

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Hakemli Dergi

Review of The Faculty of Divinity

Atatürk University

Yıl: 2006

Sayı: 26

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi – 25240/ERZURUM

Tel: 0 442 236 09 51

Fax: 0 442 236 09 53

e-mail: erilfak@atauni.edu.tr

**Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
26/2006**

DERGİNİN SAHİBİ
Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Ali EROĞLU (Başkan)

Prof. Dr. Bahattin KÖK

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

Arş. Gör. Dr. Sinan ÖGE

Dizgi ve Tasarım

Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

Arş. Gör. Dr. Sinan ÖGE

Kapak

Güven Matbaası / Erzurum

Baskı

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi: Aralık-2006

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER
Prof. Dr. Ali AKPINAR
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL
Prof. Dr. Ahmet HİKMET EROĞLU
Prof. Dr. Hüseyin TURAL
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN
Prof. Dr. Hasan ONAT
Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

İÇİNDEKİLER

Makaleler

MEDENİYETLER ÇOKLUĞU

VAR OLUŞ ZENGİNLİĞİMİZDİR ♦1-9

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

KELAMİ AÇIDAN TEVRÂT VE İNCİL'DE TAHRİF MESELESİ ♦ 11-26

Doç. Dr. Arif YILDIRIM

MUHAMMED ABDUH'UN NÜBÜVVET GÖRÜŞÜ VE ÇAĞDAŞ İSLAM

DÜŞÜNÇESİNE ETKİLERİ ♦ 27-55

Doç. Dr. Mehmet Zeki İşcan

TEHÂFÛT GELENEĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME ♦ 57-74

Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

YETİŞKİN EĞİTİMİ BAĞLAMINDA

HZ. PEYGAMBER'İN KADINLARI EĞİTİM SİYASETİ ♦ 75-93

Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

KELÂMCILARIN DEVLET VE MİLLÎ GÜVENLİĞE YAKLAŞIMI ♦ 95-106

Doç. Dr. Arif YILDIRIM

ÇAĞDAŞ Şİİ BİLGİNLERE GÖRE HADİSLERİN YAZILMASI ♦107-156

Yrd. Doç. Dr. Tevhit Bakan

BEYHAKI, İLMİ HÜVİYETİ

ve

HADİS İLİMLERİNDE "TÜR EDEBİYATI"NA KATKISI ♦ 157-174

Yrd. Doç. Dr. Veli ATMACA

'ADİYY B. HÂTİM'İN HATİPLİĞİ VE HUTBELERİNDEN SEÇMELER ♦ 175-186

Okt. Dr. İsmail DEMİR

KUR'AN'DA HER KONU VE BİLGİ VAR MI? ♦ 187-202

Okt. Dr. Hasan YILMAZ

İLÂHÎ VE BEŞERÎ İRADENİN ARAKESİTİ VE BİR RİSALE ♦ 203-212

Doç. Dr. Arif YILDIRIM

Çeviri

HASAN-I SABBÂH VE HAŞİŞİLER ♦ 213-240

Yazan: Laurence LOCKHART

Çev.: Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Ek

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ MAKALELER

BİBLİYOGRAFYASI [SAYI: 1-25 (1975-2006)] ♦ 241-286

Hazırlayanlar:

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ - Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Dergi Yayın İlkeleri ♦ 287

MEDENİYETLER ÇOKLUĞU VAR OLUŞ ZENGİNLİĞİMİZDİR

Prof. Dr. Sadık KILIÇ*

ÖZET

Yüce Yaratan, pek çok hikmetlere dayalı olarak, insanları, farklı ırklar ve boylar halinde yaratmış; varolmanın ve 'insan oluş'un gerçekliğine ermek için de, bu farklılık ve aykırılıklara rağmen, birbirleriyle diyalog ve yardımlaşma halinde bulunmalarını istemiştir. Böylece bir bakıma, her bir ırk, kültür ve insani yapılanmanın gerçeklik kazanıp zenginleşmesi, 'öteki'leriyle olan yapıcı ve geliştirici ilişkisine raptedilmiştir.

İşte bu makale, var oluştan getirdiğimiz ontolojik farklılıklar ile sonradan edinilen sosyal, kültürel, dini, vb. farklılıklarımızın, en evrensel anlamda 'var oluş zenginliğimiz' olduğu gerçeğini bir kez daha vurgulamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Medeniyetler çokluğu, ontolojik ahenk, Kur'an, diyalog, yardımlaşma, kardeşçe paylaşım...*

ABSTRACT

A Large Number Of Civilizations Is Existence Wealthiness

The Exalted Creator have been created humans in different races and tribes, based on divine wisdoms; willed the dialogue and helping one another in spite of difference and opposition for reach reality of existence and humanity. In this way in a sense, to get wealthiness and to achieve realization of each race, culture and humane construction have been connected to the constructive and developer relation with the other one.

This article aims to re-emphasize the fact that our inborn ontological differences and our acquired social, cultural and religious differences prove to be our existential wealthiness in the most universal sense.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

Key Words: a Large Number of Civilizations, Ontological Harmony, Qur'an, Dialogue, Helping one another, Fraternal Sharing...

Varlık 'Tek'ten ve tek olarak başlamış; ayrı ve tek başına olanların çoğalmas; teklilerin çokluğa dönüşmesiyle, sürüp gitmiş, hep böylece zenginleşmiş...

Çünkü hep tek başına, kendi kıyısında ve ufkunda demirmek, varlıkça eksilmek, var oluş dinginliğini yitirmek; başka var oluş tarzlarından alacağın ufuk ve vizyon enerjisinden yoksun kalmak olacaktı da ondan... Nitekim, var oluşun ancak birlikte – çoğalma, aynı hedefler ve esinler peşinde koşma ile anlamlı ve coşkulu olacağını bir iç işâreti gibi olan Kurân'ın şu ayetlerinde, çokluk realitesinin bu tabiat ötesi ve aşkın ilkesine işaret ediliyor...

"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini de yaratıp, bu ikisinden birçok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize karşı derin kulluk bilincinizi muhafaza edin (ittikâ)!..." (Nisa, 4/1).

Bu Kurân pasajı, insanın, zamanın ta başında biyolojik bakımdan kök birliği ve var oluşsal eşitliğini vurgularken, aynı zamanda, 'salt tinsel' açılım ve oluşumları kapsayan kültür mefhumuna karşın, eş zamanlı olarak hem teknik olgusunu, hem de tinsel hayatın bütün tezahürlerini kapsayarak, daha büyük bir gerçekliği gösteren medeniyetler olgusu'nun¹, özde, aynı kaynaktan can suyu aldığına; bu kök'ün sadece tâli ve özgünleştirici koşullar karşısında, farklı form ve muhtevalar kazanmış bulunduğu da göndermede bulunmaktadır.

Özellikle Hucurât Suresi'nin 49/13 ayetinde, biyolojik köksel birlikten neşet eden; ama –coğrafya, beslenme, iklim, sosyal yapı vb. gibi- farklı haricî unsurlar sebebiyle zuhûr eden bir farklılaşma ve zenginleşme boyutunu oluşturan; soyut anlamda, barbarlığın zıddı olup bir değer hükmü taşıyan, bu itibarla da medenileşmiş-davranışlarında incelmış birey ya da ülkelerin durumu olarak² nitelenen, ama olgusal ve somut olarak da "bir topluluğa ya da muayyen topluluklar grubuna özgü ahlâkî, dinî, toplumsal, teknik ve bilimsel karakteristiklerin toplamı"

¹ Foulquié, Paul, avec la collab. de Raymond Saint-Jean, civilisation", *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, P.U.F., Paris, 1969, s. 95.

² A.e., s. 94

olarak tanımlanan³ medeniyetlerin varlık hikmetlerine dikkat çekilir... Daha açık bir ifâdeyle, aynı ontolojik sevgiden boy atıp, biyolojik yönden de bir ana ve babadan süzülüp gelen beşer evlâdının yeryüzündeki içtimaî ocak ve yapılanmaları konumunda olan medeniyetlerin, temel insanlık bilinci, yeryüzü yazgısını paylaşma ve hakkaniyet çerçevesinde evren kaynaklarını üleşmeleri; evrensel bir barış ve dayanışma zemininde, yeryüzü birliğini gerçekleştirmeleri gerekmektedir...

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ
أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir diğiden yarattık. Birbirinizi tanıyıp sahip çıkmanız için milletlere, sülâlelere ayırdık. Şunu unutmayın ki, Allah’ın nazarında en değerli, en üstün olanınız, takvâda en ileri olanınızdır...” (Hucurat, 49/13; krş. Bakara, 2/62; Maide, 5/69)

Bizler için son derece özlü dersler içeren, ‘Birlik içinde çokluk’ (Unitas multiplex) ilkesinin gerçekleşmesi noktasında dinamik bir sosyal laboratuar konumundaki bir coğrafyada: Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve Müşriklerden oluşan tarihsel bir periyotta (Medine Dönemi’nde) inmiş olan ayete, “Ey insanlar...” şeklindeki kapsayıcı bir hitapla başlamak suretiyle, ortak insanlık değer ve amaçlarını geliştirmede insan öbekleri arasında fark olmadığını; genel insanî ve ahlakî amaçları geliştirmede her medeniyet bloğunun aynı derecede sorumluluklarının, hak ve payının olacağı vurgulanır:

Bir başka ifadeyle denilmektedir ki, “bu cihetle hepiniz müsâvisiniz, birbirinize karşı öğünmeğe veya şu kavim bu kavim diye tahkir etmeğe hak yoktur”⁴. [Bu sebeple], “soylarınız, atalarınızla tefahur için değil, birbirinizi soyu sopu ile tanıyarak ona göre yardımlaşınız” diyerdir!...⁵

Ayette, müşâreket kipiyle gelmiş olan ‘li te’ârefü’ sözcüğü, insanlığın ortak mirası ve değerlerine, ortak çabalar ve içten büyük gayretlerle ulaşılabileceğine tam bir açıklıkla delalet etmektedir. Çünkü, ne denli ışıltılı ve muktedir olursa olsun, her medeniyet taçlanışının, önüne geçemeyeceği bir düşüş, hatta çöküş ve yok oluş yazgısının bulunduğu, bundan nihaî bir kaçışın olmadığı, insanlık tarihindeki somut tanıklarla ortadadır. Paul Valéry’nin şu ifadesi ise bu gerçeğin acı bir itirafı sayılmalıdır: “Biz diğer medeniyetler (civilisations) şimdi şunu bilmekteyiz ki, bizler

³ A.e., s. 95

⁴ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979, IV/4477.

⁵ Yazır, a.e., IV/4478.

[de] ölümlüyüz!..”⁶. Öyleyse, “... bir erkekle bir dişiden yaratılıp da ‘şuûb’ [büyük topluluklar] ve ‘kabâil’e [boylara] ayrılış, darılıp darılıp dağılmak ve dövüşmek, sövüşmek için değil, tanışıp yardımlaşarak sevişmek ve güzel ahlâkları tatbik ederek daha büyük, daha güzel topluluklar meydana getirip korunmak içindir”⁷. Şurası bedâhet derecesinde bir hakikattir ki, ekonomik şartlar, siyasî düzen, ahlâkî gelenekler, bilgi peşinden gidilmesi ve güzel sanatlar gibi dört unsurdan oluşan medeniyet gerçekliği de ancak, “kaos ve güvensizliğin sona erdiği yerde başlar. Çünkü korku üzerinde galebe çalındığı vakit, merak duyma ve yaratıcılık hisleri serbest kalır ve insan, tabîi içgüdüleriyle hayatın mâna ve süslerini anlama yolunda harekete başlar”⁸.

Bir abartı olarak algılanmaması ümidiyle betimlememizi şöyle sürdürebiliriz: Medeniyetler, İlahî Giz ve Bilinmezlik Şifresi’nin kendileri aracılığıyla vuzûha kavuştuğu, ‘var oluş ve bulunuş açıklığı’na (aletheia: Heidegger) erdiği temel insanî var oluş formlarıdır... Medeniyetlerin değerlendirilmesinde egemen olan görelilik eğilimine karşı da, her medeniyetin, Ebedî Oluş Zinciri’nin olmazsa olmaz bir halkasını oluşturduğunu, bu nedenle de onun yadsınması veya dönüştürülmeye çalışılmasının, Var Oluş Ağacı’nda onulmaz yaralar açacağını haykırmak gerekir!...

Nitekim, Durant, konuyla ilgili eserinde bu hususa şöyle dikkat çeker: “Önemli bir noktadan bakıldığında ‘vahşî’ de medenîdir, zira o da, yeryüzündeki hayatını yürütmek ve bu hayattan zevk almak için yine kendisinin geliştirdiği iktisadî, siyasî ve ahlâkî müesseselerini, kabilesinin mirasını titizlikle kendi çocuklarına iletir. Burada ilmî olmak mümkün değil; çünkü, diğer beşerî yaratıklara ‘vahşî’ veya ‘barbar’ damgasını vurmakla, sadece kendi şahsımızı son derece sevdiğimizi açığa vurduğumuzdan ve bize yabancı âdetler karşısında kendimizi, nasıl hareket etmemiz gerekeceğini bilemezcesine mahcup ve çekingen hissettiğimizden, objektif bir gerçeği yansıtmış olmayabiliriz”⁹.

O nedenle, Tanrısal Cemâl (Mystérium Fascinant) ve Celâl (Mysterium Tremendum) boyutlarının kendisinde özlü bir nitelik ve nicelik halinde içkinleşmiş olduğu ‘insan hârikası’nın, Tanrı’nın dilediği bir zamana değin evren içinde yoluna

⁶ Foulquié, Paul, “civilisation” *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, s. 95 (P. Valéry, Pléiade, I/1958’dan naklen.

⁷ Yazır, *Hak Dini*, IV/4478.

⁸ Durant, Will, *Medeniyetin Temelleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yayıncılık, İstanbul- 1196, s. 13

⁹ Durant, *Medeniyetin Temelleri*, s. 21-22.

devam etmesi, güzelliklere ve iyiliklere doğru yolculuğunu sürdürmesi¹⁰ konusunda, her medeniyet havzası ve ufku, eş düzeyde yaşama hakkına sahiptir! Sonra, “Her medeniyet, değerlidir ve kendisine özgüdür”; bunun bir neticesi olarak da, “medeniyetler arası mukayese ve bir değerlilik skalası oluşturmaya kalkışmak, salt sübjektif bir çaba olup, niteliği (qualité), niceliğin (quantité) düzeyine ve mâhiyetine indirgemek demektir! İşte, açıkça belli ki, ister Batı, ister İslam, ister Çin ya da Hind medeniyeti için söz konusu olsun, entegrist ve başkasına göz açtırmayan bir medeniyet fanatizmi, istisnasız, bütün medeniyetlerin öz ve yaratıcı ışıklarının solmasına, yaşam dinginliği ve coşkusunu yitirmesine, giderek pörsüyüp yok olmasına varıp dayanacak ölümcül ve patolojik bir durum olarak algılanmalıdır!... Nitekim Toynbee'ye göre de, “bir tek medeniyet yok, terakkî bir ütopya. Medeniyetler var sadece. Her medeniyetin belli bir kaderi. Büyük çizgiler tekerrür eder, aşığı yukarı önceden tayin edilmiştir. Değişmeyen insanın mizâcıdır (...)¹¹”.

Medeniyetlerin yükseliş sırrı da, öyleyse burada yatmaktadır! Uzviyetçi bakış açlarına göre (İbn Haldun, Ahmed Cevdet Paşa, Toynbee, Spengler) her ne kadar, her medeniyetin muayyen bir ömrü olacağı, o an geldiğinde çöküşün asla önlenemeyeceği dile getirilse de¹² bu durum, diğer yandan her medeniyetin yeni ufuklar içinde gelişmesine, ilerlemesine ve varlığını sürdürmesine mani değildir. Yeter ki o medeniyet, içlerindeki yaratıcı nüveye, Üstât Cemil Meriç'in ifadesiyle, ‘yaratıcı gücün hiç sönmeyen ışıltısı’na (Hind-yazı)¹³ bağlı kalsın!.. Ancak bu şekilde kozmik sahnedeki varlık boyutlarını sürdürebilir medeniyetler; yoksa, Kur’an’ın, bilincimizi sarsan ve bizi derin oluşsal ikazlarla diriltten betimlemesiyle, efsane ve anlatılara dönüşürler, köhne tarihin kül katmanları arasında kaybolurlar...

كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةٌ رَسُولَهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَا لَهُمْ آيَاتٍ فَابْتِغَا لِقَوْمٍ لَّا

يُؤْمِنُونَ

“Hangi ümmete peygamberi geldiyse, onlar onu yalanladılar. Biz de onları birbiri ardından imha ettik. Ve onları, ibret alınacak hikâyeler haline dönüştürdük!” (Müminûn, 23/44; yine bkz. Sebe’, 34/19)

¹⁰ Mutaffifin, 83/26

¹¹ Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1974, s. 98.

¹² Bkz. Arâf, 7/134, Yunus, 10/49 ve Ra’d, 13/38.

¹³ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 107.

Medeniyetlerin yaşama gücünü kaybetmesinin ve “tarihsiz ve şekilsiz bir etnografik malzeme haline gelmesi”¹⁴nin önüne geçebilecek en kesin belirleyici ise, onların, ‘insanın ve doğanın derin perspektifi’ne bağlı kalarak, mayalarındaki yaratıcı özü kesintisiz devam ettirme refleksidir. Şu da bir gerçek ki, Allah’ın var oluş için belirlediği ve bütün göreliliklerin üstünde bulunup, fakat her tarihsellik kesitine açık olan ‘ideal yarar, güzellik ve iyilik kıvamı’na ulaşılabilmesi de, kuşkusuz, her medeniyetin kendi imkan ve şartlarıyla kayıtlıdır. Kur’ânî bir pasajdan mülhem olarak söylemek gerekirse, “güçlü ve zengin olan medeniyetler kendi kudretleri ölçüsünde; zayıf ve yoksul olan medeniyetler de, yine kendi imkanları ölçüsünde!..” (bkz. Bakara, 2/236) sorumluluk ve pay sahibidirler. Çünkü, “Her kültür [Medeniyet S.K.], insanlığın büyük değerlerinden bir veya birkaçını gerçekleştirir... [Buna göre S.K.], Yunan medeniyeti ‘güzel’i yaratır; Roma ‘hukuk’u, Sâmi medeniyetinin katkısı ‘din’. Çin, ‘faydalı’yı gerçekleştirir. Hindin insanlığa armağanı ‘hayal’ ile ‘tasavvuf’, Avrupa medeniyetinin ‘ilim’... Her değer [ise S.K.] bir gelişme sınırı vardır. Medeniyet bu sınıra varınca görevini tamamlamış olur; ölüme mahkûmdur artık. Büyük medeniyetlerden her biri ayrı bir istikamette gelişir ve kendine has değerler yaratır. Hiçbir medeniyet bütün alanlarda başka bir medeniyetten daha ileri gittiğini iddia edemez”¹⁵

Bu demektir ki, dünyevî gelişmişlik derecesi ile kültürel – bilimsel paradigmaları bize göre ne kadar farklı, hatta aykırı olursa olsun, paralel medeniyetler bizim var oluşsal boy aynalarımızdır; var oluşu belirginleştirip hikmetli kılacak gizil güç kaynaklarıdır; kısaca, “ideal iyi olana; güzellik ve takvâ bilincine” erişmede bize hız ve ilhamlar sunacak motivasyon kaynaklarımızdır. Buna göre, “Bir kültür kendi değerlerini inşâ ederken başka bir kültürden malzeme alır. Bu türlü ‘iktibâs’lar’ daha çok ilim ve teknoloji alanında geçerlidir. Yabancı bir medeniyetten dinî, felsefî, içtimâî, ahlâkî unsurlar alınabilir; ama sadece besleyici malzama olarak (...) Her orijinal medeniyet, ayıklayıcı bir uzviyettir. Yalnız kendi bünyesine uyan unsurları alır”¹⁶.

Bu nedenle, bütün içtenliğimizle belirtmek isteriz ki, medeniyetler mevcudiyetlerini devam ettirebilmek için birbirlerinin sevgisine muhtaç, hatta mecbûrdurlar... Bu amaçla da, tarihin uğultulu ve karanlık katmanları arasında

¹⁴ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, (Danilevsky (1822 – 1885) den naklen) s. 107.

¹⁵ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 105, Danilevsky’den naklen.

¹⁶ A.e., s. 105.

varlığını hala sürdüren, uğursuz bir miras olarak mütemadiyen varlık dünyamıza giren medeniyetler arası fanatizmin ve nefretin, 'icat edilen ve İblis'in Truva atı olan ötekî'ne olan öfkenin ve acımasızlığın, Kâf Dağı'nın ardına ebedi ve ümitsiz bir sürgüne gönderilmesi lazımdır!..

Barışın evrenselleştirilmesi gereğine vurgu yaparak Kurân, inananlarına, açık ve dinamik; özgünlükleri olan ve bunları sürdüren, aynı şekilde, dış dünyaya da yüzü dönük ve gelişmeci; teceddüdü ve başkaları vesilesiyle zenginleşmeyi hedef alan bir Medeniyet'i hedeflemiştir hep... Bu açık uçluluk ve ötekilere kucak açmanın bir eseri olarak, İslâm, doğduğu coğrafyadaki kadim medeniyetlerin insanî, kültürel ve bilimsel değerlerine büyük bir ilgi ve hoşgörü ile yaklaşmış, hatta, bilim ve teknolojinin geliştirilmesi sürecinde onlardan, hiçbir komplekse kapılmadan yararlanıp yeni özgünlükler vücuda getirmesini bilmiştir¹⁷...

Kozmik vizyon, yaşam biçimi, kurucu değerleri ne denli farklı, hatta kendisiyle çatışma içinde olursa olsun, 'özgü bir benlik değeri' ifade eden diğer beşeri gruplara hoş görülü davranma, onları bir 'kendileri olarak anlama' çabasının temelini, mesela şu ayette de bir öz halinde de pek âlâ bulabilmekteyiz:

"Eğer müşriklerden biri senden sığınma hakkı isteyip yanına gelmek isterse, sen ona güvence ver, ta ki Allah'ın kelâmını dinlesin, düşünsün... Sonra onu, kendisini güvencide hissedeceği yere ulaştır" (Tevbe, 6).

Ayetin taşıdığı mesajın aydınlığı, onun yorumuna da yansımış olup, müşrik, ateist, agnostik vd. olan bir kimsenin, Allah'ın kelâmını: Kur'an'ı ve onun ayetlerini işitse, ama ona îman etmese dahi, varlığını güvende hissedeceği yere, öz yurduna ulaştırılması¹⁸, onlara en küçük bir olumsuzluk gösterilmemesi, öz iradeleriyle değerlendirip karar vermeleri için onlara fırsat tanınması, asla incitilmemeleri emredilmektedir¹⁹...

Diğer yandan müminlere, daha önce yaşamış, fakat şimdi tarihin külden katmanları arasında kalmış medeniyetlere, onların trajik kalıntılarına ibretle bakmaları emredilmiş, böylece de bütüncül ve eleştirel bir zihin düzeyinde, kendi medeniyetlerini hep tashih edip geliştirmeleri istenmiştir:

فَدُ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَمَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

¹⁷ bkz. "el-ahz, et-temessul ve el-ibdâ": başkalarından alma, özümseme ve yaratıcılık". Sezgin, Fuat, "Mekânetu'l-Muslimin fi Tarihi'l-'Ulüm", Muhâdarât fi Tarihi'l-'Ulüm, Riyad, 1399-1977, s. 11-23.

¹⁸ Alûsî, Rûhu'l-Meânî, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, ts., X/54.

¹⁹ İbn Aşûr, Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts. , X/119.

“Sizden önce, Allah’ın koymuş olduğu hayat kanunlarına uygun olarak, nice olaylar, ümmetler geçti!... Dünyayı gezip dolaşın da, dini yalanlayanların sonunu bir görün!..” (A. İmran, 3/137; En’âm, 6/11; Rûm, 30/42.)

Öte yandan, ruh fıskırışlarının tecessüm etmiş bir ifadesi olan medeniyetler, yapısındaki tinsel özler sayesinde varlıklarını sürdürmüşler, muahhar çağlar için de yeniden dirilişin fideliğini teşkil etmişlerdir. Bu itibarla, her medeniyetin sinisi şerh edildiğinde, onun kendine özgü değerler kümesi ile donanmış olduğu görülecektir. Her medeniyet mensubu da, ‘kendi dünya ve varlık görüşü’nü²⁰, düşünce, estetik, ahlâk, bilim²¹: kısaca, gizil olarak içinde taşıdığı var oluş kütüğünü. bu dağarcığa borçludur.

Sonuç olarak, bin bir desen, renk, koku ve esin kaynaklarıyla donanmış bir gülistanı târumâr ederek onu bir renge, bir râyihaya ve bir manzaraya mahkum etmek nasıl doğru ve estetik bir davranış değilse, bunun gibi, tek medeniyet merkezli bakış açısıyla, medeniyetleri değer eşiklerine yerleştirmek; böylece yaşama hakkına daha fazla layık medeniyetler biçiminde bir ayrımcılık yapmak, insanlığa ve evrensel barışa yapılabilecek en büyük kötülük olacaktır... Bir başka ifadeyle bu, evrenin sevincini ve hayat civıltısını ebedî sükûta dönüştürecek olan öz kıyametimiz, global boyutta ‘tarihin sonu’ ve gerçek ilkeliliğin başlangıcı olacaktır!...²²

Burası, Yüce Allah’ın şu sözlerini bir kez daha düşünmenin tam yeridir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizi tanıyıp sahip çıkmanız için milletlere, sülâlelere ayırdık. Şunu unutmayın ki, Allah’ın nazarında en değerli, en üstün olanınız, takvâda en ileri olanınızdır...” (Hucurât, 49/13);

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

²⁰ Weltanschauung: Vue intuitive (Auschauung) du monde (Welt) (Foulquie, Paul, *Dict. De la Langue Philosophique*, s. 771.

²¹ “Hayır, bir medeniyet ne seyahatin hızıyla, ne de maddi yaşamın konforuyla ölçülür; ama o, Tanrı’nın krallığı gibi, bizim içimizdedir ve muayyen bir ruh erdemine bağlıdır! Bu erdemse hazırlıksız elde edilmez: nesiller ile Tanrı’nın sıkı bir ittifakı olması gerekir!.. [tarafımdan vurgulandı S.K.]” (Foulquie, *Dictionnaire*, s. 95, F. Mauriac, *Inaugur. Du musée du Cayla*, Journal, 11/70’dan naklen))

²² Bkz. Fukuyama, Francis, *Tarihin Sonu mu?*, çev. Yusuf Kaplan, (Makalenin çevirisi ve tartışmalar), Rey Yayıncılık, Kayseri, ts..

“Rabbiniz tarafından bir mağfirete, genişliği göklerle yer kadar olan ve takvâli kimseler için hazırlanmış olan bir cennete doğru yarışırcasına koşuşun! O takvâli kimseler ki, bollukta da darlıkta da [Allah yolunda] harcarlar (infâk)...” (Al-i İmran, 3/133-134);

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

العقاب

“... Siz, iyilik etmek, fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın, günah işlemek ve başkasına saldırmak hususunda birbirinizi desteklemeyin! Allah'a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah'ın cezası çok şiddetlidir” (Maide, 5/2).

KELAMİ AÇIDAN TEVRÂT VE İNCİL'DE TAHRİF MESELESİ

Doç. Dr. Arif YILDIRIM*

ÖZET

Mukaddes metinlerde tahrifat meselesi kelâm açısından önemli problem oluşturmaktadır. Bu problemin dinler tarihinde ortaya çıkışının bilinen ilk müsebbipleri Yahudiler ve Hıristiyanlardır. İnsanlığı sapıklık karanlığından kurtarmak için insanlığın Yaratıcısının seçtiği elçiler aracılığı ile gönderdiği aydınlatıcı mesajlar olan mukaddes metinlerin tahrifi cehalet bağnazlığının işlettiği bir cinayettir. Bundan daha çirkini ise yapılmış olan tahrifatı inkâr etmek ve sahte beşerî metinleri İnsanlığa İlahî diye sunmaktır. Makalemizde bu konuyu ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tevrât, İncil, Tahrif, Tashif

ABSTRACT

The Problem of the Distortion in Holy Bible in Point of the Theological

The matter of the distortion in holy bible in point of the theological is very important problem. In the religions history, the first known causers of this problem are Jewish and Christians. The distortion of whole Bibles that Creator sent in humanity for the sake of salvation is a serious crime originating from ignorance. The more unbecoming than this crime is denial the made salvation and is presentation the human texts as the divine texts.

In this paper, we have dispute this distortion problem.

Keywords: New Testament, Holy Bible, Distortion, Misreading

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

1.Tahrif ve Tashif Kelimelerinin Sözlük ve Terim Anlamları:

Tahrîf, Arap dilinde bir kelimenin harflerini değiştirmek, bir kısım harflerin yerine başka harfler koymak, harf sırasında değişiklik yapmak, anlamındadır. Kur'ân'da ve kelâm ilminde ise bir metni, metindeki kelimeleri yerlerinden oynatmak, asıl yerlerinden kaldırıp başka yerlere koymak veya metnin yorumunu değiştirmek anlamında kullanılmaktadır. Metnin yorumunu değiştirmek anlamında kullanılması daha çok görülmektedir. Metni değiştirmeye *tenzîli tahrîf*, mânâyı değiştirmeye de *te'vîlî tahrîf* adı verilmektedir.

Bu kelimeye yakın anlam ifade eden bir kelime de tashiftir. Arap dilinde bu kelime sayfalarda değişiklik yapmayı ifade eder. Kelâmcılar ve tefsircilere göre bir metni, yazarının anlatmak istediğine veya bir kelimeyi herkesin ondan anlamada sözleştikleri mânaya aykırı bir anlam belirtecek şekilde okumak demektir¹. Bu iki kelime arasındaki farkı belirtmek üzere şu örnek verilmektedir: Meselâ “merhûm” kelimesi yerine “mercûm” denilir ise bu tashîf, “mahrûm” denilirse bu tahrîf olur². Bazen tashîf tahrîf anlamında da kullanılmaktadır.

2. Tevrat ve İncil'de Tahrifat:

İslâm kelâm ve tefsir bilginleri Tevrât ve İncil'de bu kitapların mensupları tarafından bir çok tahrîfatın yapıldığını kabul etmektedirler. Bu konudaki dayanakları hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim ve sahih hadislerle, bu kitaplardaki akl-ı selîme aykırı beyanlardır. Bu itibarla bugünkü Tevrat ve İncil'lere güvenilemez. Yahudiler ve Hıristiyanların kitaplarını tahrif etmeleri çeşitli maksatlara yönelikti. Başlıca sebep papaz ve keşişlerin insanların mallarını hile yolu ile almak istemeleridir³. Bunun için kendilerini tanrı yerine koyarak dinde istedikleri gibi tasarrufta bulunuyor, maddi menfaat sağlamak için dinin ilkelerini halka yaranacak şekilde değiştiriyor ve bu arada İslâm'ı yaşanmayacak kadar zor bir din olarak gösteriyor ve mensuplarını alabildiğine kötülüyorlardı.

Mukaddes kitaplarda tahrifatın kelimelerde mi, yorumda mı olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Tahrîfin kelimelerle ilgili olduğunu söyleyenlerin Kur'ân'dan

¹ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm, *İktizau's-Sıratı'l Müstakîm Muhâlefete Ashabi'l-Cehîm*, Muhammed Hâmid tahkiki, el-Kahire, 1369/1950, s. 8.

² el-Bursevî, İsmail Hakkı, *Furûk-i Hakkı*, İstanbul, 1291, s. 149.

³ el-Kazvîni, Zekeriya b. Muhammed, *Müfîdu'l-Ulûm*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, 1405/1985, s. 434.

delilleri “Onlardan bir bölümü onu (okuduklarını) Kitab'dan sanmanız için, Kitaba dillerini eğip bükerler. Halbuki okudukları şey Kitab'dan değildir. O (söyledikleri) Allah katından olmadığı halde ‘Bu Allah katındandır’ derler. Onlar bile bile Allah'a iftira ediyorlar⁴” mealindeki ayettir. Bu âyet Yahûdilerden bir bölümünün kelimeleri yerlerinden oynattıklarını, Allah kelâmının yerine kendi sözlerini koyduklarını, onu kendisi ile anlatılmak istenenden saptırdıklarını, Allah'ın böyle bir söz söylemeyip kendilerince uydurulduğunu bilerek onu Allah'ın sözü olarak gösterdiklerini, bununla işin gerçek yüzünü bilmeyenlerin, onların söylediklerinin Allah'ın kitabında böyle olduğunu sanmalarını ve bunda maddî menfaat temin etmeyi amaçladıklarını bildirmektedir⁵. İbn Abbas, bu ayetin hem Tavrât'ı tahrif eden Yahûdiler hem de İncil'i tahrif eden Hıristiyanlar hakkında indirildiğini söylemiştir⁶. Rivayete göre “Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir paraya satanlar, işte bunların Âhiret'te bir nasibi yoktur⁷” mealindeki âyet; kıtlık zamanında aileleri için yiyecek yardımı istemek üzere Yahûdî patronlardan Hz. Peygamber'e düşmanlığıyla meşhur olan Ka'b b. Eşref'e gelen bir Yahûdî cemaat hakkında indirilmiştir. Bu durumu fırsat bilen Ka'b gelenlere Muhammed'in peygamber olduğuna dair bir bilgilerinin olup olmadığını sorar ve evet cevabını alınca da öfkelenerek “Size yiyecek ve giyecek vermeyi düşünmüştüm. Ne yazık ki Allah sizi bu cevabınızdan ötürü çok miktarda menfaatten mahrum etmiştir” sözleri ile tepkisini gösterir. İhtiyaç sahibi topluluk tahmin edemediği bu tepki ve tehdit karşısında geri adım atar ve “Tavrât'ı dikkatle okumadığımız için yanılmış olabiliriz. Bize zaman tanırısan konuyu daha özenle inceler ve sonucu size bildiririz” derler. Ka'b bunların isteklerini kabul eder. Giderler ve ellerindeki Tavrât'ta Hz. Muhammed'in niteliğiyle ilgili yazıların tersini yazmak suretiyle tahrifatta bulunurlar. Sonra da Ka'b'a dönüp Muhammed'in niteliği konusunda gerçekten yanılmış olduklarını, işin aslının önce söylediklerinin tamamıyla aksine olduğuna dair kendisini haklı bulduklarını söylerler. Ka'b, yapılanlardan sevinir ve topluluğun yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını karşılar⁸.

Kimisi mukaddes kitaplarda yapılan tahrifatın metinde değil, yorumda olduğunu öne sürmüştür. İbn Haldûn (733/1334-808/1406) bu görüşte olanlardandır.

⁴ Â-i İmran (3), 78.

⁵ es-Sâbüni, Muhammed Ali, *Muhtasar-u Tefsir-i İbn Kesir*, Beyrut, 1302/1981, I, 294.

⁶ el-Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lubabu't-Te'vil fi Meânî't-Tenzil*, (Mecmau't-Tefasir içinde) İst, 1317, I, 526.

⁷ el-Bakara (2), 77.

⁸ İbnü'l-Melek, Abdüllatif b. Abdilâziz, *Mebariku'l-Ezhâr fi Şerhi Meşariki'l-Envâr*, İst., 1287, I, 46,47.

Ancak, bu görüşün doğruluğu için, eldeki Tevrât ve İncil'den farklı orijinal denilebilecek bir metnin bulunması gerekir. Oysa şimdiye kadar böyle bir metne rastlanmamıştır.

Konu ile ilgili olarak Muhyiddin Arabî şöyle diyor: “Yahûdiler'in Tevrât'ı değiştirmelerine şaşma. Çünkü Tevrât kendi özünde değişmemiştir. Değişme onların Tevrât'ı yazması ve telaffuz etmesi ile ilgilidir. “*Kitab Ehli'nden bir bölüğü Allah'ın kelâmını işliyorlar, sonra da mânasını anladıktan sonra ve bile bile onu tahrif ediyorlardı*” mealindeki ayette bu tahrifleri Allah kelâmına nisbet edilmiştir. Çünkü Allah kelâmı onların nazarında mâkuldü. Onun aslını olduğu gibi bıraktılar ki kendileri ve bilginleri için bir örnek kalsın. Onlar tahrifatı bu asıl nüshadan istinsah ettikleri nüshada yaptılar ve böylece onun tercümesinde, asıl nüshada ve hafızalarındakine aykırı olanı açığa çıkardılar. Kur'ân ise Allah katından geldiği gibi korunmuştur. Bu sebeple diğer indirilmiş kitaplarda olduğu gibi, Kur'ân'da tahrif ve tebdil mümkün değildir. Garip bir durumdur ki, Müslüman olmayanı dinine daha bağlı görmekteyiz. Meselâ Yahûdî ve Hıristiyanların ekserisini dinlerinin cüz'iyatını yerine getirmede ve ona bağlı kalmada Müslümanların dinlerine bağlı kalmasından daha ilerde görürüz. Bu durum onların sapık yolda olduğunu gösterir ve Allah'ın gizli bir mekridir ki Rabbinden basîret üzere olandan başkası bunun farkına varamaz¹⁰.”

Yahûdî ve Hıristiyanların dinlerinin inanç ve ibadetler yönünden karışık olması, kitaplarında yaptıkları tahrifat ve uydurdukları türlü sapıklıklar dolayısıyladır¹¹. Tevrat (ve İncil) nüshalarının birbirini nakzedecek şekilde farklı olması bu kitaplarda tahrifatın meydana geldiğinin açık delilidir¹². Tevrat ve İncil tahrif ve tebdil olunarak İlahî hüviyetlerini, safvet ve orijinalliklerini büyük oranda kaybetmişlerdir. Buna paralel olarak Yahûdîlik ve Hıristiyanlık'da kendi din adamları tarafından yapılan değiştirmeler sonunda İlahî esaslardan ayrılmış, çeşitli maksat ve münasebetler ile ilâve edilen beşerî fikir ve görüşlerle safvet ve asliyetlerinden uzaklaşmışlardır¹³.

⁹ el-Bakara(2),75.

¹⁰ İbn Arabî, Muhyiddin Ebu Abdillâh b. Muhammed, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, tsz., III, 351, 360, 366, 368.

¹¹ et Taftâzânî, Sâdüddin Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Makasid, İst. 1305, II, 191.

