Aynî (ö. 855), 'Umdetü'l-Kâri Şerh Sahihi'l-Buhâri, Beyrut ts., Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî neşri, XVII,66; Katip Çelebi, Katip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, Maarif matbaası neşri, 1941, IV,421; Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebîdî, Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, mütercimi ve şarihi: Ahmed Naim, Kamil Miras, Ankara 1987 (biz bu eseri, “Tecrid Tercemesi” şeklinde kaynak gösterdik.), III,153 vd.; Muhammed Esed, Sahih-i Buhâri: İslâm'ın İlk Yılları, çev. Mustafa Armağan, İstanbul 2000, s. 103; Mehmet Ali Kıpçak, “Eyyâmü'l-Arab” md., DİA, İstanbul 1995, XII,14-16.

²⁹ İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed (ö. 245/859), Kitabü'l-Muhabber, thk. Dr. I. Lichten-stätter - M. Hamidullah, Beyrut ts., s. 7; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sahavî, (902/1496), el-İlân bi't-Tevbih Limen Zemmet-Tarih, thk. F. Rosenthal, Beyrut ts., s. 147.

³⁰ İbn Habib, s. 8; ayrıca bk. Sahavî, s. 148-149.

müslümanlarda ve diğer kavimlerde olduğu gibi umumi bir tarih başları bulunmuş olsa idi, bu müşterek tarih başını kullanırlardı. Fakat yukarda anlattığım gibi her kabilenin, ayrı ayrı hâdiseleri kendileri için tarih başı olarak benimsedikleri anlaşılmaktadır".³¹

İslâm'a yakın zamanda Mekke ve çevresinde tarih başlangıcı olarak Kâ'b b. Lüey, Hâlid b. Velîd'in babası Velid b. Muğîre ve Hişâm b. Muğîre gibi önde gelenlerin ölüm tarihleri milat olarak kullanılıyordu. Fil Vak'ası ile birlikte bunlar terk edilmiş ve yerine Fil Vak'ası tarih başlangıcı olarak kullanılmaya başlanmıştır.³²

Netice itibariyle gök cisimlerini gözleme konusunda eski bir geleceğine sahip olan Câhiliye devri Arapları, zamanı -zengin bir kelime dağarcığı ile -algılıyorlardı ve kamerî bir takvim kullanıyorlardı.

II. ASR-I SAÂDETTE TAKVİM

Hz. Peygamber (as) ve müslümanların Medine'ye hicretiyle dünya tarihinde yeni bir sayfa açıldı. Dünya tarihinin akışını değiştirecek olan İslâm, hicretle artık kendine bir sığınak, bir yurt buldu. Medine, dünya tarihinin gidişatını etkileyecek bir merkez haline geldi. Hicret, İslâm takviminin başlangıcına adını verdiği gibi, takvimle ilgili gelişmeler de genelde hicret hâdisesinden sonra meydana gelmiştir. Asr-ı saâdette takvimle ilgili gelişmeleri üç başlık altında ele almaya çalışacağız:

a. Kur'ân-ı Kerîm ve Takvim

Kur'ân-ı Kerîm, göklerin tefekkür konusu edilip araştırılmasını istemekte ve muhataplarında zaman bilincinin doğması ve gelişmesi için gerekli verileri içermektedir. Kur'ân-ı Kerîm, zamana dikkatleri çekmek için zamanı ifade eden tabirleri sıkça kullanır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîste, yıllık, aylık ve özellikle de günlük zaman dilimlerinin düzenlenmesiyle ilgili hususlara yer verilmiştir. Oruç, hac, zekat gibi ibadetler, bir kısım medenî muamelelerde zaman unsuru, farz, vacip ve nafilâ namazların vakitleri, zaman düzenlemesine yönelik amaçlar

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî (ö. 310/923), Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrut 1987, III,5-8.

³² Suyûtî, Şemârih, s. 16,17,18,21; N. Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi, s. 57.

da taşır. Bu nedenle dinî emirlerin ekseriyeti, insana zamanını azami ölçüde değerlendirmeyi öğretmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de zaman kavramı çeşitli sözcük ve deyimlerle ifade edilmesine rağmen bizzat zaman kelimesine rastlanmaz. Zaman sözlükte uzun veya kısa olsun vakit anlamına gelir. Kur'ân-ı Kerîm zamanın ifade edilmesinde vakit kelimesini tercih eder. Vakıt, bir fiile tahsis edilsin edilmesin zamana denir.³³

Kur'ân-ı Kerîm'de zamanla ilgili olarak: "Asr" kelimesi bir defa, başlangıcından nihâyetine alemleri kucaklayan zaman anlamında "dehr" kelimesi iki defa, müphem ve uzun bir müddet anlamında "hukub" ve çoğulu olan "ahkâb" iki defa, devir manasına "karn" ve çoğulu olan "kurûn" kelimeleri yirmi defa geçmiştir. "Karn" ve "kurun" kelimeleri Kur'ân-ı Kerîm'de geçmiş devirler anlamında kullanılmıştır.