¹² Molla Hüsrev, Muhammed b Ferâmuz/Ferâmûz/Ferâmez/Firâmuz/Ferimerz b. Ali, *Mir'âtü'l-Usûl fi Şerhi Mirkatî'l-Vusûl*, thk. el-Hâc İsmâil Efendi ed-Dramavî, İst, 1317, s. 370.

¹³ Aydın, Ali Arslan-Atay, Hüseyin, *Yehova Şahitlerinin İç Yüzü*, Ankara, 1973, s. 5.

3.Müslüman Olmayan Bâzi Bilginlerin Tahrifle İlgili Görüşleri

İncil ve Tevrat'ta tahrifatın yapıldığını bir çok Batılı yazarlar ve mütefekkirler de kabul etmektedirler. Şimdi bunlardan bâzi pasajlar verelim.

Alman Protestan Kilise Komisyonu'nun kontrolünden geçmiş olan Eski ve Yeni Ahit çevirisinde şu cümleler yer almaktadır: "Kutsal Kitab (Eski ve Yeni Ahit) gökten inmiş değildir. Eski Ahit'in otuz dokuz kitabı ile dört İncil binlerce yılda yavaş yavaş gelişmiş ve son şeklini almıştır¹⁴."

Filozof Spinoza şöyle diyor: "Ben Kutsal Kitab'ın (Tanrı kelâmının) yanlışlarla dolu, birçok yerleri kesilmiş, değiştirilmiş ve birçok yerlerinde kendi kendisiyle çelişir hale gelmiş olduğunu ileri sürmekteyim. Kutsal Kitab'ın, olduğu gibi, bir insana gökten inen Tanrı mektubu olduğuna inanan kişi, hiç şüphesiz bu görüşümden ötürü beni Kutsal Rûh'a karşı günah işlemekle suçlandıracaktır. Ama, eğer onlar da düşünecek olurlarsa hiç şüphesiz, bağırmaktan vazgeçeceklerdir¹⁵."

Goethe şöyle diyor: "Kutsal Kitab'da gerçek ve sahte yerler sorusu garip bir sorudur. En saf doğa ve akılla ahenkli olan ve hâlâ da en yüce gelişmemize imkân veren o hayranlığa değer yerlerden daha gerçek ne olabilir? Mantıksız, boş ve akılsızca olan; hiçbir meyve, hiç değilse iyi bir meyve vermeyenlerden de daha sahtesi ne olabilir¹⁶." Bu sözlerden şu anlaşılıyor: Kutsal Kitab'ın doğaya ve akla uygun ve gelişmeye imkân sağlayan yerleri doğru, mantıksız, yakışsızca olan, boş ve hiçbir meyve veya iyi bir meyve vermeyen yerleri sahtedir.

Bernard Shaw, özetle şöyle demektedir: Bilimselliğini yitirmiş olan İncil, Tanrı kavramının gulyabani kavramından kurtulup gelişerek, dört mevsimin yaratıcısı haline, iyilikçi bir bilge haline, haksever bir yargıç, sevecen bir baba haline ve en sonunda soyut/cisimsiz kelime haline nasıl geldiğinin ilgi çekici bir belgesi olarak kalmaktadır¹⁷.

Yahûdîler ve Hıristiyanlar Tevrat ve İncil'deki bir kısım beyanların Kur'ân'daki beyanlarla benzerlik göstermesini, Kur'ân'ın kendi kitaplarından derlendiğine delil gösterirler. Halbuki eğer Kur'ân ile önceki kitaplardaki bazı konu benzerlikleri, mutlaka Kur'ân'ın bu kitaplardan iktibas edilmiş olduğunu göstermiş olsaydı, aynı durum kendi kitapları için de vârit olurdu. Çünkü, meselâ Tevrat'taki on emir'in

¹⁴ Örs, Hayrullah, Musa ve Yahudilik, İstanbul, 1966, Önsöz, s. 4

¹⁵ Örs, Hayrullah, a.g.e., Önsöz, s. 5.

¹⁶ Örs, Hayrullah, a.y.

¹⁷ Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Ankara, 1999, s. 21-22.

Hammurabi Kanunlarına benzemesi dolayısıyla, Tevrât'ın da bu kanunlardan alınmış olması lazım gelecekti¹⁸.

4. Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın Koruması Altında Olduğu

"Kur'ân'ı biz indirdik ve hiç şüphesiz onu koruyacak olan da biziz"¹⁹ mealindeki âyet, İslâm bilginleri tarafından umumiyetle Kur'ân'ın Allah tarafından korunacağı mânasında alınmaktadır. Bu anlayışa göre Allah Kur'ân'ı korumayı kendi üzerine almış, bu işi başkalarına bırakmamıştır. Halbuki Tevrât'ın korunması, bu âlimlere göre, el-Mâide suresi 44. âyette de işaret edildiği²⁰ gibi, Yahûdî âlimlerine havale edilmiştir. Bundan Tevrât'ın Allah'ın koruması altında olmadığı, bu sebeple Tevrât alimlerinin onda ihtilafa düşerek tahrîfe gittikleri sonucu çıkarılmaktadır²¹. Allah hiç şüphesiz, dilediğini yapar. Kimsenin ondan hesap sorma gücü yoktur. Bununla birlikte, hepsi kendisine âit olan mukaddes kitapların bir kısmını koruyup, bir kısmını korumadığını söyleyebilmek için yorum yeterli değildir, kesin delil lâzımdır. Bu itibarla tatminkâr îzah tarzı, gerek Kur'ân'ın gerekse diğer mukaddes kitapların Allah tarafından korunması husûsunda bir farkın bulunmadığını söylemektir. Bu durumu dikkate alan kimi tefsirciler el-Mâide 44. ve en-Nahl 9. âyetlerini uzlaştırmak üzere getirdikleri izahta; Allah'ın Kur'ân'ı korumasının insanlar vasıtasıyla olduğunu, Kur'ân'ın Müslümanlar tarafından korunacağını ezeli ilmi ile bilmesi dolayısıyla onun hakkında koruma garantisi verdiğini belirtmişlerdir. Buna göre, ilimde derinleşmiş âlimler Kur'ân'ı ilmî yönden savunacaklar, bozguncu ve yıkıcıların yaydıkları şüpheleri cevaplandıracaklar, diğer Müslümanlar da Kur'ân'a ve onun savunucularına karşı meydana gelebilecek saldırılara karşı gerekli tedbirleri alacaklardır²².

5. Kur'an'da Hiç Bir Tahrifatın Olmadığı:

Yahûdîler Tevrât'ı, Hıristiyanlar da İncil'i tahrîf etmişlerdir. Tahrife alışık olan her iki taraf da Kur'ân'ı tahrîf etmek için büyük çaba sarf etmişler ve hâlen de etmektedirler. Oryantalistler, mevcut hâlile de Kur'an'da tahrifat bulunduğunu,

¹⁸ Messadié, Gerald, *Şeytan'ın Genel Târîhi*, çev: Işık Ergüden, İstanbul, 1998, s. 162.

¹⁹ en-Nahl (16), 9.

²⁰ el-Mâide (5), 44.

²¹ ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, nşr., Muhammed Abdüsselâm, Beyrut, 1415/1995, II, 550.

²² Krş. el-Hâzin, a.g.e., III, 550.

dolayısıyla diğer mukaddes kitaplardan farklı olmadığını, Müslümanların da artık bunu kabul etmesi gerektiğini iddia ederler²³.

Müslümanlar bu görüşü kesinlikle reddederler. Acak, Yahûdilerin etkisiyle yalnız bir kısım Rafizîler Kur'ân'ın değiştirildiğini, nazmı ve tertibi arasında uyumsuzluk bulunduğunu, hakkında indiği şeyden başkasına çevrildiğini, Peygamber'den geldiği sâbit olmayan vecihler üzere okunduğunu, ondan bir takım şeylerin çıkarıldığını ve ona bir takım ilavelerin yapıldığını ileri sürmüşlerdir²⁴. Oryantalistlerin Rafizîlerin kelâm kaynaklarında yeteri kadar cevaplandırıldığı için artık bayatlamış bulunan iddialarını tekrarlamış olmaları kuvvetle muhtemeldir.

6. Tevrât'ta Tahrifat Yapıldığını Kanıtlayan Bazı Çelişkiler

Yahûdî bilginleri Tevrât'ta tahrifat yapılmadığını ısrarla iddiâ etseler de realiteler bunun tamamen tersini kanıtlamaktadır. İbn Meymun (530/1135-602/1205) gibi bâzı Yahûdî âlimler her ne kadar Müslüman âlimlerin eleştirileri karşısında mevcut Tevratları buldukları perişan durumdan kurtarmak için sümmeddarik bir takım zorlama yorumlara girişmişlerdir. Fakat her şeyden evvel bu yorumlar, yorumu haklı kılan zarûri kaidelere aykırıdır. Müslüman araştırmacılar Tevrât'ta büyük tahrifatın yapıldığını, bunun sonucu olarak uzlaştıramayacak çelişkiler içerdiğini belgelere dayanarak ortaya koymak üzere bir çok eserler yazmışlardır. Bizim bu muhtasar makalemizde bunlara girmemizin mümkün olmadığı açıktır. Burada Tevrât'taki çelişkilere dair birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Birinci çelişki. Tekvin'in bir yerinde "Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı"²⁵ denilmektedir. Başka bir yerinde ise "fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin"²⁶ denilmektedir.

İnsan iyilik ve kötülüğü bilmediğine göre, benzediği Allah'ın da bu ayırıcı özellikten mahrum olması icab etmektedir. Halbuki bu, Allah'ın belirgin vasfıdır. Ahlâkî gerçekleri hakkıyla bilmekten aciz olan insanın Allah'a benzemesi imkânsızdır. Eğer insan Allah'a benziyorsa onu bu ağaçtan men etmek yanlıştır. Men ediliyorsa Allah'a benzemesine imkân yoktur.

²³ Krş., Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1976, s.44-48.

²⁴ el-Ciylânî, Abdülkadir, *el-Gunye*, Beyrut, tsz., I, 90.

²⁵ Tekvin, 1/27.

²⁶ Tekvin, 2/7.

İkinci çelişki. Tekvin 2/17. cümlede adı geçen ağaç bir ölüm ağacı, 9. cümlede ise bir hayat ağacı olarak geçmektedir. Bu da mezkûr çelişkinin diğer bir versiyonudur.

Üçüncü çelişki. Tekvin 22/14'de Hz. İbrâhîm'in bir dağa ilk defa Yahova adını verdiği yazılmaktadır. Halbuki Huruç 6/2, 3'te Tanrı'nın İbrâhîm'le birlikte diğer peygamberlere Yahova adı ile mâlum olduğu zikredilmektedir.

Dördüncü çelişki. Sayılar 33/38'de Hârûn'un Hor Dağı'nda öldüğü yazıldığı halde, Tensiye 10/6'da Mosera'da öldüğü kaydedilmektedir.

Beşinci çelişki. I. Samuel 16/10-13'te Hz. Dâvûd Yesse'nin sekizinci, I. Târihler, 2/13-15'de aynı zatın yedinci oğlu olarak geçmektedir.

Altıncı çelişki. II. Samuel 6/23'de Saul'ün kızı Mikal'ın hiç çocuğu olmadığı söylenirken, yine II. Samuel 21/8'de beş oğlundan bahsedilmektedir²⁷.

Yedinci çelişki. Tekvin'in bir yerinde Yusuf'un Midyan'lı tüccarlar tarafından çalındığı²⁸, başka bir yerinde ise satıldığı²⁹ belirtilmektedir.

Sekizinci çelişki. Tekvin'in bir yerinde aynı zamanda iki kız kardeşle evlenmeden söz edilirken³⁰, Levililer'de böyle bir şeyin olamayacağı³¹ bildirilmektedir.

Dokuzuncu çelişki. Sara aynı zamanlarda Tekvin'in bir yerinde doksan³² başka bir yerinde altmış beş yaşında³³ gösterilmektedir.

Onuncu çelişki. Pesah Bayramı'nın süresi Huruç'da yedi gün³⁴, Tesniye'de altı gün³⁵ olarak geçmektedir³⁶.

Onbirinci çelişki. Tekvin'in ilk iki babında Allah'ın adı bir yerde Elohim, başka bir yerde Yahve olarak geçmektedir.

Onikinci çelişki. Tufan olayının bazen kırk bazen de yüz elli gün sürdüğü; Nuh'un gemisine getirilen hayvanların her cinsinden bâzen iki, bâzen yedi çift alındığı söylenmektedir³⁷.

²⁷ Kahraman, Ahmet, *Dinler Tarihi*, İstanbul, 1968, s. 176-177.

²⁸ Tekvin, 37/28.

²⁹ Tekvin, 37/36.

³⁰ Tekvin, 29/21-29.

³¹ Levililer, 18/19.

³² Tekvin, 17/17.

³³ Tekvin, 12/4.

³⁴ Huruç, 34/18.

³⁵ Tesniye, 16/8.

³⁶ Krş., Tanyu, Hikmet, *Tarih Boyunca Yahûdiler ve Türkler*, İstanbul, 1976, I, 66-69.

³⁷ Bkz., Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1988, s. 77.

Onüçüncü çelişki. Hz. Musa'ya nisbet edilen Tevrat'ın sön bölümünde onun ölümü ve gömülmesinden söz edilmektedir³⁸.

Ondördüncü çelişki. Tevrat'ın en makbul nüshalarından biri olan İbranice nüshada Hz. Adem'İN yaratılışından Nuh tufanına kadar geçen zaman 1650 yıl, Yunanca nüshada 2260 yıl, Samirice nüshada ise 1307 yıl olarak verilmektedir³⁹.

Hâlen mevcut Tevratlarda bu gibi çelişkiler yanında, Allah ve peygamberler hakkında bir takım uygun olmayan ifadelerin kullanılması da onlarda tahrîfatın bulunduğu açık bir kanıttır. Buna birkaç misal vermekle yetineceğiz. Tekvin sifrinde “*Rab dedi ki: Tanrı işte şu insandır; O, bizden biri gibi, hayrı ve şerri bilen durumuna gelmiştir*”⁴⁰.; yine Tekvin sifrinde “*Rab insanı yarattığı için üzülmüş ve kalbinde teessüf belirmiştir*”⁴¹.” denilmektedir Böyle bir ifadenin Allah kelâmı olduğu düşünülebilir mi? Allah'a, yaptığı işten dolayı, hüzn ve teessüf nisbet olunabilir mi⁴²?

Aynı şekilde Tevrat'ta peygamberlerin şerefine dokunan, onlardaki ismet, yüce mevki ve sağlam ahlâkla bağdaşmayan açıklamaların geçmesi de onda tahrîfatın yapıldığının kanıtlarındandır. Hz. İbrahim'in yalan konuştuğunu, Hz. Lut'un iki kızına şarap içirerek sarhoş olmaları sonucu onlarla zina ettiğini, Hz. Harun'un İsrailoğulları'nı buzağıya tapmaya çağırdığını, Hz. Davud'un Urya(bir asker adı)'nın zevcesi ile zina ettiğini, Hz. Süleyman'ın eşini memnun etmek için putlara taptığını anlatan bir kitapta tahrîfatın bulunduğunu bunlardan daha kuvvetli gösteren bir delil olabilir mi?

Otokritik yapan Yahûdî islahatçılar bile Tevrât'ta tahrîfatın bulunduğunu itiraf etmek zorunda kalmışlardır.

7. İncil'de Tahrifat Yapıldığını Kanıtlayan Bazı Çelişkiler

Şimdi, İncillerin değiştirildiğinin ve hiçbirine güvenilemeyeceğinin bilinmesi için onların münderecâtında ve maddelerindeki belirgin çelişkilerinden birkaç örnek sunalım.

³⁸ Bkz. Bkz., Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, a.g.e., a.y.

³⁹ Bkz., Gökteş, Ahmet-Uzunpostalcı, Mustafa, *Din Bilgisi*, İstanbul, 1971, s. 13.

⁴⁰ Tekvin, 3/22.

⁴¹ Tekvin, 6/6.

⁴² es-Seyyid Sâbık, *el-Akaidu'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1406/1985, s. 167.

Birinci çelişki. Yuhanna İncil'inde Meryem'in nişanlısı Yusuf en-Neccar'dan Hz. İbrahim'e kadar 42 doğumun olduğu bildirilirken, Luka İncil'inde bu sayı 54 olarak verilmektedir⁴³.

Bugünkü Yuhanna İncil'inde İsa'nın soyundan söz edilmemektedir. Buna mukabil, Matta İncil'inin birinci bâbında Yusuf en-Neccar'dan Hz. İbrahim'e kadar 37 ata zikredilmektedir. Karâfi'nin Luka ile ilgili olarak verdiği rakam bugünkü Luka'dakine uygundur. Sonuç olarak bugünkü İncillerden Matta ile Luka arasında rakam farkı vardır ve bu, Karâfi'nin dediği gibi, bir tenakuz belirtir.

İkinci çelişki. Luka; "Melek Cibril, Nâsıra'da Meryem'e şöyle demiştir: Sen, adı Yesû olan, Rabb'in, onun babası Davud'un tahtına oturtacağı ve Yâkub'un evine kral yapacağı bir çocuk doğuracaksın⁴⁴" derken, Yuhanna ve diğer İncil yazarları Luka'yı yalanlarcasına şöyle diyorlar: "Doğrusu şudur ki: Allah'ın kendisine krallık vâdettiği iddia edilen şu Yesû, Kumandan Bilatus'a götürüldü⁴⁵; kumandan ona teşhir elbisesini giydirdi, ona dikenden bir tâc örttü⁴⁶; onu tokatladılar⁴⁷; onunla alay ettiler⁴⁸. Bilatus onu konuşturmak için uzun süre uğraştı ise de o bir şey söylemedi. Bunun üzerine ona: "Sana zorla iş yaptırarak, istersem seni asacak veya seni salacak güçte olduğumu bilmiyor musun?" deyince Yesû: "Eğer bu güç sana gökten verilmiş olmasaydı benim üzerimde yaptırım gücün olmazdı. Bu yüzden beni sana teslim ettiren hatam büyüktür (bugünkü Yuhanna İncil'inde: Beni sana teslim edenin hatası senin hatandan daha büyüktür şeklindedir⁴⁹). Daha sonra onu astı"⁵⁰.

İki İncil arasındaki bu farklılık aşırı bir çelişkidir; çünkü İncillerden biri Hz. İsa'yı Benîsrâil'in büyük kralı yaparken, öbürü onu aşağılanma ve alçaltılmayla nitelemektedir. Sonra, bu krallık hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Hıristiyanlar'ın görüşüne göre, gerçekleşmemesi, İsa'nın son derece güçsüzlük ve bitkinlik içerisinde asılması sebebiyledir. Bizim görüşümüze göre bunun gerçekleşmemesi, Allah'ın, krallık ve aşağılanmasına fırsat vermeden onu kendisine yükseltmesindedir. İsa'nın asılmasıyla ilgili olarak anlatılanların aslı yoktur ve bir diktatör ile İsa arasında

⁴³ el-Karâfi, Şihabüddin Ahmed b. İdris, *el-Ecvibetü'l Fâhira Fi'r-Reddi ale'l-Es'iletel Facire* (el-Fârk beyne'l-Hâlik ve'l-Mahlûk kitabının kenarında), Birleşik Arap Emirlikleri, 1407/1987, s. 30.

⁴⁴ Luka, 1/26, 32, 33.

⁴⁵ Yuhanna, 18/12, 28.

⁴⁶ Yuhanna, 19/2, 5.

⁴⁷ Yuhanna, 18/22; 19/3.

⁴⁸ Yuhanna, 19/3.

⁴⁹ Yuhanna, 19/10-11.

⁵⁰ Yuhanna, 19/18.

cereyan ettiği iddia edilen böyle bir seviyesiz düellonun gökten indirilmiş olan İncil'de geçmesinin mâkul ve mantıkî bir sebebi de bulunmamaktadır⁵¹.

Üçüncü çelişki. Luka'da "Yahûdilerin yaptıklarından ötürü İsa'nın üzerine üzüntü inince, onu takviye etmek için, gökten bir melek görüldü. İsa kesintisiz namaz kılıyordu ve teri, yeni kesilen damardan akan hâlis kan gibi, sürekli akar duruma geldi." denilmektedir⁵². Halbuki Luka'nın bu sözü Matta, Markos ve Yuhanna tarafından zikredilmemektedir. Bunu terk ettiklerine göre, onların bundan (namazdan) daha mühim olan bir takım farzları ve hükümleri anlatmayı terk etmelerinden de emin olunamaz. Şâyet onların bunu terk etmeleri doğru ise, o takdirde Luka'daki bu ilâve yalan olur ve bu da tahrif ve tebdildir. Bununla birlikte, Luka'nın rivâyet ettiği söz, İsa'nın göğe çıkarılmasını gerektirir; çünkü "Yahûdiler, meleği yenemezler ve meleğin inmesi İsa'yı Yahûdiler'in eziyetinden korumak, kurtarmak ve göğe çıkarmaktan başka bir şey için olamazdı. Bu ise Hıristiyanlar'ın İsa'nın asıldığı yolundaki inancını hükümsüz kılar. Sonra meleğin takviyesi eğer *nâsulla* (İsa'nın insanlık tarafı ile) birleşen *lâhuta* (İsa'nın tanrılık kısmına) yönelik ise; Allah'ın başkasının takviyesine ihtiyacı bulunmadığından, böyle bir takviye söz konusu olamaz. Takviye *nâsuta* yönelikse o takdirde *nâsut*, *lâhuttan* başka olacağından, Hıristiyanlar'ın inandıkları birleşme gerçekleşmiş olamaz⁵³.

Dördüncü çelişki. Dört İncil'in en küçüğünün yazarı olan Yuhanna "Mesih'in gösterdiği ilk mûcize, suyu şaraba dönüştürmesidir⁵⁴" derken, diğer üç İncil, bundan hiç söz etmemişlerdir. Eğer bu mûcize gerçekten meydana gelmişken, onlar dikkatsizlikleri yüzünden onu yazmamışlarsa dini küçümsemiş olurlar. Şâyet bu rivayet onlarca sağlam değilse, Yuhanna'nın söylediği yalnız kendisinden gelmekle, tek kişinin rivayet ettiği haber olur. Dinlerin aslı mütevâtir haberle sâbit olma şartına bağlı olduğuna göre, tek kişinin rivayetine dayalı bu haber nasıl doğru olabilir⁵⁵?

Beşinci çelişki. Yuhanna "Mesih, öğrencilerinin ayaklarını yıkadı ve onları belindeki mendille sildi; onlara da tevazû konusunda kendisine uymalarını emretti⁵⁶" dediği halde, öbür üç İncil yazarı bundan söz etmemektedirler. Eğer bu yalan ise,

⁵¹ el-Karâfi, a.g.e., s. 30-31.

⁵² Luka, 22/43-44.

⁵³ el-Karâfi, a.g.e., s. 30-31.

⁵⁴ Yuhanna, 2/9-11.

⁵⁵ el-Karâfi, a.g.e., s. 31-32.

⁵⁶ Yuhanna, 13/4-5.

dine halel gelmiş olur; doğru ise, öbür üç yazar neden bunu gözden kaçırıp dine halel getirmişlerdir⁵⁷?

Altıncı çelişki. Yuhanna Yesû'un şöyle dediğini nakletmektedir: "Eğer ben kendim için tanık olsaydım, tanıklığının hükümsüz olacağı şüphesizdi; lâkin bana benden başkası tanıklık eder. İşte ben kendim için tanıklık ederim, Babam da benim için tanıklık eder ki O, beni elçi göndermişti⁵⁸." Tevrat iki er kişinin tanıklığının geçerli olduğunu söylediğine göre, Allah'ı er kişi olarak kabul etmiş olmaları, ayrıca Mesih'in biraz önce kendi kendisi hakkında tanıklığının batıl olduğunu söylemesine rağmen, daha sonra bunu geçerli saymış olması lâzım gelir. Bu ise Mesih'in ve arkadaşlarının uzak olduğu bir sözdür⁵⁹.

Yedinci çelişki. Yuhanna şöyle diyor: "Mesih kendisini vaftiz etmesi için vaftizci Yuhanna'ya gelmişti. Yuhanna onu görünce "Bu, Allah'ın insanlığın günahlarını yükleneyecek olan koyunudur. Benden sonra geleceğini ve benden daha güçlü olduğunu söylediğim kişi budur" demişti⁶⁰." Matta ise aynı konuda şöyle diyor: "Vaftizci Yuhanna Mesih'i görünce şöyle demişti: Ben senin elinle vaftiz olmaya muhtacım, o halde nasıl olur da sen, benim elimle vaftiz olmak için bana gelirsin⁶¹?" Daha sonra Mesih'e gönderdiği mektupta "Gelecek olan sen misin, yoksa senden başkasına mı bakalım (halen eldeki İncil'de senden başkasını mı bekleyelim, şeklidir⁶²)?" demişti." Markos ise bu konuda bir şey söylememiştir. Böylece üç İncil değişiklik göstermiştir: Yuhanna kesin ifade kullanmış; Matta vaftizci Yuhanna'yı, bilmeyen ve Mesih'e soran kişi yapmış; Markos ise hiçbir şey söylememiştir⁶³.

Sekizinci çelişki. Matta: "Yusuf Meryem'in nişanlısıdır; babasının adı Yâkup'tur⁶⁴" derken; Luka, "İsâ, otuz yıl Hâl'in (şu andaki İncil'de Âlî'nin şeklidir) oğlu olan Yusuf'un oğlu olduğunu sanıyor olarak geçirmiştir" demektir.

Hâlen mevcut olan İncil'de şu ifade geçmektedir: Yesu peygamberliğe başladığı vakit otuz yaşları civarında idi. İnsanlar onun Yusuf'un oğlu olduğunu sanıyorlardı⁶⁵. Böylece Matta, Yusuf'un babasının Yâkup, Luka ise Hâl adında biri

⁵⁷ el-Karâfi, a.g.e., s. 32.

⁵⁸ Yuhanna, 5/31-33, 36-37.

⁵⁹ el-Karâfi, a.g.e., s. 32.

⁶⁰ Yuhanna, 1/24-35.

⁶¹ Matta, 3/13-14; Luka, 3/15-16.

⁶² Matta, 11/2; Luka, 7/18.

⁶³ el-Karâfi, a.g.e., s. 32-33.

⁶⁴ Matta, 1/16.

⁶⁵ Luka, 3/23.

olduğunu söyleyerek birbirini yalanlamış olmaktadır. Esasen, İsa'nın babasız olduğu, İsrâîloğulları'nca son derece meşhur olmuş bir hâdise idi. Zina iftirasında bulunmakla Meryem'e büyük rahatsızlık vermeleri bunun sonucudur. Her yana ulaşmış bulunan bir hâdise nasıl olur da otuz yıl İsa'ya gizli kalabilir⁶⁶?

Dokuzuncu çelişki. Matta, "Mesih ile beraber iki hırsız asılmıştı. Bunlardan birisi Mesih'in sağında, ötekisi solunda bulunuyordu. İkisi de Mesih ile alay ediyor, yaptığından dolayı onu ayıplıyorlardı⁶⁷." derken, Luka, "İsa ile yalnız birisi alay etmişti; ötekisi ise İsa'yı ayıplayan arkadaşına: "Allah'tan korkmaz mısınız? Biz adâletle cezalandırıldık, bu ise hiç bir kötü iş yapmamıştır." dedikten sonra Mesih'e "Beni melekler âleminde an!" cümlesini eklemiş; Mesih de ona "Gerçek olarak söylüyorum ki, sen bugün Firdevs Cenneti'nde benimle beraber olacaksın! karşılığını vermiştir⁶⁸" demek suretiyle Matta'nın "Her iki hırsız da Mesih ile alay etmişlerdi" sözünü yalanlamıştır. Markos ve Yuhanna ise bu konuda hiçbir şey söylememektedirler. (Hâlen mevcut Markos İncil'inde de Matta'dakine benzer ifade geçmektedir) Böyle bir durumun meydana gelip o zaman yaygınlaşmaması imkânsızdır. Bu sebeple eğer bu hâdise doğru idiyse, Markos ve Yuhanna neden bunu anlatmamışlardır? Hâdise yalan idiyse neden Matta ile Luka böyle bir yalanı uydurmuşlar, üstelik uydurdıkları yalanda da birbirini yalanlamışlardır⁶⁹?

Onuncu çelişki. Luka, "İnsanoğlu, insanların canlarını öldürmek için değil, onları kurtarmak için gelmiştir⁷⁰" derken, geri kalan İncil yazarları "İnsanoğlu yeryüzüne barış atmak için değil, kılıç olmak ve orada ateş tutuşturmak için gelmiştir⁷¹" demektedirler. Bu, öğrencilerin kabul etmekten uzak oldukları bir sözdür; çünkü Luka Mesih'i insanlar için rahmet yaparken, ötekiler onu insanlar için intikam aracı yapmışlardır⁷².

Bugünkü İncil'lerde böyle değildir⁷³. Buna bakarak ya Karâfi'nin zamanındaki İncillerde, daha sonra onun ve benzerleri Müslüman bilginlerin eleştirileri dikkate alınarak bazı değişikliklerin yapılmış olduğu veya hâlen mevcut İncillerin Karâfi'nin

⁶⁶ el-Karâfi, a.g.e., s. 33.

⁶⁷ Matta, 29/44.

⁶⁸ Luka,23/39-43.

⁶⁹ el-Karâfi, a.g.e., s. 33.

⁷⁰ Luka, 6/27-36. (Buradaki ifade 12/49-51'deki ifadeye muhaliftir)

⁷¹ Matta, 10/34.

⁷² el-Karâfi, a.g.e., s. 33-34.

⁷³ Matta, 5/38-43, 9/13, 18/11-12, 33

zamanındakinden farklı olduğu söylenebilir. Kitabımızın başka bir yerinde de ifade ettiğimiz gibi, Tevrât ve İncil’de tahrifat hâlen de devam etmektedir. Dolayısıyla İslâm âlimlerinin eleştirileri devam ettikçe Hıristiyan bilginlerin, kitaplarını bu eleştirileri bertaraf edecek şekilde değiştirmeleri de süreceğe benziyor.

Onbirinci çelişki. Matta “Mesih’in hizmetçisi olan Meryem, beraberinde başka bir kadın bulunduğu halde cumartesi akşamı Mesih’in kabrini ziyaret için gelmişti. Tam o sırada birden gökten bir meleğin indiğini gördüler. Melek onlara “Korkmayın! Yesû burada değildir, ölüler arasından kalkmıştır.” dedi. Sonra Mesih ile karşılaşmışlardı. Mesih onlara “Korkmayın! Kardeşlerime, Celil’e gitmelerini söyleyin” dedi⁷⁴ derken; Yuhanna “Meryem, pazar günü gecenin son karanlığı vaktinde tek başına geldiğinde kayanın kabir üzerinden kaldırılmış olduğunu gördü. Koşarak Şem’un’a ve başka bir öğrenciyi gidip onlara, Mesih’in gömüldüğü yerden alındığını, ancak cesedinin daha sonra nereye gömüldüğünü bilmediğini haber verdi. Bu haber üzerine Şem’un ve arkadaşı çıkıp Mesih’in gömüldüğü kabre geldiler, kefenlerin kabrin bir köşesine konulmuş olduğunu gördüler. Bu durumdayken Meryem yüzünü döndürmüş ve Mesih’i ayakta duruyor görmüş, ancak onu tanımamış, bostanın bekçisi sanmıştı. Fakat Mesih kendisine “Ben şimdilik yukarıya çıkmadım; kardeşlerime gidip, onlara benim ve sizin babanıza, benim ve sizin Tanrı’nıza gideceğimi söyle” deyince onu tanımıştı⁷⁵.” demektedir. Böylece Matta, Meryem’e güven verenin melek olduğunu söylerken, Yuhanna ona güven verenin Mesih olduğunu söylüyor. Matta “cumartesi akşamı”, Yuhanna “pazar günü” diyor. Matta, Meryem ile beraber başka bir kadının olduğunu, Yuhanna Meryem’in yalnız olduğunu söylüyor. Hıristiyanlar, tutarsız olmasıyla birlikte, bu sözü inançlarına temel yaparlar; İsa’nın “babama gideceğim” dediğini söylerler de, onun “ benim ve sizin babanıza” sözü ile “benim ve sizin Tanrı’nıza” sözlerini dikkate almazlar ve dinlerinin aslı konusunda tek bir kadının sözüne inanırlar. Halbuki bu gibi sözleri ince zekâlı olmayan insanlar söylemiş olsaydı, onları kabûl etmeyecekleri ve hatta çirkin karşılayacakları şüphesizdi. Bunların akılları, lekesiz ayna misali, pak ve parlak olsaydı; rahim rutûbetleri ve kanları içerisinde doğan, çocukluk zâfi ve kendisine mâlik olamama durumu içerisinde yetişen; hastalıklara, ağrılara, acılara, yoksulluklara tutulabilen; yeme, içme ve uyumaya gerek duyan; sonra da, kendi

⁷⁴ Matta, 28/1-10.

⁷⁵ Yuhanna, 20/1-18.

iddiâlarına göre, ensesine vurulan, asılan, aşağılanan/ezilen; sonra çocuğu ölen kadının ağlaması gibi üzerine ağlanılan, çığıklar koparılan ve kendisini gören tarafından bostan bekçisi ile karıştırılan birine tapılamayacağı anlayışı bu pak akıl aynalarında görünecekti. Eğer Yahûdîler Hıristiyanlarla alay etmede aşırı gitmiş olsalardı, bu hezeyandan daha çoğunu söyleyemezlerdi.

Onikinci çelişki. Yuhanna ve Matta oniki havariden olmakla birlikte, Mesîh'in göğe yükselmesinden hiç söz etmemekte, ancak, onlar da farklı şeyler söylemektedir. Markos ise "Yesû dirilip ayağa kalkınca, öğrencileriyle uzun uzun konuştuğundan sonra, aynı gün göğe yükseldi⁷⁶." derken; Luka ona aykırı olarak "Mesîh dirilip kalkmasından kırk gün sonra göğe yükseldi⁷⁷." demektedir. Mesîh'in göğe çıkışı büyük bir iştir. Bu işin Mesîh'in öğrencilerine kapalı kalıp başkasınca bilinmesi uygun değilken; burada uygun olmayan bu durumun meydana geldiğini görüyoruz⁷⁸.

Onüçüncü çelişki. Matta "Yesû, size gerçekten şunu söylüyor: Şurada duranlardan bir topluluk, insanoğlunun kral olarak geldiğini görmelerine değin, ölümü tadmayacaklardır⁷⁹" dediği halde, oradakiler ve onlardan sonra gelenler ölmüş, aradan bin yıl geçmiş, fakat Mesîh kral olarak henüz gelmemiştir. İşte bu durum, şu sözün yalan ve iftirâ olduğunu ve onların söylediklerinin hepsine güvenilemeyeceğini göstermektedir⁸⁰.

Öndördüncü çelişki. Matta "Mesîh, oniki öğrenciye: "Siz, gelecek zamanda on iki kürside olacaksınız, İsrâiloğulları'nın on iki torununa hükmedecek, olanlara kendinize boyun eğdireceksiniz." diyerek hepsinin kurtuluşuna ve başkanlığına tanıklık ettikten sonra, yine Matta "Oniki öğrenciden biri, yâni sadaka sandığının sahibi olan Yehûda, gidip Yesu'nun yerini gösterme karşılığında otuz dirhem rüşvet alarak polis ile beraber Mesîh'e gelince, Yesû ona: "Sana yazıklar olsun! Doğmaman senin için daha iyiydi⁸¹" dedi" diyerek önceki sözünü bozdu⁸².

Onbeşinci çelişki. Matta "Yesû, kumandan Pilatus'a götürülünce, Pilatus'un "Şu adam hangi kötülüğü yaptı?" diye sorması üzerine, Yahûdîler yüksek sesle

⁷⁶ Markos, 16/19.

⁷⁷ Bugünkü Luka'da buna rastlayamadık, muhtemelen kaldırılmıştır.

⁷⁸ el-Karâfi, a.g.e., s. 34-35.

⁷⁹ Matta, 16/28; Luka, 9/27.

⁸⁰ el-Karâfi, a.g.e., s. 35.

⁸¹ Matta, 26/14-16, 24, 47.

⁸² el-Karâfi, a.g.e., s. 36.

“Asılacak⁸³!” dediler. Kumandan su alıp elini yıkadı ve “Görünüz/şâhid olunuz! Ben ve siz şu dostun kanını dökmekten uzağız” derken; Yuhanna “Bil’akis Pilatus Yesû’u dövdü, sonra onlara teslim etti⁸⁴” diyerek onu yalanlamıştır. Bu, açık bir çelişkidir⁸⁵.

İncillerde tahrîfat bulunduğunu ve bu konuda kilise babalarının mantıklarının boyutunu görmek üzere bir hususu belirterek bu bahse nokta koyalım. Kitab-ı Mukaddes Cemiyeti’nin 1992’de neşrettiği Arapça İncil’in başında “Dört İncil şeklen bâzı farklılıkla gösterse bile, özde farklılık yoktur” denildikten sonra, özetle şu ifadeler eklenmektedir: Matta İncili’nde İsâ kral, Markos İncili’nde hizmetçi, Luka İncili’nde insan, Yuhanna İncili’nde Allah olarak geçmektedir. Bununla birlikte bu değişik ifadeler tek şahsı, yani İsâ’yı ifade etmektedir⁸⁶.

Aynı şahsın insan, hizmetçi, ve kral olması mümkündür, ama Allah olması mantıken mümkün değildir. İşte Hıristiyan mantığının düştüğü perişan durumu bundan daha açık olarak gösterecek başka ne olabilir!

SONUÇ YERİNE

Kur’ân ve sahih Sünnet yanında, akl-i selim de Tevrât ve İncil’de hem lafızlar, hem de manâlar yönünden tahrîfatın yapıldığını ortaya koymaktadır. Bir takım yorumlarla bu tahrîfatın sebep olduğu olumsuz sonuçların bertaraf edilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim bu işin içinden çıkamayan Yahûdî ve Hıristiyan bilginler, Müslüman âlimlerin îtirazlarını durdurabilmek için, kendilerine yöneltilen eleştirileri Kur’ân’a iade etme taktiğini denemeye ve bu maksatla işi Kur’ân’ı tahrîfe kalkışmaya kadar götürmüşlerdir. Fakat bu durum onları başarıya ulaştıramayacağı gibi, tahrîfçi özelliklerini bir kez daha ortaya koymaktan başka bir şeye yaramayacaktır.

⁸³ Matta, 27/22/23.

⁸⁴ Yuhanna, 19/1.

⁸⁵ el-Karâfî, a.g.e., s. 36.

⁸⁶ Kitab-ı Mukaddes Cemiyeti, Beyrut, 1992, Önsöz, s. 3.

MUHAMMED ABDUH'UN NÜBÜVVET GÖRÜŞÜ VE ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

Doç.Dr. Mehmet Zeki İşcan*

ÖZET

Abduh İslâm kültürü realitesi ile yeni aklî düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almış, çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Abduh İslam'ın peygamberlik anlayışını akılcı yöntemle çatışmayacak bir şekilde ele almaktadır. Buna göre Allah'ın göndermiş olduğu dinler tekamül kanununa tabidir. İslam akılcılığı da dinî tekamülün son aşamasıdır.

Anahtar Kelimeler: *Abduh, nübüvvet, çağdaşlaşma, dini tekamül*

ABSTRACT

The Concept of Prophecy of Muhammed Abduh and its Effects on The Contemporary Islamic Thought

Abduh's thought is based on the reconciliation of the reality of islamic culture and the findings built on new mental (rational) ideas and contemporary sciences, and he tried to prove that modernization is only possible through a change in the mind and ethics.

Abduh deals with Islamic understanding of prophecy in a way that does not conflict with the rationalist method. Accordingly religions sent by God are bound with evolution and Islamic rationalism is the final phase of the religious evolution

Keywords: *Abduh, prophecy, modernization, religious evolution*

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

GİRİŞ

19. Yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm toplumlarının esaslı bir kimlik bunalımının içinde olduğu bir tarih kesitinin adıdır. M. Abduh bu dönemde bir sosyal reformun kaçınılmaz olduğuna inanmakta, bunun için fikrî yenilenmeyi gerekli görmektedir. Ona göre bunalımdan kurtulmanın yolu, teolojik fikirleri geliştirmek suretiyle çağdaş meseleleri halledecek bir fikrî yapı kurmaktır.

Abduh'la birlikte 'İslam çağdaşçılığı', her uygarlığın dıştan tedarik edilen "yaşatıcı kuvvetlerle" iç benliğe dönüş olduğunu ortaya koymaya çalışmış, bunun için batı medeniyeti üzerinde objektif düşünce yolunun açılmasını önermiş, İslâm kültürü realitesi ile yeni aklî düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almıştır. İslam çağdaşçılığı hiçbir manevi değişime ihtiyaç duymadan, sadece batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği anlayışına asla sıcak bakmamıştır. Aksine çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymuştur¹.

Abduh teolojik fikirleri geliştirmek ve bilgi sahalarına temel olabilecek bir metafizik ortaya koymakla, 'modern dünya'da ruhla barışık ve tutarlı yaşama arasında anlamlı bağlar kurmaya çalışan bir düşünür olmuştur. Bu yüzden o, tevhit'ten, Allah'ın iradesinden, yaratmasından, vahyin alanından, nübüvvetten bahsettiğinde, aslında insandan ve toplumdaki bahsetmektedir. Bununla kalmamakta bu konudaki görüşleriyle de 'modernleşme' yönteminin teolojik temellerini de ortaya koymaktadır.

Muhammed Abduh, bütün İslami konularda 'ahlaki metot' takip etmektedir. Bunun bir sebebi, 'ahlak ilmi'nin bir bakıma uzlaşımlar yaratma ve değerlere ikna etme sanatı olmasıdır². Bir başka sebebi ise şudur: Abduh bu metotla uluhiyet ile insanîyet arasındaki aykırılıkları kaldırmak istemektedir. O düşünmektedir ki modern hayatın bir takım açmazları olsa da, hiçbir dönemde insanı, önünün bizzat Allah tarafından tıkandırıldığına dair bir inanca sürüklemeye kimsenin hakkı yoktur.

¹ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul, 1998, s. 246-256.

² Bkz. Adil Çifçi, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 19.

1. Nübüvvetin İmkânı ve İnsan

Abduh'un nübüvvet meselesinde de ahlaki-ameli bir izah tarzının sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Abduh bu alanda iki yol üzerine görüşlerini açıklamaktadır. Bunlardan biri ruhani-ahlaki izah tarzı (psikolojik metot), diğeri ise insana toplumsal kullanma imkanı veren sosyolojik metottur³.

Muhammed Abduh peygamberliğin imkanını psikolojik metotla açıklamasında insan fitratının temiz yaratılışı fikrinden hareket etmekte, 'temiz fitratla' nübüvvet arasında bir ilgi kurmaktadır. Ona göre insan kötülüğe meyyal olarak yaratılmamıştır. Tam aksine iyilik insan fitratına yerleştirilmiştir. İnsan ahsen-i takvim üzerine yaratılmıştır. Şu kadar var ki insan fitratında doğal olarak bulunan 'iyilik', gaflet, heva ve heves, nefsanî vesvese ile 'örtülmüştür' Fitrat bizzat kendi olarak bir Kadir-i Mutlak'ın varlığını 'bilmeye' yatkındır. Fakat iyiliğin bir göstergesi olan bu 'bilme'nin 'örtülerden' kurtulması gerekmektedir. İşte bu yüzden bir 'öğüt verici'ye, bir 'hatırlatıcı'ya ihtiyaç bulunmaktadır.

Demek ki nübüvvetin maksadı, düşünürümüze göre, iman inşa etmek, iyilik empoze etmek, fazileti kurmak değildir; zaten fitrattan verilmiş iyilik ve güzellik duygularını açığa vurmaktır. Nübüvvetin maksadı, fitratı asıl saflığına kavuşturmak, inancı gün yüzüne çıkarmaktır. Bunun için bir 'hatırlatıcı' yeterlidir. 'Sen sadece hatırlatıcısın' (Gaşiye 21) ayetini bu şekilde anlamak icap etmektedir⁴.

Abduh bu görüşüyle nebinin, Nietzsche'nin 'çileci rahibi' gibi olmadığını sanki anlatmak istemektedir. Nebi 'hastalar sürüsünün alınına yazılmış bir kurtarıcı, bir çoban, bir savunucu' olarak anlaşılmalıdır. Nübüvvet, 'acı çekenler üzerinde egemenlik' değildir. Peygamberlik yetkesi, insanın tamamen dışında bir kurtarıcı yetke olarak görülemez. Bu yüzden nebi, 'suçluluk duygusunu sömüren kişi' olarak ortaya çıkmamaktadır⁵.

Abduh'a göre insan türünde, bir ilham eseri olarak, 'dünya hayatı sona erdiğinde insanın varlığı bitmemeli' şeklinde bir 'genel şuur' bulunmaktadır. İnsan

³ Ömer Rıza Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", *İslâm Türk Ansiklopedisi*, Asârî İlmîyye Neşriyat, İstanbul, 1944, II, 293.

⁴ Muhammed Abduh, *Tefsiri Cüz-i Amme*. Kahire, 1967, s. 18, 75-89; *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*. Tahkik ve takdim: M. Ammara, Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1979, II, 459. Osman Emin bu konuda Abduh'un 18. yüzyıl filozofu Rousseau'ya yakın fikirler ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bkz. Osman Emin, *Raidu'l-Fikri'l-Mısıriyyi el-İmam Muhammed Abduh*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, Mısır, 1965, s. 154.

⁵ 'Çileci Rahib' açıklamaları için bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yay., İstanbul 2003, s. 129-134.

sonsuz istek sahibidir ve sınırsız yetkinlik derecelerini basamak basamak çıkmaya güç yetirebilecek bir yaratılış üzeredir. İnsan, sınırsız bilgiler olduğunu, olgunluk derecelerinin ve türlerinin önünde bir sınır bulunmadığını anlamaya yatkındır. Kısaca insan sonsuzluk duygusu ile dopdolu bir varlıktır. Böyle bir varlığın belli bir zamanla sonlu olacağını, sonra ebedi yokluğa uğrayacağını düşünmek mümkün olamamaktadır.

Sonsuzluk nedir? Sonsuz hayat nasıl bir şeydir? Bu hayatta mutluluğa ulaşmanın yolları nelerdir? Kurtuluşa ermek için ne yapılmalıdır? Hidayet nasıl mümkün olur?.. Bütün bu soruların cevabını vermede ise akıl ve şuur yetersiz kalmaktadır. Bunun için 'başka' bir öğreti ve irşat gereklidir. Akıl ve şuurla sonsuz hayat, ahiret hayatı hakkında bir bilgiye ulaşılamamaktadır. İnsanı, bilinmeyen ahiret aleminin durumları, sırları hakkında bilgi ve fikir sahibi kılacak bir beşeri delilin olduğu söylenememektedir.

Bu bilgiler için, 'dünya elbisesi' giymesine rağmen ahiret ahvalinden haberdar kılınmış, gayb alemi hakkında marifet sahibi, Allah'ın seçkin kullarına, yani peygamberlere ihtiyaç bulunmaktadır⁶.

Abduh'a göre nübüvvet, insan varlığını ve bekasını sağlayan en önemli ihtiyaçlardandır. Fert için akıl ne ise beşeriyet için de nübüvvet odur. Nübüvvet, sosyal düzenin yetkinliğinin şartıdır.

Abduh'un nübüvveti sosyal hayatın ana unsurlarından biri olarak görmesi ile ilgili görüşünü aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

'İnsanlar tek bir ümmetti' (Bakara 213) ayeti, insanların tek bir din üzere olduklarına işaret etmemektedir. Ayette anlatılmak istenen, insanların, nasıl bir cemiyet düzeninde yaşıyor olurlarsa olsunlar, bir takım sosyal ve ekonomik ve benzeri bağlarla birbirlerine bağımlı olduklarıdır. Bireylerin tam bir bağımsızlık içinde yaşamaları, birbirleriyle alışveriş yapmadan, yardımlaşmadan iş başarmaları söz konusu olamaz. Her geçen gün bu ihtiyaçlara bağlı ilişki türlerinin yoğunluğu artmaktadır.

Bunun yanında tabiat ve akli idrak bakımından fert fert farklı olmak, insan olmanın en önemli özelliğidir. İnsan, ayette de ifade edildiği üzere, 'pek huysuz da yaratılmıştır'. 'Başına bir felaket geldiğinde feryat etmektedir. Bir iyiliğe uğrarsa onu herkesten men etmeye çalışmaktadır'. (Mearic 70/19-21) Bu yüzden cemiyet

⁶ Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, Kahire, Daru'ş-Şa'b, tsz., s. 73-78; *el-A'mâl*, III, 403-407.

hayatından kaynaklanan bir takım kazanımlı duygular, kötülükleri mubah görmeye, arzulara ulaşmada kaba kuvvete başvurmaya insanları itebilmektedir. Hatta insan hayatını kötülük, hile, yok etme, baştan aşağı kaplayabilmektedir.

Bu durumda toplumun hayatını idame ettirmesi mümkün olamayacaktır. Bu yüzden burada bir 'üst kıymet'e ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu üst kıymet rolünü *sevgi* üstlenebilir. Bilhassa yaratılış kanunlarına göre bir düzene ulaşmak mümkün olsaydı, gerçekten sevgi gibi bir kıymet her şey demek olabilirdi. Ama sevginin bugün bir üst kıymet olma şöyle dursun, bir fayda sağlama, bir çıkar malzemesi haline gelebilmesi bile mümkün olabilmektedir.

Adalet esası da üst bir kıymet olarak görülebilir. Fakat burada da 'kim adalet esaslarını tespit edecekler? Kim insanları bu esaslara riayete sevk edecekler?' Gibi soruların cevaplarının verilmesi gerekmektedir.

Bu işi *akıl* yapabilir demek de mümkündür. Hakikaten akıl, insanları nefsanî arzularının pençesinden, muhayyel korkuların esaretinden kurtarabilir. Akıl, haklara saygılı olmayı öğretir. Hangi fiillerin fazilet olduğunu hangilerinin 'iyi' olmadığını akıl idrak edebilmektedir. Fakat buradaki sorun, farklı akıl sahibi fertlerin tek bir 'aklın' davetine toptan icabet etmelerinin zor olmasıdır. Bu manada aklın, insanlar arasındaki, cemiyet hayatından doğabilecek potansiyel çatışmaları önleyebilme özelliği mutlak değildir. Kalplerde güven ve huzuru sağlamada akıl tek başına yeterli değildir.

Öyleyse cemiyet hayatında insanların, beşer üstü bir irade tarafından yönetilen 'iyi örnekler'e ihtiyaçları bulunmakta, bu 'örneklerin' öğretilerini esas almak suretiyle yaşamaları adeta kaçınılmaz hale gelmektedir⁷.

Görüldüğü gibi Abduh'a göre nübüvvet zorunludur. İnsanın ahlaki yönden dar görüşlülüğü, davranışının kısırlığı Allah'ın şefkat ve merhametini gerektirir. Allah insanlara 'yön bulmaları' için ve davranışlarında yardım için peygamber gönderir. Nebiler, ilahi bildirimleri alıp tebliğ ederek insan şuurunu uyuşukluk ve düşük ahlaki gerilim halinden iyi ve kötüyü açıkça görecekleri ve davranışlarına yansıtabilecekleri bir teyakkuz haline getiren olağanüstü insanlardır⁸.

⁷ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 73-83; *el-A'mâl*, III, 403-411.

⁸ Abduh bu görüşü ile Maturidi'nin yolunu takip etmektedir. Zira Maturidi'ye göre insanlar hiçbir zaman kendiliklerinden birlik yapamamışlardır. İnsanlar kendi hallerine bırakılmış olsalardı görüş ve inanç birliğine varamazlardı. Onların beşerî yapılarına öyle baskın arzular yerleştirilmiştir ki bu yaratılışlarıyla baş başa bırakılsalar, menfaatlerin paylaşılmasında muhtelif üstünlük, şeref,

Muhammed Abduh'un nübüvvetin imkanını temellendirmek için baş vurduğu, cemiyetin devamını sağlamada sevgi, adalet ve aklın yetersizliği tezinin bir takım çıkmazları da bulunmaktadır. Bunlardan biri, sevgi, adalet ve akla arız olan durumların dine de ulaşabileceği ihtimalidir. Bu takdirde diğer üç unsur için söylenenler, din hakkında da söylenebilecektir. Sevgi, adalet ve akıl gibi, din de, peygamber'in öğretisi de, örneğin menfaat duygusuna alet edilebilecektir.

Abduh bu açmazın farkındadır. Bu yüzden o, 'Peygamber gönderilmesi sosyal düzenin kemalini temsil etmekteyse, dünyevi ve uhrevi mutluluğun kaynağını oluşturmada hâlâ insanlar neden başarılı olamamışlardır? Neden insanlar hâlâ mutlu değildirler? Gibi soruların olabileceğini ifade etmektedir.

Düşünürümüz bu ve benzeri soruları şu şekilde cevaplamaya çalışmaktadır: Peygamberler ümmetlerine hayır getirmişlerdir. Genel maslahatları geliştirmiş ve korumuşlardır. Aynı zamanda onlar, gönderildikleri toplumların ihtiyaçlarına cevap vermekten aciz kalmamışlardır. Fakat peygamberlerden sonra din insanlar eliyle bozulabilir. Dini fanatizm kendisini gösterebilir. Dinin öngördüğü sevgi, kalplerde aksülamel bulamayabilir. Böylece bizzat dinin kendisi de bir sorun haline gelebilir. Böyle bir gelişmeden ise nübüvvetin sorumlu tutulması söz konusu olamaz. Zira peygamberler, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleri için toplumlara Allah tarafından bahşedilmiş 'gözler'dir. Şimdi göz sahibi bir kişi, dalgınlık, ihmal, gaflet veya inat gibi bir takım sebeplerden dolayı, görme özelliğini kötüye kullandı diye 'göz'ü suçlamak mümkün olabilir mi?

hükümler ve iktidarların ele geçirilmesinde mutlaka birbirleriyle çekişirler. Bu yüzden dine ihtiyaç vardır. Maturidi'ye göre bu husus, insanların peygambere ihtiyaçlarının aklın ispatı sadededir.

Maturidi'nin nazarda aklın vehimlerden, vesveselerden, asılsız kuruntulardan kurtulmuş olarak yargıya varması çok zordur. Hatta dünyada bu özelliklere sahip bir aklın bulunmadığını söylemek bile mümkündür. Öyleyse akli kontrol edecek, onun zaaf ve eksikliklerini giderecek bir başka hidayete gerek vardır o da dindir.

Aklı sürekli olarak kontrol edecek sistem aklın zaaf ve eksikliklerinden beri olmalıdır. Değilse, ya yanlışlar zinciri sonsuza dek sürer veya kısır döngüye düşülür. Bu ise pratikte kriz, anarşi ve yıkılmadır ki her üçü de Allah'ın varlıkları yaratış hikmetine aykırıdır. Mâtürîdî'ye göre aklın yeterli olmaması durumunda krizden, anarşiden ve yıkılmadan kurtulmanın çaresi; kendisinin hekim ve her şeyi hikmete, yani kendisine özgü pür akıl kanununa göre yaratıp yönettiğini ilan eden Allah'ın dini olan İslâm'ın son kitabı Kur'an'ın hakem kabul edilmesidir. Bkz. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, tahkik ve takdim: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979 (tıpkı basım), s. 4-5, 182-185. Türkçe çeviri için bkz. Ebu Mansur el-Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, Tercüme: Prof.Dr. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yay., Ankara 2002, s. 4-5.

Nübüvvet bir hidayet vesilesidir. Hidayete çağrılan insanların beşeri zafiyetleri, dinin kemaline noksanlık getirmeyeceği gibi, insanların nübüvvetine olan ihtiyaçlarını da ortadan kaldırmayacaktır. Bu yüzden olacak Kur'an'da Allah 'Onunla dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirir' (Bakara 26) buyurmaktadır⁹.

Nübüvvetin bu yolla ispatı, Abduh bunu öngörmemiş olsa da, temel argüman olarak insan doğasına güvenmeme üzerine kurulu bir hal de alabilir. Bu takdirde cemiyet hayatının dine ihtiyacının mutlak manada ele alınabilir olması gibi bir sonuç ortaya çıkabilecektir. Buradan dinin sosyal sahada kapsamlı bir özellik arz ettiği sonucuna varılacaktır. Toplumsal işler, cemiyet hayatının gerektirdiği yapılanmalar, hatta devlet de dahil tüm kurumsallaşmalar, akıldan daha çok dinin ürünü olarak görülecektir.

Nitekim doğasına güvenmediği için 'insan düzenine' karşı bir duruş olan 'siyasal İslam'ın, 'İslam, din dünya ve devlettir. Bu yüzden insan hayatını tamamı ile kuşatmıştır' tezini oluşturan en önemli isimlerden biri olan Seyit Kutup'un, 'nübüvvet sosyal düzenin kemalidir' görüşünden hareket etmek suretiyle, 'İslam nizamı' ve 'İslam devleti'ni ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ona göre insanlar, insanlar için yasa yapmaya devam ettikçe sorunlar bitmeyecektir. Başkaları için yasa yapan bir gurup var olduğu sürece eşitlik, adalet ve insan haysiyeti gerçekleşmeyecektir. Kanunları vazeden ister fert ister bir aile veya belirli bir sınıf ya da bir millet olsun, zati menfaatlerin, heva ve hevesin tesirinden kurtulmaları mümkün olmadığından, ortaya zulümden başka bir şey çıkmayacaktır. Çünkü beşer, yaptığı kanunlarda kendinden başka zümrelerin menfaatini gözetmemektedir. Kanun yapıcılar, şari oldukları için, kendilerini diğer insanlardan üstün görmektedirler. Bu yüzden beşeri düzenler, insan fıtratına uygun değillerdir. Ama yeryüzünde hüküm süren Allah'ın kanunları olursa zulüm ortadan kalkar. Çünkü hükmü mutlak manada beşerden alıp Allah'a vermenin keyfiyeti şudur: İnsanlar için yalnız bir tanrı, yalnız bir efendi vardır. Bu prensip insanların birbirlerine hakimiyetlerini ve efendilik taslamalarını yok etmektedir¹⁰.

Abduh, nübüvvetin imkanı için serdettiği görüşün böyle bir sonuç vermesini düşünmemiştir. Belki bu yüzden olacak o, nübüvvetin insan aklı ve özgürlüğü,

⁹ Abduh, *Risaletü'l-Tevhîd*, s. 100-104; *el-A'mâl*, III, 423-426.

¹⁰ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Siyasal İslam, Dini ve Fikri Temelleri*, E.K.E.V. Yay., Erzurum 2002, s. 43. Abduh ve Kutup'un 'sosyal düzenin kemali' olarak değerlendirdikleri nübüvvet anlayışları, aynı ilkeden yola çıkmalarına rağmen neredeyse birbirinin tamamen zıddıdır. Abduh için önemli olan, dinin bir ihtiyaç olduğunu ortaya koyabilmektir. Kutup ise bütün dünyayı kapsayan ideolojilemiş bir din peşindedir.

insanîyet karşısında durumunu ortaya koymakta, ve burada nübüvvet için adeta bir alan tespiti yapmaktadır. Ona göre varlık alanında insan tamamen hürdür. Varlık sahasında insan aklı ve özgürlüğüne nübüvvet de dahil olmak üzere hiçbir sınır konulmamıştır. Burada nübüvvetin ve dinin etkisi, sadece *iyiye ve güzelliğe yönlendirmek için öğüt verme, ılımlı davranmaya teşvik, zulme ve kötülüğe geçit vermeme* gibi ahlaki ilkeler bazındadır¹¹. İnsanlara dünya işlerini, ticareti, devlet yönetimini, geçim yollarını öğretmek, nübüvvetin gayelerinden değildir. Bu yüzden pratik hayatın tafsilatı, rızık kazanma ve aklın, insan iradesinin, kainatın ve sosyal hayatın sınırlarını, gereklerini keşfetmede takınacağı tavır, risaletin kapsamı dışındadır¹².

Peygamberler insanları, geçici zevkler peşinde koşmaktan vazgeçip yüce gayelere yönelmeye davet ederler. Bunu yaparlarken müjde verirler, inzar ederler, Allah'ın rızasına götürecektir amellerden bahsederler. Sevaba ulaşma, azaba düşür olmamanın yollarından bahsederler. Peygamberler bize tarih öğretmek için gelmemişlerdir. Yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmamız için de peygamber gönderilmemiştir. Bunun için ilim, sanat, siyaset, tarih vs. şeyler, risaletin alanına dahil değildir. Bunlar beşeri bilgi türündendir¹³.

Bu görüşleriyle Abduh, 'vahiy' sözcüğünün bile hemen ilk başta insan özgürlüğüne bir sınırlama getirdiği görüşünün temellerini ortadan kaldırmış, Tanrı'dan kaynaklandığı için bazı şeylerin tartışılmayacağı tezinin içsel uyumunu da bozmuş olduğunu düşünmekte, böylece insani gerçeklere özenli bir din anlayışına yaklaştığını var saymaktadır.

Öyleyse cemiyet hayatının kemali olarak nübüvvet ne anlama gelmektedir? Abduh bunu '*manevi ihtiyaç*' düsturu ile açıklamaktadır. Ona göre peygamberler gönderilmesi, manevi bir ihtiyaçtan dolaydır. Risalet, ruhun tüm saptırıcı ihtiras ve kirlilerden temizlenmesi, melekelerin terbiye edilmesi ve insan onuruna yakışır mutlu bir hayat sürdürülmesi için vardır. Peygamberler, insanı Allah'a götürecektir yolları gösterirler. Onların ruhlarını, tüm iş ve eylemlerinde bir olan Allah ile ilişkilerini koparmayacak tarzda, yüceltmeye, yükseltmeye çalışırlar¹⁴.

¹¹ Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 303.

¹² Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 95-96; *el-A'mâl*, III, 420.

¹³ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 99-100.

¹⁴ Abduh, *el-A'mâl*, III, 421.

Abduh'a göre dinin cemiyet hayatıyla irtibatının bir yönü de şudur: Din selametin, huzurun, mutmain olmanın kaynağıdır. Din sayesinde insan, takdir olunana razı olur. Dinin motive gücü ile kendine yüklenen sorumlulukları ifa etmek için gayret sarf eder. Yine din sayesinde insanlar, genel tabii kanunlara boyun eğerler. Onun öngördüğü ahlak ile insan, kendinden ilim ve faziletçe üstün olanlara ve kendinden bu alanlarda aşağı kalanlara saygı ve sevgiye dayalı gerekli tavrı alır¹⁵.

Abduh'a göre nübüvvetin cemiyet hayatı ile irtibatının bir başka yönü de şu şekilde açıklanabilir: Bir toplumun ıslahı, bir takım akli ve felsefi metotlarla olamamaktadır. Islah için dinin gücüne gerek vardır. Çünkü zihniyet, inanç ve toplumsal davranışlar arasında bir ilişki bulunmaktadır. Zihniyetler değişmeden toplumsal yapının veya davranış modellerinin değişmesi mümkün değildir. Zihniyet değişiminde ise en fazla etkili olan dinsel itikattir¹⁶.

Burada Abduh'un üzerinde vurgu yapmak istediği, herhalde değişimin norm koyma özelliğine sahip bir değerle yapılmasının önemidir. İşte bu açıdan cemiyet hayatında dinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bir toplumun davranış modellerinde örf ve ahlakında sadece ilmi esas alarak ıslah yapılmaya kalkılırsa (pozitivist yaklaşım), Erol Güngör Hoca'nın da ifade ettiği gibi başarılı olma şansı çok az olabilir. Zira ilmî bilgi büyük prestijine rağmen ahlaki norm verememektedir. Zaten vermesi de beklenmemelidir. İlmî bilgi, bir çok geleneksel inancın ve uygulamanın yanlış olduğunu ortaya çıkarabilir ama bunların yerine aynı fonksiyonları göreceк yenilerini koyduğu görülmemiştir. Güngör'e göre toplumun davranış modellerinde, örf ve adetlerde reform yapmak isteyenlerin ilmi kullanmaya kalkışmaları hiçbir yapıcı çare getirmez, bilakis yıkıma bile sebep olabilir.¹⁷

Abduh cemiyet hayatında dinin yerini böyle bir 'pragmatik' değerlendirmeye dayandırmaktadır. Bir bakıma o, nübüvete foksionellik açısından yaklaşmış olmaktadır. Abduh 'nübüvvet nedir?' sorusuna aradığı cevap da bile 'din ne yapar?' endişesi ile hareket etmektedir.

"İnsanları ilerlemeye sevk eden amil, manevî gelişmedir" düsturıyla hareket eden¹⁸ ve böylece bir uygarlık hamlesini, insanların ruhî güçlerinin dört dörtlük dinamizm kazandığı içsel süreçlerin eserine bağlayan M. Abduh, bu açıdan dini,

¹⁵ Abduh, *el-A'mâl*, III, 423-426.

¹⁶ Bkz. İşcan, *Abduh*, s. 216.

¹⁷ Bkz. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara, Töre Devlet Yayınevi, 1980, s. 78.

¹⁸ Doğrul, "Abduh, Şeyh Muhammed", *İslâm Türk Ansiklopedisi*, II, 297.

kâinattaki çekim kanununa benzetmektedir. Nasıl ki çekim kuvveti bütün kâinat nizamını muhafaza ve her parçasını diğerine bağlarsa, din de medeniyeti meydana getiren unsurları öylece birbirine bağlamaktadır¹⁹. Ona göre fertler gibi toplumlar da din sayesinde gelişirler. Her medeniyetin esası, peygambere uymak ve dinin hidayet dairesinde hareket etmekten ibarettir. Çünkü din amili, avamın da havasın da ahlakı üzerinde tesiri olan en kuvvetli âmildir. Hatta onun tesiri beşer nevinin en mümeyyiz vasfı olan aklın tesirinden de üstündür²⁰.

İşte Abduh'a göre yukarıda zikredilen alanlarda risalet, insanoğlunun eksikliklerini tamamlamakta, onu zayıf yönlerinden tutup çıkarabilmektedir. Böylelikle Allah peygamber göndermek suretiyle insanların varlıklarının devamını sağlamış olmaktadır.

II. Dinlerin Tekamülü ve İnsan

Abduh, nübüvvetin insan aklı önünde bir engel gibi algılanmasına mani olmak ve İslam dininin aklilikle herhangi bir probleminin olmadığını kesin bir dille vurgulamak maksadıyla, dinlerin tekamül ettiği tezini gündeme getirmektedir. Buna göre İslam akılcılığı, dinî tekamülün son aşamasıdır. Abduh'un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din İslam'a ulaştırın gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır.

Düşünürümüz, Comte'nin insanlığın zihinsel gelişimini 'üç evre yasası' denen durumla açıkladığı ve bunları 'teoloji devresi, metafizik ve pozitivist dönem' olarak belirttiğine benzer bir tarzda, insaniyetin gelişimiyle dinlerin de geliştiğini ifade etmektedir²¹.

Abduh'a göre insanlık, tabiat düsturlarından ve sosyal düzenden yoksun olan ilk dönemde, inançlarını korku üzerine bina etmiştir. Bu yüzden hislerin algıladığı tabiat hadiselerine uluhiyet atfedilmiş, 'hissi tanrılara' boyun eğilmiştir. Bu devre putperestlik devresidir. Bu devrenin akabinde, o günün ortalama insanından daha geniş ufka sahip tek tük kişilerin, tabiatüstü güçlere sahip olduğuna inanılmış ve bu kişiler tanrılaştırılmıştır. Bu devre ise insanın insana kul olduğu devredir. Ama

¹⁹ Bkz. Doğrul, *a.g.m.*, s. 297.

²⁰ Doğrul, *a.y.*

²¹ Osman Emin bu görüşüyle Abduh'un Hegel'le büyük benzerlikler taşıdığını, hatta Hegel ve Abduh'un dinlerin tekamülü konusundaki görüşleri arasında hemen hemen hiçbir fark olmadığını ifade etmektedir. Bkz. O. Emin *Raid*, s. 158.

insanlık zaman geçtikçe bu ilkel tasavvurlardan kurtulma yoluna girmiş, örneği tabiatüstü ilahlar düşünmeye başlamıştır. Fakat bu ilahlara da maddeci bir şekilde yaklaşmayı sürdürmüştür²².

Zihinler gelişip serpildikçe, vicdanlar inceliyor zarifleştikçe, fikirler derinleşip olgunlaştıkça insanlar, vacibu'l-vücut bir güce inanmaya başlamışlardır. Fakat bu dönemde de insaniyet henüz zayıftır. Fikir ve zihinsel gelişmede genel durum, yeni doğmuş çocuğun durumuna benzemektedir. Bu dönemde insan, sadece duyu organlarının algıladığını anlayan, dün ile bugün arasında ayırım gücü yapabileceği kapasitesinden mahrum, kendisini çevreleyen şeylerden sadece dokunabildiklerini kavrayan bir yapıdadır. İşte ilahi dinler (bundan kasıt Yahudilik ile başlayan üç ilahi dindir) insanlığın bu 'çocukluk aşamasında' gelmeye başlamıştır.

Bu zaman kesitinde insanlarda henüz ince hisler, derin sevgi türleri, kalbi melekeler gelişmediği için, gelen din, insanlığın bu durumuna uygun olmuştur. İnsaniyetin çocukluk döneminde incelmeye başlayan hisler isteyen veya mantıklı delillerle desteklenmiş bir davetin gelmesi, dinlerin gönderilme hikmetine uygun düşmeyecektir. Bilakis gönderilecek dinin, babanın çocuğu ile yürüdüğü yolu yürüyecek bir yapıda olması lazımdır. Çocuk nasıl babanın aile efradı ise, insanlık da 'iyalullahtır'. Bu devrede takdir edilen dinin, insanların büyük oranda duyu organlarına hitap etmesi gerekiyordu. Bunun için insanlara, anlaşılması kolay ve gayesi açık emirler teklif edilmiş, durumlarına uygun ibadetler farz kılınmıştır. İnsanları geliştirme amacına yönelik olarak da, gözleri kamaştıran, duyguları hayran bırakan mucizelerle nebilerin desteklenmesi yoluna gidilmiştir. Bütün bunlar, Musevilik olarak bilinen dinlerin ortak özellikleri olarak görülebilir²³.

Abduh'a göre sonra asırların geçmesi, insanlığın, alçalmalar, yükselmeler yaşamaması, felaketlerle yoğrulması, onun gelişmesinde önemli etkiler meydana getirmiştir. İnsanlık, kendine felaket getiren veya mutlu olmasını sağlayan olaylar karşısında daha ince, daha nazik hislere kavuşmuş, ince vicdan sahibi bir karakter kazanmıştır. Bunun üzerine insanın gelişmiş bu özelliklerine, bu inceliğine hitap eden, merhameti ve sevgiyi esas alan, kalbe seslenen bir din gönderilmiştir. Bu din, insanları dünyanın katılığından uzaklaştıran züht kuralları getirmiştir. Gözleri melekut alemine çevirmiş, insanların bu durumuna uygun ibadetler öngörmüştür.

²² Bkz. Reşid Rıza, Muhammed. *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Mısır, Matbaatu'l-Menar, 1931, II, 425-426.

²³ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 85, 133-134; *el-A'mal*, III, 448-449.

Zenginlerden servetlerini Allah yolunda, yani insaniyet uğrunda harcamalarını istemiştir. İnsanlığın bu evresine uygun olarak gönderilen dinin adı Hıristiyanlıktır²⁴.

Fakat zamanın geçmesiyle, böyle bir dinin hakkını verme konusunda insanların azmi zayıflamaya başlamıştır. Onun çizdiği hudutlar içinde kalmak da insanlar için zorlaşmıştır. Öyle bir kanı insan ruhunu sarmıştır ki bu dinin emirlerine boyun eğme muhal bir şey gibi görünmüştür. Yapılan aşırı tevillerle insanlar, nefislerinin arzu ettiği şeyleri ona ilave etmeye başlamışlar, bidatler icat etmişlerdir. Böylece dinin safiyeti bozulmuş, dini itikatlar yüzünden insanlar keskin mezheplere ayrılmıştır. Din, akıl ve insaniyet düşmanı bir yapıya bürünmüştür. Aklın dini derinlemesine ele alması ve yaratılış sırlarına nüfuz etmesi yasağı, neredeyse dinin tek esası olarak kalmıştır. Böylece din, ilmin de en büyük düşmanı olarak görülmüştür. Bu tür bir aşırılık dini çatışmaları beraberinde getirmiş, (Burada Abduh İslam öncesini değil de sanki aydınlanma dönemi ortaçağ anlayışını özetliyor gibidir.) insanları, birbirine bağlayan bağlar kopmuş, şefkatin yerini husumet, yardımlaşmanın yerini düşmanlık, barışın yerini de savaş almıştır. İnsanların bu kötü durumu, İslam gelinceye kadar devam etmiştir.

Bu uzun toplumsal gelişim ve buna bağlı olarak dini tekamül aşamaları, maksadına ulaşmış ve insanlık rüştünü elde etmiştir. Onun bu aşamasına uygun olarak da İslam din olarak gönderilmiştir. İslam, insaniyetin rüşt döneminin dinidir. Bu yüzden akla hitap etmiştir. Zihni anlayışla kalbi anlayışa birlikte seslenmiştir. İnsanı irşat için his, fikir ve akli aynı derecede muhatap almıştır. Allah'ın dininin tek olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü Allah'ın insanları ıslah ve kalplerini temizleme iradesi bir iradedir. İbadet şekillerinin farklı olması, ruhlarda Allah'ı anmanın canlı kalması dileğinin bir sonucudur. Allah şekillere değil kalplere bakmaktadır. Aynı zamanda İslam din ve dünyanın yollarını da birleştirmiştir. İşte bütün bunlardan dolayı İslam, din ve aklın uzlaştığı insaniyet açısından yetkin duruma geldiğinin ifadesidir²⁵.

²⁴ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 134.

²⁵ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 135-138. Abduh'un bu görüşünde de Maturidi'nin nübüvvetle ilgili düşüncesinin bir uzantısını bulmak mümkündür. Zira Maturidi'ye göre 'deliller' ya akli ya nakli ya da hissi olmak zorundadır. Hangi tür delil getirilmesi gerektiği peygamberlerin kavimlerinin anlayış düzeylerine ve anlatılmak istenen konunun mahiyetine göre belirlenir. Mesela Hz. Musa'nın kavmi, anlayış ve kavrayış bakımından zayıf olduğu için, onun delillerinin hepsi hissi, yani duylulara hitap eden delillerdi. Hz. İbrahim'in 'delilleri' ise daha çok akli olduğu halde Hz. Muhammed'in delilleri hem hissi hem de akli idi. Bkz. Maturidi, *Tevhid*, s. 38, 53, 78, 83-84; Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dîni Çoğulculuk*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 87.

Hız Muhammed'le peygamberliğin sona ermesinin manası, İnsanlığın rüşte erdiğinin Allah tarafından tescillenmesidir. Rüş döneminde erişmiş insandan Allah'ın vesayeti kalkmış olmaktadır.

İslam bütün temel faziletlerden söz etmiştir. Bütün salih amellerin ruhi kaynaklarını ortaya koymuştur. Nizamı ayakta tutan her dayanağı göstermiştir. Fikir hürriyetinin ve akli serbestliğin zeminini hazırlamıştır. Böylece akli olgunluk kazanılmıştır. Artık Allah'ın vahiyle somutlaşan velayetine böylece gerek kalmamıştır²⁶.

Abduh'un dinlerin tekamülü konusunda bir takım fantezi sayılabilecek görüşler serrettiği söylenebilir.²⁷ Onun bu konudaki görüşleri, batılı bir tarzın alelacele İslam düşüncesine uyarlanması olarak da görülebilir.²⁸ Nitekim insanlığın sürekli ileriyeye doğru gittiğini savunan ilerlemeci tarih görüşünün bir bakıma Abduh'un düşüncesine hakim olduğu aşıkardır. Çünkü Abduh'un işlemek istediği dinler tarihi felsefesi, İslam'ın akılcılığını dini tekamülün son aşaması olarak kabul etmektedir. Abduh'un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din olan İslam'a ulaştıran gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır. İlk dinler sert ve kesin kurallar koymuş, insanların duyu organlarına hitap etmiş, peygamberlerin çarpıcı mucizelerine dikkat çekmiştir. Bu iptidai safhanın aşılmasından sonra kalbe hitap eden, ruhun sırlarından bahseden bir din gelmiştir. Bu din, takipçilerinden riyazet hayatı yaşamalarını ve dünyayı hor görmelerini istemesine rağmen, çok geçmeden insanlar bu dinin öğretilerini tahrif etmiş, ihtiyaç ve çıkarlara uygun bir şekilde onu indirgemişlerdir. Son olarak akli olgunluğu esas alan İslamiyet gelmiştir. İslamiyet, ruhla birleştirmiş olduğu akla hitap ederek akli tabiatla ve kendi tabiatıyla uzlaştırmış, ne esrar ne de aracı kabul etmek suretiyle akılları otoritelerin vesayetinden kurtarmıştır²⁹.