Daha müşahhas ve sınırlı zaman ifade eden kelimelerden "vakt" ve bu kökten türeyen on üç ayrı kelime Kur'an-ı Kerim'de yer alır. "Saat" kelimesine Kur'ân-ı Kerîm'de kırk sekiz defa yer verilmiştir. Saat zamanın bir cüzü bir parçası demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de kırk yerde kıyamet anlamında sekiz yerde de müddet ve sınırlı zaman anlamında kullanılmıştır. Zamanın çok daha küçük cüzünü ifade eden "an" ve çoğulu olan "anâ" şeklinde üç yerde Kur'ân-ı Kerîm'de geçer. Göz açıp kapayacak kadar süre anlamına gelen "lemhü'l-basar" ifadesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçer. Kur'ân-ı Kerîm'de otuz beş defa tekrarlanan "hîn" sözcüğü bir şeyin meydana gelme vakti olup Arapça'da harf türünden bir kelime kabul edildiği için tek başına anlamca müphemdir, ancak izafetle açıklık kazanır. Zaman kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de bazen "hîn" sözcüğüyle ifade edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ebediyet bildiren kelimeler yüz on yedi defa geçer: "Ebed" kökünden türetilen kelimeler yirmi sekiz defa, "huld" kökünden türetilen kelimeler seksen yedi defa ve "sermed" kökünden türetilenler de iki defa kullanılır.

³³ Muhyiddin Kafiyeci (ö. 879/1474), el-Muhtasar fi İlmi't-Tarih, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, Beyrut 1990, s. 17; İsmail Hakkı Bursevî, Furûk Hakkı, Zâhire matbaası, Zilkade 1251 -Taş baskı-, s. 230-231.

Kur'ân-ı Kerîm'de, mutlak manadaki veya mutlaka yakın belirsiz müddeti ifade eden kelimeler az kullanılmıştır. Buna karşılık yıl, ay, gün, gece, gündüz gibi çeşitli uzunlukta, fakat sınırlı, bölümlü, başlangıcı ve sonu belli, insan hayatı ile sıkı ilişkili olan zaman dilimlerini ifade eden sözcükler sıkça kullanılmıştır. Mesela; Kur'ân-ı Kerîm, gün manasına gelen "yevm" kelimesini çok sık tekrar eder. Bu kelime dört yüz yetmiş beş defa zikredilir. Kur'ân-ı Kerîm, günün iki safhasından biri olan "lejl"i (gece) doksan iki, "nehâr"ı (gündüz) ise elli yedi defa kullanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi bir yerde "şehr" (ay), otuz yerde de yıl (sene, âm, hıcc ve havleyn kelimeleriyle) kelimelerine yer verilir.

Kur'an- Kerim'de Arapça haftayı ifade eden "üsübû" kelimesi geçmez ancak cumartesi manasına gelen "sebt" kelimesi yedi defa geçer. "Ashâbü's-sebt" diye tanıtılan yahudilerle ilgili olarak kullanılan sebt kelimesinin Arapça'ya İbranice'den geçtiği ve yedi günlük bir zaman dilimi olan hafta anlamına da geldiği hadîs şarihleri tarafından zikredilmektedir. Hicretten sonra müslümanlar arasında, Câhiliye devrinin "yevmü'l-arûbe"si yerine kullanılmaya başlayan ve hafta anlamında da kullanılan "Cuma" kelimesi, haftalık farz namazı tesbit vesilesiyle Kur'an-ı Kerim'de bir defa geçer.³⁴ Böylece Kur'ân-ı Kerîm eski bir gelenek olan yedi günden müteşekkil hafta sistemini teyit etmiş olmaktadır. Çünkü Cuma günü (yevmü'l-arûbe), o zamanın mutad takvim sisteminde yedi günde bir kere gelmektedir.³⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de gök kürelerinin hareketleriyle ilgili çarpıcı ve belâğ beyanlar da nadir değildir. Mesela; Yâsîn Sûresi'nde zikredilen belâğ bir teşbihe göre ay, hareketi esnasında her gece bir konağa (menâzilü'l-kamer) konar aydınlığı artar, sonra da aydınlığı eksile eksile kavuşum öncesi son konakta Süreyya yıldızlarının dairesine girer, iyice inceler, kavislenir. Kur'ân-ı Kerîm, kavuşum öncesi son konakta

³⁴ Cuma 62/9.

³⁵ İbn Deybe eş-Şeybânî, Abdurrahmân b. Ali (ö. 944/1537), Hadîs Ansiklopedisi: Kütüb-i Sitte: Teysirü'l-Vüsûl ila Câmi'i'l-Usûl min Hadîsi'r-Resûl, terceme ve şerh eden: İbrahim Canan, İstanbul ts., XVI,124-131.

Süreyya yıldızlarının dairesine giren ayın hilal vaktindeki durumunu, eski, kuru, ince ve bükük bir hurma salkımına benzetir.³⁶

Eski çağlardan beri güneş ve ayın periyodik düzenli hareketleri zaman ölçüsü ve göstergesi olarak kullanılmıştır. Pek çok faydası yanında güneş ve aydan vakitleri bilme ve hesaplama konusunda da faydalanılmıştır. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'de: *"Allah, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı da -vakitleri tayin için- birer hesap ölçüsü kılmıştır";*³⁷ *"güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için aya menziller tayin eden O'dur"*³⁸ mealindeki âyetlerle ifade edilmiştir.³⁹ Kur'an-ı Kerim'de, ayın gökyüzündeki düzenli hareketinin insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleri olduğu,⁴⁰ gökler ve yer yaratıldığı zaman onun hareketlerinin 12 ay meydana gelecek şekilde düzenlendiği bildirilir.⁴¹ Hz. Peygamber de: *"Yüce Allah, hilalleri insanlar için vakit ölçüleri kıldı"*⁴² buyurarak bu duruma işaret etmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim ve hadîslerde ve bu çerçevede oluşan İslâmî gelenekte, namaz vakitleri, oruca başlama ve iftar vaktinin tesbitinde güneşin hareketleri; ramazan orucu, hac, fitre, zekat, kurban ve bayram namazları gibi edası yıl içinde vakitlere bağlanmış olan ibadetlerin, yemin, îlâ, iddet gibi şer'î muamelelerin vakit ve sürelerinin tespitinde kamerî ayların esas alındığı görülür.⁴³

Netice itibariyle Kur'an-ı Kerim, muhataplarında esaslı bir zaman telakkisinin teşekkül etmesini sağlamakla yetinmemiş, takvimle ilgili

³⁶ Yasin 36/39. ayrıca bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, VI, 417.