²⁶ Abduh, *Risaletü'l-Tevhid*, s. 144-145.

²⁷ İsmail Kara, Abduh'un bu görüşünü, Reşit Rıza'ya atfetmek suretiyle 'İçimizde Dolaşan Yabancılar' başlığı ile eleştirmekte ve şöyle demektedir: 'Ne demek akıl dini? Din tıpkı bir insan gibi doğru bir çizgi üzerinde çocukluk, temyiz ve rüş çağlarını geçirdi mi? Yani Hz. Nuh dönemi yaşadığımız döneme kıyasla insanlığın çocukluk çağı mı? Biz rüş asrını mı yaşıyoruz? Yüce Allah dinini insanlara aktarırken geçmiş zamanlardan günümüze doğru önce his sonra zor, ardından ikna ve en nihayet akıl araçlarını mı kullandı? Bunların Müslüman mahallesinde işi ne? Hem de yerli gibi dolaşıyorlar... Bkz. İsmail Kara, *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 156.

²⁸ Fazlur Rahman'ın 'Klasik İslam Modernistleri'nde gördüğü en büyük kusur, onların söyleminin topluma tamamen yabancı kalması ve 'batı'dan 'çalarken' de yakalanmaları' idi. Bkz. Çifçi, a.g.e., s. 23.

²⁹ Bkz. Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü". Çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, c. IV, s. 295. Reşit Rıza'ya göre Abduh'un bu görüşleri, Spencer'in felsefesine benzer

Fakat yine belirtmek gerekir ki Abduh'un nübüvvetin sona erışı ile ilgili düşüncesi, nübüvvet bahsinde onun özgün düşüncesini de temsil etmektedir. Fazlur Rahman Abduh'un bu görüşünün daha tutarlı hale gelebilmesi için şu noktanın Abduh'un görüşüne eklenmesi gerektiği kanaatindedir:

İnsanlığın ahlaken olgunlaşması ilahi hidayete bağlıdır. Ahlaki çöküş bugün devam etmektedir. İnsanlık ilahi hidayetten uzak oldukça, hangi devirde olursa olsun, olgunlaşmamış demektir. Öyleyse nübüvvetin sona ermesinin manası, ilahi hidayetin anlaşılmasının, artık 'seçilmiş' kimselere bağlı olmayıp, toplu bir fonksiyon halini almış olmasıdır³⁰.

Abduh'un görüşünün bir açılımı İkbâl tarafından dile getirilmiştir. O İslam'da peygamberliğin sona ermesini, kendi kendini ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu keşfetmesine bağlamaktadır. Bu 'derin sezise' göre hayatı ebediyen idare etmek mümkün değildir. Kendini tam anlamıyla bilmesi için insan, en son kendi imkanlarıyla baş başa kalmalıdır. İkbâl'e göre İslam'ın bu ilkesi bir tür 'manevi demokrasi' anlamına gelmektedir. Çünkü insanoğlunu etkisi altına alacak başka bir vahyin artık gerçekleşmeyeceği yolundaki İslamiyetin bu temel görüşü ile insanlık için sosyal, kültürel, sanat ve benzeri alanlarda mutlak hürriyet söz konusu olmuştur. İslam'ın doğuşu bu yüzden istikrari aklın doğması demektir³¹.

III. Vahyin İmkânı ve Niteliği

Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak kabul edilen Kelam'ın peygamberlerle irtibatının açıklaması, asırlardır bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bir açıdan sonsuz bir varlığın sınırlı olanla münasebeti, mutlak varlığın mümkün olanla ilişkisi cinsinden olduğu için, bir problem olarak varlığını devam ettirecektir.

İslam çağdaşçılığı vahiyde, geleneksel anlayışta olduğu şekliyle melek gibi semavi vasıtalar üzerinde fazla durmamayı, bunun yerine peygamberin içsel yaşantısını merkeze almayı tercih etmektedir. Böylelikle nebi ve vahiy tarifleri

bir şekilde din duygusundaki evrimi işlemektedir. Bkz. Abduh, *el-A'mâl*, III, 486-487. Bilindiği gibi Spencer, tüm düşüncesini üzerine bina ettiği evrim felsefesini dinlere de uygulamaktaydı. Bkz. Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 357.

³⁰ Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987, s. 179.

³¹ Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984, s. 174.

insanîyetin onuruna hâlel gelmeyecek bir biçimde, akli anlatım tarzına da uygun olarak yapılmış olduğu düşünölmektedir.

Mesela Afgani peygamberliği neredeyse felsefe ile açıklama yolunu tutmaktadır. Ona göre peygamberin vahiy yolu ile öğrendiği şeyleri felsefenin muhakeme sonucu elde ettiği şeylerle kıyaslamak mümkündür. O, peygamber ve vahyin insanîliğin tahakküm altına alınması hatta bir tür esirlik olduğunu ifade etmekte ama insanların barbarlıktan kurtarılıp dini terbiye sebebiyle medeni bir seviyeye doğru yürümelerinde vahyin kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir yol olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Afgani Renan'ın İslam ve bilimle ilgili görüşlerine karşılık verirken şöyle demektedir: 'İnsanlık aslında, gözleri önünde cereyan eden olayların sebeplerini ve gizli taraflarını bilmediği için, 'mürebblers' (neblersin) kendilerine verdikleri nasihat ve emirlerine uygun hareket etmeye mecbur edilmişti. Bu itaat, onlara en yüksek varlık adına empoze edilmiş olup, 'mürebblers' bunun faydasını veya zararını tartışmaya izin vermeksizin bütün olayları bu varlığa isnat etmişlerdir. Şüphesiz insan için bunun en ağır bir tahakküm, bir esirlik olduğunu kabul ediyorum. Fakat ister Müslüman, ister Hıristiyan veya putperest olsun alınan bu dini terbiye sebebiyle bütün milletlerin barbarlıktan kurtulup daha medeni bir seviyeye doğru yürüdüklerini kimse inkar edemez'³².

Hintli reformcu Sir Seyit Ahmet Han da peygamberliği naturalist ve determinist bir tarzda açıklama yoluna gitmektedir. O, peygamberin bünyesine bağlı bir 'peygamberlik melekesi'nden söz etmektedir. Böylece vahiy tabii bir olay olarak açıklamış olmaktadır. Çünkü ilahi sözleri duyan melek değil, peygamberlik melekesidir. Allah Kur'an'da Cebrail'den bahsetmekle birlikte, Cebrail'in gerçek tabiatını Bakara suresinde 'Allah'ın izniyle Cebrail onu senin kalbine indirmiştir' diyerek açıklamaktadır. İnsanın kalbine yerleştirilen bir şey o insanın tabiatındaki bir şey olmalıdır. Kendisine vahiy lufedilmiş insanın dışında ya da onun tabiatına yabancı bir şey olmaz³³.

³² Afgani'nin Renan'a cevabının Fransızca aslı ve Türkçe çevirisi için bkz. Alaaddin Yalçinkaya, *Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatına Etkileri*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1991, s. 144-159; Yalnızca Türkçe çeviri için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994, s. 55-66. Konu için bkz. Nikki Keddie, *Cemaleddin Efgani*, çev. Alaaddin Yalçinkaya, Bedir Yay., İstanbul 1997, s. 202-211.

³³ Mazharuddin Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, Türkçesi: M. Fırat-G. Korkmaz, İstanbul, Dergah Yayınları, 1990, s.72-77.

Abduh'un vahiy konusunda öncelikle üzerinde durduğu nokta, vahiy ile insanlık arasındaki varsayılan karşıtlığı halledebilmektir. Ona göre özel bir zata, hususi nimetlerle imtiyazlı kılınan bir kişiye, fikir teatisinden, eğitim aşamalarından geçilmesi faaliyetlerinde bulunmadan, başka kişilere öğretilmeyen hakikatlerin açılması, aklen imkansız bir durum değildir. Bir takım yüksek hakikatlerin yüce ruhlarda temessül edebilmesinde selim aklı yaralayan hiçbir şey yoktur. Nitekim âlî ruhların olabileceğine dair hemen hemen her insan, içinde bazı şeyler hissedebilmektedir³⁴.

Abduh'un nebi tarifi, akli anlatım tarzına uygundur. O, peygamberi ilahi keremle donatılan biri olarak görmektedir. Ona göre nebi, ilim ve amel yönünden hak üzere yaratılmış insandır. Bu yüzden hikmet gereği yalnızca hak olanı bilmektedir. Nebinin bu özelliği, sonradan öğrenilmiş fikir ve düşünceler cinsinden değil, fitratından kaynaklanmaktadır. İlahi öğretisi, ilahi talim gereği fitratta mevcut olan durumun bir sonucudur³⁵.

Düşünürümüze göre ilahi talim'in, yani vahyin, 'bir aracı veya aracısız Allah katından gelen ve özel şahsın nefsinde bunu hissettiği 'irfan' olarak tarif edilmesi, vahyin husule gelmesindeki akli zorlukları ortadan kaldıracaktır. Vahyin aracılı olması, bir ses şeklinde hissedilmesi, aracısız olması ise doğrudan hissedilmesidir³⁶.

Abduh vahy için yaptığı bu tarifi vahyi ilhama benzer bir durum olarak ortaya koymasını önlemek için şu uyarıyı yapmaktadır: Vahiy ilhamdan farklıdır. İlham, insanın nefsinde hissettiği bir şuur ve vicdan hali olmakla birlikte onun nereden geldiğine itibar edilmemektedir. Bunun için ilhamı açlık, susuzluk, üzüntü veya sevinç hislerinden birine benzetmek mümkündür³⁷.

Vahyin ve vahye medar olan nebi tarifinde Abduh, geleneksel anlayışta yer alan nübüvvetin niteliklerinden bir çoğuna yer vermemektedir. Bunun için 'yeni bir tarif' sayılabilir. Mustafa Sabri bu özelliğinden dolayı Abduh'un tariflerini oldukça sert bir dille eleştirmektedir. Örneğin şöyle demektedir:

"Nebi tarifinde nübüvvet ve risaletin özelliklerinden olan hiçbir şey mevcut değildir. Ne vahiy var, ne de gönderilmiş vahiy taşıyıcısı melek. Bu tarifte inzal

³⁴ Fehd b. Abdurrahman, er-Rumî, *Menhucu'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsir*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1981, (I ve II. cilt bir arada), s.586.

³⁵ Fehd b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 586.

³⁶ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 88-89.

³⁷ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 88-89.

edilmiş kitap ve mucize unsuru da bulunmamaktadır. Böyle olunca o 'özel kişi'nin sadece hakkı işlediği nereden bilinecektir? Onun nebi olduğunu bizzat o kişi nereden öğrenecektir? Bu kişi nübüvvet iddiasında bulunduğu ve insanları kendisine uymaya davet ettiğinde insanlar onun risaletini nasıl anlayacaklardır? Tarifte 'ilahi talim' unsuru bulunmakla birlikte bu, 'fıtrata' dayandırılmaktadır. Bu yüzden tarifte 'ilahi talim' özelliği bir aldatmaca konumuna düşmektedir. Bu özelliğe yer verilmesi, kelami hiledir. Öyle bir hile ki yağda bulunan ufak bir zehir cinsinden değil, zehir içinde yağ cinsinden bir hile...³⁸

Abduh'un Kur'an tefsiri konusunda önemli bir çalışması olan Fehd b. Abdurrahman da Abduh'un vahy tarifini İslami bulmamaktadır. Çünkü ona göre bu tarif Hz. Peygamber'in tarifine uymamaktadır. Belki bu tarifte 'Allah'ın indinden olduğuna kesin olarak inanmak' kısmı en olumlu unsur olarak yer almıştır, fakat bunun bile tartışmalı olduğu kabul edilmelidir. Zira bazı insanlar vardır ki içlerinde beliren bir hissin kesin Allah'tan geldiğine inanmaktadırlar. Abdurrahman'a göre vahiy tarifinde yer alan 'insanın kendi nefsinde bulduğu irfan' kısmı da oldukça cüretkardır. Çünkü vahy dahili bir duruma değil harici bir duruma tekabül etmektedir. Vahy insanın nefsinden neşet etmez, Allah katından gelir. Böyle bir izah, vahyi, tedrici bir keşif yoluyla Hz. Peygamber'in nefsinde oluşan bir olgu veya nefsi bir ilham olarak görmek isteyen müsteşriklerin iddialarını haklı çıkarır ancak³⁹.

Abduh'un vahyi ve nübüvveti akla uygun bir tarzda yorumlama endişesinden kaynaklanan görüşlerinin elbette çıkmazları bulunmaktadır. Hatta görüşlerinin bir yöntem sorunu ile ele almak suretiyle eleştirisini yapmak da mümkündür. Kanaatimize göre bütün bunlara rağmen Abduh'un tariflerinin en olumlu yönü, vahyin süreç psikolojisini ortaya koymaya çalışması ve vahiy sürecinde peygamberin rolü üzerinde durmasıdır. Bu tariflere göre Vahy, ilahi bir durum olarak kabul edilmekte, fakat derin bir şekilde Hz. Peygamber'in iç kişiliği ile bağlantılı olduğu ifade edilmek suretiyle onun tamamen dışsal olmadığı ortaya konmaktadır.

Abduh'un bu görüşüdür ki Fazlur Rahman tarafından geliştirilerek Kur'an'ın tarihselliğinin felsefi temeli haline getirilmiştir. Fazlur Rahman'a göre vahiy, fikir ve söz olarak Peygamber'in ruhunda ve zihninde doğmuştur. Fakat 'kaynak' olarak vahy, peygamberin ötesinde bir başka varlığa aittir. Bu yüzden fikirler, sözler ve

³⁸ Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Akl*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut 1992, IV, 41-42.

³⁹ Fehd b. Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 486-489.

kelimeler peygambere atfedilse bile, ilahi vahyin eşsiz niteliği diğer yaratıcı bilgi şekillerinden ayrıdır.

Fazlur Rahman'a göre vahyin peygamber'in kalp ve zihinde meydana geldiğini bizzat Kur'an ortaya koymaktadır. Şuara suresi 194. ayette şöyle denilmektedir: 'Ruhu'l-Emin onu senin kalbine indirdi ki bir uyarıcı olabilesin'. Bakara Suresi 97. ayette de şöyle denilmektedir: De ki kim Cebrail'in düşmanıdır, (bırak olsun). Zira o, Allah'ın izniyle Kur'an'ı senin kalbine indirmiştir⁴⁰.

Fazlur Rahman'a göre vahiy, Peygamber'in kalbine ve zihnine gönderilir. Oradan, Peygamber'in zihninin evvelden beri sahip olduğu dilsel yapı şeklinde somutlaşarak Peygamber'in dilinden aralıklarla muhatabına ulaşır. İlahi kelimeler, Hz. Peygamber'in kalbinden dışarı akmıştır⁴¹. Bu yüzden vahiy, Allah'ın ruhu ile Peygamber ruhunun bir 'ufuk birleşimini' temsil etmektedir. Mesaj elbette 'başka' bir varlıktan gelmektedir. Ama burada Peygamber'in 'dahili idrak gücü' de bulunmaktadır. Bunun içindir ki Kur'an, tarihsel bir ortama 'peygamber'in zihni' vasıtasıyla Allah'ın mukabelesidir⁴².

Bu açıklamalardan sonra denilebilir ki 'peygamber'in iç hayatını' hesaba katmak demek, o günün toplumsal şartlarının dini söylem oluşturulurken katkısını hesaba katmak demektir. Kur'an vahyinin oluşumunda tarih, toplum ve beşeri katkı söz konusudur. Allah yeryüzünü nazarı itibara almıştır. (tenezzül eylemiştir). Bunun için burada toplumsal şartların kendilerini Allah'a dayatmaları şeklinde bir mana aranmamalıdır. Hasan Hanefi'ye göre bu bir bakıma vahyin diyalektiği olarak görülebilir⁴³.

Aynı zamanda bu görüş vahyin yeniden yorumlanabilmesinin önünü açmaya da yönelik olabilir. Zira Peygamberin şahsiyeti üzerine vurgu, 'Kur'an'ın lafzi tatbikatının dışına çıkmanın meşruiyetini de temellendirecektir. Bu yüzden vahiyde peygamber'in rolünden bahsedilmesinin gayelerinden birinin, Kur'an'ın yeni zamanlarda çağa uygun yorumlarının yapılmasının felsefi altyapısını sunmak olduğu

⁴⁰ Bkz. Fazlur Rahman, 'Vahiy ve Peygamber', çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çifçi, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993, s. 95-98.

⁴¹ Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1981, s. 36-40.

⁴² Çifçi, a.g.e., s. 71-88.

⁴³ Bkz. Kırbasoğlu, "Yenilikçi İslam Düşüncesi: Ümit mi Risk mi?", *İslamiyat*, c. VII, sayı: VI, 2004, s. 53-57.

söylenebilir. Zira ancak bu şekilde peygamberden yüzlerce yıl sonra Kur'an'dan maksatlar çıkararak onları kendi hayatımızda yeniden somutlaştırabiliriz.

Fazlur Rahman'da bu fikir şu şekilde yansıma bulmuş ve gelişmiştir: 'kelime' Peygamber'in zihninden 'kastın' akıp muhataplarına iletilmesinin aracıdır. Kelime ya da lafız, tam anlamıyla Allah'ın iradesini temsil etmemektedir. Bu yüzden her çağda Allah'ın iradesini yakalayabilmek, kalp ve zihnimizi 'metne' açmak suretiyle 'Söz'e yeni nesnellikler kazandırmakla mümkün olacaktır⁴⁴.

Vahiyde peygamber'in rolü üzerinde durmak, bir bakıma şeriatın peygamber vasıtasıyla vahyin beşerileşmesi demek olduğunu vurgulama suretiyle din ve şeriat farklılığını dile getirmek amacını da taşımaktadır⁴⁵.

Kanaatimize göre Kur'an'ın tarihselliği için vahiyde peygamber 'katkısı' felsefi bir arka plan sağlayacaktır. Fakat tarihselliği temellendirmek için böyle bir yola başvurmak gerçekten gerekli midir? Buna karar vermek oldukça zordur. Herhalde yapılmak istenen Allah'ın sonsuz ilmi ile Kur'an'ın tarihsel oluşu arasındaki 'çelişki' gibi gözüken durumu normalleştirmektir. Burada filozofların Allah ile maddi dünyayı, Allah'ın Allah oluş vashına halel gelmesin diye, direk karşılaştırmamaları, araya 'aklu'l-evvel' gibi ruhani varlık koymaları gibi bir maksat söz konusudur.

Kabul edilmelidir ki vahyin psikolojik izahı, ilahi vahyin tabiatını açıklamada yetkin bir özellik gösteremeyecektir. Abduh bunun farkında olacak ki peygamberlerin 'üstün insan'lar oldukları üzerinde de durmaktadır. Ona göre peygamberler, başkalarının sahip oldukları mizaçların dışında kalan, 'özel şeyleri' kapsayan bir fıtrata sahiptirler. Onların ruhları ile bedenleri arasındaki ilişki, diğer insanlarınki gibi değildir. Onlar diğer insanlardan başka varlıklardır. Bu başkalık, onların temel özelliğidir⁴⁶.

⁴⁴ Bkz. Adil Çiğçi, "Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman Ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama Sorunu", *İslâmiyât*, c. I, sayı: 2, Nisan-Haziran 1998, s. 58.

⁴⁵ Bu bakımdan vahyin diyalektik tezi, Maturidi'nin din-şeriat ayrımının izlerini taşımaktadır. Maturidi'ye göre din asıl şeriat ise bu asla götürülen yol olarak ikincil bir konuma sahiptir. Din tektir şeriatler ise farklı farklıdır. Bu farklılık, dünyevi açıdan peygamberlerin gönderildiği toplumların dil, dolayısıyla kültürel farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Şeraitlerin farklı oluşları, kavim farklılığı, dil farklılığın dayanmaktadır. Maturidi'nin bu anlayışına göre şeraitlerin çok olması beşeri özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bkz. Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 55-66.

⁴⁶ Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, s. 92.

Abduh böylelikle vahyin ilahi kökenine vurgu yapmayı korumak suretiyle vahyin akli izahını yapma çabasının, İslami açıdan eleştirisini, peygamberin fitratının 'başkalığı' tezi ile aşmak istemiş olmaktadır.

IV. Mucize ve İnsan

Muhammed Abduh Kur'anî bir kavram olan 'sünnetullah'tan hareket etmek suretiyle doğal olayların tabii olduğu kanunların, varlık ve hayatın idamesindeki önemli yerini sıkça vurgulamaktadır. Ona göre bir Müslüman için doğal fenomenler arasında sebep sonuç ilişkisini inkar etmek, aklın ve mantığın geçerliliğini görmezlikten gelse bile, dinine olan bağlılığından vazgeçmedikçe mümkün değildir. Hatta Abduh bir din olarak İslam'ı bile sebep ve sonuçlar sistemi olarak tarif etmeye meyilli olmuştur⁴⁷.

Abduh determinizmi bir düzenleyici ilke olarak kabul etmektedir. Başka bir ifade ile onun determinizmi, bir varlık felsefesi oluşturma çabası değildir. O, ilmi ve beşeri bir gelişme için tabiata ve insana hür bir alan bırakmanın zorunluluğuna inanmaktadır. Determinizmi, tabiatın incelenmesinde, insanın özgürce hareketinde din dışı bir alan yaratma maksadıyla Abduh kabul etmekte ve onu bu maksada uygun incelemektedir⁴⁸.

Sünnetullah'tan bahsetmek, tabiatı bir 'kosmas' olarak görmektir. Tabiat, amaçsız bir düzene sahip olmayıp, bir gayeye işaret etmektedir. Tabiat Allah tarafından kendisine yerleştirilen kanunlarla işler. Bu yüzden kendisine has yapısı ile tabiat özerk bir varlıktır. Öyleyse insan bu düzenin kanunlarını araştırmalı, keşfetmeli ve onu, İslam'ın ahlaki gayesinin gerçekleşebileceği bir alan haline getirmelidir.

Deterministik bir doğa ve hayat akışı anlayışı içinde mucizelere yer bulmak mümkün olmayacaktır. Bu yüzden teoride Abduh mucizeyi kabul ediyor görünse de⁴⁹ pratikte onu, fonksiyonu olmayan bir olguya indirgemektedir. Hatta Fehd b. Abdirrahman, onun nebi tarifinin asıl maksadının, mucizelerden sıyrılmış bir nübüvvet anlayışı geliştirmek olduğunu ifade etmektedir⁵⁰.

⁴⁷ Mazharuddin Sıddîki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat-G. Korkmaz, Dergah Yayınları, İstanbul, 1990, s. 18-19.

⁴⁸ İşcan, *Abduh*., s. 183.

⁴⁹ Abduh'a göre vahiyde her ne kadar tabiat yasalarının değişmezliğine vurgu varsa da bazen bu yasalara uygun gözükmeyen 'sünnet-i hâsse' cinsinden çeşitli olaylar meydana gelebilir. Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiri'l-Menar*, Mektebetü'l-Kahire, Mısır, 1960, XI, 224.

⁵⁰ Bkz. Fehd b. Abdirrahman, *a.g.e.*, s. 568.

Abduh mucizeye tabiat kanunlarının yaratıcısı Allah'ın özel bir kanunu olarak bakmaktadır. Ona göre bu özel yasa (sünnet-i hasse) az görülen olaylar cinsinden olduğu için, tabiat kanunlarına aykırı olarak nitelendirilebilir⁵¹. Buradan hareketle diyebiliriz ki Abduh mucizeyi de 'sünnetullah'ın bir bölümü olarak değerlendirmekte ona da bir yasa özelliği vermektedir.

Abduh bu metotla hem fikri, tabii ilmi hatta ahlaki gelişmenin temeli olan nedenselliğin tamamen reddini içeren Eş'âri atomculuğunu dışlamış olmakta hem de katı bir determinist anlayışın getirebileceği, 'Allah'ı aradan çıkarma'yı geride bırakmaktadır.

Bilindiği gibi Eş'ariliğin Allah tabiat ilişkisi, alemde nesnelerin gerçek bir tabiatı olmadığını, şeylerin arasında zorunlu veya nedensel bir ilişki bulunmadığı esasını sonuç vermektedir. Bu düstura göre öyle bir dünyada yaşanmaktadır ki her an her şey olabilir⁵². Zira Allah dünyayı her an var etmekte her an yok etmektedir. Bundan dolayı dünyamız Allah'ın, Allah ile birlikte velilerin, kutupların ıcalu'l-gayb'ın tasarrufuna açıktır. Şimdi bu tür bir tabiat görüşünden hareketle en azından doğa bilimlerini temellendirmek mümkün olmayacaktır.

Abduh'un mucize ile ilgili en önemli görüşü, dinlerin tekamülü nazariyesine göre, insaniyette görülen gelişmelere bitişik olarak mucize sunumunda da bir takım değişimler olduğunu kabul etmesidir. Mucize sunumu, kevni mucizelerden akli ve fikri mucizeye doğru bir gelişme göstermiştir. Buna göre Kur'an'dan önce insanlar henüz olgunluk çağına erişemedikleri için onlara harikulade cinsinden mucizeler sunma mümkündü. Fakat Kur'an'la birlikte olgunluk söz konusu olduğu için, hissi mucizeye de gerek kalmamıştır. Kur'an'la birlikte, insanı inanca kavuşturma yolu olarak harikulade bir olayın cazibesi, bir belirleyici olarak kabul edilmemiştir. Kur'an'ın gösterdiği gibi, fikri olgunluk, düşünsel mucize gerektirmiştir⁵³.

Abduh, son vahiy olan Kur'an'la hissi mucizeler döneminin kapanmasını, insan onurunun, şeref ve haysiyetinin, yüceliğinin İslam tarafından vurgulanmasının bir göstergesi olarak ele almaktadır. O bir yazısında şöyle demektedir:

'İslam bu davetinde Allah'ın varlığı ve birliğine iman davasında, akli delil ve temiz fitrata uygun olarak, insan fikrinden başka hiçbir şeye dayanmamıştır. Seni

⁵¹ Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, XI, 224.

⁵² Bkz. İlhami Güler, 'Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci', *İslamiyât*, c. 2, sayı: 4, Ekim-Aralık 1999, s. 37-38.

⁵³ Bkz. Abduh, *Risale*, s. 70 vd. Fehd b. Abdirrahman, a.g.e., s. 559.

harikulade şeylerle hayrette bırakma, dehşete düşürme yoluna gitmemiştir. Senin gözünü mutat olmayan bir takım tarzlarla örtme yolunu benimsememiş, dilini, semavi musibetlerle, vahametlerle susturma yolunu seçmemiştir. İlahi bir bağırrışla fikri hareketini engellemek istememiştir⁵⁴.

Abduh bir başka yazısında ise meseleyi şu şekilde anlatmaktadır:

'Hz. Muhammed risaletini doğrulamak için duyuları dehşet içinde bırakma yoluna gitmemiştir. Lakin o, her kuvvetin yaratılış gayesine uygun kullanılmasını talep etmiştir. Özellikle akla hitap etmiş ve akli, doğru yanlış arasında hakem tayin etmiştir⁵⁵.

Bu yaklaşım Abduh'un, 'hayretten ağzı bir karış açık' insan tipini, insaniyetin Kur'anla ulaştığı seviyeye uygun bulmadığı için, Hz. Peygamber'in tek mucizesi olarak Kur'an'ı gördüğünü de ortaya koymaktadır. Peygamberimizin risaletini tasdik eden tek asıl mucize, Allah'ın vahyi olan Kur'an'dır. Diğer harikulâde cinsinden olan olaylar ise, asıl mucize değil, bu mucizenin doğurması gereken yakîn imanı destekleyen, tali derecede bir öneme haiz, reddedilmesiyle herhangi bir sorumluluk oluşturmayan olaylardır. Ona göre bunlar bir din sisteminin meşru temeli sayılabilecek yeter kuvvete sahip değillerdir.

Tek mucize olan Kur'an da öyle bir mucizedir ki, akli, kendisini anlamada hakem tayin eder, akla ve fikre seslenir, onları muhatap alır. Hıristiyanlığın mucize olarak dayandığı "ölüleri diriltmek" gibi olaylar ise akla değil, dehşete düşürülmüş hislere dayanır.⁵⁶

Bu akli mucizenin mucizelik yönleri ise, icazı, üslubu, belağatı olduğu gibi, insanları içinde buldukları kötü durumdan hidayete çağırma ve çıkartma başarısı, doğru yola kavuşturma gücüdür. Kur'an'ın mucizeliği, karşılaşılan sorunlara cevapların denk düşmesidir. Peygamber'in mucizesi, Kur'an'ın tahaddide bulunması ve gayba ait haberler vermesidir⁵⁷.

Abduh bilhassa rivayet tefsirleri tarafından Hz. Muhammed'in bir mucizesi olarak gösterilen ve Enfal suresi 9-10, Ali İmran 123-124 ayetlerinde ifade bulan, Allah'ın bin ve üç bin meleklerle Müslümanlara yardımının⁵⁸, manevi bir yardım

⁵⁴ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Matbaatu'l-Mevsuat, Mısır, tsz, s. 57.

⁵⁵ Abduh, *Risale*, s. 116.

⁵⁶ Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, s. 57-60.

⁵⁷ Abduh, *Risale*, s. 118-119; *el-A'mal*, III, 436-437.

⁵⁸ 'Siz Rabbinizden yardım istiyordunuz. O da 'ben size birbiri ardınca bin melek ile yardım edeceğim' diye duanızı kabul buyurmuştu. Allah bunu ancak müjde olsun ve kalbiniz bununla yatışsın diye

olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ayetler göstermektedir ki Allah ve onun peygamberi, zafer elde edebilmeye motive etmek amacıyla manevi-moral açıdan Müslümanları güçlendirme iradesini göstermektedirler⁵⁹.

Abduh bu tür 'yeni yorum' olarak addedilebilecek düşüncelerini büyük oranda gelenekle destekleme yoluna gitmektedir. Zaten çağdaşçılığı özgün İslam geleneği içinde anlamak Abduh'un yenilikçi düşüncesinin temel taşıdır⁶⁰. Yukarıdaki değerlendirmesinde de Razi'nin Ebu Bekir el-Assam'ın söz konusu ayetlere yaklaşımına kitabında yer vermesini hatırlatmaktadır. Razi'nin naklettiğine göre Ebu Bekir el-Assam, meleklerin yeryüzüne inerek nesnel anlamda Müslümanlara yardım etmiş olabileceklere düşüncesini reddetmektedir. Ona göre yeryüzünü mahvetmek için bir melek bile kafidir. Nitekim Cebrail Lut kavmini tek başına helak etmiştir. Bu nedenle yeryüzüne Müslümanlara destek için binlerce meleğin gönderilmesi anlamsızdır. Ayrıca binlerce meleğin indirilmesi halinde Müslümanların savaşmasına da gerek kalmayacaktır. Çünkü melekler tek başlarına bu görevi yerine getirebilecek kapasiteye sahiptirler⁶¹.

Abduh'a göre dinin yalnızca olağanüstü şeylerle onanması yoluna gidilmesi, doğru bir tarz sayılamaz. Zira burada fikir ve düşüncenin ikinci plana itildiğine dair bir sonuç elde etmek mümkün hale gelebilir. Kur'an bu yüzden genelde hep delil ve burhan metodunu benimsemiştir⁶². Peygamberler devamlı harikulade olaylar sergileseler, bu yönden çok çeşitli kuvvetlere sahip olduklarını gösterecekler, sadece harikulade cinsinden bir otoriteye sahip olsalardı, bu takdirde insanların onlara zorunlu olarak itaat etmeleri lazım gelirdi. Bu yolla dinin kabulü izdirari bir şekilde bürünürdü. Böylelikle hayır ve şer birbirinden ayrılamaz, iyi ve kötülüğe verilecek mükafat ve cezanın bir anlamı olmazdı. İhtiyari olmayan bir inanç, Allah'ın va'd ve vaidini lüzumsuz hale getirirdi⁶³.

Fehd b. Abdurrahman belirtmektedir ki, Hz. Muhammed'in mucizelerini Kur'an'la sınırlayan Abduh'un asıl gayesi, Hz. Muhammed'in hayatını ilme ve tabiat

yapmıştı'. (Enfal, 8/9-10) 'Nitekim Allah size Bedir'de yardım etmişti. Siz o zaman zayıf idiniz. O zaman sen mü'minlere; 'Rabbimizin size indirilmiş üç bin melekle yardım etmesi size yetmez mi?' Diyordun'. (Ali İmran 3/ 123-124)

⁵⁹ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, IV, 111-112.

⁶⁰ Fazlur Rahman *İslam ve Çağdaşlık*, s.162.

⁶¹ Bkz. Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, IV, 113. Razi'nin tefsiri için bkz. Fahreddin Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1938, VIII, 226-227.

⁶² Abduh, *Risale*, s. 8-9.

⁶³ Abduh, *el-A'mal*, II, s. 464.

kanunlarına aykırı olan kevni mucizeler şaibesinden kurtarmaktır. Ona göre Abduh, bu gibi mucizeleri diğer peygamberler ve dinler hakkında kabul etmekle beraber İslam söz konusu olduğunda reddetmektedir⁶⁴.

Gerçekten Abduh, Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin kevni mucizeleri hakkında, kabul ettiği dinler tarihi felsefesine uygun olarak, müspet bir kanaat taşıdığı söylenebilir. Fakat bunlardan Kur'an'da geçip de İslam düşünce tarihinde çoğu müfessirlerce mucize olarak kabul edilen olayları, yorumlamak suretiyle akla uygun hale getirmektedir:

'Hani siz bir adam öldürmüştünüz de onun (katili) hakkında birbirinizle atışmıştınız; Oysa Allah gizlediklerinizi açığa çıkaracaktır. Onun için (ineğin) bir parçası ile o (öldürülene) vurun demiştik. İşte Allah böylece ölüleri diriltir, size ayetlerinizi gösterir ki düşünesiniz.' (Bakara 72-77) ayetleri, Abduh'a göre olağanüstü bir olayı değil, o gün için geçerli bir hukuki geleneği aktarmaktadır. Abduh, Tevrat'tan da faydalanmak suretiyle bu geleneği şöyle açıklamaktadır:

Katili bilinmeyen bir cinayet olduğunda bir buzağı kesilir. Daha sonra maktulün yakınları ve şüpheli görünenler, ellerini kesilen buzağının kanına batırarak 'bu kanı biz akıtmadık' derler. Bunu yapanlar suçsuz sayılırlar. Yapmaktan kaçınan var ise cinayeti onun işlediğine hükmedilir. Abduh'a göre yukarıdaki ayetlerde şekillenen bu kıssa, işte böyle bir geleneksel uygulamaya işaret etmektedir. Buna göre ayette geçen 'onun bir parçası ile öldürülene vurun' emri, gizli kapaklı bir işin ortaya çıkarılması gereğini ifade eden bir tasvirdir. 'İşte Allah böylece ölüleri diriltir' açıklaması da (ihya), 'kim bir insanı diriltirse bütün insanlığı diriltmiş gibi olur' ayetindeki diriltme nevidendir. Çünkü katilin ortaya çıkartılması suretiyle toplumda meydana gelebilecek muhtemel bir kargaşa, çatışma önlenmiş, ihtilaf sebebi ortadan kalkmıştır. Bu yüzden bir ihya söz konusu olmuştur. Ayetteki ihya, bu tarz bir ihyadır. İhya, manevi anlamda toplumun kargaşadan korunması suretiyle yeniden canlandırılmasıdır⁶⁵.

Abduh, Hz. İsa'nın mucizesi olarak addedilen ve 'Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim. Allah'ın izni ile hemen kuş olacaktır. Anadan doğma körleri, alacalıları iyi edeceğim. Ölüleri dirilteceğim, yediklerinizi ve evlerinizde sakladıklarınızı da haber vereceğim' (Al-i İmran 48-49) ayetlerinde geçen olaylar

⁶⁴ Fehd b. Abdurrahman, a.g.e., s. 556, 569.

⁶⁵ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, I, 250; İşcan, *Abduh..*, s. 281.

dizisi hakkında ise şöyle demektedir: 'Bu ayetlerde bir sır ortaya konmuştur. Fakat bunları İsa'nın bilfiil yapıp yapmadığı belirtilmemiştir. Bu konuda Hz. Muhammed'den sahih bir rivayet de nakledilmemiştir⁶⁶.

Abduh'a göre zaten Kur'an'da zikredilen kıssaların içeriklerinin bütünüyle doğru olmalarına da gerek yoktur. Çünkü kıssalara, tarih bilgisi sunmak veya geçmiş toplumlar hakkında serdedilen haberlere inanılmasını sağlamak amacıyla değil, öğüt ve ibret amacıyla Kur'an'da yer verilmiştir. Sözelimi bakara suresi 102. ayette sihirden söz edilmesine bakarak insanların sihir ve büyü hakkındaki görüşlerinin ispatlanması yapılamaz.⁶⁷

'Hani bir zamanlar İbrahim 'Rabbim ölüleri nasıl dirilttiğini bana bir göster' demişti. 'İnanmıyor musun?' deyince de 'inanıyorum fakat gönlüm iyice yatsın' demişti. Öyleyse dört kuş al onları kendine alıştır, sonra onları parçalayıp her dağın üzerine bir parça koy. Sonra onları çağır; koşarak sana gelirler. O halde Allah'ın güçlü ve hakim olduğunu bil' şeklinde tercüme edilen Bakara suresi 260. ayette 'parçala' manasına alınan 'surhunne' kelimesine Abduh, sadece 'kendine itaate alıştır' manasını vererek, bu ayetin, Allah'ın ölüleri diriltmesinin Allah tarafından bir beşer peygambere anlatılan temsili ifadesi olduğunu belirtmiştir. Buna göre Hz. İbrahim'e kuşları kendisine alıştırmayı söylemiş sonrasında her birini farklı yerlere bırakması talep edilmiştir. Böylece belirtilmek istenmiştir ki İbrahim onları çağırırsa kuşlar yer ve mesafe farklılığına rağmen geleceklerdir. Aynı zamanda belirtilmiştir ki Allah'ın ölüleri diriltmeyi istediğinde onları çağırması, 'dirilin' demesi yeterlidir.

Abduh bu görüşlerini dile getirirken Fahrettin Razi'nin tefsirine atfen, Ebu Müslim el-İsfahanin de ayetin temsili bir karakterde olduğunu dolayısıyla Hz. İbrahim'in böyle bir işi yapmış olmasının gerekmediğini kabul ettiğini ifade etmiştir. Razi'nin nakline göre o, 'eğer insan kuşları çağırısına uyacak şekilde eğitebilirse –ki kesinlikle böyle bir yeteneğe sahiptir- Allah da sadece 'ol' diyerek her şeye hayat verebilir' kanaatini ileri sürmüştür⁶⁸. Böylece Abduh ayette olağanüstü bir durumun olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır⁶⁹.

⁶⁶ Fehd b. Abdurrahman, a.g.e., s. 578.

⁶⁷ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, I, 399.

⁶⁸ Razi'de geçtiği yer için bkz. Fahreddin Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, Mektebetu Abdurrahman Muhammed, Mısır tsz., VII, 44-45.

⁶⁹ Abduh-Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, III, 55. Abduh'un bu yorumuna en uygun tercümelere birini sayın Hüseyin Atay yapmıştır: 'Öyleyse dört kuş al, onları kendine alıştır, sonra her dağın üzerine onlardan birer tane koy. Sonra onları çağır, koş koş sana gelirler. Ve Allah'ın yüce bir bilge olduğunu bil'

Abduh, bazı alimlerin; "Zekeriyya onun(Meryem'in) yanına, mabede her girdiğinde orada bir rızık bulur ve "Ey Meryem, Bu sana nereden geliyor?" der, o da: "Bu Allah katındandır. Allah dilediğine sonsuz rızık verir." derdi." (Al-i İmran, 3/37) ayetini kerametini gerçek olduğunu ortaya koymak için delil olarak göstermelerini de uygun görmemektedir. Ona göre çoğu müfessir Zekeriyya'nın Meryem'in her yanına gidişte orada, meselâ yazın kış meyvesi, kışın yaz meyvesi bulunduğunu söyleyerek, "Allah dilediğine sayısız rızık verir" ifadesinden harikulâde bir olay anlamaları, surenin bütünlüğü dikkate alındığında doğru olmamaktadır. Bu tür bir yorum mana bütünlüğüne terstir. Çünkü surede ifade edilen ve ibret alınması istenen hakikat, Peygamberimizin nübüvvetini takrir ve Ehli kitap ile müşriklerin bu konudaki şüphelerini mesnetsiz bırakmaktır. Hz. Meryem'in: "Bu Allah katındandır" sözü tüm Müslümanların kendilerine bahşedilen olağan nimetler için geçmişte ve gelecekte her zaman söyledikleri ve söyleyecekleri bir sözdür. Bu söze dayanarak ayetteki "rızık"ı harikulâde veya mucizevî bir rızık olarak görmek doğru değildir. Hele Meryem'e verilen rızık yazın kış yiyeceği, kışın yaz yiyeceği olduğunu söylemek olayı büsbütün saptırmadır. Ne Hz. Peygamber ne de ilk müfessirler böyle bir şeyi söylememişlerdir.⁷⁰

Macit Fahri Abduh'un mucize görüşünün geleneksel çizgiye uygun olduğunu ancak ona göre mucizenin akıl dışı değil (irrationel), daha ziyade akılıüstü (preterrational) olduğunu belirtmektedir⁷¹.

Kanaatimize göre Abduh Batıda Spinoza'nın yaptığı, doğal ve sosyal yasalarla 'kutsal kitap'ta geçenleri uzlaştırma gayreti ile daha fazla ilgilidir. Spinoza,

dedi'. Bkz. *Kur'an'ın Türkçe Çevirisi*, Ankara 2002, s. 43. Muhammed Esed de ayeti Abduh'un yorumuna sadık kalarak manalandırmıştır: 'Öyleyse' demişti Allah, 'Dört kuş al ve onlara sana itaat etmeyi öğret. Sonra onarlı (etrafındaki) her tepeye ayrı ayrı sal; sonra da çağır: Uçarak sana gelecekler. Bil ki Allah her şeye kadirdir, hikmet sahibidir'. Bkz. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 2001, s. 80. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan '*Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*' adlı eser de ise ayet; "Rabbi 'kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra parçalayıp her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Kuşarak sana gelecekler ve şunu bil ki Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir' buyurdu' şeklinde tercüme edilmiş, tefsiri sadedinde ise şunlar söylenmiştir: 'Allah'ın izniyle öldürülmüş ve parçalanmış kuşların diriltilmesi, Allah'ın işidir; aziz ve hakim olan Allah için bu diriltme son derece basit ve kolay bir iştir. Bunun bir peygamber elinde, onun çağırmasıyla vuku bulması da bir mucizedir. Allah'ın izni, ilim ve kudretiyle hasil olan, gerçekleşen mucizeleri tevil etmek, 'öldürmeyi, parçalamayı, dağlara dağıtmayı, çağırmayı, diriltmeyi...' dil bakımından kelimelere yüklenmesi mümkün olmayan manalara çekmek gereksiz ve yersizdir.' Bkz. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (I)*, yazarlar: H. Karaman, M. Çağrıncı, Sadreddin Gümüş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003, s. 287-289.

⁷⁰ Bkz. Abduh-Rıza, a.g.e., III, 293-294.

⁷¹ Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987. s. 272.

evrenin kurallarına aykırı olağanüstü bir şeyin doğmasının mümkün olmadığını, Tanrının bunu yapamayacağını belirterek mucize konusundaki görüşünü dile getirmektedir. Ona göre Tanrı var oldukça evrenin kendi bütünlüğü içindeki kuralları da işleyecektir. Bunun aksini düşünmek, biri Tanrının diğeri de evrenin olmak üzere iki ayrı gücü kabul etmek anlamına gelecektir. Öyleyse Kutsal Kitap'ta gerçekten olmuş gibi geçen olaylar, ancak doğal yasalar çerçevesini aşmadan meydana gelmiş olaylardır. Mucize denen bir şey varsa bile bu, doğal nedenler aracılığı ile Tanrı tarafından yapılan şeylerdir. Eğer bu olaylar arasında doğal yasalara aykırı olanlar varsa, bunlar sonradan eklenmiştir. Çünkü doğaya aykırı olan akla da aykırıdır. Gerçekte Tanrının lütfunu mucizelerde aramak da doğru değildir. Zira ilahi lütuf doğadaki yasalarla daha iyi anlaşılır⁷².

Bilindiği gibi Abduh'un bir gayesi, İslam'ı Hıristiyanlık karşısında savunmadır. Hıristiyanlık büyük ölçüde bir mucizeler dinidir. Bundan dolayıdır ki Hıristiyanlıkta bilim-din çatışması mucizeler konusunu daima ön planda tutmuş ve tartışmaların önemli bir kısmı, hep bu alanda olmuştur⁷³. Çünkü mucize tabiat olaylarının bir bozulması olarak görülmüş⁷⁴, Tanrı'nın insanlık tarihine bir müdahalesi şeklinde ifade edilmiştir. En azından mucize, 'Tanrı'nın araya girmesi' düşüncesine tekabül eden bir durum olarak addedilmiştir⁷⁵. Daha ötede 'Hıristiyanlık dininin mucizelerle el ele gidişi' üzerine şekillenen, mucizesiz olarak akli başında hiçbir insan inanç elde edemez; mucizenin tutarsızlığı ile ilgili olarak ileri sürülen her şey, peygamberlik için de uygulanabilir⁷⁶ tezinin ortaya koyduğu, mucize üzerinden din karşıtlığı yapma durumu söz konusu olmuştur.

⁷² Bkz. Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Part II, Chapter VI to X, translated by R. H. M. Elves, Pennsylvania State University Press 200, s. 4-21, 55. Adıvar, s. 155-156.

⁷³ Bu konu için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 214. Gerçi Türkiye'de yapılan çalışmaların bir çoğunda mucizeler konusunda İslam'ın Hıristiyanlıktan geri kalmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Örneğin bir çalışmada Kur'an'da mucizenin geniş yer tuttuğu savunulmasına rağmen ondan sadece iki örnek verilebilmiştir. Bunlardan biri miraç olayı (İsra, 17/1) diğeri ayın ikiye yarılmasıdır.(Kamer 54/1) bkz. Vahdettin Başçı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Erzurum 1996, s. 10-23. Bilindiği gibi miraç olayının bilinen anlamda mucize sayılmayacak tarif ve kabulleri de bulunmaktadır. Kamer suresindeki ayet ise bir kıyamet olayından bahsetmektedir. Adı geçen çalışmada sahabeden nakledilen Hz. Muhammed'in mucizelerinin de bilgisinin 'apaçık' olduğu beyan edilmiştir. Bkz. a.g.e., s. 18. Burada 'apaçık' terimiyle karşılanan bilgi, 'ahad haber'dir. Kelamcıların ifadesiyle bu tür haberler sadece zan ifade ederler.

⁷⁴ Örnek olarak bkz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. 172, 191.

⁷⁵ Bkz. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993, s. 191.

⁷⁶ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 198.

Abduh bütün bu düşünceler karşısında İslam'ın fazla bir sıkıntısı olmadığını dile getirmekte ama aynı zamanda o, İslam'ın bu özelliğine rağmen, Spinoza ile batıda başlayan sürece de uygun olarak, sahih akla ve bilime uygun, mitolojik unsurlardan ve anlamlardan soyutlanmış bir ilahi metne ulaşmayı da düşünmektedir. Ona göre tabii kanunların kırılması olayı varsa bile artık bu geride kalmıştır. Hem tabii kanunları ile Allah'ın bir diğer 'sünneti' olarak görülen mucizenin karşı karşıya getirilmemesi de gerekir. Çünkü bunlar hakkında tam bir bilgiye sahip değiliz.

Burada onun bir maksadının da nübüvvet ile insaniyet arasındaki ilişkiyi insani ölçülerini zedelemeyen bir yapı içinde anlatmak olduğunu söyleyebiliriz. 'Söz'ün dinlenmesi'ni sağlamak için mucizeye baş vurulmasını Abduh, Kur'anla birlikte Allah tarafından da ilan edildiğini düşündüğü insani tekamüle uygun bulmamıştır. O düşünmüş olabilir ki insanın ulaştığı nokta itibarı ile hissi mucizeler, ilahi olanla ilişki ve diyalog için iyi bir metot sayılamaz⁷⁷.

Fazlur Rahman'a göre mucizeler konusundaki bu tavır Kurânî bir tavidir. Çünkü bizzat Kur'an'ın kendisi, Hz. Muhammed'in muhalifleri ondan bir mucize istediklerinde, 'mucizelerin zamanının artık geçtiğini' zaten önceki toplumların yola gelmesinde de hiçbir katkıda bulunmadığını ifade etmektedir. Fazlur Rahman 'Onların yüz çevirmesi sana ağır gelince, eğer gücün yeri delmeye veya göğe merdiven dayamaya yetmiş olsaydı onlara bir delil (mucize) getirmek isterdin. (Ama unutmak ki) Allah dileseydi onları doğru yolda toplardı. Sakın bilmeyenlerden olma!' (En'am, 6/35) ayetine dayanarak Kur'an'ın mucize isteyen peygamberine bu şekilde sert karşılık verdiğini ifade etmektedir⁷⁸.

Burada şu ayetler üzerinde durmak da mümkündür: 'Dediler ki ona Rabbinden ayetler indirilmeli değil miydi? De ki ayetler Allah'ın yanındadır. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım'. Kendilerine okunan bir kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu? Burada inanan topluluk için rahmet ve ibret vardır'.(Ankebut, 29/ 50-51)

İnsan merkezli bir dünya görüşünün, buna bazıları sekülerleşme de diyebilir, en güçlü tavsiyesi, 'tabiatı tabiat olarak görmek' ve buradan, 'dünyayı dünya olarak

⁷⁷ Abbe Pierre İsa'nın mucizeleri için şunları söylemektedir: 'Bu mucizeler sorusu sorun yaratıyor. Mucizeler çok az. İsa cüzamları iyileştiriyor. Birkaçını. Niçin hepsini değil. Sadece bir yanıt var: İsa, tıpkı bir sihirbazın dikkati çekmek için bir numara yapması gibi, Söz'ün dinlenmesini sağlamak için böyle yapmıştır'. Bkz. Abbe Pierre Albert, Albert Jacquard, *Mutlak*, Söyleşi Hakemi: Helene Amblard, çev. Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 63.

⁷⁸ Bkz. Çifçi, a.g.e., s. 176. (Fazlur Rahman, 'Some Recent Books on the Quran' Journal of Religion c. 64, 1984 sayı: 1 s. 87'den naklen)

görmeye' intikal etmektedir⁷⁹. Tabiatı tabiat olarak görmek, ondan perilerin, ilahların, başka esrarengiz güçlerin kovulmasını, ona rasyonel ve bilimsel gözle bakılmasını, onun büyüden arındırılmasını gerektirmektedir⁸⁰. Dünyayı dünya olarak görmek ise varlık alanında insanın özgürlüğünü sonuç olarak vermektedir.

Abduh'un tabiat ve dünya ile ilgili görüşleri göstermektedir ki o, insanileşme süreci ile nübüvvet nizamını birbirinin alternatifi olarak görmemektedir.

Abduh'un tabii kanun görüşünün temel referansı, Allah'ın tabiat ve dünya ile ilgisinin anlamlılık, düzenlilik ve değerler açısından olduğunu kabuldür. Allah eşyaya ölçü vermektedir. Hareket kanununun vermektedir. Fakat hadiselerin nasıl, ne zaman nerede meydana gelebileceği başka bir sürü faktöre bağlıdır.

Abduh'un halletmek istediği batı tandaslı problem şudur: 'Tanrı insan anlaşmazlığı'. Batıda böyle bir problem yaratılmıştır. Böylece tanrı veya insanın yanında yer alma gibi bir durum söz konusu olmuştur⁸¹. Abduh'a göre tanrı ve insan birbirinin düşmanı değildir. Tanrısal olan aynı zamanda insansal olandır.

⁷⁹ Bkz. Mehmet S. Aydın, "Dünyevileşme", *İslamiyat*, c. 4, sayı: 3, 2001, s. 15-16.

⁸⁰ Aydın, a.g.e., s. 16.

⁸¹ Örneğin A. Camus 'Tanrı ve insan anlaşmazlığı karşısında ben insandan yanayım' demektedir. Bkz. Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-Vedat Günyol, Say Yay., İstanbul 1991, s. 64.

TEHÂFÛT GELENEĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN*

ÖZET

İslam düşünce tarihinde tehâfütler üzerine çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Kimine göre bu gelenek, İslam Dünyasında felsefeye karşı bir reaksiyon, felsefesinin gelişmesini engelleyen bir olgu olarak kabul edilmiştir. Kimine göre ise, tehâfüt geleneğinin bizzat kendisi felsefî bir eylemdir. Biz bu çalışmamızda önce düşünce tarihinde yazılan tehâfütler hakkında genel bir bilgi aktarımı yaptıktan sonra, tehâfüt geleneğinin oluştuğu ortam konusunda tespitler yapacağız. Eleştiri merkezli felsefi bir nitelikte yazılan tehâfütlerin Osmanlı dönemindeki etkilerine de yer vereceğiz. Daha sonra bu tespitlerden hareketle, tehâfüt geleneğinin İslam dünyasındaki doğurduğu sonuçları belirleyip, değerlendirmesini yapacağız. Bunlardan hareketle de İslam dünyasındaki tehâfüt geleneğinin İslam düşüncesi üzerinde ki olumlu ya da olumsuz etkisinin ne olduğunu belirlemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, Gazzâlî, Tehâfüt, Tutarsızlık.

ABSTRACT

An Assessment Of Tradition Of Inconsistencies

The history of Islamic thought has been characterized with discussions on the tradition of consistencies. Some scholars argues that this tradition is a reaction against philosophy in the Islamic world, effecting obstructing the development of philosophy. Other scholars argue that the tradition of inconsistencies is itself a philosophical act. This study provides an overview of the inconsistencies written to date, describing the environment in which this tradition has developed. The impact of criticism-focused inconsistencies on the Ottoman period is also dealt with. In the light of these remarks, the consequence of the tradition of inconsistencies in the Islamic world are identified and assessed. Finally, an analysis as to whether the tradition of inconsistencies has any positive or negative effect on the Islamic thought will be provided.

Keywords: Criticism, Gazzali, Tehafut, Inconsistency.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

İslam düşünce tarihinde “tehâfüt geleneği” farklı yönleriyle tartışılmış, bu kategoride yazılan eserler üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Kimine göre bu gelenek, İslam Dünyasında felsefeye karşı bir reaksiyona, felsefî eylemlerin kınanmasına yol açmıştır, dolayısıyla tehâfüt geleneği, İslam felsefesinin gelişmesini engelleyen bir olgu olarak kabul edilmiştir.¹ Tehâfüt geleneğinin ortaya çıkış nedenlerinin en başında felsefe - din ilişkisi probleminin olması, bu görüşü güçlendirmiştir. Bunun için, tehâfüt geleneği felsefe - din ilişkisi üzerine inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Çünkü düşünce tarihinde bu iki sistem arasında şekli, rengi, boyutu ne olursa olsun, daima bir ilişki kurulmuştur. Felsefe de, din de insan hayatında iki ayrı ihtiyaca cevap verdiği için, her devirde bu ilişki, içinde bulunduğu şartlara göre olumlu ya da olumsuz bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu ilişkiyi açıklama çalışmaları, özellikle İslam dünyasında daha çok dinin lehinde olmuştur. Bunun sonucunda da, tehâfüt geleneğinin, felsefe adına, daha çok olumsuz etkisi ön plana çıkmıştır. Zaman zaman da tehâfüt geleneği, felsefeye ve hür düşünceye karşı olanlar tarafından, maksadının çok ötesinde olumsuz bir malzeme olarak kullanılmıştır. Bu gibi tutumlardan dolayı da tehâfütlerin İslam dünyasında felsefe hareketlerine olumsuz bir etki yaptığı konusunda genel bir kabul oluşmuştur. Biz bu çalışmamızda Piri Reis’in “*Ne ilim ola ki intihası, ne kul ola ki olmaya hatası*” ifadesi doğrultusunda olduğu gibi, bu geleneğin olumlu ve olumsuz etkileri üzerinde, bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Bugün dahi Türkçede genellikle “tehâfüt” şeklinde de kullanılan “tutarsızlık” terimi; yıkım, çöküntü, acelecilik, düşüncesiz sonuç, istikrarsızlık, gibi sözlük anlamlarıyla da karşılanmaktadır.² Ancak ilk kez Gazzâlî tarafından kullanılan “tehâfüt” teriminin karşılığını, yine onun ifadelerinde aramak daha doğru olsa gerek. O, bu terimi, “tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurulmuş olan fikir yapıları; arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak, pervanenin lambaya çarpması gibi,

¹ C. De Vaux, “*el-Gazzâlî*”, çev. Âdil Züaytir, Beyrut 1984, s. 79; <http://thelosthighway.blogcu.com/650378/> 16. 01. 2007.

² Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt bakımından Felsefe ve din Münasebeti*, Ankara 1956, s. 8–10; Karlığa, Bekir, “*Gazzâlî ve Tehâfüt el-Felasife*”, Gazzâlî, ebû Hamid Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı* (içinde), çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s. XXIII; Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara 2005, s. 256.

filozofların hatalara düşmesi” anlamında eserlerinin çeşitli yerlerinde kullanmıştır.³ Bu anlamda “*Tehâfütü'l-Felâsife*” de “Filozofların Tutarsızlığı” anlamında yaygın olarak kullanılmaktadır.⁴ Bu tanımlara konumuz açısından baktığımızda, temelinde eleştirel bir bakışla, hakikati bulmak amacıyla sistemlerin kendi iç dinamikleriyle ve genel ilkelerle olan uyumsuzluklarını, tutarsızlıklarını, sistem bozukluklarını, yanlışlıklarını, yine felsefece eleştirel bir yaklaşımla ifade etmeyi içerdiğini söyleyebiliriz. Bu noktada “eleştiri”nin ne olduğuna da kısaca yer vermek gerekir.

Yargılama, ayırt etme anlamına gelen “eleştiri” sözcüğü, terim olarak; bir düşünceyi, bir eseri, sistemi alternatif görüşleri belirterek titiz bir incelemeye tabi tutmaktır. Kant’ın benimsediği anlamda da, rasyonel bilginin sınırlarını, ilkelerini araştırma ve ortaya koyma faaliyetidir.⁵ Başka bir deyişle, bir konunun, bir düşüncenin veya bir kimsenin eylemlerinin çözümlenerek benzerlikleri ile ya da ideal olanla karşılaştırılmasına “eleştiri”, bu yolu yöntem olarak benimsemeye de “eleştiricilik” denir.⁶ Felsefi düşünce de önemli ölçüde eleştirel bir düşüncedir, yani kendisine veri olarak ele aldığı her türlü malzemeyi aklın eleştirici süzgecinden geçirir. Bu malzeme; doğrudan doğruya yöneldiği varlık alanı tarafından kendisine sağlanabileceği gibi, bundan daha sık rastlandığı üzere bu varlık alanları ile ilgili olarak başka entelektüel etkinlikler tarafından da sağlanan malzeme olabilir.⁷ A. Thomas da felsefenin eleştiri olduğunu belirtmiştir. Felsefe tarihinde eleştiricilik akımının büyük oranda I. Kant’ın öncülüğünü yaptığı felsefi duruşun etkisi ile belirlenmiş olduğu kabul edilir. Kant insan aklının sınırlarını ve insanın bilgilerinin olanaklılığını irdelemesinde, bu yöntemle dogmacılıktan ve kuşkuçuluktan uzaklaşmıştır. Kant’ın felsefesinde, aklın ve bilginin doğasını konu alan araştırma ve insanın bilgi yetisini sorgulama tavrına da “eleştiricilik”⁸ adı verilmiştir. Bu yaklaşımla günümüzde felsefe daha rasyonel bir kimliktedir. Çünkü tarihin akışı içinde ona yüklenen birçok olumsuz tanımdan eleştirici bir düşünceyle önemli ölçüde sıyrılmıştır.

³ Gazzâlî, ebû Hamid Muhammed, *Tehâfüt el-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, IV. Baskı, Kahire 1966, s.77-78, 80-82 vd.; amlf., *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Mecmuatü'r- Resail- İmam el-Gazzâlî VII, (içinde s.23-82) Beyrut 1988, s. 34-37 vd.

⁴ Bu kelimenin anlamları hakkında geniş bilgi için bkz. Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt bakımından Felsefe ve din Münasebeti*, s. 8-10.

⁵ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, IV. Baskı, İstanbul 2000, s. 313.

⁶ Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 2002, s. 466.

⁷ Arslan, Ahmet *Felsefeye Giriş*, 4. basım, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 16-17.

⁸ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 313

Tehafüt geleneği de bir bakıma konulara eleştirel yaklaşımdır. Bu yaklaşımında aynı şekilde Gazzâlî de, septik olmadığı gibi dogmatik de değildir. Bu bakımdan özellikle Kant'ın aşkın diyalektiği Gazzâlî'nin Tehafüt'üne benzer ve polemik bir mahiyet taşır. Eleştiri, sorgulama konusu felsefi aktivitelerde her zaman önemli olmuştur. Çünkü sistem geliştirmek kadar eleştirmek ve sorgulamak da felsefenin doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bütün bunların yanında, felsefe hareketinin kendi içinde eleştiriye barındırdığı da bilinen bir gerçektir. Çünkü her filozof az ya da çok başka filozofları eleştirmiştir. Bu eleştiriler felsefe eylemlerini olumsuz olarak etkilemiş olduğu gibi olumlu yönden, felsefeye adeta hayat kaynağı da olmuştur. Tehafüt geleneği de böyle bir felsefe aktivitesi kapsamında oluşmuştur. Her ne kadar I. Kant eleştirel felsefesini yine felsefenin içinde yapmış olmasına karşın, tehafüt geleneğinde icra edilen felsefi eylemde, din olgusu dikkate alınmış felsefi bir eylemdir.

İslam düşünce tarihinde eleştirel bakış, ilk Tahafüt yazarı Gazzâlî ile başlamamıştır. Nitekim ilk İslam filozofu kabul edilen Kindî "Felsefeye karşı çıkmak istenirken bile, felsefe yapmaktan kaçınmak mümkün değildir" ifadesinde eleştirisinin felsefe ile yakın ilişkisini belirtmiş ve eleştirisinin önemine işaret etmiştir. Yani Gazzâlî'ye kadar İslam düşünce tarihine baktığımızda, eleştirel yaklaşımları zaman zaman görmekteyiz. Örneğin, Fârâbî'nin (öl. 950) "K. er-Redd' ala Câlinûs fî mâ Te'evvelehu min Kelâm Aristûtalis ala Gayr Mâ'nahu", "K. er-Redd ala Yahyâ en-Nahvî fî ma Redd bihî ala Aristutalis"⁹, "K. er-Redd ale'r- Razî fî'l-İlme'l-İlahî" "K. er-Redd ale'r-Ravendî fî Edeb el-Cedel"¹⁰ Endülüs'lü İbn Hazm'ın (öl. 1064) "er-Redd ale'l-Kindî el Feylesuf ve et-Tahkîk fî Nakdi Muhammed b. Zekeriyya er-Razî" gibi eserler yazılmıştır. Bu tür eserleri dikkate alınca İslam düşüncesinde Gazzâlî'den önce de eleştirel tarzda bazı eserlerin yazıldığını ve eleştiri geleneğinin başladığını görmekteyiz.

Bütün bunlara rağmen "Tehafüt" adıyla bildiğimiz kadarıyla ilk eser yazarı Gazzâlî'dir. Ayrıca İslam düşüncesini bir bütün olarak kabul edersek Gazzâlî, düşünce sistemi içinde eleştiri yöntemini sistemli olarak geliştirip ciddi anlamda eser

⁹ Bu iki eser Abdurrahman Bedevi tarafından "*Resailu Felsefiye li Kindî ve'l-Farabi ve İbn Bacce ve İbn Atiye*" adıyla, III. Baskı Beytut 1983'te yayınlanan eserin 38-108. sayfaları arasında tahkikli neşri yapılmıştır.

¹⁰ Bkz., İbn Ebi Useybia, Ebu'l-Abbas Ahmet, *Uyunu'l-Enbâ fî Tabakati'l-Etibba*, Kahire 1982, II, 139; Kiftî, Cemaleddin, Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, *Tarihu'l-Hukema min K. İhbari'l-Ulemâ bi Ahbari'l-Hukemâ*, Nşr., J. Lippert, Berlin 1903, s. 183.

kaleme alan bir mütefekkir olması bakımından da önemlidir. Çünkü o kendi “Tehafütü'l-Felasife” isimli eserini yazmaya başlamadan önce “Makasıdu'l-Felasife” adlı eserini yazarak adeta kendini ve okuyucularını metodik olarak hazırlayıp eleştirel yaklaşımının temelini oluşturmuştur. Bu da onun önemli bir ayrıcalığıdır.

Gazzâlî ile başlayan tehafut geleneği, Osmanlının son Şeyhülislamlarından olan Musa Kazım Efendi'nin (öl. 1918) yazdığı “*İbn Rüşd'ün Felsefi Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası*”¹¹ başlıklı eserine kadar devam etmiştir. Yaklaşık bu 800 yıllık süre içinde İslam dünyasında gerek müstakil tehafüt, gerekse mevcut olan bir tehafütün yorumu tarzında, bu gelenek kapsamında oniki eser yazılmıştır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1- Ebu Hamid Gazzâlî, (öl. 1111) “*Tehafutu'l-Felasife*”. Bu eserin çeşitli yazma nüshaları olduğu gibi, birkaç kez tahkikli ve tahkiksiz baskı ve neşirleri yapılarak çeşitli dillere çevrilmiştir.

2- Ebu'l-Velid Muhammed b. Rüşd (öl. 1198)'in “*Tehafutu't-Tehafut*” adlı eserinin de gerek yazma gerekse tahkikli neşir ve çevirileri elimizde mevcuttur.

3- Muslihu'd-Din Mustafa Hocasade (öl.1487)'nin Fatih Sultan Mehmed'in açtığı ödüllü yarışma sonucu yazdığı ve birinciliğe layık görülen “*Tehafutu'-Felasife*” adlı eserin¹² yazma nüshası S. K. Şehit Ali Paşa bl. 1583 numarada mevcut olup ayrıca h. 1302 de Mısır'da basılmıştır.

4- Aleaddin Ali Tusî, (öl. 1482)'nin “*Kitabu'z-Zuhr*”u bu eser de Hocasade'nin eseri gibi Fatih Sultan Mehmed'in isteği ile yazılmış bir eserdir. Bu eserin de baskı ve neşri yapıldığı gibi Türkçe'ye de çevrilmiştir.¹³

5- Kemalpaşazade (öl. 1533) Hocasade'nin yazdığı Tehafutu'l-Felasife'nin haşiyesi olarak “*Haşiye ala Tehafutu'l-Felasife*” yi kaleme almıştır. Bu eserin Türkçe çevirisi ve tahlili yapılarak yayınlanmıştır.¹⁴

6-Muhyiddin Muhammed Karabaği (öl. 1535)'de “*Ta'lika ala Tehafuti'l-Felasife li Hocasade*” adıyla bir eser kaleme almış. Bu eserin de neşri ve Türkçe çevirisi yapılmıştır.¹⁵

¹¹ Bu eser için bkz. “*Şeyhülislam Musa Kazım Efen, Külliyyat, Dini ve İctimai Makaleler*, Haz., Ferhat Koca, Ankara 2002, s. 209-266.

¹² Bkz., Katip Celebi, *Keşfu'z-Zunun*, İstanbul 1971-72, (I-II), I, 513; Taşköprülü-zade, Kemaleddin Muhammed, *Mevzu'atu'l-Ulum*, İstanbul 1313, I, 632-633.

¹³ Bkz., Aleaddin Ali Tusî, *Tehafutu'l-Felasife, (Katabu'z-Zuhr)* çev., Recep Turan, Ankara 1990, s. IX-XXIII.

¹⁴ Bkz., Arslan Ahmet, *Haşiye ala Tehafutu'l-Felasife Tahlili*, İstanbul 1987, s. 22-26.

7- Musa Kazım Efendi (öl. 1918)'nin yazdığı “*İbn Rüşd’ün Felsefi Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası*”.¹⁶

Bunların dışında beş tane daha Tehâfüt tarzında eserin yazıldığı bibliyografik kaynaklarda zikredilmiştir. Ancak kitapları hakkında pek fazla malumatımız yoktur.¹⁷

Tehâfüt Geleneğinin Oluştığı Ortam

Tehâfüt geleneğinin nasıl bir siyasi ve kültürel ortamda başlayıp geliştiğini yakından inceleyecek olursak, bu geleneğin özellikle eleştirel niteliği daha da netleşecektir. İslam dünyasında IX. yy’ın sonlarına doğru Abbasi hükümdarlığının siyasi otoritesi azalmış, İspanya, Mısır ve İran’da müstakil yönetimler oluşmaya başlamıştı. XI. yy’ın sonlarına XII. yy’ın başlarına gelindiğinde İslam dünyasında pek çok müstakil devletler oluşmuştu. Bu siyasi renklilik beraberinde düşünce alanında da farklılıkları getirmiştir. Özellikle ehl-i sünnet ilkelerine aykırı ve onu tehdit eden fikir akımlarıyla mücadele etme gereği duyulmuştur. Hatta o dönemde kurulan Nizamiye Medreselerinin kuruluş amaçlarının başında, bu istenmeyen fikir akımlarıyla mücadele gelmekteydi. Hatta Gazzâlî’nin Tehâfüt’ünü yazmadaki nedenlerinden birinin de muhtemelen, Nizâmülmülk’ün kendisini görevlendirdiği, filozofların ehl-i sünnet inancıyla bağdaşmayan fikirlerini eleştirerek, Eş’ariliği güçlendirme¹⁸ olduğu söylenebilir. Her ne kadar ifade ettiğimiz gibi, Gazzâlî tehâfütünü din açısından yazmış olsa da kullandığı yöntem bakımından onun eseri ciddi anlamda felsefi nitelik taşımaktadır.

Bu döneme kadar İslam kültür ve medeniyeti adeta altın devrini yaşamış ve bu parlaklığını kaybetmeye başlamıştı. Bu dönemde bilim ve fikir hareketliliği nitelik yönünden ağırlığını korumakla birlikte, nicelik bakımından hissedilir bir şekilde azalmaya yönelmişti. Nitekim bu dönemde Gazzâlî gibi bir mütefekkir, Zerkâlî gibi bir astronom, Ömer Hayyam gibi başka bir matematikçi ve edip yoktu.¹⁹ Gazzâlî tehâfütünü yazarken, siyasi çalkantıları, fikir ayrılıklarını, İslam kültür ve medeniyetinin bütün orijinallik ve imkânlarını, pek çok fikir mücadelelerinin, eleştirilerin sonuçlarını görüp değerlendirebilecek bir konumda bulunuyordu. Bulunduğu konum da toplumun problemlerine cevap bulmasını gerektiriyordu.

¹⁵ Bkz., Güzel Abdurrahim, *Karabağî ve Tehâfütü*, Ankara 1991, s. XIV-57.

¹⁶ Bu eser için bkz. “*Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Külliyyat, Dini ve İçtimai Makaleler*, Haz., Ferhat Koca, Ankara 2002, s. 209-266.

¹⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz., Güzel Abdurrahim, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 12-14.

¹⁸ Çağrıncı, Mustafa, “*Gazzâlî*” D.İ.A., İstanbul 1996, XIII, 499.

¹⁹ Bkz. Sarton, C., *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927, William-Wilking, I, 739, 746.

Gazzâlî tarafından konuya bakınca da yapılması gereken en önemli şey, özellikle avam olarak inananların inançlarını, tehdit eden fikirlerden korumaktı.

İslam dünyasında VIII. yy. da sistematik olarak başlayan felsefe hareketleri, XI. yy.a kadar adeta altın çağını yaşamıştı. Felsefe pek çok insanın ilgisini çekmeye ve önemsenmeye başlanmıştı. Bu önemsenmenin sonucunda da yeterli donanımı olup olmamasına bakmaksızın, pek çok avam olarak nitelenebilecek insan, akli ilimlerle ilgilenmeye ve kendi yetersiz müktesebatlarıyla hüküm çıkarma yoluna gitmeye başlamışlardı. Bunun sonucunda da İslam dünyasında ki felsefi gelişmeler, özellikle din ve gelenek adına, bir yozlaşma hareketi olarak değerlendirilmiştir. Bunun nedenini, pek çok insan ve yönetici, filozoflarda arama yolunu tercih etmiştir. Her ne kadar Gazzâlî Tehâfût'ünde İslam filozoflarını metafiziğe ilişkin konulardaki, kendince yanlış görüşleri nedeniyle küfür ve bid'atçılıkla itham etmişse de buradaki "küfür" kavramı, dini anlamı yanında felsefeyle ilgilenenlerin geleneğe aykırı düşünce ve zihniyetleriyle İslam toplumunun dışına çıkmış olduklarını ima eden sosyolojik bir anlam da taşımaktadır.²⁰ Oysa filozlar gerekli donanımı olmayanın felsefeyle ilgilenmemesi gerektiği düşüncesindeydiler. Örneğin Muallim-i Sâni Fârâbî "*R. Fî mâ Yenbeğî en Yukaddeme Kalbe Te'allum el-Felsefe*"²¹ adıyla bir eser kaleme almıştır. Fârâbî bu eserinde, adından da anlaşılacağı gibi, felsefeyle ilgileneceklerle, felsefe yapmaya başlamadan önce temel olarak bilinmesi gerekenleri anlatmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Fârâbî herkesin felsefe yapamayacağını, felsefe yapabilmek için önemli bir müktesebata sahip olmanın gerektiğini vurgulamıştır. Aynı problemi tespit eden Gazzâlî de bu meyanda "*el-İlcamu'l-Âvam an İlmî'l-Kelâm*" (Halkın Kelami Tartışmalardan Uzak Tutulması, Korunması) adıyla bir eser yazmıştır.²² O da bu eserinde, adından da anlaşılacağı gibi, gerekli donanımı olmayanın aklî, kelimî konularla ilgilenmemesi gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Bütün bunlarda anlıyoruz ki, Gazzâlî'nin içinde bulunduğu şartlar, belli oranda aklî ilimlerin, felsefenin ve felsefe yapanların hatalarının ne olduğunu anlatmayı gerekli kılıyordu. Bunun için de onun "*Makasidu'l-Felasife; Tehafütü'l-Felasife; el-İlcamu'l-Âvam an İlmî'l-Kelâm*" adlı

²⁰ Çağrıncı, Mustafa, "Gazzâlî", D.İ.A., XIII, 488.

²¹ Bu eser Dietrici tarafından "*el-Samarat el-Marziya fî Ba'z er-Risâlat el-Fârâbîyan*", Leiden 1890, adlı eserinde (s. 49-55) yayınlanmış, ayrıca Mahmut kaya tarafından "*Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*" adıyla "İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri", İstanbul 2003 adlı eserinde (s. 109-116) Türkçe'ye çevrilmiştir.

²² Gazzâlî, *el-İlcamu'l-Âvam an İlmî'l-Kelâm*, Mecmuatu Resâil IV, el- İmam el-Gazzâlî, (içinde s.60-120), Beyrut 1986.

eserlerini yazmış olabileceğini düşünüyoruz. Bu düşüncemiz, özellikle Gazzâlî'nin "Tehafütü'l-Felasife" ve diğer tehafütlerin yazılmasındaki gayeyi dikkate alınca daha da güçlenmektedir.

İlk Tehafüt yazarı Gazzâlî eserini yazmadaki gayesinin hakikati, gerçeği bilmek ve bildirmek, olduğunu kendisinin de bir hakikat arayıcısı olduğunu belirtmiştir.²³ Bu noktada felsefenin de hakikatin peşine düşmek olduğunu hatırlarsak, tehafütlerle felsefe arasında gaye bakımından bir ilişkinin olduğu açığa çıkacaktır. Nitekim Gazzâlî bu gayesini şöyle ifade etmiştir. "Benim amacım varlıkların hakikatini bilmektir. Bunun için öncelikle bilginin hakikatini, onun ne olduğunu araştırmak gerekir."²⁴ "Hakikatin bilgisine ulaşmayı" kendisine genel bir gaye edinen Gazzâlî Tehafüt'ünün önsözünde de o eseri yazmasının amacını belirtmiştir. Ona göre, bazıları akli yeteneklerine güvenerek dini ilkelerle hareket etmeyi, doğruyu hakikati bulmayı önemsemeyip bu yolu terk etmişlerdir. Hakikati bulmak, anlamak için akıllarının yeteceğini kabul etmişler. Bu durumun yanlış olduğunu, sağlam olmadığını, dayandıkları temellerin çürük olduğunu ortaya koymak gerekmektedir.²⁵ Gazzâlî tehafütünde, akli yeteneklerine güvenen filozofların halka tepeden bakma tavırlarını, kendi öz değerlerini hafife alma ayrıcalığı içinde olduklarını kabul ettiği aydın tipini protesto etmek amacını da güttüğünü belirtmiştir.²⁶ Her ne kadar Gazzâlî'nin Tehafütü yazmasındaki gayenin ne olduğu konusunda bunlardan başka farklı görüşler olsa da²⁷ genel anlamda onun gayesi bir takım filozofların bazı görüşlerinin yanlışlığını açığa çıkarmak için güçlü bir tez – antitez ortaya koymak suretiyle konuyu çözümlenmek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim tehafüt geleneği içinde ikinci eseri yazan İbn Rüşd'ün gayesi de Gazzâlî'de olduğu gibi hakikate, gerçeğe ulaşabilmektir.²⁸ Yani iki mütefekkirin de tehafütlerini yazmadaki gayeleri genel anlamda aynıdır.