³⁷ En'âm 6/96.

³⁸ Yûnus 10/5.

³⁹ Bazı yorumcular, Kehf Sûresi'nde mağara yarenlerinin daldıkları uykunun süresiyle ilgili olan 25. ayetindeki; *"Onlar mağaralarında 300 yıl kaldılar ve dokuz yıl da buna ilave ettiler"* mealindeki ibarenin, şu andaki astronominin hesaplarına göre gün, saat ve dakikasıyla güneş takvimiyle 300 senenin ay takviminde 309 seneye karşılık geldiğine işaret ettiğini söylerler. Bk. Mustafa Mahmûd, Kur'an'a Yeni Yaklaşımlar, çev. Muhittin Akgül, İzmir 1999, s. 270-271.

⁴⁰ Bakara 2/189.

⁴¹ Tevbe 9/36.

⁴² Halife b. Hayyât, s. 23-24.

⁴³ İ. Yücel, XVIII, 1-2.

önemli düzenlemeler de getirmiştir. Mesela, Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe Sûresi 37. âyet nesî'i yasaklayarak esasları tamamen kamerî sisteme dayalı bir takvim ortaya koymakla kalmaz, dinî ibadetlerin vakitlerini tesbit için başka çeşit takvim kullanmayı da bir manada yasaklar. Zira Tevbe Sûresi'nin 36 ve 37. âyetleri, nesî' denilen ve mahiyet itibariyle kamerî takvimde oynayarak dinî meseleleri güneş takvimine uydurmaktan ibaret olan Câhiliye devri tatbikatını "zulüm" ve "küfürde ileri gitmek" olarak ilan etmiştir.⁴⁴

Aslında İslâm'ın, güneş takvimi yerine kamerî takvimi tercih etmesi, nesî'i ilga etmesi dinî maksatlara daha uygun olmasından ve adaleti sağlamasındandır. Seyyid Hüseyin Nasr bu durumu şöyle açıklar: "İslâm, Arap kamerî takvimini benimsemiştir. Müslümanların dinî ibadetlerinin ritmini bugüne kadar belirleyen bu takvimdir. Bunun ötesinde güneş takviminin bazı şekilleri de İslâm tarihi boyunca tarımsal ve idarî meselelerle ilgili olarak bu güne dek kullanılmıştır. Fakat Kur'an- Kerîm: 'Nesî' yalnızca küfürde ileri gitmek demektir. Onunla kafirler şaşırılır',⁴⁵ âyetiyle nesî'i yasakladı. Bizzat bu delil, Kur'ân-ı Kerîm'in beşerî olmayan menşeinin, apaçık bir delilidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, bu âyetle sonradan çıkabilecek bir problemi çok önceden görmüş ve takvime ilaveyi yasaklamak suretiyle müslümanlar arasında adaleti sağlamanın tek çaresine işlerlik kazandırmıştır. Namaz ve oruç gibi başlıca ibadetler, güneşin doğuş ve batış zamanlarına göredir. Bunun ötesinde İslâm, mensuplarının çeşitli coğrafi bölgelerde yaşadığı dünya çapında bir dindir; bu bölgelerde günlerin uzunluğu ve iklim şartları büyük farklılık arz etmektedir. Eğer kamerî yıl –bazı modernleşmiş müslümanların, getireceği sonuçların farkında olmadan ileri sürdükleri gibi- bir güneş yılı içinde sabit bırakılsaydı, muazzam bir adaletsizlik işlenmiş olacaktı; zira bazı müslümanlar daima uzun günlerde oruç tutacak veya hayatları boyunca diğerlerinden daha zor şartlarda ibadet edeceklerdi. Yalnızca böyle bir uygulamayı yasaklamak tüm inananlar arasında ilahî adaleti sağlayabilirdi. Kur'ân-ı Kerîm böylece bu âyetiyle İslâm ümmetinin gelecekteki du-

⁴⁴ Râzî, XI,505; Elmalılı M. Hamdi Yazır, IV,326.

⁴⁵ Tevbe 9/37.

rumunu hesaba katmış, coğrafi sınırlarının vahyin inmiş olduğu Arabistan'ın çok ötelere uzanacağını önceden görmüş oluyordu".⁴⁶

b. Hz. Peygamber Devrinde Takvim

Hemen söylemeliyiz ki müslümanlar, hicret sebebiyle Mekke ve hac ile irtibatları kesildiğinden nesî'le ilgili gelişmelerden fiilen uzak kalmış oldular. Hicretin 2. yılında oruç ve kurban ibadetlerinin teşri edilmesiyle de nesî'siz kamerî senenin kullanılması mecburiyeti ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Kur'ân-ı Kerim'in muhataplarına telkin ettiği zaman telakisi ve takvimle ilgili yaptığı düzenlemeler de Hz. Peygamber devrinde takvim alanında meydana gelen gelişmelerin bir parçası kabul edilmelidir.