Kendinden önceki filozofları eleştiren Gazzâlî'nin eserini eleştirmek için Tehafütü't-Tehafüt'ün yazarı İbn Rüşd, eserinde sadece Gazzâlî'yi değil aynı

²³ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 82.

²⁴ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 26.

²⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 84–85.

²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 74.

²⁷ Bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. Süleyman Dünya II. Baskı, Kahire 1966, II, 546; Türker, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 47,49; Şahin, Hasan, *Maturudî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 76–79.

²⁸ Bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, I, 415

zamanda Gazzâlî'nin eleştirilerinin merkezinde bulunan Fârâbî ve İbn Sina'yı da eleştirmiştir.²⁹ Aynı yaklaşımı ileride yer vereceğimiz üzere, diğer tehafüt yazarlarında da görmek mümkündür. Yani tehafütler objektiflikten uzak, tarafgir bir yaklaşımla yazılmamıştır. Sorgulayıcı yeni yeni fikirlerin doğmasına zemin hazırlayan bir eleştiri anlayışıyla yazılmıştır. Yani her tehafüt kendinden önceki tehâfütü ya da tehafütleri, içerdiği fikirlerin bazılarını eleştirmesinin yanında, bazılarını da tasdik etmek için yazılmıştır.³⁰ Özellikle Gazzâlî'den sonra yazılan tehafütlerin ortak gayesi Gazzâlî ile filozoflar arasındaki felsefi tartışmalara, bir anlamda hakemlik yapmak olsa da, bu gaye tehafüt yazarlarını ister istemez Aristoteles felsefesiyle İslam dini arasında bir uyum olup olmadığı ya da vahiy ile gelen hakikatlere, burhanî istidlallerle ulaşıp ulaşılamayacağı konusunu gündeme taşımak zorunda bırakmıştır. Gerek İbn Rüşd, gerekse sonra gelen tehafüt yazarları, Gazzâlî'nin fikirlerini aktararak sapkınlıklara karşı koymak ve insanları bilgilendirmek amacıyla yazdıkları tehafütlerde din – felsefe ilişkisiyle karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla bu durum tehafüt geleneğinde felsefe ve din ilişkisini merkeze taşımıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, özellikle ilk tehafütün yazıldığı dönemde İslam dünyasında fikir ayrılıkları yoğunlaşmakta ve kelam ilmi teşekkül etmekteydi. Kelam alanında fırkalaşma ve tartışılan konular buna zemin hazırlamıştır. Tehafütlerde konu edilen problemlerin kelam sahasında ele alınan problemlerin etkisinde kaldığı göz ardı edilmemelidir. Bu problemlerin başında Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin var oluşu, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının karşılıklı durumu gibi tartışmalar konuyu ister istemez felsefe – din ilişkisi içerisine taşımış ve dolayısıyla tehafütler belli oranda felsefeye din açısından bakmışlardır. Bu durum da beraberinde “meselelerin çözümünde kriterin akıl mı vahiy mi olması gerekir?” sorusunu da gündeme getirmiştir.

Gazzâlî'nin Tehafutu'l-Felasife'sini yazdığı dönem, mantığın ve felsefi yöntemlerin kelam ilmine girmeye başladığı bir dönemdir. İkinci Tehafüt'ü yazan İbn Rüşd'ün dönemi ise, bu felsefi yöntemlerin yaygınlaşp, önemli ölçüde kelami eserlerin felsefi nitelik taşıdığı dönemdir. İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi, Gazzâlî ve Râzî sonrası mütefekkirlerin eserlerinde kelam ve felsefe konuları birbirinden ayırt edilemeyecek duruma gelmiştir.³¹ Dolayısıyla bu durumda tehafütün konu merkezine felsefe-din tartışmasının nasıl geldiğini açıklamaktadır. Ayrıca hemen şunu da

²⁹ İbn İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt* I, 59, 150, 249, 402, 415, 424, II, 427, 614, 615 v.d.

³⁰ Bkz. Türker, *Mübahat, Üç Tehafüt bakımından Felsefe ve din Münasebeti*, s. 52, 56, 61, 62.

³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986. (I-III), I, 538.

hatırlatalım ki, tehafütler kelmâî eserler değil felsefî eserler kategorisindedirler. Her ne kadar Gazzâlî'nin eleştirileri din merkezli kabul edilse de o filozofları eleştirisinde dini ilkeleri dikkate aldığı kadar epistemolojik, ontolojik, metodik hatta sosyal olguları da önemsemiştir. Nitekim Gazzâlî ilimleri mantık, matematik, fizik, metafizik, ahlak ve siyaset olmak üzere altı grupta değerlendirmiştir. Bu ilimlerin dini ilkelerle olumlu ya da olumsuz bir ilişkileri olmadığını ve din adına bu ilimlerin dışlanması, eleştirilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.³² Gazzâlî filozofları daha çok metafiziğe ilişkin görüşlerinin dini ilkelerle örtüşmediği gerekçesi ile eleştirmiştir. Eleştirisinin amacı da hakikati bilebilmek ve anlatabilmektir. Gazzâlî bunu yaparken, metafizik önermelerin bilgi değerini analiz ederek bunların ispat açısından dinin önermelerinden daha güçlü olmadığını, felsefî anlayışın gereklerini dikkate alarak ileri sürmüştür. Gazzâlî'nin bu tutumu, belki de tehafütünü felsefî olmaya taşıyan önemli bir ayrıntıdır.

Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra yazılan Tehafütleri de felsefi kapsam içinde değerlendirmemiz gerekmektedir. Fatih Sultan Mehmet'in emri ile yeniden başlatılan tehafüt geleneği, yavaşlayan hatta gerileyen felsefe hareketlerine önemli bir ivme katmıştır. Özellikle *Kitabu'z-Zuhr*'un yazarı Alaaddin Ali Tûsî bu eserini yazmaya başlamadan önce uymayı önemseydiği bir takım ilkeler belirlemiş ve nakledeceğimiz şu ilkelere eserin girişinde yer vermiştir. “*Bu önemli ve nazik meseleye başladığımda kendime şunları şart koştum: 1- Bana doğru olduğu kesin görünmeyen hükümlere kitabımda yer vermeyeceğim. 2- Gerçekte şüpheli ve problem olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağım. 3- Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım. 4- Söylenmesi gerekli şeyleri söylerken de insaf yolundan sapmayacağım.*”³³ Bu şartları yakından incelediğimizde ilk ikisinin epistemoloji, diğer ikisinin de ahlak alanıyla ilgili olduğunu görürüz. Hakikati arayan bir mütefekkirin “mükemmel bir aksiyomatik yöntem” oluşturması için gerek duyduğu teorik çerçeveyi hazırlayacak birer aksiyon niteliği taşıyan ilkeler belirlemiştir. Böylelikle bu tartışmalar sürecinde tarafsız ve bilimsel bir yaklaşım içine girmek istemiştir. Bu ilkelerin ilk ikisi ile “doğru bilgi” yi diğer ikisi ile de “doğru davranış”ı teminat altına almak istemiştir. Bu çok önemli bir teminattır. Çünkü böylelikle o bütün sistemlerin peşinden koştuğu kutsallık, ilim-amel bütünlüğünü bununla sağlamış olacaktır. Ayrıca ilk iki ilkeyi

³² Bkz., Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 38, 40, 41-42, 44; amlf., *Tehafüt*, s. 76-77.

³³ Aleaddin Ali Tûsî, *Tehafutu'l-Felasife*, (*Kitabu'z-Zuhr*), s. 6-7.

“apaçıklık ilkesi” olarak, yaklaşık yarım asır sonra yaşamış R. Descartes (öl. 1650)'te görmekteyiz.³⁴ Bunu da dikkate alınca tehafüt tartışmalarının, modern felsefenin kurucularından biri olarak kabul edilen ve Hıristiyan düşünürler üzerinde etkide bulunmuş olan Descartes'ı etkilemiş olduklarını akla getirmektedir.³⁵ Bu gibi tespitler tehafüt geleneğini felsefe hareketinin içinde değerlendirmemizin gerekliliğini daha da güçlendirmektedir.

Ali Tûsî'nin eserinin başında belirlediği bu ilkelerden dördüncü maddeyi irdelediğimizde öncelikle kendini, dolaylı olarak da diğerlerini insafa, objektifliğe davet etmiş olduğunu fark ederiz. Buradan şunu anlıyoruz ki, o kendinden önceki tehafüt yazarlarının az da olsa insafı elden bırakıp objektiflikten uzaklaşmış oldukları kanaatindeydi. Bunu onun sakıncalı görmesi eserinin objektiflik değerini arttırmıştır. Nitekim diğer sahalarda olduğu gibi, tehafüt geleneğinde de bir filozof başkalarının düşüncelerini yanırlarken, hem insafılı, objektif olmalı, hem de kendi delilini getirmelidir. Bu ilke dikkate alındığında tehafüt geleneğinin de kendi başına bir felsefe eylemi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak Ahmet Arslan'ın deyimiyle, felsefi tefekkür olan bu eylem genel ve bütüncül bir felsefi öğreti olarak elbette kabul edilemez.³⁶ Zaten bu da, bu geleneğin doğasında yoktur. Çünkü bu gelenek kapsamında olan eserler genelde Aristotelesçi kabul edilen filozofların yanırlarını belirlemek amacıyla yazılmıştır. Dolayısıyla bu gelenek, felsefenin problemlerini derin ve kapsamlı bir biçimde incelenmesini amaçlayan felsefi bir etkinlik olmadığı bir gerçektir. Bu süreçte sadece İslam Meşşailerî'nin öğretileri ve temel kavramları geniş bir sorgulamaya ve eleştiriyeye tabi tutulmuştur.

Tehafüt geleneğini felsefi etkinlik içinde değerlendirmemizin bir gerekçesi de, tehafütlerin felsefi bir sorgulama, eleştiri yöntemi içinde yazılmış olmasıdır. Hocazade ve Ali Tûsî yeri geldiğinde, Gazzâlî'nin “Hüccetu'l-İslam” gibi bir ününden etkilenmeden onu eleştirmişlerdir. Ali Tûsî zaman zaman İbn Rüşd'ü haklı bulmuştur.³⁷ Aynı şekilde Karabağî de Hocazade'yi tenkit etmiş ve bazı konularda ondan farklı düşünce içinde olmuştur. Bunu gibi, sonra gelen tehafüt halkası içinde

³⁴ Bkz., Rene Descartes, *Yöntem Üzerine*, çev., Bülent Kenar, İstanbul 1996, s. 37; amlf., *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul 1983, s.

³⁵ Bkz., Demir Remzi, *Philosophia Ottomonica Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Ankara 2005, I,59.

³⁶ Arslan, Ahmet, *Tehafüt Haşiyesi*, s. 373.

³⁷ Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul 1986, I, 207.

yer alan mütefekkirler kendilerinden öncekileri gerekli gördükleri kadar eleştirmişlerdir. Yani bu gelenekte körü körüne bir taklit bir teslimiyet anlayışı olmamıştır.³⁸ Bu eserlerde felsefi eylemin ön gördüğü ilkelerin dikkate alındığını görmekteyiz. Başka bir deyişle, Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra da devam eden tehafüt geleneği tartışmacı, eleştirici niteliğini korumuştur.³⁹

Problemlere yaklaşma ve çözme bakımından tehafütler birbirinin taklidi olmadığı gibi konularının nitelik ve nicelikleri bakımından da birbirlerinden farklılıklar arz etmektedir. Örneğin Hocaşâde'nin Tehafüt'ü, Gazzâlî'nin Tehafüt'ü gibi yirmi iki meseleden müteşekkil iken, onun haşiyesini yapan Kemalpaşazâde ise, bu meseleleri on beş maddede değerlendirmiştir. Karabağî Mehmet Efendi ise, yirmi meseleden sadece on iki meseleyi tartışmaya değer bulmuştur. Ali Tûsî ise, yirmi meseleyi ele almıştır, ancak on beşinci meseleyi "bilgi problem"i olarak değiştirmiştir. Son tehâfüt yazarı olan Musa Kazım Efendi ise sadece beş meseleyi ele alıp felsefi değerlendirmelerde bulunmuştur.⁴⁰ Hocaşâde ve Ali Tusi ile tekrar başlayan tehâfüt geleneği bir felsefi karakter içinde devam etmiştir. Bu tespitler hem Osmanlı'da felsefe hareketlerini hem de bir felsefi çabanın olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar Osmanlı düşünürlerinin felsefe ile de yakından ilgilenmiş olduklarının bir göstergesidir. Her ne kadar bu eserler, toplum seviyesinde felsefenin yaygınlaşmasına, felsefenin sevilmesine ve öğretim kurumlarında okutulmasına katkı vermemiş olsa da, yine de tehâfüt geleneğinin İslam dünyasında felsefe hareketlerini devamlı canlı tuttuğu sonucuna varabiliriz. Bu da tehafütlerin felsefeye sağladığı bir diğer olumlu etkidir.

Tehâfüt Geleneğinin Sonuçları

İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan tehafüt geleneği hem olumsuz, hem de olumlu olarak değerlendirilebilecek bir harekettir. Öncelikle Gazzâlî'ye kadar olan İslam felsefesinin geçmişi, genelde mühim ve ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmadan parlak bir dönem geçirmiştir. Gazzâlî'den önce bilindiği gibi eleştiriler ve farklı felsefi anlayışlar oluşmuştur. Fakat bu eleştiriler ve farklı felsefi anlayışlar, tamamen felsefi merkezli olduğundan felsefe ile yakından ilgilenmeyenlerin dikkatini

³⁸ Türker, Mübahat, *Üç Tehafüt bakımından Felsefe ve din Münasebeti*, s. 383.

³⁹ Arslan, Ahmet, *Tehafüt Haşiyesi*, s. 24-26.

⁴⁰ Bu konu ile ilgili zikredilen mütefekkirlerin eserlerine bakılabileceği gibi, ayrıca tehafütlerde işlenen konuları mukayeseli olarak görmek için bkz., Güzel, Abdurrahman, *Karabağî ve Tehafüt'ü*, s. 5-7, 15-18; Bolay, S. H., *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 259-260.

çekmediği gibi, yaşantı ile ilişkilendirilmiyordu. Ancak Gazzâlî eleştirilerinin merkezine, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, din-felsefe ilişkisini alıp, özellikle kullandığı, “küfr, hata, sevap” gibi kavramlarla tartışmayı felsefe çevrelerinin dışına, bütün Müslümanların ilgi alanına taşımış oldu. Doğruyu, hakikati bulmak amacıyla yola çıkan Gazzâlî, özellikle Tehafütü'l-Felasife'nin üçüncü mukaddimesinde filozofların dinin temel ilkelerine aykırı hükümlere vardıklarını belirterek insanları bu filozoflar için iyimser olmamaları konusunda uyarmayı amaçladığını da belirtmiştir.⁴¹ Yani burada eleştirisini bir anlamda din adına yapacağını vurgulamıştır. Örneğin, gerek Tehafütü'nün, gerekse el-Munkız'ının hemen başında, “*Filozoflar hangi sözlerinde tekfir olunurlar... Hangi hususlarda bid'at ehlinde sayılırlar...?*”⁴² ifadesine yer vermesi, ayrıca konuların din ile çatışıp çatışmadığına işaret ederken “*çoğu kez bizim inançlarımızın tafsilatı konusunda bize muhalefet etmişlerdir.*”⁴³ gibi ifadeler kullanarak eserine dini bir nitelik kazandırmasından dolayı, eserleri çoğu kez din noktasından dikkate alınmıştır. Özellikle muhatap aldığı filozofları üç konuda tekfir etmiş olması, bu şekilde bir eleştiri yapacağını belirtmesi olayı daha da hassaslaştırmıştır. Bu tavır, İslam dünyasındaki felsefe hareketlerini belki de en olumsuz etki yapan tavır olmuştur. Nitekim bu konuda muhatap aldığı filozofların İslam dünyasında, hatta felsefe dünyasında en ünlü filozoflardan olmasından dolayı eleştirinin filozofların eleştirilmesinden çok felsefi eylemin eleştirisi gibi bir yanlış kabule de neden olması, felsefe adına önemli bir olumsuzluk olmuştur. Bu arada Gazzâlî tarafından filozoflara yapılan, özellikle küfür noktasındaki eleştirileri filozofların hak edip etmediği de ayrı bir inceleme konusu olacak niteliktedir.

Özellikle Gazzâlî'nin Tehafutu'l-Felasife adlı eserini yazmasında yukarıda belirttiğimiz üzere, felsefeye zarar vermek, felsefi hareketin önünü kesmek gibi bir düşüncesi olmadığını ifade etmeliyiz. Onun filozoflara karşı getirmiş olduğu eleştiriler, gerek ard niyetli kişiler, gerekse konuya vakıf olamayanların yaklaşımı ile filozofların düşüncelerine değil de doğrudan felsefeye yapıldığı sanısı oluşmuştur. Bunun sonucunda da felsefenin yabancı, bid'at, dine ve pratik hayata katkısı olmayan, faydasız hatta zararlı, insanı dini olumsuzluklara sevk eden bir eylem, ürün olduğu düşüncesi taraftar bulmuştur. Bunun bir sonucu olarak da İslam medeniyetini daha çok tefsir, hadis gibi yoğun bir şekilde nakle dayalı ilimlerle, ziraat, ticaret, tıp gibi

⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 82–83.

⁴² Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 34.

⁴³ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 82.

yararı doğrudan fark edilen pratik ilimler yönlendirip şekillendirmiştir. Bu durum entelektüel anlayışların gelişimini bir hayli yavaşlatmıştır. Bazı çevrelerin bu durumu felsefeye vurulan bir darbe olarak değerlendirmiş olmaları da ayrı bir gerekçedir. Bu değerlendirme belli oranda başarılı olmuş, İslam dünyasında özellikle on ikinci yüzyıldan sonra felsefeye tereddütle yaklaşılmasına yol açmıştır. Hatta felsefenin zaman zaman dışlandığı da bir vakıa olmuştur.

Bütün bunlara rağmen Gazzâlî'nin felsefeye bu denli bir olumsuz etki yapmayı amaçladığı konusunda ciddi tereddütlerimiz vardır. Nitekim Gazzâlî bu anlayışıyla, Fârâbî ve İbn Sîna'nın aktardığı şekliyle Aristoteles felsefesini hedef almıştır. Çünkü o küçük bir azınlık olarak kabul ettiği, İbn Ravendi gibi, bir kısım filozofun dışındakilerin, bütün peygamberlerin ortak öğretisi olan Allah ve ahiret gününe iman ilkesinde birleştiklerini belirtmiştir.⁴⁴ Diğer taraftan, Gazzâlî filozofları en acımasız şekilde eleştirirken, özellikle meşşai filozofların eleştiriye konu olabilecek olan hususlarını belirtirken, eleştiriye gerek olmayan düşüncelerinin doğru olan boyutlarının varlığından da söz etmiştir.⁴⁵ Yani filozofların düşüncelerinin tamamını ret etmemiş olması bizce önemli bir ayrıntıdır. Bilindiği gibi, Gazzâlî filozofları sadece metafizik ve tabiiyyat alanında yirmi konuda eleştirmiştir. Bu da onun filozofların diğer görüşlerini doğru kabul ettiğini göstermektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Gazzâlî'nin bizzat doğrudan doğruya felsefi eyleme, entelektüel çabaya karşı olduğunu söylemek imkânsızdır. Aynı şeyleri diğer Tehafüt yazarları için de söylememiz gerekmektedir. Bunun için Gazzâlî'nin iman konusunda taklidi imanı yeterli kabul etmeyip her yönüyle tahkiki imanı önermesi onun sorgulayan, entelektüel, kalbî ve aklî çabayla ulaşılan kabulün, en değerli kabul olduğunu benimsemesi⁴⁶ felsefi eylemi gerekli kılmaktadır.

Tehafüt geleneğinin İslam düşüncesine olumsuz etkisinin olmasının yanında olumlu katkısının da olduğu bir gerçektir. Ancak genelde günümüze dek bu olumlu yön pek ön plana çıkartılmayıp, ihmal edilmiştir. Gazzâlî'nin başlatmış olduğu tehafüt geleneği çerçevesinde belli oranda İslam filozoflarının itibarını sarsmış, İslam Meşşailerinin yapmaya çalıştığı felsefe-din uzlaştırma çabalarını sekteye uğramıştır. Ancak Gazzâlî'den sonra gelen ve ikinci Tehafüt'ü yazan İbn Rüşd bu alanda önemli

⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 75.

⁴⁵ Bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felasife*, s. 86; amlf, *el-Munkız*, s 38-47.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 24, 25, 26; amlf, *İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelam*, s. 110-112. (eserin Türkçesi: "Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması", çev., D. Sabit Ünal, İzmir 1987, s. 117-123.)

bir çalışma yapmıştır.⁴⁷ Yani bir bakıma bu geleneğin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Ayrıca Gazzâlî Tehafüt'ünde yönelttiği eleştirilerin etkisiyle akıl-nakil uzlaşmasının yerine İslam düşüncesinde keşf-nakil uzlaşması önemli ölçüde sağlanmıştır. Bu da "keşf" merkezli felsefe anlayışlarının doğmasına neden olmuştur. Özellikle Gazzâlî bu düşüncesiyle, Şahabeddin Sühreverdî (öl. 1191),⁴⁸ İbn Arabî (öl. 1240) ile oluşan bu yeni felsefî oluşuma ön ayak olmuş ve bu anlayış Osmanlı düşünce hayatına önemli ölçüde etki etmiştir. Yani Gazzâlî'nin felsefe-din, akıl-vahiy konusundaki eleştirel yaklaşımları bir anlamda yeni bir felsefe anlayışının, özellikle işrak felsefe ekolünün doğmasına ön ayak olmuştur. Bunun en güzel yansımaları, Osmanlı mütefekkirlerinin tamamına yakınının -özellikle yaşam tarzları dikkate alındığında- önemli ölçüde işraki anlayışı benimsemiş olmasında görmek mümkündür. Bizzat Gazzâlî "*Mişkâtul-Envar*"⁴⁹ adlı eserinde varlık, bilgi sorunlarına işraki çözümler getirmeye çalışmıştır. Böylelikle o meşşailerini eleştirirken, hakikati "batınî keşf" (manevî sezgi)ye dayalı tasavvufî bir yaklaşım içinde ele alarak onların teorik zeminini hazırlamıştır. Bu bakımdan da tehafüt geleneği İslam düşüncesinin seyrini değiştirmiştir. Özellikle Osmanlı düşüncesinde işrakî anlayışın şekillenmesinde önemli ölçüde etkin olmuştur. Ayrıca Osmanlı düşüncesindeki bu etkiyi o dönemde yazılan tehafütlerde de görmek mümkündür. Bunun sonucunda İslam dünyasında felsefe hareketleri bitmeyip, ya da sadece Meşşai felsefeyle sınırlı kalmayıp, şekil değiştirerek yoluna devam etmiştir. Hatta R. Amaldez'in ifadesiyle, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün başlattığı tehafüt geleneği İslam dünyasındaki felsefenin durağanlığını engellemiştir.⁵⁰ Diğer tehafütlerle bu gelenek, Sühreverdî ve İbn Arabî sonrası dönemde, işrakî felsefe, felsefeleşmiş kelimeler ve tasavvuf kültürüyle oluşan Osmanlı düşünce geleneği sentezci bir tavır içinde olmuştur.

Gazzâlî ile başlayıp İbn Rüşd ile devam eden tehafüt geleneği yaklaşık iki yüz yıl kadar inkitaya uğrarken aynı şekilde çeşitli gerekçelerle felsefî hareket de sekteye uğramıştır. Fatih Sultan Mehmet'in girişimiyle tehafüt tartışmalarını yeniden

⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal, Felsefe-Din İlişkisi*, Arapçası ile çevirip yayınlayan Bekir Karlığa, İstanbul 1992, 142 s.

⁴⁸ Bkz., Nasr, S. Hüseyin, "*Gazzâlî: Hakîm-i Mu'anid-i Felsefe*" İrânâme, IV / 4, (s. 583-592), Washington 1986, s.588; Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problem*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005, s. 46, 59.

⁴⁹ Gazzâlî, *Mişkâtul-Envar*, Mecmuatu Resail el-İmam el-Gazzâlî IV, Beyrut 1986, 5-37 s.

⁵⁰ Amaldez, Roger, "*İslam'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümlenmiştir?*", çev. Ahmet Arslan, D.T.Ç.F.D., XXVIII / 1-2, (1970), s. 240.

başlaması ile felsefi hareket de önemli bir ivme kazanmıştır. Dolayısıyla bir yandan felsefi harekete engel olan tehafüt geleneği, diğer taraftan felsefi harekete önemli canlılık kazandırmıştır. Felsefi ilimlere meraklı olan Fatih Sultan Mehmed'in yeniden tehafüt yazılmasını istemesindeki neden, felsefi problemler üzerinde tartışma zemini hazırlamak ve eleştirel düşünceyi geliştirmektir.⁵¹ Her ne kadar bir dönem medreselerin müfredatından felsefe çıkarılmış olsa da, tehafütler yine de İslam dünyasında felsefi harekete bir canlılık getirmiştir.

Fatih Sultan Mehmet öğreniminin ilk yıllarından itibaren felsefeye yakın ilgi duymuş, özellikle Platon ile Aristoteles'in ve Stoacı filozofların eserlerini okumuştur. Bu anlamda Bizanslı tarihçi Kritovulos'tan nakledilene göre, Fatih'in isteği üzerine Bizanslı bir bilgin tarafından "*Risale-i Eflatuniye*" adlı bir eser kaleme alınmış olması Fatih Sultan Mehmet'in felsefeye karşı duyduğu ilgiyi göstermektedir.⁵² Padişahın bu ilgisi, dönemin mütefekkirlerine olumlu olarak yansımıştır. Aklî ilimlere ve felsefeye müstesna bir önem veren Fatih Sultan Mehmet, İslam Felsefesi tarihinde önemli bir yeri olan "*tehafut geleneği*"nin başlatıcıları olan Gazalî ve İbn Rüşd'ün tehafütlerinin incelenip karşılaştırmaları yapılması için Hocazade Muslihiddin Bursavi ile Aleaddin et- Tûsî'yi görevlendirmiş⁵³ olması bu ilginin bir sonucu olsa gerektir. Bu iki mütefekkirin tehafut geleneğine katılmalarıyla felsefi hareket yeniden bir ivme kazanmıştır. Öyle ki Hocazade Muslihiddin Bursavi ile Mehmet Zeyrek arasındaki altı gün süren felsefi-keîâmî tartışma Fatih Sultan Mehmet'in huzurunda olmuştur.⁵⁴ Bu gibi aklî ilimlere ve felsefi düşünceye verilen önemle, yaklaşık iki asırdan beri fıkıhın hâkimiyetinde olan İslam düşüncesi, renk değiştirmeye, merkezinde Allah, varlık ve erdemli yaşam bulunan bir felsefi düşüncenin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Bu hareket, filozof olmamalarına rağmen, özellikle Fahreddin Razî (ö. 1209) geleneği içinde yetişen Alaaddin Ali Kuşçu (ö.1474), Y. Sinan Paşa (ö. 1486), Molla Lütfi (ö. 1495), İbn Kemal (ö. 1534), Müeyyedzâde Abdurrahman (ö.1516),

⁵¹ Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s. 256.

⁵² Ocak, A. Yaşar, "*Düşünce Hayatı*", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (içinde), editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1998, II, 176.

⁵³ Baltacı, Cahit, *xv.-xvi. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, Teşkilat tarihi*, İstanbul 1976, s.715; Ocak, A. Yaşar, "*Düşünce Hayatı*", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (içinde), edi. E. İhsanoğlu, İstanbul, 1998, II, 177; İhsanoğlu, Ekmeleddin, "*Osmanlı Bilim Literatürü*", Osmanlı Medeniyeti Tarihi (içinde) edi. E. İhsanoğlu, İstanbul, 1998, II, 375.

⁵⁴ İhsanoğlu, E., *Osmanlı Bilim Literatürü*, s. II, 375.

Müftü Ali Cemâlî (ö. 1526) ve Ebu's-Suûd (ö. 1574) gibi mütefekkirler tarafından temsil edilmiş ve yeniden canlandırılmıştır.

Sonuç

Bütün bunları değerlendirdiğimizde şu sonuçlara varabiliriz. 1- Tehafüt geleneği taklitten uzak yeni düşünceler ve çözüm yolları üretilmesine katkıda bulunmuştur. 2- Uzun yıllar medreselere hâkim olan gelenekçiliğin egemenliğini bir nebze olsun hafifletip serbest düşünce ve felsefe ile dinin bir arada bulunabileceği düşüncesinin yerleşmesine destek sağlamıştır.⁵⁵ 3- İnançın rasyonel olarak tekrar ve değişik şekilde temellendirilmesine yol açmıştır. 4- İslam düşüncesinin benimsediği hür düşünce anlayışının yeniden eyleme dönüştürülmesine destek olmuştur. 5- İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde, özellikle Gazzâlî'ye kadar olan dönemde, mantık ile felsefe arasında ciddi bir ayırım olmayıp iç içe girmiş bir durumdaydılar. Tehafüt geleneğinin geliştirmiş olduğu eleştirel yaklaşımla mantık, felsefeden ve metafizikten ayrılıp, formel bir yapı kazanmıştır. 6- Tehafüt geleneği ile yapılan eleştiriler İslam düşüncesindeki bazı görüşlerin kendi içerisindeki tutarsızlığına işaret etmiş ve görüşlerin yeniden gözden geçirilmesine neden olmuştur. 7- Belki de bunların en önemlisi, felsefi tenkitin gelişmesinin sağlanıp, İslam felsefesinde farklı düşünme alanlarının oluşmasına yol açmış olmasıdır.

Gazzâlî ile başlayan tehafüt geleneği, doğrudan filozofları, dolaylı olarak felsefeyi ya da hakikati bulmak için akli çabayı yeterli kabul eden görüşü eleştiri merkezine taşımıştır. İslam dünyasında bazı çevreler için bu felsefe adına önemli bir olumsuzluk, felsefeden uzaklaşmaya neden olarak da entelektüel etkinliğin önemli ölçüde azalmasıydı. Ancak tehafütlerin, özellikle Gazzâlî'nin *Tehafüt* ve *Munkız* gibi eserlerinin İslam dünyasında felsefe adına belli ölçüde olumsuzluk kaynağı olduğunu kabul etmekle birlikte, felsefenin doğası gereği bu olumsuzluklar da bir takım olumluluklara da yol açmıştır denilebilir. Çünkü "Etkiden tepki doğar" ilkesiyle konuya bakacak olursak felsefeye, entelektüel etkinliğe yapılan bu eleştirel yaklaşım yeni yeni fikirlerin doğmasına da neden olmuştur. Yani yapılan tartışmalar ve eleştiriler felsefenin gelişmesine, güçlenmesine olumlu anlamda etki etmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, "eleştiri" felsefenin doğasında vardır. "Eleştiri" felsefenin kendisidir.

⁵⁵ Bkz.. Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Nşr, Orhan F. Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1966, VI. Baskı, s. 293; Köprülü, Fuat, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ötüken Yay. Ankara 1972, s. 168.

Nitekim Russell'in felsefede önemli olarak gördüğü niteliklerin başında eleştiri gelir. Ona göre felsefenin en önemli ayırıcı, geliştirici ve felsefeyi irdeleme alanı yapan şeyde eleştiridir. Çünkü eleştiri felsefenin özüdür.⁵⁶ Bu açıdan bakılınca da özünde eleştirel bir yaklaşım taşıyan tehafüt geleneği, İslam felsefesine, entelektüel düşünceye metodik bir şüphe ile yaklaşp yeni yeni entelektüel çabaların doğmasına neden olmuş ve önemli bir canlılık, gelişme, kendini yenileme niteliği katmıştır. Ayrıca Aristotelesçi felsefenin tabiat bilimleri ve formel mantıkla ilgili verilerinin dini ilimler için temel olmasını sağlamış ve düşünce tarihinde ve kültüründe önemli bir yer edinmiştir.

⁵⁶ Russell, Benrand, *Dünyamızın Sorunları*, çev., S. Eyüboğlu & V. Günyol, İstanbul 1962, s. 100.

YETİŞKİN EĞİTİMİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN KADINLARI EĞİTİM SİYASETİ

Doç. Dr. Selçuk COŞKUN*

ÖZET

Son asırda gelişen ve eğitim bilimleri arasında yer alan yetişkin eğitimi kısaca; yetişkinlere yönelik eğitim faaliyetleri şeklinde anlaşılabilir. Yetişkinler, gençler, orta yaşlılar ve ihtiyarlar şeklinde üç grupta değerlendirilebilir. Bunlar, cinsiyetler esas alındığında, kadınlar ve erkekler diye ayrıca iki kategoride daha ele alınabilir. Bu çalışmada, sadece yetişkin kadınların eğitimi ele alınmıştır.

Çocukların eğitilmesinin kolay, yetişkinlerin eğitiminin ise zor olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak, Hz. Peygamber'in eğitiminin daha çok yetişkinlere yönelik olduğu ve onun işe zor olanla başladığı da ayrı bir gerçektir. Bu makalede, Hz. Peygamber'in yetişkin kadınlara yönelik eğitim faaliyetleri üç ana başlık altında incelenmiştir: 1. Kadınların öğrenime teşviki, 2. Kadınlara yönelik eğitim faaliyetleri -ki bu başlık altında meslekî eğitim örneklemleri üzerinde durulmuştur-, 3. Kadın doğasına uygun eğitim.

Anahtar Kelimeler: Yetişkin, Eğitim, Kadın, Yetişkin eğitimi, Hz. Peygamber, Hadis, Sünnet

ABSTRACT

Prophet's Approach for Educating Women in Connection with Adult Education

Having been developed mostly in the last century, adult education can be described as the education activities aimed at adult population. Adults can be treated in three different groups: young, middleaged and the elderly. Further

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: scoskun@atauni.edu.tr

classification can be done based on the gender as males and females. In this study we only focus on adult female education. It is known that adult education is much harder as compared to that of children. On the other hand, it is also a known fact that Prophet mainly has focused on and begun with the harder: the adult education. In this paper the education activities of the prophet aimed at women has been investigated under three main headings: 1-Encouraging women to learn, 2-Education activities aimed at woman where under this heading vocational education is explored, 3-Education that comply with the nature of woman.

Keywords: *Adult, Education, Woman, Adult education, Prophet Mumammad, Hadith, Sunnah*

Giriş

Genel manada eğitim; gelişen ve biriken beşer kültürünü yetiştirmekte olan nesillere aktarma, doğuştan gelen kabiliyetleri geliştirme ve şekillendirme ve nesilleri geleceğe hazırlama faaliyetidir. Eğitim faaliyetleri, hitap ettiği kitlenin yaşları esas alındığında; çocuklara yönelik eğitim faaliyetleri ve yetişkinlere yönelik eğitim faaliyetleri diye ikiye ayrılabilir. Yetişkinler ise; ergenler, gençler, orta yaşlılar ve yaşlılar diye birkaç gruba ayrılmaktadır. Eğitim faaliyetleri, hitap ettiği kitlenin cinsiyetleri esas alındığında ise, erkeklere yönelik eğitim faaliyetleri ve kadınlara yönelik eğitim faaliyetleri diye kategorize edilebilir. Bu makalede yaş itibarıyla yetişkinler, cinsiyet itibarıyla kadınlar esas alınmıştır.

Her toplumda "yetişkin eğitimi" uygulamalarının uzun bir tarihi vardır. Ancak bugünkü manada yetişkin eğitimi, 20. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Nitekim Unesco, II. Dünya Savaşı'ndan bu yana aşağı yukarı her on yılda bir, yetişkin eğitimiyle ilgili bir dünya konferansı düzenlemiştir¹. İlk uluslararası yetişkin eğitimi konferansı ,1949 yılında Danimarka'da toplanmıştır. Bundan önce 1919 yılında "Dünya Yetişkin Eğitimi Derneği" adı altında bir kuruluş oluşturulmuştu. Danimarka'daki toplantıdan 11 yıl

¹ Şükrî Abbas Hilmi-Muhammed Cemal Nuveyr, *Ta'limu'l-Kibar*, s.47-48, Mektebetü Vehbe,Kahire-1982.

sonra Kanada'da ikinci bir konferans yapılmıştır. III. Uluslararası yetişkin eğitimi konferansı ise 1972 yılında Japonya'nın Tokyo şehrinde yapılmıştır². Bugün, internette basit bir tarama yapıldığında, değişik ülkelerde yetişkin eğitimi merkezlerinin kurulmuş olduğunu görülmektedir.

Bu makalede, insanlık tarihiyle başlayan eğitim faaliyetlerine paralel olarak süregelen "yetişkin eğitimi"nin, son zamanlarda ifade ettiği mana ve "yetişkin kadın eğitimi"nin Hz. Peygamber zamanındaki tezahürü, ana hatlarıyla verilmeye çalışılacaktır.

1. Günümüzde Ve Sünnette "Yetişkin" Ve "Yetişkin Eğitimi"

Hz. Peygamber'in eğitiminde cinsiyet, zaman ve mekân kayıtları gözetilmemiştir³. O'na göre eğitimin vetresi insanın bütün hayatına şâmilidir. Bütün hayata şâmil olan eğitimi, başlıca çocuklara yönelik eğitim ve yetişkinlere yönelik eğitim diye ikiye ayırmak⁴ mümkündür ki burada ikinci kısım üzerinde durulacaktır.

a. Yetişkin

Yetişkin; Eğitimde daha çok; yetişkinlik çağına gelmiş, sorumluluk alacak iradeye erişmiş kimse⁵, Pedagojide ise; "Beden, ruh ve duygu bakımından olgunluğa erişmiş olan kimse"⁶ diye tarif edilir. Bu terimin İngilizce karşılığı "adult"⁷ şeklindedir. Kelimenin Arapça karşılığı, Türkçe -Arapça lügatlerde "Balıĝ,Raşid" olarak geçmektedir⁸. İngilizce-Arapça lügatlerde ise, "adult" kelimesinin karşılığı olarak ; Mürâhık ,Yâfi' ,Râşid⁹ kelimeleri zikredilmektedir. Mürâhik, buluş çağına yaklaşan¹⁰;

² John Lowe, *Dünyada Yetişkin Eğitime Toplu Bakış*, s. 10-11, Trc:Turhan Oğuzkan, Neşr:Unesco,Ankara-1985;Ta'limu'l-Kibar,s.36-39; Şükrî Abbas-Muhammed Cemal, s.47-48, Mektebetü Vehbe,Kahire-1982.

³ Mehmet Tütüncü, "Kur'an ve Hadislerde Eğitim Esasları", 9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,2/231.

⁴ Böyle bir ayırımın muasır bazı eğitim kitaplarında da geçtiğini görmekteyiz. Mesela bkz. Firansis Abdu'n-Nur, *et-Terbiye ve'l-Menahic*,s.96, Daru Nahdati Mısır, Kahire-Tsz.

⁵ Ahmed Zeki Bedevî, *Mu'cemu Mustalahât't-Terbiye ve't-Ta'lim*, s. 28.

⁶ Hasan Eren-Nezvat Gözaydın-İsmail Parlatır-Talat Tekin, *Türkçe Sözlük*, "Yetişkin"md., II, 1627,Türk Dil Kurumu Yayınları,Ankara-1988.

⁷ *Redhouse (Mini Sözlük)*, "Yetişkin" md.,s.350, Redhouse Yayınevi,İstanbul-1985.

⁸ Nasuhi Ünal Karaarslan, *Yaşayan Arapça*, s.100, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları,Erzurum-1987.

⁹ *New Modern Dictionary*, Heyet, "Adult"md.,s. 13, Daru'l-Ma'rifet, Beyrut-1978.

Yâfi', buluş çağına girmiş¹¹; Râşid , mükellef olma yaşına gelmiş¹² kimse olarak zikredilir. Muasır Arapça eserlerde yetişkinler manasına "Kibar" kelimesi, Yetişkin Eğitimi yerine de "Ta'lîmu'l-Kibar" veya "Terbiyetü'l-Kibar" terimleri kullanılmaktadır¹³. Klasik eserlerimizde de "Siğar-Kibar" kelimelerinin beraberce "Küçükler ve Büyükler" manasına kullanıldığına şahit olmaktadır¹⁴

Birçok ülkede resmi belgeler yetişkini, yaşı 17 ile 21'in üzerinde olanlar olarak nitelendirmektedirler¹⁵. Ancak bugün yetişkin eğitimi kitaplarında gittikçe yaygınlaşan görüşe göre, yetişkin sayılmanın belli bir yaş sınırını aşmaktan çok başka yönleri vardır. Zira kişilerin psikolojik ve fizikî yönden olgunlaştıkları yaş farklılık arz edebilmektedir¹⁶. Bütün bunlardan hareketle, yetişkinlik için belli bir yaş sınırından ziyade, birtakım vasıfların kazanılmasının gerekli olduğu, bu vasıfların ise iklimden iklime ve insandan insana değiştiğinin anlaşıldığını söylemek mümkündür.

b. Resulullah'ın Sünnetinde Yetişkin

Hız. Peygamber'in hadislerinde yetişkin ile tamamen örtüşecek bir kavram bulmak zor olsa da, buna referans teşkil edecek ifadeler rastlamak mümkündür. Meselâ Buharî'de, çocukluk ve yetişkinlik ayrımı anlamına gelecek bir rivayet bulunmaktadır. Söz konusu rivayet, İbn Ömer'den bahsetmektedir. İbn Ömer 14 yaşındayken, Uhud Savaşına katılmak için izin istemiş fakat Resûlullah buna müsaade etmemişti. Ancak 15 yaşındayken Hendek savaşına katılmak için izin istendiğinde Hız. Peygamber izin vermişti. Nafi' diyor ki: "Bu olayı halife Ömer ibn Abdilaziz'e anlattım, O şöyle dedi: "İşte bu yaş küçükle büyük arasındaki sınırdır"¹⁷. Buharî

¹⁰ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, III, 872,1304-1305,I-IV; İbrahim Mustafa-Hamit Abdulkadir-Ahmed Hasan Ziyat-Muhammed Ali en-Neccar, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, "RHG"md., I,278, Çağrı Yayınları, İstanbul-1989.

¹¹ İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, "YF'A"md, s.1065.

¹² İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, "RŞD"md., s.346.

¹³ Bkz. Vehib Sem'an, *Sübülü Ta'lîmî'l-Kibar*, Vehib Sem'an, Daru Nahdati Mısır, Kahire-1968.

¹⁴ Bkz. El-Buharî, *E'time*, 21 (6/249); Rağîb el-İsfehanî, *el-Müfredat*, , "V.L.D"md., s.532.

¹⁵ John Lowe, *a.g.e.*, s.20.

¹⁶ *a.g.e.*, s.20.

¹⁷ el-Buharî, *Şehâdât*, 18 (3/158).

şârihi el-Aynî bu hadisi açıklarken; 15 yaşın, küçüklüğün sonu, buluğ safhasının başlangıcı olduğunu zikretmektedir¹⁸

Yukarıda zikrettiğimiz çeşitli dillere ait "yetişkin" tariflerinde geçen; "evlenme çağına gelmiş; ruh ve duygu bakımından olgunlaşmış; buluğ çağına girmiş; mükellef olma yaşına gelmiş; bedenî ve fikrî olgunluğa ermiş" gibi hususlara ilaveten bu rivayeteki "küçüklük- büyüklük" ayırımı ve üzerindeki yorumları dikkate alarak, Hz. Peygamber'in tatbikatında yetişkini, "âkil ve bâliğ kimse" diye ifade etmemiz mümkün görünmektedir. Zira sayılan bütün bu hususiyetler, "âkil ve bâliğ" ifadesinin içinde mündemiçtir.

Akil ve bâliğ olarak ifade ettiğimiz "yetişkin" kelimesinin, fıkıh usûlü kitaplarındaki karşılığı ise "mükellef" kavramıdır¹⁹. "İnsanın şer'an mükellef kılışının sahih olması için, kendisine tevcih edilen mükellef kılış hitabını anlayıp, anladığını yerine getirecek kadar manasını tasavvur edecek kudrette bulunması şarttır. Çünkü mükellef kılmaktaki maksat, itaat ve istenilenin yapılmasıdır. Anlamaya muktedir olmayanın isteneni yapması mümkün değildir. Anlamaya muktedirlik ise, yalnızca akıl ile, şâri'in hitabının anlaşılır, hitaptan maksadın ne olduğunun bilinir olmasıyla gerçekleşir. Akıl göze görünmeyen, his ile anlaşılmayan, tavsif olunmayan ve insan fertleri arasında değişik ve farklı bir şekilde bulunduğundan, islâm, gözle görülüp tavsif olunabilen buluğu, aklın yerine koymuştur. Bunun için şâri' mükellef kılmanın illetini insanın akli başında olarak bulüğe ermesi kılmış, buluğdan önce ise insanı mükellef kılmamıştır. Nitekim şu hadis buna delalet etmektedir: "Uyanıncaya kadar uyuyandan, ihtilam oluncaya kadar çocuktan ve akli başına gelinceye kadar deliden kalem (mükellefiyet) kaldırılmıştır"²⁰. Buna göre insan buluğa erince, söz ve fiilleri insanlar arasında alışıl gelmiş, mûtad bir tarzda vuku buluyorsa, bu hal o insanın aklının selim olduğunu gösterir ve akli başında olarak buluğa ermek şeklindeki mükellefiyet tahakkuk ettiğinden, bu insan hakkında "mükelleftir" hükmü

¹⁸ el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, Daru'l-Fikr, Tsz., XIII, 241

¹⁹ Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul-1985, I, 31

²⁰ el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal*, IV, 236,

verilir. Şu halde "mükellef, akli başında bâliğ kişidir"²¹ diye tanımlanabilir. Buna göre deli ve, mümeyyiz olsun veya olmasın, küçük çocuk mükellef kılınmaz"²².

Hz. Peygamber'in buluğa eren kişiye yetişkin (mükellef) muamelesi yaptığını Hz. Enes (ra)'in şu rivayeti de bize göstermektedir. O şöyle anlatıyor; "İhtilam olduğum günün sabahı, Hz. Peygamber (SAS)'in huzuruna çıkıp durumu bildirdim. Bunun üzerine O, "Artık kadınların içerisine karışma" diye buyurdu"²³.

Binaenaleyh Hz. Peygamber (SAS), âkil-bâliğ olan kişiyi yetişkin olarak görmüş, bunun neticesi olarak, onun alışverişini sahih saymış²⁴, onu vergiyle mükellef kılmış²⁵, cum'a²⁶, ve beş vakit namazı kılması gerektiğini söylemiş²⁷, buluğa eren bir kimsenin yetim olmadığını ve bir veliye de ihtiyacı olmadığını²⁸, asker olabilmenin de bu yaşla başladığını²⁹ beyan etmiştir.

Hz. Peygamber'in sünnetine göre yetişkinin, "âkil ve bâliğ (mükellef)" olarak anlaşılabilceği kabul edilince, söz konusu anlayışın içerisine, buluğa başlayan gençlik, olgunluk, yaşlılık ve düşkünlük de girmiş olmaktadır. Bu safhaya giren kimse artık yetişkindir. Fiillerinden kazâen ve diyâneten sorumludur³⁰. Binaenaleyh, bulug, çocukluk safhasının bitip, gençlik safhasının başlangıcı olarak kabul edilmiş olmaktadır³¹.

c. Yetişkin Eğitimi

Yetişkin eğitimi, geniş ve dar manada olmak üzere iki şekilde tarif edilmiştir. Geniş manada yetişkin eğitimi; "sürekli eğitimin ilk evresini tamamlayan kimselerin,

²¹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul-1988, s.141; Abdulkarim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, Trc:Ruhi Özcan, II.Baskı, 1982, s.117-118.

²² Zeydan, a.g.e., s.117-118.

²³ et-Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemu's-Sağir*, Neşr: Daru'l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut-1983, I,94.

²⁴ Abdurrezzak b. Hemmam es-San'anî, *el-Musannaf*, Tahkik: Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut-1972, VIII,310.

²⁵ en-Nesâî, Zekât, 8 (V,17),

²⁶ en- Nesâî ,Cum'a,2 (3/93).

²⁷ İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır-1959, VI,204-205.

²⁸ Ebu Davud, *Vasâya*, 9 (III,128)

²⁹ el-Buhârî, *Şehâdât*,18 (III,158).

³⁰ İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*, Türedav, İstanbul-1982, ,s.108.

³¹ a.g.e., s.76.

bilinçli olarak bilgi anlayış ve beceri değer biçimi ve tutum bakımından değişikliklere uğramak amacıyla mütevali ve düzenli etkinliklere girişmelerine imkan veren bir süreç³² olarak, dar anlamda ise; "Sürekli eğitimin ilk evresini tamamlayan kimselerin yalnız mesleki olmayan amaçlarla düzenlenen mütevali etkinliklere katılmalarını sağlayan bir süreç"³³ diye tarif edilmiştir. Yüksek ve okul sonrası eğitim³⁴, çocukluk çağında başlayan ve kesintisiz uzayan bir sürecin parçası olarak düşünüldüğü için yetişkin eğitimi sayılmamaktadır. Okul sonrası eğitim okuldan ayrılan ancak genel amaçlar bakımından yetişkin olarak düşünülmeyen kimselerle ilgili eğitim çalışmalarını içermektedir³⁵.

Bir diğer tarife göre yetişkin eğitimi; "zorunlu öğrenim çağının dışına çıkmış ve asıl meşgalesi artık okula gitmek olmayan kimselerin hayatlarının herhangi bir devresinde duyacakları öğrenme ihtiyacını veya ilgiyi tatmin etmek üzere özellikle düzenlenen faaliyetler ve programlar"³⁶ olarak zikredilmiştir. Yapılan değişik tariflerden de anlaşılacağı üzere, üzerinde ittifak edilen bir tanım bulunmamaktadır. Ancak, teferruattan sarfı nazar ederek ve bütün bu tariflere istinaden, yetişkin eğitimi için; "zorunlu öğrenim çağının dışına çıkmış kimselere yönelik eğitim faaliyetleri" diye genel bir tanımlama mümkün görünmektedir.

d. Resûlullah (SAS)'in Sünnetine Göre Yetişkin Eğitimi

Hz. Peygamber (SAS)'in sünnetine göre, yetişkin eğitimini, bugünkü gibi birtakım kesin tabirlerle ifade etmenin doğru olmayacağı aşikardır. Çünkü o dönem için, yetişkin eğitimi tanımlarında kullanılan, "özellikle düzenlenen faaliyet ve programlar" gibi kayıtlayıcı unsurlardan bahsetmek doğru değildir. Şu halde, Rasulullah döneminde "yetişkin" için referans teşkil eden hadislerin de yönlendirmesiyle, "yetişkin eğitimi"ni, "Hz. Peygamber'in yetişkinlere (âkıl-bâlığ) yönelik eğitim faaliyetleri" şeklinde anlamak daha uygun olacaktır.

³² Colin Titmus ve diğerleri, *Yetişkin Eğitimi Terimleri*, Ferhan Oğuzkan, İbedata, Ank. 1985, s.18

³³ a.g.e., s.18.

³⁴ Okul Sonrası Eğitim: Meslekî yönü ağır basan ve daha çok 16-20 yaş kümesi için düzenlenen eğitim. Bu, bir kısım yüksek öğretimi de içerir (Colin Titmus, a.g.e., s.49).

³⁵ a.g.e., s.18.

³⁶ John Lowe, a.g.e., s.23.

"Ağaç yaş iken eğilir" atasözünde de ifade edildiği gibi, insanları eğitmenin küçük yaşta kolay olduğu, büyüdükçe zorlaştığı bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığı zaman, durumun farklı olduğu ve onun zoru başardığı görülmektedir. Zira sayıları on binlerle ifade edilen ashabın kâhir ekseriyeti büyüklerden/yetişkinlerden oluşmaktaydı ve Hz. Peygamber onları eğitmişti. Rasûlullah'ın öğretileri içerisinde, çocuk eğitiminden de bahsedilmişti. Ancak birinci derecede muhatapları yetişkinlerdi ve onlar, çocuk eğitimi konusunda Hz. Peygamber tarafından eğitiliyorlardı. Hz. Ömer'in de teyid ettiği gibi, "Rasûlullah'ın ashabi, büyük yaşta iken öğrenmişlerdi"³⁷. Öyleyse, Rasûlullah'ın bu sahabelere yönelik her türlü eğitim faaliyetinin, yetişkin eğitimi kapsamında görülmesine mani bir durum yoktur.

2. HZ. PEYGAMBER'İN YETİŞKİN KADINLARI EĞİTİMİ

Şüphesiz yaşı ilerlemişken eğitilen ashabın, bir bölümünü de kadınlar oluşturmaktaydı. Hz. Peygamber'in yetişkin kadınları eğitim siyaseti üç ana başlık altında incelenebilir:

- I. Hz. Peygamber'in kadınları öğrenime teşviki,
- II. Kadınlara yönelik belli başlı eğitim faaliyetleri.
- III. Kadın fıtratına uygun eğitim

I. KADINLARIN ÖĞRENİME TEŞVİKİ

Öğrenime teşvik, sözlü olabildiği gibi uygulamalı da olabilir. Bu sözler ve uygulamalar, doğrudan olabildiği gibi, dolaylı da olabilir. Onların, öğrenim hürriyetleri için gerekli tedbirleri almak, bu konuda cesaretlendirici tavırları sergilemek ve mevcut engelleri ortadan kaldırmak söz konusu teşvik çerçevesinde değerlendirilebilir.

a. Öğrenim Hürriyetinin Sağlanması

"İlim talebi her müslümana farzdır"³⁸ buyuran Hz. Peygamber, bu konuda en büyük mesuliyeti aile reisine yüklemiş ve herkesi "sürü"sünden mes'ul tutmuştur³⁹.

³⁷ Buhari, İlim, 15 (I, 26).

³⁸ İbn Mace, Mukaddime, 17 (I, 81).

³⁹ Müslim, İmaret, 20 (III, 1459).

Zira hangi çeşitten olursa olsun vazife ve sorumluluk mevzubahis olunca, önce aile efradı ve yakınlık derecesine göre diğer akrabalar gelmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim; "*Ey iman adenler! Kendinizi ve çoluk çocuğunuzu yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyunuz*"⁴⁰ buyurmaktadır. Alimler, bu ayetten aile reisinin mes'ul tutulduğunu anlamışlardır⁴¹. Bu mes'uliyet alanı içerisine şüphesiz eğitim de girmektedir.

Buhari; "Kişinin cariyesine ve ehline ilim öğretmesi babı" adı altında zikrettiği hadiste, Hz. Peygamber 'in "*Üç kişinin ikişer ecri vardır... Üçüncüsü öyle bir kimsedir ki, yanında bir cariye bulunup onu güzel güzel edeplendiren ve ona iyice öğreten, sonra da onu hürriyetine kavuşturup onunla evlenen*"⁴² dediğini nakletmektedir

Buhari, bunu takip eden babda da; "İmamın kadınlara va'zetmesi ve onlara ilim öğretmesi"⁴³ başlığını kullanarak, ikinci derecede sorumlunun da imam/yönetici olduğunu ihsas etmiştir. Hz. Peygamber de bunu bizzat tatbik etmiştir. Resulullah'ın bu tatbikatının farklı tezahürlerini görmek mümkündür.

Hz. Peygamber, kadınların öğrenim konusundaki çekingenliğini nefyedip onların mescide çıkmalarına müsaade etmiş, onlara erkeklerden ayrı olarak ders verme ve bunun için gün tahsis etme imkanını sunmuştur. Kadınla erkek insan olma yönünden müşterektirler. Ancak duygular ve davranışlar yönünden farklılıklar arz edebilirler. Bunun için Hz. Peygamber, kadınlara zaman zaman erkeklerden ayrı olarak öğüt vererek eğittiği olmuştur..

Buhari; "İlim için kadınlara ayrı bir gün tahsis edilir mi?", şeklinde bir bab başlığı kullanmış ve orada şu hadisi zikretmiştir: "Bir defasında kadınlar Hz. Peygamber'e; " Ya Rasulallah! Erkekler (seni dinleme konusunda) bize baskın geliyorlar (biz senden yeterince istifade edemiyoruz). Bize özel bir gün ayarlasan!" demişler, o da onlara bir özel gün tahsis etmiş, o günde onlarla buluşmuş onlara

⁴⁰ Tahrim,6.

⁴¹ Er-Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XXIV,31.

⁴² Buhari,İlim,31 (1/32).

⁴³ Buhari,İlim,32 (1/33).

nasihat ve öğütte bulunmuştur"⁴⁴ ظBu durum, kadınların eğitim haklarının engellendiği toplumlarda, kadınlar lehine pozitif ayrımcılığın uygulanabileceğini göstermektedir.

Ayrı gün tahsisinden başka, Rasulullah'ın, erkeklerle aynı yerde ama kadınlara ayrıca nasihatta bulunduğu da olurdu. Mesela bir ramazan bayramında, hutbeyi okuduktan sonra, bulunduğu yerden inip kadınların yanına gitmiş ve onlara va'z etmiştir⁴⁵. Yine kadınlar, günün her saatinde rahatlıkla Hz. Peygamber'e ya da Rasulullah'ın hanımlarından her hangi birine gelir, çeşitli sorular sorup müşküllerini çözerlerdi.⁴⁶.

Rasulullah kadınlara sadece öğrenim imkanı sunmuyor, bu öğrenimin sonucunda elde ettiklerinin hayata geçirilmesi önündeki engelleri de kaldırıyor. Örneğin ibadet konusunda öğrendiklerini hayata geçirebilmeleri için onlara imkan sağlıyordu. Nitekim O, kadınların mescide çıkmalarına müsaade etmiş ve onlara bu konuda izin verilmesini emretmişti. "*Sizden izin istediklerinde kadınlarınızın mescidlere gitmelerini önlemeyin*"⁴⁷ buyurmuştur. Bu iznin geceye de şamil olduğu rivayet edilmiştir⁴⁸. Ancak Rasulullah, kadınların dışarı çıkarken bazı kurallara uymaları gerektiğini de ifade etmiştir⁴⁹.

Zamanla cemiyetin davranışları değişmiş, buna paralel olarak, kadınlar da kendilerini bir miktar moda kaptırmışlardı. İşte o zaman Hz. Aişe Şöyle demektedir: "*Eğer Resulullah, kadınların bugün moda haline getirdikleri (giyim ,kuşam ve ziyneti)ni görseydi, israiloğullarının kadınları nasıl menedilmişse , O da bunları cemiyete girmekten menederdi*"⁵⁰. Bu tür çekingeler, kadınların mescidlere çıkmalarının bazı kurallara bağlı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte onların mescid gibi eğitim kurumlarına gitmelerini tamamen yasaklamak fikrini kabul

⁴⁴ Buhari, İlim,36 (I,34).

⁴⁵ Buhari, İdeyn,19 (2/9).

⁴⁶ Okıç, *İslamda Kadın Öğretimi*, s.26.

⁴⁷ Müslim, Salât,138 (1/327).

⁴⁸ El-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke, 1994., III,132.

⁴⁹ a.g.e.,III, 133.

⁵⁰ Buhari, Ezân,163 (I, 210).

etmeyen sahabîler de vardır. Abdullah b. Ömer'in oğlu, Hz. Peygamber'in "Kadınların mescide çıkmalarına engel olmayınız" sözünü duyunca, "Onları bırakmayız. Bırakırsak çıkarlar ve bunu kötüye kullanırlar" demişti. Fakat babası Abdullah b. Ömer, oğlunun bu fikrine katılmamıştır⁵¹. Hz. Peygamber'in uygulamalarına daha sonra getirilen bir takım "tahditlerin değeri" gibi hususlardan sarf-ı nazar ederek, eğitim açısından Resulullah'ın tatbikatına bakılacak olursa onun, bir ibadethane ve aynı zamanda eğitim kurumu olan mescide kadınların çıkmalarına izin verdiği, izin verme konusunda mütereddit olması muhtemel olan erkeklere de hanımlarının mescide gelmelerine engel olmamalarını emrettiği görülmektedir. Çünkü o dönemde mescit, sadece öğrenilen ibadetlerin pratikte uygulandığı yer değil, aynı zamanda bir eğitim kurumuydu. Orada Rasûlullah sohbet eder sahabîler de dinlerdi. Kadınlar da dinleyenler arasında bulunarak istifade ederdi. Bir nevi cami derslerine katılırlardı.

b. Kadının Kendisini İfade Etme Hürriyeti

Eğitimde, muhatabın kendini ifade etmesi, problemini rahatça sorabilmesi ve aldığı cevabı hayata dönüştürebilmesi ve bu şekilde eğitilmesi doğal bir süreçtir. Duygularını, problemlerini ifade edemeyen, çözüm bulamadığı gibi, gereken davranış değişikliklerini de yapamaz. Başka bir ifadeyle eğitilemez. Bunun için eğitimde; muhatabın rahatça kendini ifade edebileceği ortamı hazırlamak, problemini gündeme getirebileceği güveni kazandırmak, problemini gündeme getirerek aldığı cevaba göre davranışını değiştirmek, beklenen bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber; kadınların kendilerini rahatça ifade edebileceği ortamı hazırladığını, problemlerini gündeme getirebilecekleri öz güveni kazandırdığını, buna bağlı olarak onların da bu durumdan istifade ile, problemlerini arz edip, aldıkları cevaba göre davranışlarını değiştirdikleri veya pekiştirdiklerini ve eğitim süreci içerisine dahil oldukları görülmektedir.

Daha yeni kadının horlanıp hakir görüldüğü bir toplumdan çıkıp, insanî ve sosyal açıdan erkeklerle eşit muamele gördüğü bir dine intisap eden kadınlar, elbette

⁵¹ Müslim, Salât, 138 (1,327).

birdenbire bu ortama intibak edemeyecek ve bir takım çekingenlikler göstereceklerdi.

Hız. Peygamber, uyguladığı siyasetle kadınlardan bu çekingenliği yok etmeğe çalışmıştır. "Kadınlara Resulullah'a soru sorarlar, O da onların sorularına cevap verirdi"⁵². Hız. Aişe, kadınların bu halini teşvik için; "*Ensar kadınları ne iyi kadınlardır. Hayaları kendilerinin dinde fakih olmalarına mani olmamıştır*"⁵³ demiştir. Ümmü Süleym (ra)'ın hâdisesi bunun en bariz misallerinden biridir: O biraz utanarak da olsa, Resulullah'ın yanına gelmiş ve ;"*Ya Resulallah!, "Allah haktan haya etmez"*"⁵⁴. Bir kadın ihtilam olursa yıkanması icabeder mi?" diye sormuş, Hız. Peygamber de; "*Suyu gördüğünde evet*" diye cevap vermiştir.⁵⁵ Bu ve benzeri örnekler, sahabî hanımların utanma duygusunun artık öğrenmeye mani olmaması gerektiğini anlayıp uygulamaya koyduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Kadınlara o kadar güvene kavuşmuş ve kendilerini rahat ifade edebiliyorlardı ki, kocalarının iktidarsızlıkları sebebiyle boşanıp başka erkeklerle evlenme taleplerini dahi Hız. Peygamber'e arz edebiliyorlardı⁵⁶. Bazen de, meselelerini Resulullah'a sormaktan utanır ve sorularını Ümmehatu'l-Mü'minin'e sorarlardı. Zira onlar ahkâmı, Resulullah'dan öğreniyorlardı⁵⁷. Kadınları artık öyle bir anlayış ve kavrayış seviyesine gelmişlerdi ki, bazı konularda Hız. Peygamber'le tartışır ve görüşlerinde ısrar ederlerdi. Mücadele suresinde belirtildiği gibi, bazen haklı çıktıkları dahi olurdu.

II.KADINLARA YÖNELİK EĞİTİM FAALİYETLERİ

Bugün yetişkin eğitim merkezlerinin programları tarandığında; değişik programlarda eğitim verdikleri müşahede edilmektedir. Sanat, tasarım, moda, bilgisayar, dans, yazı, ev işleri, el işleri, vs. gibi alanlarda eğitim verilmektedir. Bu alanlar, ülkeden ülkeye değişmektedir. Dolayısıyla bütün ülkeler için, yetişkin

⁵² Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvin*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, s.54.

⁵³ Buhari, İlim,50 (I,41).

⁵⁴ Bkz. Ahzâb,53.

⁵⁵ Buhari, İlim,50 (I,41).

⁵⁶ Bkz. Buhârî, Talâk, 7; Ahmed b. Hanbel, III, 284.

⁵⁷ Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvin*, s.68.

kadınlara yönelik aynı faaliyetlerden bahsetmek uygun değildir. Hatta İslam ülkeleri için de durum aynıdır. Yetişkin kadınlarda okuma-yazma konusunda noksanlık gören bir devlet, bu açığı kapatmak amacıyla eğitim faaliyetlerini sürdürürken, eğitim oranı yüksek bir devlet, yetişkin kadın vatandaşlarını sanata yönlendirebilir.

Hz. Peygamber dönemine yetişkin eğitimi açısından bakıldığında kadınların farklı alanlarda eğitime tabi tutulduklarını görülmektedir. Okuma-yazma, sağlık eğitimi, ekonomi eğitimi, ticaret eğitimi, ev hanımlarına yönelik eğitim, meslekî eğitim, dinî eğitim, sosyal aktiviteler vs. bunlardan bazılarıdır. Yetişkin kadınlara yönelik eğitim alanları, Rasûlullah'ın farklı söz ve uygulamalarıyla temellendirilebilir.

Örneğin konuya yetişkin kadınlara yönelik okuma-yazma faaliyetleri açısından bakılınca, Rasulullah'ın konuyla ilgili farklı söz ve uygulamalarına rastlamak mümkün olmaktadır. Risaletin ilk dönemlerinde okuma-yazma bilenlerin sayısının sınırlı olduğu, zamanla bu sayının artmış olduğu bilinen bir gerçektir. Bu sayıya erkekler dahil olduğu gibi kadınlar da dahildir. Meşhur sahabiyye, eş-Şifa Bintu Abdillah el- Adeviyye, islamiyetten evvel dahi okuma ve yazmayı biliyordu. Bunu daha sonra birçok sahabiyyelere öğretmişti. Kendisi böylece islamda, ilk kadın yazı öğretmeni olmuştur. el-Belazuri, eş-Şifa'dan başka okuma, yazma veya her ikisini bilen sahabiyyelerden; Hz. Aişe, Hz. Hafsa, Hz. Ümmü Seleme, Ümmü Gülsüm bintü Ukbe, Kerîme bintu'l-Mikdâd ve Aişe bintü Sa'd'ı zikretmektedir⁵⁸. Hz. Peygamber bu konuda teşvik edici olmuş ve Şifa Bintu Abdillah'a]] "Hafsa'ya, yazmayı öğrettiğin gibi, rukyetü'n-neml'i de öğret"⁵⁹ buyurmuştur. Diğer eğitim alanları için de farklı uygulamalara rastlamak mümkündür. Burada, konuyu dağıtmamak için, sadece meslekî eğitim alanıyla ilgili söz ve uygulamalardan bahsedilecektir.

Bugünkü manada mesleki eğitim genellikle; bir kimseye belirli bir işte istenilen beceriyi veya becerileri gösterebilmesi için gerekli tutumların, bilgilerin ve

⁵⁸ El-Belâzurî, *Futûhu'l-Bıldan*, Thk: Abdullah-Ömer Enîs, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1987, s.458, Okıç, a.g.e., s. 22.

⁵⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, Thk. Ali Muhammed Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1412, VII, 727

beceri kalıplarının sistemli bir şekilde kazandırılması⁶⁰ olarak tanımlanır. Hz. Peygamber dönemine bu açıdan bakılınca onun zamanı için bu derece sistemli bir mesleki eğitimden söz etmek doğru olmaz. Onun bir Peygamber ve devlet başkanı olarak, mesleklerini icra eden kadınlara cesaret vermesi, zaman zaman da meslekleriyle ilgili küçük müdahalelerde bulunması kadınların meslekleri açısından gelişmelerine katkıda bulunmuştur. Bir devlet başkanının, hem de bir Peygamber'in, bu konuda cesaretlendirici olması, meslekî eğitim açısından son derece önemlidir. Zaten günümüz idarecilerinin meslekî eğitim açısından yaptıkları da, gerekli kanunî düzenlemeleri yapıp, söz konusu eğitimi desteklemek ve önündeki engelleri kaldırmak ve gelişmesi için imkânlar sunmak şeklinde görülmektedir ki, Rasûlullah da bunu yapmıştır.

Hz. Peygamber döneminde, çeşitli meslekleri icra eden kadınlar vardı. Zaman zaman mesleklerini icra etmek için onun görüşüne başvururlar, o da buna müsaade ederdi. Bazen meslekî ürünlerini ona takdim ederlerdi, o da kabul ederek onları cesaretlendirirdi. Bazen de mesleklerini icra eden kadınlara küçük müdahalelerde bulunurdu. Rasûlullah'ın bu tutumu, halen belirli meslekleri icra eden kadınların bu uğraşlarını devam ettirmelerini sağladığı gibi, bazılarının da yeni meslekler edinmesi konusunda yönlendirici olmuştur. Rasulullah döneminde, farklı meslekleri icra eden hanımlar bulunmaktaydı. Bunlardan bir kısmı, alım-satımla, bir kısmı kuaförlükle, bir kısmı tekstille, bir kısmı dericilikle, bir kısmı sağlıkla ve bir kısmı da süt annelikle vs gibi konularla iştiğal ederlerdi. Hz. Peygamber dönemi kadınlara yönelik meslekî eğitimi örneklendirmesi için, bu hususlardan pasajlar sunmak yararlı olacaktır.

1. Rasulullah döneminde, alışverişle uğraşan hanımlar vardı. Esmâ, bunlardan biriydi. el-İsabe'de, Ebu Cehl'in annesi Esmâ bintü Maharibe'nin hayat

⁶⁰ Colin Titmus, *a.g.e.*, s. 48.

hikayesinde belirtildiği üzere, Esmâ'nın oğlu Yemen'den koku gönderir, o da Medine'de de satardı.⁶¹.

Mikdam b. Ma'dikerib'in bir cariyesi vardı ve süt satar, yağ satın alırdı. Ona; "Sübhanallah! Süt satıp yağ mı alıyorsun?" denildiğinde; " Evet. Bunun ne sakıncası var. Ben Rasulullahtan ; "Öyle bir zaman gelecek ki, o zamanda dinar ve dirhemden başka bir şey fayda vermeyecek" dediğini duydum" demiştir⁶².

Alım-satım işleriyle uğraşan hanımlardan biri de Kayle Ümmü Benî Enmâr'dır. O Merve'de Rasulullah'ın yanına gelmiş, oturmuş; "Ya Rasulallah! Ben, alım-satımla uğraşan bir kadını" deyip, ticaretle ilgili bazı problemlerini aktarmış, Rasulullah da ona alış-verişle ilgili bazı tavsiyelerde bulunmuştur⁶³.

2. Kuaförlük yapan hanımlar vardı. Bunlardan biri, Ümmü Ri'le'dir. Meramını rahat ifade edebilen fasih hanımlardandı. O Rasûlullah'a gelmiş ve; "Ben hanımlara kuaförlük yapar, onları kocaları için süslerim. Bunun bir sakıncası var mı?" diye sormuş, Hiz. Peygamber de; "İhtiyaç duyduklarında onları süsle" buyurmuştur⁶⁴. Hiz. Peygamber'in hanımlarından kuaför kullananlar da vardı. Nitekim, Hiz. Peygamber'in ilk eşi Hiz. Hatice'nin, Ümmü Züfer adında bir kuaförü vardı. Rasulullah'ın ifadesine göre bu hanım, Hiz. Hatice zamanında Rasûlullah'ın evine gelir giderdi.⁶⁵

3. El işleriyle uğraşan kadınlar vardı. Buhari'de , elbise örmeyi meslek edinen bir kadından da bahsedilmektedir. Bu hanım, eliyle ördüğü hırkayı Hiz. Peygamber'e hediye etmiş ve giydirmiştir⁶⁶.

4. Deri işleyen ve bunları değerlendiren kadınlar vardı: Ümmehatü'l-Mü'minin'den Hiz. Zeyneb Bintü Cahş ve Hiz. Sevde bunlardandır. Bunlar, deri işler, satar ve bundan elde ettiklerini tasadduk ederlerdi⁶⁷

5. Sağlık işleriyle uğraşan kadınlar vardı.

⁶¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 232.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 133

⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, VIII, 311

⁶⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 449-450.

⁶⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 453.

⁶⁶ Buhari, *Buyu'*, 31 (III, 13).

⁶⁷ Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 286, 314

Hız. Aişe'nin tedaviden ve tıbtan anladığını Urve'nin sorularından ve ona verilen cevaplardan anlamak mümkündür. Hişam b. Urve (ra), babasından naklettiğine göre, babası; " Tıbbı, Fıkıı ve Şiiri Aışeden daha iyi bilen birini görmedim" demiştir⁶⁸. Urve de Hız. Aişe'ye; "Anacığım! Senin kavrayışına hayret etmiyorum, çünkü Rasulullah'ın hanımı, Ebu Bekr'in kızısın. Şiir ve tarih bilgine de hayret etmiyorum. Çünkü Ebu Bekr'in kızısın ve o da bu işleri çok iyi bilirdi. Fakat senin tıp bilgine hayret ediyorum. Bu nasıl veya nereden?" diye sormuş, o da ellerini Urve'nin omuzlarına vurarak; Rasulullah ömrünün sonunda rahatsız olduğunu, tedavi için heyetlerin geldiğini, kendisinin de onlardan görüp öğrendiğini ifade etmiştir⁶⁹.

Sadece sağıık işlerinde temayüz etmiş, tabiri caizse sağıık eğitimi almış ve bu mesleğı icra eden hanımlar da vardı. Rūfeyde bunlardan birisidir ve yararları tedavi etmekle bilinirdi⁷⁰. Yine sahabiyyelerde er-Rubeyyi' bintu Mu'avviz'in de Hız. Peygamber'le beraber savaşılara katıldığı, yaralıları su verdiği, onlara hizmet ettiği, ölü ve yaralıları Medine'ye gönderdiği bildirilmektedir⁷¹.

O dönemde ebelik yapan kadınlar vardı. Selma bunlardan biriydi. O, hem Hız. Peygamber'in oğılu İbrahim'in, hem de Hız. Peygamber'in kızı Fâtımanın da çocuklarının ebesi idi⁷².

Bunların dışında, Hız. Peygamber (SAS) zamanında sahabiyyelerden bir kaçı hasta bakıcılıkla temayüz etmişti. Onlardan bazıları şunlardır:

Ümeye bintu Kays el-Gıfari (ra): Kendi ifadesine göre, Benu Ğifardan bazı kadınlarla Hız. Peygamber'e gelmişler ve Hayber seferinde bulunup, yaralıları tedavi edip Müslümanlara yardım etmek üzere izin istemişler, Hız. Peygamber de buna izin vermiştir⁷³.

⁶⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 360.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 67.

⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sıretü'n-Nebeviyye*, IV, 198

⁷¹ Buhari, *Tıbb*, 2(712).

⁷² İbn Abdi'l-Berr, *el-İstif'âb*, I, 41, IV, 328

⁷³ İbn. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, VIII, 293

Ümmü Atiyye el-Ensari (ra): Cahiliyye devrinde Arapların tabiblerindendi. Müslüman olunca yaralıları tedavide meşhur oldu. Resulullah (SAS) ile beraber savaşlara gider ve yaralıları tedavi ederdi⁷⁴.

Ümmü Sinan el-Esemî (ra): Resulullah'tan, Hayber'e gidip hasta ve yaralıları tedavi etmek, su taşımak üzere izin alan hanımlardandır⁷⁵.

6. Süt annelik yapanlar vardı: Ümmü Bürde bunlardandı. O aynı zamanda Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in süt annesiydi⁷⁶.