Hz. Ömer zamanında son şeklini alıp resmiyet kazanan ve genel bir kullanım alanı bulan hicrî takvimin teşekkülü bir süreç dahilinde olmuştur. Bu sebeple, "hicretin tarih başlangıcı kabul edilip tarih tespiti gayesiyle kullanılmaya başlanması" ile "hicrî takvimin resmî ihdası" konuları arasında ayırım yapılmalıdır ve bu bağlamda rivâyetler ele alınıp yorumlanmalıdır.

Önemli bir hâdiseyi tarih başlangıcı sayıp onunla olaylara tarih vermek şehirli ve bedevî Araplar arasında bir adet idi. Aynı çevreden olan ilk müslümanların, hayati öneme sahip ve yeni bir dönemin başlangıcı olan Resûlullah'ın Medine'ye hicretini milat olarak kullan-

⁴⁶ S. H. Nasr, İslâm ve İlim, s. 95-96; daha fazla bilgi için bk. Lütfi Göker, "İslâm Ülkelerinde Niçin Hicrî-Kamerî Takvim Kullanılır", Diyanet Dergisi, Temmuz-Ağustos 1978, XVII/4, s. 209-214.

⁴⁷ Ramazan orucunun ve kurban kesmenin hicretin ikinci senesinde emredildiği ittifakla kabul edilmiştir, bk. Muhammed İbn Sa'd (ö. 230/845), et-Tabakâtü'l-Kübra, Beyrut ts., I,242,248; Halife b. Hayyat, s. 37; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî (279/892), Ensâbü'l-Eşrâf, thk. Süheyl Zekkar - Riyaz Zerkeli, Beyrut 1996, I,319; Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (354/965), es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbârî'l-Hulefa, Beyrut 1987 (bu eseri, "İbn Hibban" şeklinde kaynak gösterdik), s. 157,212; Taberî, III,68,86; Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1333), Uyûnü'l-Eser fi Fünûni'l-Megazi ve ş-Şemâil ve's-Siyer, Beyrut 1974, I,248-2 49; Nureddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî (ö. 911), Vefâ'ü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulmecid, Beyrut ts., I,276.

maya başlamaları tabiidir. Bu bağlamda “hicretin tarih başlangıcı kabul edilip tarih tespiti gayesiyle kullanılmaya başlanması” ile ilgili iki grup rivâyet bulunmaktadır:

Birinci grupta yer alan rivâyetlere göre, hicret vaktinin tespitini Hz. Peygamber istemiş ve milat olarak da kullanmıştır. Mesela Zühri'den nakledilen bir rivâyette: “Hz. Peygamber (as) ın, Rebiülevvel ayında Medine'ye geldiğinde tarihin tespit edilmesini emrettiği” söylenir.⁴⁸ Suyûtî'nin naklettiği bir rivâyet, hicretin milat olarak kullanılmasının Hz. Peygamber döneminde resmî vesikalara da yansıdığını göstermektedir. Suyûtî, İbnü'l-Kemmah'a ait bir mecmuada kendi yazısıyla İbnü's-Salah'tan şu nakilde bulunduğunu gördüğünü söyler: “Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed ez-Ziyadî, Tarihu's-Şurût'da şu bilgiyi zikreder: 'Resûlullah (as) Necran hıristiyanlarına mektup yazdığı anda hicrete göre tarih koydu ve Hz. Ali'ye mektuba 'hicretin 5. yılında yazıldı' ibaresini yazmasını emretti”.⁴⁹

İkinci grupta yer alan rivâyetlere göre, sahabîler bir süre münferiden ve kendi içtihatlarıyla hicreti tarih tespiti için milat olarak kullanmışlardır. Bu görüşe delil olan birden fazla rivâyet mevcuttur ve hepsi de birbirini teyit etmektedir. Mesela, İbn Abbas'tan nakledilen rivâyette, Resûlullah Medine'ye hicret ettiğinde müslümanların tarih vermek için kullandıkları bir milada sahip olmadıkları söylenir. Hicretle birlikte, müslümanlar hicreti başlangıç kabul ederek: “Resûlullah'ın gelişinden bir ay, iki ay sonra” diye tarih vermeye başladılar.⁵⁰

⁴⁸ Taberî, III,3; Semhûdî, I,248; İbn Manzûr, Muhtasar Tarih Dimeşk li İbn Asâkir, I,32; Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalanî, (ö. 852/1449), Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, Suudi Arabistan ts,VII,268; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-Mevâhibü'l-Ledüniyye bi'l-Minehi'l-Muham-mediyye, thk. Salih Ahmed eş-Şamî, Beyrut 1991, I,307; Zürkânî (ö. 1122/1710), Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, Beyrut 1973 I,352; Sahavî, s. 139; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, Resûl-i Ekrem'in Yönetimi: et-Terâtibü'l-İdâriyye, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1990, I,257-259; Muhammed Zâhid el-Kevserî, Makalâtü'l-Kevserî, Kahire 1372, s. 439.

⁴⁹ Suyûtî, Şemârih, s. 20-21; Kettânî, II,257-259.

⁵⁰ Aynî, XVII,66. Taberî de, sahabenin Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicret etmesinden itibaren “hicretin birinci ayı”, “hicretin ikinci ayı” diye tarih tespiti yaptıklarını nakleder, bk. Tarih, III,3.

İbn Kuteybe de müslümanların hicret ayı Rebiülevvel'i tarih başlangıcı olarak kullanmaya başladıklarını, daha sonra (Araplar arasında) senenin ilk ayı olduğu için Muharrem'e dönüldüğünü kaydeder.⁵¹ İbn Abbas, bu uygulamanın Resûlullah'ın vefatına kadar sürdüğünü, sonra bu uygulamanın terk edildiğini, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti ile Hz. Ömer'in hilafetinin ilk dört senesinin böyle geçtiğini, resmi muamelelere ve medeni münasebetlere tarih vermenin zaruret haline gelmesi üzerine devlet şurasının toplanıp terk edilen uygulamayı bir kısım tadilat ile resmen yürürlüğe koyduğunu söyler.⁵²

Kâfiyeci'ye göre: "hicretin 17. senesine kadar müslümanlar, her yılı, o yılda meydana gelen bir olayla isimlendirir ve onunla tarih verme işlemini yaparlardı. Peygamber (as) ın Medine'de bulunduğu yılların ilkinde, "yolculuğa izin yılı",⁵³ ikinci yıla "savaşın emredildiği yıl", üçüncü yıla "imtihan yılı" vs. adı verildi".⁵⁴

Hicrî takvim ihdas edilmeden evvel, bazı valilerin hicreti milat olarak kullanıp resmî vesikaları tarihlendirdikleri anlaşılmaktadır. Mesela, Heysem b. Adî ve Amr b. Dinar'dan nakledilen bir rivâyette, Hz. Ömer döneminde Yemen yöneticisi olan Ya'la b. Ümeyye'nin hicreti tarih başlangıcı olarak kullandığı zikredilir. Aynı rivâyette, Ya'la'nın Hz. Ömer'e tarihli bir yazı gönderdiği, Hz. Ömer'in de bu uygulamayı takdir ettiği zikredilir.⁵⁵ Günümüze kadar gelen hicrî 22 yılında yazılmış bir papirüs vesikası bulunmaktadır. Diğer taraftan tarih

⁵¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (213-276/828-889), el-Maârif, thk. Servet Ukkâş, Mısır 1960, s. 151.

⁵² Aynî, XVII,66

⁵³ "Yolculuğa izin yılı", ibaresinden Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret ettiği yıl kastedilmektedir.

⁵⁴ Kafiyeci, s. 64; ayrıca bk. Sahavî, s. 145. Casnazânî ve arkadaşları, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı ile İlgili bir Araştırma" (s. 143-172) başlıklı makalelerinde Kafiyeci'nin bahsettiği bu uygulamayı, "Muhammedî takvim" adı altında ihya etmeye çalışmış ve bunu asr-ı saâdet kronolojisini Hicrî ve Milâdi takvimlerdeki karşılığını bulmak için kullanmışlardır.

⁵⁵ İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, VII,268; Aynî, XVII,66; Suyûtî, Şemârih, s. 22.

kitaplarında Hz. Ebû Bekir devrinde yazılmış aynı istikamette vesika örneklerine rastlanmaktadır.⁵⁶

Bu iki grup rivâyeti ve Hz. Peygamber döneminde takvimle ilgili meydana gelen diğer önemli gelişmeleri dikkate alarak şu sonuca ulaşmak mümkündür: Resûlullah'ın hicretinden sonra müslümanlar, ister Resûlullah'ın işaretleriyle olsun, isterse kendi içtihatlarıyla olsun, gayr-ı resmi bir şekilde ve bir tamim söz konusu olmadan Resûlullah'ın Medine'ye hicret vaktini (Rebiülevvel'i) tarih başlangıcı olarak kullanmaya başladılar. Bu takvimin ilk ayı Rebiülevvel, son ayı ise Safer'dir. Buna "gayr-ı resmi hicrî takvim" veya "asıl hicrî takvim" diyebiliriz. Hz. Ömer ise bu "gayr-ı resmi hicrî takvimi" ihya edip son şeklini vermiş ve resmîyet kazanmasını sağlamıştır.⁵⁷

Hz. Peygamber devrinde takvimle ilgili en önemli gelişme, hicretin 10. yılının Zilhicce ayında vuku bulan Veda haccında nesî' uygulamasına fiilen son verilmesidir. Hz. Peygamber (as) Veda hutbesinde konuyla ilgili olarak şöyle buyurdu: "Ey insanlar! *'Nesî' usûlünü tatbik etmek küfürde ileri gitmektir. Kafirler bununla şaşkınlıktır. Allah'ın haram kıldığının sayısını çiğnemek ve Onun haram kıldığını helal kılmak için (haram ayını) bir yıl helal sayarlar, bir yıl da haram sayarlar.*⁵⁸ Şimdi zaman, Allah'ın yeri ve gökleri yarattığı durumuna dönmüştür. Allah'ın kitabında, ayların sayısı 12 olarak takdir edilmiştir.⁵⁹ Bunlardan dördü haram aylardır. Bu dört aydan üçü: Zilkade, Zilhicce ve Muharrem peş peşe gelir. Ayrı ve tek olan öteki ay ise Mudar kabilesinin Recep ayıdır ki bu, Cemaziyelahir ile Şaban ayı arasında bulunur. Ay, 29 ve 30 gündür. Dikkat edin! Tebliğ ettim mi?..... Allah'ım şahit ol!"⁶⁰

⁵⁶ Muhammed Hamidullah, Mecmuatü'l-Vesâiki's-Siyasiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilafeti'r-Râşide, Beyrut 1987, s. 380,383,389,444,445; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 9-10.

⁵⁷ Suyûtî, Şemârih, s. 20-21; Sahâvî, s. 139-145; Kettanî, I,257-259.

⁵⁸ Tevbe 9/37.

⁵⁹ Tevbe 9/36.

⁶⁰ Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî (ö. 207/747), Kitâbü'l-Megâzî, thk. Marsden Jones, London 1966, III,1112; ayrıca bk. Buhârî, "Bed'i'l-halk", 59/2; "Megâzî", 64/77;

Hız. Peygamber (as), Vedâ hutbesinde nesî' uygulamasını kaldırmakla kamerî senenin tabîî akışını bozan unsuru bertaraf etmiştir. Böylece güneş yılını esas alan takvimlerden bağımsız, ayın hareketlerini esas alan bir takvimin ihdas edilmesinin yolunu açmıştır.

c. Hicrî Takvimin Resmî Tesisi

Daha önce ifade edildiği üzere Hız. Peygamber devrinde takvimle ilgili önemli adımlar atılmasına rağmen takvim meselesi belli bir usûle bağlanmamıştır. Bu durum, Hız. Ömer devrine kadar devam etti. Hız. Ömer devri, İslâm devletinin kısa bir süre içerisinde sınırlarının genişlediği, müslümanların daha yoğun bir şekilde çeşitli dinî, siyasî görüş ve medeniyetlerle temasa geçtiği, diğer milletlerin İslâm dairesine kitleler halinde girmeye başladığı, resmi muamelelerin, medeni münasebetlerin çoğaldığı, askerî faaliyetlerin geniş çapta yayıldığı, devlet gelirlerinin arttığı bir dönemdir. Bu gelişmelere paralel olarak, Hız. Ömer devrinde, devletin müesseseleri yerleşmeye başlamış, divanlar tertip edilmiş, yazılan evraklara tarih koyma ihtiyacı doğmuştur.

Söz konusu ihtiyaç, Ebu Musâ el-Eşârî, Yemen valisi Ya'la b. Ümeyye ve İbn Abbas gibi sahabiler tarafından da dile getirilmiş ve Hız. Ömer'e bildirilmiştir. Mesela, Ebû Musa el-Eşârî, Hız. Ömer'e hitaben: "Sizden pek çok resmi vesika gelmektedir. Bunlara tarih verilmediği için hangisine göre davranacağımızı bilemiyoruz", mealinde bir mektup yazarak takvim ihtiyacını dile getirmiştir.⁶¹

Taberî, İbn Hacer ve Aynî'nin farklı kanallarla naklettikleri başka bir rivâyette: Hız. Ömer'e 'Şaban ayı' diye tarih verilmiş bir senet sunulduğu ve bu kabil belirsizliklerin, medenî muamelelerde karışıklığa neden olduğu bildirilmiştir.⁶²

İbn Ebû Heyseme'nin Muhammed b. Sîrîn'den naklettiği rivâyette, "Yemen'den gelen bir şahsın: 'Yemen'de 'te'rih' (olayları tarihlendirme) denilen bir usûlün tatbik edildiğini gördüm. Bir şeyin vakitini söylemek istedikleri zaman 'falan yıl, falan ay diye yazarlar', dediği

"Edâhî", 73/5; "Tevhîd", 98/24; Müslim, "Kasâme", 29; Ebû Davud, "Menâsik", 67; M. Hamidullah, İslâm Peygamberi, I,274-275.

⁶¹ Taberî, III,3; İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, VII,268; Aynî, XVII, 66; Sahavî, s. 141.

⁶² Taberî, III,3-4; İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, VII,268; Aynî, XVII,66.

ve Hz. Ömer'in bu uygulamanın resmî muamelelerde uygulanması gerektiğini söylediği" rivâyet edilir.⁶³

Heysen b. Adî ve Amr b. Dinar'dan nakledilen bir rivâyette ise Yemen valisi Ya'la b. Ümeyye'nin Hz. Ömer'e hicrî tarihli bir yazı göndermesi üzerine Hz. Ömer'in bu uygulamayı başlattığı zikredilir.⁶⁴

Bütün bu rivâyetler arasındaki ortak nokta, Hz. Ömer döneminde yaşanan gelişmelere paralel olarak, devletin müesseseseleşmeye başladığı ve takvime de ihtiyaç duyulduğudur. Hz. Ömer de bir nevi devlet şurası hükmünde olan sahabelerin ileri gelenlerini toplayıp takvim meselesini onlarla istişare etmiştir. Bu istişarede bazı yabancı takvimlerin kabulünü teklif edenler olmuş ise de bu teklifler ilgi görmemiştir.⁶⁵ Zira ilk müslümanlar, İslâm dinî ile büyük bir inkılabın başladığının farkındaydı ve ona rakip tanımıyorlardı. Yabancı takvimlerin bilinmesine rağmen hicrî takvimin ihdası buna işaret eder.⁶⁶ İstişare neticesinde, Resûlullah'ın hicretini tarih başlangıcı kabul eden ve senesinin ilk ayı Rebiülevvel olan nesî'siz gayr-ı resmî hicrî kamerî takvim, Hz. Ömer tarafından hicretin 16 veya 17. yılının 15 Rebiülevvel'inde ihya edilip resmi hale getirildi ve tamim edildi.⁶⁷ Buna "resmî hicrî takvim" diyebiliriz.⁶⁸ Ancak İbn Kuteybe'nin de işaret ettiği gibi, "gayr-ı resmî nesî'siz kamerî hicrî takvim"de senenin ilk ayı Rebiülevvel iken "resmî hicrî takvim"de daha önceki örfe uygun olarak yılın ilk ayı Muharrem kabul edildi.⁶⁹ Böylece takvimde bir karışıklığın

⁶³ Halife b. Hayyât, s. 24; Buhârî, "Menâkıbî'l-Ensar", 63/47; İbn Hacer, Fethü'l-Bâri, VII,269; Taberî, III,4; Sahavî, s. 139; M. Z. Kevserî, s. 439-440.

⁶⁴ İbn Hacer, Fethü'l-Bâri, VII,268; Aynî, XVII,66; Suyûtî, Şemârih, s. 22.

⁶⁵ Kafiyeci, s. 60-64.

⁶⁶ R. Şeşen, s. 17.

⁶⁷ Bk. İbn Manzûr, Muhtasar Tarih Dimeşk li İbn Asâkir, I,34; Şemârih, s. 24.

⁶⁸ Halife b. Hayyât, s. 24-25; Taberî, III,3-4; Semhûdî, II,278-249; İbn Hacer, Fethü'l-Bâri, VII,268-269; Aynî, XVII,66-67; Suyûtî, Şemârih, s. 19-25; Sahavî, s. 138-146; M. Z. Kevserî, s. 439-440; Albrecht Noth, The Early Arabic Historical Tradition A Source-Critical Study, İngilizce'ye çev. Michael Bonner, New Jersey 1994, s. 40.

⁶⁹ İbn Kuteybe, el-Maârif, s. 151. Kastallâni'ye göre, sahabeye isnat edilen rivâyetlerden yılın ilk ayı olarak Muharrem'in Hz. Ömer, Osman ve Ali (ra) tarafından teklif edildiği anlaşılmaktadır (bk. İrşâdü's-Sârî li Şerh Sahîhi'l-Buhârî -kenarında: Sahîh-i Müslim'in Nevevî Şerhi-, Taş baskı, VI,225).

daha önu alınmış oldu. Bunun başka bir sebebi de Arap yarımadasında bu ayın hac mevsiminden sonra yılın ilk iş ayı olmasıdır.

Muharrem'in yılın ilk ayı sayılması ile ilgili başka sebepler de ileri sürülmüştür: İbn Hacer'e göre, hicretin meydana geldiği Rebiülevvel ayı yerine Muharrem'in kabul edilmesi hicrete Muharrem'de niyet edilip karar verilmesindedir. Hicretin mukaddimesi olan III. Akabe Biatı Zilhicce ayında meydana geldi. III. Akabe Biatı'ndan sonra müslümanların tanık oldukları ve hicrete kesin niyetin vaki olduğu ilk ay, Muharrem ayıdır, bu sebeple başlangıç itibar edilmesi daha uygun olmuştur. İbn Hacer'e göre, bu söylenen, Muharrem'in yılın ilk ayı kabul edilmesinin en önemli sebebidir.⁷⁰

Suyûti, Muharrem'in yılın ilk ayı kabul edilmesinin bir nedeni olarak Saîd b. Mansûr ve Beyhakî'nin İbn Abbas'tan naklettikleri: "Fecr Sûresi'nin birinci âyetindeki, 'fecd' kelimesi ile kastedilen yılın ilk ayı olan Muharrem'dir" mealindeki açıklamayı nakleder.⁷¹

Sahabe, İslâm tarihine başlangıç tayin ederken dört alternatif üzerinde durmuştur:

- 1- Hz. Peygamber (as) ın doğumu,
- 2- Hz. Peygamber (as) ın bi'seti,
- 3- Hz. Peygamber (as) ın hicreti,
- 4- Hz. Peygamber (as) ın vefatı.

Alternatiflerin her biri başlangıç olarak kabul edilmesi mümkün iken sahabiler, hicret vaktini tarih başlangıcı itibar etmeyi uygun bulmuştur.⁷² Zira Resûlullah'ın velâdet ve bi'set vaktinin kesin olarak tay-

⁷⁰ İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, VII,268.

⁷¹ Suyûti, Şemârih, s. 24; ayrıca bk. Taberî, III,5.

⁷² Taberî, tarih başlangıcı olarak Resûl-i Ekrem'in Medine'ye geldiği yılın sahabe tarafından kabul edildiğini kanıtlayan rivâyetler nakleder. Bu rivâyetlerden sadece iki tanesini örnek olarak zikretmekte yarar vardır: 1- Sehl b. Sa'd: "Sahabe, Resûlullah'a peygamberliğin geldiği tarihi tarih başlangıcı saymayı doğru bulmadıkları gibi Resûl-i Ekrem'in vefat tarihini başlangıç saymak isteyenlerin fikirleri de uygun görülmedi. Bunun üzerine Resûlullah'ın Medine'ye hicret etmesini tarih başlangıcı olarak kabul ettiler" demiştir. 2- İbn Abbas: "İslâm tarihinin başı olarak Resûlullah (as) ın Medine'ye hicret ettiği yıl tayin edildi" demiştir (Târih, III,4; ayrıca bk. Sahavî, s. 138-147).

ini ihtilaftan hali değildi. Hz. Peygamber (as) ın vefat zamanını tarih başlangıcı itibar etmeyi ise verdiği hüzünden dolayı, yani insan psikolojisi açısından uygun görmediler. Sonuçta ashâb, hicreti İslâm tarihinin başlangıcı olarak kabul etti. Kâfiyeci'nin işaret ettiği gibi, hicretin İslâm tarihinin başlangıç noktası olarak itibar edilmesi son derece uygun düşmüştür. Zira hicret vakti, İslâm toplumunun istikametini bulduğu, fetihlerin peş peşe geldiği, çeşitli heyetlerin Medine'ye akın ettiği ve müslümanların hakimiyet vakti olması dolayısıyla başlangıç noktası kabul edilmesi daha uygundur.⁷³

Bazı kaynaklar, ashâbın hicreti tarih başlangıcı yapmayı: *"İçine adım atacağı en uygun mescid, daha ilk günden beri Allah'tan yana sağlam bir bilinç ve duyarlılık (takva) temeli üstünde yükseltilen mescittir"*⁷⁴ mealindeki âyetin *"daha ilk günden beri"* ibaresinden ilham aldıklarını söyler. Süheylî bunu şöyle açıklar: "Bilindiği üzere mutlak anlamda ilk gün yoktur. Öyleyse bu illik âyette ifade edilmeyen bir şeye izafe edilecektir. Bu ifade edilmeyen ilk şey de İslâm'ın aziz olduğu, Hz. Peygamber ve müslümanların güvenlik içinde Allah'a ibadet ettiği ve mescitlerin serbestçe yapılmaya başlandığı zamandır. Başka bir deyişle böyle bir devrin ilk günüdür. Böylece sahabe, o günü tarih başlangıcı kabul etmede fikir birliğine vardı. Sahabenin uygulamasından anlıyoruz ki, Cenâb-ı Hakk'ın "İlk günden beri" sözünü onlar, "İslâm tarihinin ilk gününden beri" diye anladılar.⁷⁵

Kâfiyeci, hicrî takvimin ilk gününün Perşembe'ye denk geldiğini, rü'yet ve kavuşumlara göre ise ilk gününün Cuma olduğunu söyler⁷⁶ ve Muhammed b. Mesud eş-Şirazi'den işlemlerin Cuma gününe göre yapıldığını nakleder.⁷⁷

⁷³ Kâfiyeci, s. 63; ayrıca bk. Taberî, III,6.

⁷⁴ Tevbe 9/108.

⁷⁵ Semhûdî, II,248; İbn Hacer, Fethü'l-Bâri, VII,268; Kastallânî, İrşâdü's-Sâri, VI,225; M. Z. Kevserî, s. 440.

⁷⁶ 1 Muharrem H. 1/16 Temmuz, Cuma 622. Bk. Y. Dağlı - C. Üçer, I,1; ayrıca bk. B. Carra De Vaux, "Hicret" md., İ. A. (MEB), İstanbul 1979, V/1,477. Bernard Lewis, Tarihte Araçlar, çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 2000, s. 60.

⁷⁷ Kâfiyeci, s. 64; ayrıca bk. Mes'ûdî, II,210; Suyûtî, Şemârih, s. 25.

Hicrî kamerî takvim, dinî amaçlı olarak ay başlarının tespitinde hilâlin görülmesini (rüyet-i hilâlî) esas alır. Bu takvimde, ihtilâf-ı metâli⁷⁸ ve iklim şartları sebebiyle ayın ilk günü tespit edilemediği zaman (yevmü'ş-şek) ayın otuz gün çektiği kabul edilir. Bu niteliğiyle şartlara göre değişebilen bir takvim olduğu için, zamanla devlet işlerinde, ileriye dönük çalışmalarda ve tarihçilik gibi ilmi faaliyetlerde "kurumsal hicrî takvim"e yani değişmeyen astronomik verilere göre hazırlanan sâbit bir takvime ihtiyaç duyuldu. Kurumsal hicrî takvim, tarihçiler tarafından ve devlet işlerinde ileriye dönük belli günlerin belirlenmesi için kullanılır. Bu takvimde ay başlarının tespiti için hilâlin görülmesi şart değildir.⁷⁹ Kuşkusuz her iki takvimde bazı yıllar özellikle Ramazan, Şevval ve Zilhicce aylarının ilk günleri aynı olabileceği gibi farklı da olabiliyordu.⁸⁰ Şöyle ki: Dini günler için değil de daha çok ileriye dönük çalışmaların tarihlerini belirlemek için önceden hazırlanan kamerî takvimlerde 354 günden artan ve otuz yılda on bir güne ulaşan ($30 \times 0,367068 = 11,01204$) bu fazlalık belirli kurala göre bazı yılların Zilhicce ayına eklenirdi.⁸¹

Netice itibarıyla Mekki nesî'li kamerî takvim'in bir takım tadilat ve yenilikler yapılmış halefi mahiyetinde olan hicrî kamerî takvim, bir süreç dahilinde teşekkül ederek Hz. Ömer zamanında son şeklini almış ve resmîyet kazanıp genel bir kullanım alanı bulmuştur.

⁷⁸ Hilâlin dünyanın değişik yerlerinde değişik saatlerde görülmesi olayına ihtilâf-ı metâli' denir.

⁷⁹ Bk. Muammer Dizer, "Ay" md., DİA, İstanbul 1991, IV,185.

⁸⁰ M. Dizer, IV,185.

⁸¹ İ. Yücel, XVIII, 1-2.