Ümmü Seyf de süt annelerdendi ve onun da İbrahim'i emzirdiği kaydedilir⁷⁷

Bu örnekler, Hz. Peygamber döneminde kadının eve kapatılıp dünyadan koparılmadığını, her alanda aktif olduğunu, mesleklerini icra edecek ortamlarının olduğunu, Rasûlullah'ın onları cesaretlendirdiğini, onlara yol gösterdiğini gösteren küçük misallerdir. Bu misallerde de görüldüğü üzere bir Peygamber ve devlet başkanı olan Rasulullah, yetişkin hanımların mesleklerini icra etmelerine, bu konudaki problemlerini çözmelerine, ortamı hazırlamak suretiyle dolaylı olarak, bizzat tavsiyelerde bulunarak da doğrudan destek vermiş ve mesleki eğitimlerinin önünü açmıştır.

III. KADIN FITRATINA UYGUN EĞİTİM

H.z. Peygamber'in yetişkinlere yönelik eğitiminde, insanların duygu, düşünce ve huylarını göz önünde bulundurduğu farklı örneklerden bilinmektedir. Bu manada, O, kadınların fitrî özelliklerini de göz önünde bulundurmuştur. İnsanı hak ve hürriyetler açısından eşit olursa da, psikolojik özellikler açısından, kadın ve erkeklerin birtakım farklılıklarının olduğu, psikolojik özelliklerinde farklılaşmaların olabileceği kabul edilen bir durumdur⁷⁸. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'in eğitiminde söz konusu hususun da gözden kaçırılmadığı gözlemlenmektedir.

⁷⁴ İbn Mace, Tıbb, 37 (II, 952); İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, IV, 1947

⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, VIII, 292

⁷⁶ İbn Abdi'l-Berr, *el-İstî'âb*, IV, 436

⁷⁷ Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 434-435.

⁷⁸ Meselâ bkz. Scharz, Osald, *Cinsiyet Psikolojisi*, Çev. Halis Özgü, Özgü yayınevi, İst. 1971; Özgü, Halis, *Evlilik Psikolojisi*, Özgü Yayınları, İst; Özgü, *Genç Erkek Psikolojisi*, Özgü yayınevi, İst. 1973.

Meselâ Hz. Peygamber, fitraten kadınların süslenmeye meyyal olduğunu bildirdi ve onların süslenmelerine karşı gelmediği gibi teşvik de ederd. Onun, altın ve ipek kullanımı konusunda erkek ve kadın arasında ayırım yapması⁷⁹, kadınların takılar takmalarına izin vermesi⁸⁰, kız torunlarına altın yüzük hediye etmesi⁸¹, kadınların kocaları için süslenmelerine izin vermesi⁸² gibi tutum ve davranışları, Rasulullah'ın kadınların bu özelliğini bildiğini ve eğitimde söz konusu hususu göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber, kadınların erkeklere nazaran eğlenmeye daha düşkün olduklarını, bu durumun onların fitrî özelliği olduğunu bilir ve ona göre davranırdı. Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına bakıldığında, onun erkeklerin eğlenmelerine kadınlardan daha çok tahdit getirdiği görülmektedir. Onun, Rübeyyi' bintü Mu'avviz'in düğününde def çalıp şarkı söyleyen kızlara müdahale etmemesi⁸³, Hz. Aişe'ye, bir gelini damadın evine götürürken, def çalan şarkıcı hanımların olmasının iyi olacağını söylemesi⁸⁴, Hz. Ebu Bekr'in, Hz. Aişenin yanında şarkı söyleyen kızlara müdahale etmesi üzerine Rasulullah'ın Hz. Ebu Bekr'e engel olması⁸⁵, Hz. Aişeyi, mescitte bir bayram günü eğlenen Habeşileri seyrettirmesi⁸⁶ gibi olaylar, onun bu konuda kadınlara daha toleranslı davrandığını göstermektedir.

Yine Rasulullah, kadınlar doğalarındaki kıskançlık duygusunun erkeklere göre daha baskın olduğunu bilir ve ona göre davranırdı. Mutemed hadis eserleri de tercemelerinde (bab başlıklarında) bu hususu vurgulamışlar, ilgili hadisleri bu başlıklarla sunmuşlardır. Bu cümleden olarak meselâ, "Kadınların kıskançlığı"⁸⁷, "Kıskanç kadın"⁸⁸ gibi tercemeler kullanmışlardır. Bu rivayetlerde Hz. Aişe'nin Hz.

⁷⁹ Bkz. Buhârî, Libâs, 25 (VII, 44).

⁸⁰ Bkz. Nesâî, Ziyet, 18 (VIII, 142), Ziyet, 39 (VIII, 157).

⁸¹ Bkz. Buhârî, Libas, 56 (VII, 54).

⁸² Bkz. Nesâî, Ziyet, 39 (VIII, 159)

⁸³ Bkz. Buhârî, Meğâzî, 12 (V, 15)

⁸⁴ Bkz. Buhârî, Nikah, 63 (VI, 140)

⁸⁵ Bkz. Buhârî, Ideyn, 2 (II,2)

⁸⁶ Buhârî, Salat, 69 (I, 117)

⁸⁷ Buhârî, Nikah, 108 (VI, 157)

⁸⁸ Nesâî, Nikah, 16 (VI, 69).

Hatice'yi kıskanması⁸⁹, Rasulullah'ın diğer hanımlarını kıskanması gibi hadislerle yer vermişlerdir. Hz. Peygamber, kadınların bu özelliğine dikkat çekmekle kalmamış, bizi kendi davranışlarını da buna göre ayarlamıştır. Hz. Aişe, Hz. Peygamber onun evindeyken yemek gönderen diğer bir hanımı kıskanmış, tabağı hizmetçinin elinden alarak yere atmış, Rasulullah eğilip yere düşenleri toplamış ve sadece; "Anneniz kıskandı" buyurarak, söz konusu davranışın nedeninin kıskançlık olduğunu, bunun da normal karşılanabileceğini ihsas etmiştir⁹⁰.

Örneklendirmek amacıyla sunduğumuz bu rivayetler ve konuyu uzatmamak için zikredemediğimiz diğer olaylar, kadın eğitiminde Rasulullah'ın onların bu durumlarına da dikkat ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre, Hz. Peygamber'in yetişkin kadın eğitimini siyasetinde, onların Psikolojilerini de gözettiği, eğitimde psikolojik özelliklerin de gözetilmesi gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Globalleşen dünyada Müslümanlar, çok farklı ithamlar maruz bırakılmaktadırlar. Bu ithamların başında kadın konusu gelmektedir. Zamanla değişik anlayışların İslamî kisve altında sunulması ve giderek örflaşmesine dayanılarak, İslamın kadına ikincil derecede rol biçtiği anlayışı empoze edilmeye çalışılmaktadır. Şüphesiz bu anlayışın şekillenmesi ve yeşermesinde Müslümanların bir takım yanlış uygulamaları etkin olmuş olabilir. Ancak durum bu kadar masum da görünmemektedir. İslamî eleştirmek, onu modern insanın gözünde küçük düşürmek gayesinde olanların da bu anlayışta önemli derecede katkıları söz konusudur.

Bu ve benzeri anlayışların Hz. Peygamber dönemi için geçerli olmadığını hatırlatmak için hazırlanan bu makalede görüldüğü üzere, Hz. Peygamber'in kadınlara yönelik eğitim faaliyetleri, onları öğrenime teşvik etmesi, bunu için ortam hazırlaması, bütün bunlar yapılırken onların psikolojik özelliklerine göre hareket etmesi, kısaca toplumun aktif birer üyesi olmaları için çaba sarf etmesi ve sonunda hanımların erkekler gibi İslam toplumunun aslî unsurları haline getirmesi, söz konusu düşüncelerin son derece haksız ve önyargılı olduğunu göstermektedir.

⁸⁹ Bkz. Buhârî, Nikâh, 108 (VI, 158)

⁹⁰ Bkz. Buhârî, Nikâh, 107 (VI, 157).

KELÂMCILARIN DEVLET VE MİLLÎ GÜVENLİĞE YAKLAŞIMI

Doç. Dr. Arif YILDIRIM*

ÖZET

Kur'ân İslâm vatanının korunmasına büyük önem vermiştir. Vatanı ne din, ne millet ne de hayat mümkündür. Vatanın korunması her şeyden evvel çağa göre silah gücüne sahip olmak, ikinci etapta da bu silah gücünü ahlâk kurallarına uygun olarak kullanmaktır. İslâm Kelâmcıları bu konuya büyük bir önem vermişler ve kitaplarında ona özel bir yer ayırmışlardır. Makalemizde bu konu ele alınıp incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İmam, devlet, vatan, vatan müdafaası

ABSTRACT

Islamic Theologians's Approach To State And National Security

Quran considers important to defend land of Islam. It isn't possible religion, nation and life unless country. Defend of country, before all else, is possible to acquire power of arm and this power of arm is used according to moral rules. Islamic theologians considers important this matter and in theirs books they discuss about this matter. In this article is examined these matters.

Key Words: Imam, state, country, to defend of country.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

Devlet konusu gerek Ehl-i Sünnet gerekse onların dışında kalan bütün İslâm kelâmcılarını yakından ilgilendirmiştir. Bu makalemizde başlıca kelâmcılardan bu konu ile ilgili fikir bildirenlerin görüşlerini ele alıp değerlendireceğiz.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının çoğuna göre, devletin kurulması vahyin gereği olarak vâciptir. Çünkü evvelâ bu konuda sahâbe görüş birliği yapmışlardır. Hz. Peygamber'in ölümü üzerine, onu defnetmeden önce devlet başkanını seçmek işi ile uğraşmaları, onların bunu vâciplerin en önemlisi olarak anladıklarını gösterir. Bu konuda güvenilecek birinci kaynak budur. Aynı hassasiyet her devlet başkanının ölümünün ardınca da gösterilmiştir. İslâm'ın gelişinden sonra sahâbe bütün davranışlarında İslâm'ı örnek almış olmalıdır. Arap örfünün onların davranışında az çok etkisi olduğu düşünülebilirse de, bunun nihaî belirleyici faktör olduğunu söylememiz, haklarında hüsn-i zanda bulunmakla me'mur olduğumuz sahâbeyi şaibe altında bırakmak olur.

İkinci olarak Yüce Allah, suçluların cezalarının verilmesini, düşmanın ve eşkiyanın yurda sızabileceği sınır geçitlerinin kapatılmasını, kale ve sur gediklerinin onarılmasını, sınır boylarının korunmasını, düşmana karşı savaşacak orduların donatımını, düzenin korunmasını, İslâm'ın saldırı tehlikesine karşı güvence altında bulundurulmasının gerektirdiği maddî ve mânevî değerleri ile ilgili birçok vazifenin yerine getirilmesini emretmiştir. Bütün bu yapılması gerekli vazifeler ancak devlet gücü ile yerine getirilebilir. Genel bir kaide olarak, yapılması gerekli görevlerin yerine getirilmesinin bağlı bulunduğu şey de vâcip kabul edilmiştir. Şu halde devlet kurmak ve bunu yönetecek organları seçmek/atamak vâcip olması gereken bir görev olmalıdır.

Üçüncü olarak devleti yönetecek kişi/kişilerin seçilmesi veya atanmasında sayılamayacak kadar yararların elde edilmesi ve yine sayılamayacak kadar çok zararların savulması söz konusudur. Bunlar da devletin gereklilik sebebidir ve ister istemez kabul edilmesi mecbûrî hususlardandır. Bundan dolayı "Devletin düzen sağlaması, Kur'ân'ın düzen sağlamasından daha etkilidir; şifâhî emrin sağladığı düzeni delil yerine getiremez" sözü yaygın bir darb-ı mesel hâline gelmiştir. Dünya ve Âhiretin dirlilik ve düzenine götüren birlik; ancak yaramazlıkları savan, yararları koruyan, içgüdülerin ve tamâkârlıkların yarışircasına koşuşturduğu davranışları engelleyen, yaptırım gücüne sâhip devlet eliyle gerçekleşebilir. Vatanın ve milletin korunması görevini üstlenen, ancak devleti yönetmede pek başarılı olamayan bir

devlet başkanının bile ölümü üzerine meydana gelen karışıklık ve istikrarsızlıklar bunun göstergesidir. En küçük yol arkadaşları topluluğunun dahi, görüşüne göre hareket edecekleri bir başkanı olmaksızın düzenli davranış içinde hareket edememesi ve hatta birliği ve düzeni sağlayan başkanın hayvan topluluklarında da görülmesi bunun açık kanıtıdır. Din ve dünyanın iyiliğini, huzur ve barışını geniş çapta sağlayabilmek için, olabildiğince geniş bölgelerde yetkili ve etkili bir başkanın bulunması gerekir. Bağımsız kumanda ve yetkinin küçük bölgelere dağıtılması, düzeni bozmaya kadar varan anlaşmazlıklara yol açabilir. Zâten biyolojik istek ve eğilimler değişiktir. Kişilerin her zaman aynı olmadığı gibi, doğru da olmayabilen bu isteklerinin tamamen karşılandığı bir yönetim biçimi dünyada görülmemiştir. İnsanların tabiatında, kendilerine denk olanların tasallutuna nefret eğilimi vardır. İnsanda doğruluk üzere kalma ve doğruya götürünlere uyma eğilimi az, karşı gelme eğilimi ise çoktur. Bu baskın eğilimlerin âdil bir güç tarafından frenlenmemesi durumunda fesat, zulüm ve inat ortaya çıkar; nesil, ekin ve çevre yok olur¹.

A. Devlet Başkanının Tayini Hususunda Başlıca Kelâmcıların Görüşleri:

1. el-Câhız (ö. 255/869), el-Hayyât (ö. 298/910), el-Kâbî (ö. 319/931) ve Ebu'l Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044)ye göre devletin temeli din yoluyla değil akılla bilinmektedir. Çünkü akıl devletin olmamasının yol açacağı zararları anlar ve bunları önleme çaresinin devlet olduğu sonucuna varır. Devletin gerekliliğini dine bağlayanlarla akla bağlayanlar arasındaki görüş ayrılığı, devletin yararlı ve dolayısıyla gerekli olduğu konusunda değil, bu gerekliliğin yerine getirilmesi durumunda sevabın, aksi halde azabın söz konusu olması anlamında vücûb noktasındadır. Devletin doğru olan kanunları uygulayarak düzeni sağlayabilmesi için caydırıcı güce sahip olması gerekir².

2. İmamîye dışındaki Şia ile Seb'iyye* fırkalarına göre devletin bulunması ve onu yönetecek imamın (devlet başkanının) belirlenmesi doğrudan Allah'ın işidir (bunda aklın bir katkısı yoktur). Çünkü Allah'ı gereğince tanımak, ancak imamın öğretmesi ile mümkündür ve akıl Allah'ı gereğince tanımak için yeterli değildir. Şu halde bunlara göre, yeryüzünün imamdan boş kalması mümkün değildir. Oysa

¹ et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l Makâsîd*, İst., 1305, II, 273-275.

² et-Taftâzânî, a.g.e., II, 275.

* İmamların yedi ve yedincisinin Muhammed b. İsmail olduğunu söyleyenlerdir. Bunların bir kısmı bu kişiden sonrasına geçilemeyeceğini, bir kısmı ise geçileceğini savunur

Rafiziler'den başkalarına göre yeryüzünün, birinin imamlığı üzerinde anlaşma yapılabileceği imamdan boş kalması mümkündür³.

Şîa ve Seb'iyye'ye şöyle cevap verilmektedir: Eğer onların iddiâ ettiği gib, devlet başkanını atamak Allah'a vâcip olsaydı, ülkeleri hiçbir zaman devlet başkanı olmanın bütün şartlarını taşıyan, sapıklığın izlerini silen, İslâm ülkesini koruyan, kanunları uygulayan, ezici güce sahip olduğu için gizlenme ihtiyacını da duymayan bir devlet başkanından boş kalınmaması gerekirdi. Halbuki durumun böyle olmadığı, tarihî ve güncel realitelerle sâbittir⁴.

3. İmamiyye Şîa'sına göre, devlet başkanı olan imamın Allah tarafından atanmasının gerekliliği; akılla da bilinebilen vazifelerin yerine getirilmesi ve yine akılla bilinebilen kötülüklerden sakınılmasında Allah'ın yapması gerekli olan lütfunu, iyiliklere teşvik eden ve kötülüklerden sakındıran imam aracılığı ile sağlaması içindir⁵. Yâni, bir yandan Müslümanların başında ezici güce sahip olan, onları yasakları işlemekten men ve yapmaları gereken vazifelere teşvik eden bir reis bulunduğu zaman onlar vazifelerini yapmaya ve yasaklardan sakınmaya böyle bir başkanın bulunmadığı zamankinden daha yakın olurlar; diğer yandan, mezkûr sebepler dolayısıyla Allah'ın insanlara yapması gereken lütfu, imam vâsıtasıyla gerçekleşmiş bulunur. Bundan da anlaşılıyor ki, İmamiyye dışındaki Şîa, devletin bulunmasını ve devlet başkanının belirlenmesini akla hiç yer vermeden doğrudan Allah'a bağlamaktadır. Halbuki İmamiyye Şîa'sı devlet başkanının atanmasını Allah'ın bir vazifesi saymakla birlikte, bu hususun akılla da bilinebileceğini söylemektedir.

Bu görüşe katılmayanlara göre, dünyada insanlar sınanmaktadır. âdil bir sınav, sınananlara doğrudan bir müdâhalede bulunmamakla gerçekleşir. Zâten böyle bir müdâhalenin olmadığı, dünyada görülen kötülüklerin her zaman önlenmemesi ile sâbittir⁶. Hz. Peygamber'in bâzı müdâhalelerine gelince, bular vicdanlara değil, dünya düzenine yöneliktir ve bunlar her meşrû devlette görülmektedir. Ayrıca insanlar imam bulunmadan da Peygamber'in irşadlarına uyarak kötülüklerden sakınıp iyiliklere uyabilirler.

³ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. Helmuth Ritter, Weisbaden, 1400/1980, s. 461.

⁴ et-Taftâzânî, a.g.e., II, 275.

⁵ et-Taftâzânî, a.g.e., II, 273.

⁶ et-Taftâzânî, a.g.e., II, 275-276.

Diğer yandan devlet yaptırımını bulunmadığı halde dinin buyruk ve yasaklarına uymak daha sevaptır. Çünkü bu, daha zor ve ihlâsa daha yakındır. Devlet yaptırımının bulunması durumunda dîne uymak Allah rızası için değil de devletin cezalandırmasından korkulduğu için olabilir. Esasen günahlardan korunmada iki şey gereklidir. Birincisi bilgi, ikincisi kişinin irade hakimiyetidir. Bilgi her peygamber tarafından verildiği için bu konuda başkasına gerek yoktur. İrade hakimiyeti ise tamamen mükellefe âittir. İmamla hâsıl olan İlâhî lütfun başkası sebebiyle hâsıl olmayacağı iddiâsını hadiseler doğrulamamaktadır. Şu halde, gerekli olduğu iddiâ edilen imam her zaman yararlı olmamıştır. Lütüfta bulunmak Allah'a vâcip olsaydı, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dünyada hiçbir zaman kötülüğün olmaması gerekirdi⁷.

4. Gulât-ı Şîa'ya göre devlet başkanının gerekliliği onun dilleri; gıdaların, zehirlerin, meslek ve sanatların durumlarını öğretmesi, afetlerden ve korkulan şeylerden koruması içindir. Şu halde bunlar devlet başkanının/devletin olmuş ve olacak olan her şeyi bilmesi, din ve dünya işlerinden hiçbir şeyin onun bilgisi dışında kalmaması gerektiğini iddiâ etmektedirler⁸. Ancak bu konuda kendi aralarında da görüş birliği yoktur. Çünkü onlardan bir fırkaya göre imamın, dinle ilgili olup insanların ihtiyaç duyduğu bütün hükümleri bilmesi gerekir. Dolayısıyla bu fırkanın mensupları, devlet başkanının insanların ihtiyaç duymayacakları konuları bilmemesini câiz görürler⁹.

5. Haricilerin Necedat Kolu'na göre devlet başkanının bulunması ne aklın ne de naklin gereğidir.

6. Mu'tezile'de Ebu Bekir el-Asamm'a (ö. 311/923) göre devletin gerekliliği, adâletli ve insafılı davranmayı sağlama ihtiyacını karşılamak içindir. Dolayısıyla, toplumda zulüm meydana geldiği zaman devletin bulunması vâcip, adâlet ve insaf hâkim olduğu zaman ise vâcip değildir¹⁰. Hobbess'in (1588-1679), devleti "insanın ontolojik varlığını güvence altına alan siyasi güç yapılanması" şeklindeki tanımı da buna benzemektedir. Görüldüğü gibi, bu görüş pragmatisttir¹¹.

⁷ et-Taftâzânî, a.g.e., II, 276.

⁸ et-Taftâzânî, a.g.e., II, 273.

⁹ el-Eş'arî, a.g.e., s. 50.

¹⁰ et-Taftâzânî, a.g.e., II, 273.

¹¹ Davudoğlu, Ahmed, T.D.A., "Devlet" maddesi, IX, 235.

7. Mu'tezile'den Hişam el-Fuvatî'ye (ö.218/833'ten önce) göre, Asamm'ın aksine olarak, toplumda adâlet hâkim olduğu zaman devlet başkanına gerek vardır. Çünkü bu durumda meşrû kanunları uygulama imkânı vardır. Zulüm hâkim olduğu zaman ise devlete gerek yoktur. Çünkü bu durum halkın ona itâat etmemesine ve bu sûretle anarşinin çoğalmasına sebep olabilir¹².

8. Ehl-i Sünnet ve özellikle Mâtüridî kelâmcılara göre Müslümanların bir devlete sahip olması gerekir. Yukarıda da değinildiği gibi, Müslümanların kanunlarını yürütme, suçluları cezalandırma, vatan sınırlarını koruma, orduları donatma, vergileri toplama; zorbaları, hırsızları ve eşkiyayı ezme, insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkları sona erdirmeye, şahitlikleri kabul etme... gibi görevleri yürütmek için devlet bir zarûrettir¹³.

B. İsyancıları Etkisiz Hale Getirme

Bunu sağlamak için silâh kullanma konusunda farklı görüşler bildirilmiştir.

1. Mu'tezile, Zeydiyye, Haricîler ve Murcie'nin çoğuna göre isyancıları (bâğîleri) silâh zoruyla etkisiz hale getirerek meşruiyeti sağlayabiliyorsak bu yola başvurmamız dinen gereklidir. Bu görüşte olanlar *"doğruluk ve kötülüklerden sakınmak üzere yardımlaşınız¹⁴"* ; *"O halde isyan eden toplulukla, Allah'ın emrine dönünceye değin savaşınız¹⁵"*; *"Zalimler benimle antlaşmaya nâil olamaz¹⁶"* meâlindeki âyetleri delil göstermişlerdir¹⁷.

2. Rafizîler'e göre bu konuda imamın görüşü geçerlidir.

3. Asamm'a göre isyancılara karşı olanların, adâletli bir öncünün kumandası altında birleşebildikleri takdirde, silâh zoruyla onları etkisiz hale getirmeleri gerekir. Buna göre savaş, topluluk tarafından âdil görülen bir öncü üzerinde anlaşmayı sağlamak için ise doğrudur¹⁸.

4. Hadisçilere göre, isyancılara karşı silâh kullanmadan problemi çözmeye çalışmak gerekir. Yine onlara göre devlet adâletli veya adaletsiz olabilir. Ancak

¹² et-Taftâzânî, a.g.e., II, 273.

¹³ et-Taftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, İst., 1308, 181; el-Cürcanî, *Şerhu'l Mevakif*, İstanbul, 1239, s. 603.

¹⁴ el-Mâide (5), 2.

¹⁵ el-Hucurât (49), 9.

¹⁶ el-Bakara (2), 124.

¹⁷ el-Eş'arî, a.g.e., s. 451.

¹⁸ el-Eş'arî, a.g.e., s. 451, 457.

adaletsiz ve din ilkelerinin dışına çıkmış dahi olsa, bizim onu mevkiinden zorla indirme yetkimiz yoktur¹⁹.

C. Ehl-i Sünnet'in Millî Savunma Anlayışı

Ehl-i Sünnet'e göre devletin bekasını sağlayan maddî sebeplerin birisi de silâh, taşıt, asker ve mallar yönünden gerekli desteğe sahip bulunmasıdır. Çünkü bütün bunlar düşmanlara karşı hazırlanması ve hazır durumda bulundurulmasını emreden, düşmanı korkutucu ve sindirici²⁰, çekememezlik duygularını etkisiz hale getirici kuvvet cümlesindedir²¹. Ülke dışındaki gizli düşman yumuşatıcı politikalarla avutulamıyorsa, ona karşı kaleler, hendekler ve sağlam donatılmış mevziler(tabyalar) v.b. ile korunmaktan başka akılcı bir davranışın olmayacağı aşikârdır. Bu yapılmaz ve askerî güç dikkate alınmadan bu kabil düşmana harp ilân edilirse, en kötü tedbire başvurulmuş olur. Bunda aldanış ve Kur'ân'ın yasakladığı *kendi eliyle tehlikeye atılış*²² vardır. Çünkü harp bir taktik yarışıdır ve yarışta kaybetme ihtimali her zaman vardır. Barış çareleri de bütünüyle tükenmemiştir. Ancak bu, millî mukavemet gücüne güvenme durumundadır. Şayet millî güç zayıf, buna karşılık düşmanın gücünün üstün olduğu biliniyorsa harbi başlatmaktan sakınılmalıdır. Zîra böyle bir harp, güçlü düşmanın ülkeyi çiğnemesine ve ülke vatandaşlarının kendi yurtlarında garîb ve kurtuluş çarelerini araştırma imkânlarından mahrum kalmasına yol açar. Bu durumdaki bir devletin yapacağı en faydalı davranış, bir yandan güçlü düşmanın saldırmasını geciktirici ve mümkünse hepten durdurucu çareler üretmek ve en kısa zamanda bu çareleri devreye sokmak, öbür yandan düşmana sezdirmeden gerekli millî savunma gücünü oluşturmaya hız vermek ve bu arada düşmanın devlet sınırlarını olabildiğince öğrenme çabası içerisinde olmaktır. Sivil veya askerî şahıslardan faydalı bir buluş yapanları, orduya maddî destek sağlayanları, kahramanlık gösterenleri maddeten ve mânen ödüllendirmek, böylece buluşları geliştirme çağını ileriye götürmek, yardımı ve kahramanlığı teşvik etmek de devletin ihmal etmemesi gereken vazifeleri arasındadır. Ancak bütün bunları yaparken İslâm'ın emrettiği iyi niyet ve ahlâkî davranıştan, başka bir deyişle, Allah rızasından ayrılmamalı, hayırlı kişileri istihdam etmeli, mütevazî' olmalı, düşmanı küçümsememeli, kendi gücüne

¹⁹ el-Eş'arî, a.g.e., s. 451-452.

²⁰ el-Enfâl (8), 60.

²¹ el-Kazvinî, Zekerîya b. Mahmud, *Müfîdu'l-Ulûm*, Beyrut, 1405/1985, s. 343.

²² Krş. el-Bakara(2),195.

aldanmamalıdır²³. Nitekim, "Düşmanla savaşmak üzere karşılaşmayı arzulamayınız. Şartlar oluşur da düşmanlarla savaşmak üzere karşılaşırsanız sabrediniz, savaşın zorluklarına katlanmaya çalışınız²⁴" meâlindeki hadis de, düşmanla karşılaşmayı arzulamanın doğru olmadığını bildirmekle bu hususa işaret etmektedir. Çünkü bu arzu, kendini beğenmenin ve kuvvete güvenerek düşmanı küçümsemenin, bir sonucudur. Bu durum ise ihtiyatlı davranmaya aykırı olduğu gibi, savaşın din, vatan ve milleti düşman saldırısına ve zulmüne karşı korumak için meşrû ve zarurî bir müdafaa hakkı sayan İslâm'ın hikmetine ters ve onu kuvvet üstünlüğüne dayalı bir zulüm aracı gören anlayışa paralel bir davranış biçimi de sergilemektedir. Halbuki Allah zulme uğrayana yardım vaat etmiştir²⁵.

Eğer kentte millî hakimiyeti tehlikeye sokan, bunu ele geçirmek için çekişen bir düşman varsa, en doğru davranış biçimi, onu memleketten çıkarmaktır²⁶. Ancak bu konuda dikkatli olmalı, suçsuzlarla hainleri karıştırmamalıdır²⁷.

D. İmamların Kureyş'ten Olma Meselesi

Hz. Peygamber'in ölümü üzerine, onun dinî ve dünyevî misyonunu kimin sürdüreceği ve Müslümanların başına kimin geçeceği tartışma konusu olmuştu. Bunun üzerine, Hz. Ebûbekir'in devlet başkanlarının Kureyş'ten olacağı yolunda bir hadis rivayet ettiği kayıtlara geçmiştir. İmam Ahmed (164/780–241/855) Müsned'inde ve el-Hâkim (ö. 378/988) de el-Müstedrek'te bu hadisi rivayet etmektedir²⁸. Hadis haber-i vahid bile olsa, Hz. Ebubekr'in onu rivayet etmesi ve sahâbeden hiç birinin inkâr etmemesi, ittifak edilmiş bir hüküm bildirir hale gelmesini sağlamıştır. Devlet başkanının seçimi meselesi, esasen îtikat konularına girmemektedir. Ancak bir kısım Şia fırkalarının bunu bir inanç konusu olarak ileri sürmesi üzerine Kelâmcılar, meselenin iç yüzünü anlatmak üzere bu konuyu kelâma almışlar ve bu meyanda imametın Kureyşîliği meselesine de yer vermişlerdir. Günümüzde konu ile ilgili olarak

²³ el-Kazvinî, a.g.e., s. 345-346, 347.

²⁴ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammet b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Mustafa Deyb el-Buğa, el-Cihad, 154;

²⁵ İbnü'l-Melek, Abdüllatif b. Abdilazîz, *Mebariku'l-Ezhâr fî Şerhi Meşariki'l-Envâr*, İst., 1287, II, 209.

²⁶ el-Kazvinî, a.g.e., s. 345.

²⁷ el-Buhârî, a.g.e., el-Cihad, 153.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, el-Kahire, tsz., III, 129; el-Hâkim el-Kebir, Muhammed b. Muhammed, *el-Müstedrek*, Beyrut, 1411/1990, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata, IV, 85.

yapılan bâzı çalışmalarda, Ehl-i Sünnet'in de Şia gibi, Kureyş'in imameti konusunu, krallık durumuna getirdiği iddia edilmektedir²⁹.

Kelâmcıların bu konudaki görüşleri şöyledir:

a) Dırrariyye Mezhebi'ne göre Kureyş'ten devlet başkanlığına lâayık birisi bulunsa bile, Kureyş'ten başkaları da devlet başkanı olabilir. Hatta Dırrar'ın görüşüne göre Kureyşli olan ile Kureyşli olmayan biri devlet başkanlığına liyakat hususunda eşit durumda iseler, Kureyş'ten olmayan, başkanlık için daha uygundur.

b) el-Kâbî(ö.319/931), Dırrar'ın görüşünün aksini söylemiştir. Yâni ona göre Kureyş'ten olan ile Kureyş'ten olmayan eşit oldukları takdirde Kureyş'ten olan devlet başkanlığına daha uygundur. Ancak eğer Kureyş'ten olanın seçilmesi sebebiyle bir karışıklığın meydana gelmesinden korkuluyorsa Kureyş'ten olmayanın seçilmesi caizdir.

c) Haricilere göre devlet başkanlığına lâayık insan her sınıfta bulunabilir. Dolayısıyla bunda göz önünde bulundurulması gereken husus sınıf değil, liyakattir.

d) Zeydîlere göre devlet başkanlığı Kureyş'ten yalnız Hz. Ali evlâdı için geçerlidir.

e) İmamiyye'ye göre devlet başkanlığı bugün Hz. Ali evlâdından belli bir kişiye mahsustur. Aşırı giden Rafizîler (gulât) devlet başkanlığının Hz. Ali ve evlâdına mahsus olduğunu söyledikten sonra, bu görevi Kureyş'ten başka bir kısım cemaatler için de geçerli duruma getirmişlerdir. Onlar bu görüşlerini, ya bir kısım imamların kendilerine bu yolda vasiyet ettiği, veya imamın rûhunun, imam olmasını istedikleri kişiye tenasüh yoluyla geçtiği iddiasına dayandırmaktadırlar³⁰.

f) Eş'arîler'e göre, devlet başkanlığının Kureyş'e mahsus olduğuna dair bir hadis rivayet edildiği, diğer dinî kaynaklar da Kureyş'in devlet başkanlığına lâayık kimselerden boş kalmadığını gösterdiği için devlet başkanlığı Kureyş'ten başkası için geçerli değildir. İmam Şafii de bir kısım kitaplarında bu yolda açıklamada bulunmuştur. Zurkan (ö. ?), Ebû Hanife'den de bu yolda bir görüş rivayet etmiştir³¹. Buna bakılırsa Ehl-i Sünnet'e göre İslâm ümmeti imamın yalnız Kureyş'ten olacağı görüşündedir³².

²⁹ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Döneminde İktidar Kavgası*, Ankara, 2001, s. 42 v.d.; Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Ankara, 2005, s. 53 v.d.

³⁰ el-Bağdâdî, a.g.e., s. 275-276.

³¹ Hatiboğlu, a.g.e., s. 72.

³² el-Cürcanî, a.g.e, s. 606.

Fakat, görüldüğü gibi, bu son görüşte bir sıkıntı söz konusudur. Nitekim bu sıkıntıyı sezen Eş'arî ekole mensup İmam Gazalî (450/1058-505/1111) konu ile ilgili olarak özetle şunları söyleme ihtiyacını duymuştur: Çağımızda devlet hâkimiyeti insanlar arasından Türk ve Türkmenler'in eline geçmiştir. Allah Türkleri halifenin dostluğu ve sevgisi ile bahtiyar kılmıştır. Bunun sonucu olarak onlar, halifeye yardım etmeyi ve onun düşmanlarını kazımayı Allah'a yakınlaşma saymışlar, onun hilafetine inanmanın ve ona itaat etmenin vâcip olduğuna inanmışlardır. Bu, onlarda, tıpkı Allah'ın emirlerine itaat ve onun peygamberini tasdik etmenin vucubuna inanmaları derecesinde bir inanç oluşturmuştur. Türklerin hâkimiyetinin ortaya çıkması ile savaş hazırlığı mükemmel bir hal almış, ordular kurulmuş, bu sayede devlete karşı çıkanlar etkisiz hale getirilmiş, kâfirlerle savaşmış ve fitne ateşleri söndürülmüştür. Bu başarı başka bir millette görülmemiştir. İş, halifenin bizzat savaflara katılmaya gerek duymamaya başlamasına kadar varınca, halifenin meşruiyeti tartışma konusu dahi olmuştur³³.

Sadruşşerîa "İmamlar Kureyştendir" hadisi ile ilgili olarak şunları söylemektedir: Bu durum; Kureyş'in soyca ve kültürce şerefli olarak tanınmasına ve onların devlet başkanlığının gerektirdiği cömertlik, saygınlık gibi başkalarında fazla görülmeyen özelliklere sahip olduklarına dair halkta yaygın kanaatin bulunmasına bağlanmaktadır. Ancak, zamanımızda imamların Kureyş'ten olması ilkesi mecburi olarak düşmüştür. Artık Kureyş'ten olmayan devlet başkanları da cuma ve bayram namazlarını kıldırabilmekte ve devlet işlerini yürütebilmektedir. Bu durum bir zaruret gereğidir. Aksi halde din ve dünya işlerinin aksaması kaçınılmazdı. Sadruşşerîa'ya göre Hz. Peygamber'in şu mealdeki hadisi bu durumun meşruiyetini göstermektedir: "Mâveraünnehir'den *Hâris* adında bir kişi çıkacaktır. O, öncülük yaptığı toplumun bekçisidir. Onun bir adı da *Mansur*'dur. Kureyş Hz. Peygamber'e güç ve imkân sağladığı gibi, *Hâris Mansur* da Hz. Muhammed'in ümmetine güç ve imkân sağlayacaktır. Ona yardımda bulunmak her Mü'minin boynuna borçtur³⁴."

Sadruşşerîa'nın rivayet ettiği bu hadisin mevzu olduğu açıktır. Ancak önemli olan, onun devlet başkanlığı görevini Kureyş'e münhasır görmemek için imamlığın

³³ el-Gazzâlî, Ebu Hâmid b. Muhammed, *Fezaihu'l Batiniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1383/1964, s. 182-183.

³⁴ Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa, *Tâdîlu'l Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu Bölümü, no:798/2, vr. 282/b.

Kureyş'e ait olması ile ilgili hadise karşı gelecek olan başka bir hadis ortaya koyma gereğini duymasıdır.

Taftâzânî de Gazali'nin görüşüne paralel olarak "Türkler döneminde asayiş ve düzen, imam olsun veya olmasın, genel başkanlık gücüne sahip biriyle gerçekleşmiş bulunmaktadır" demektedir³⁵.

Fuad Köprülü konumuzla ilgili olarak şunları ilâve etmektedir: İran'da Sasanîler Devleti'ni asırlarca kuvvetten düşürerek İslâmiyet'in yayılmasına zemin hazırlayanlar Türkler olduğu gibi, sonraları İslâmiyet'i kabul ederek asırlarca Haçlı sürülerine karşı kahramanca müdafaa edenler de yine Türklerdir. Eğer İslâm dininin müdafaaı uğrunda milyonlarca Türk'ün kanı akmasaydı, asırlarca sürekli coşkun bir sel gibi akan Haçlı hücumları karşısında İslâmiyet yalnız Arap Yarımadası çöllerinde sıkışıp kalırdı³⁶.

Tarihte ve günümüzde, adı konsun veya konmasın, Haçlı saldırılarına karşı savunma yapan her Müslüman kişi veya topluluğun da bu şerefe ortak olduğu şüphesizdir.

Sonuç Yerine

El-Enfal sûresi 60. ayette Müslümanlara Allah'ın ve kendilerinin iç ve dış her türlü düşmanlarını korkutup sindirmeye ve etkisiz hale getirmeye yetecek derecede kuvvet hazırlamaları ve bunun gerçekleşmesi için olanca güçleriyle çalışmaları emredilmekte; el-Bakara sûresi'ndeki 195. ayette ise bu görevlerini ihmal etmeleri halinde kendi kendilerini tehlikeye atmış olacakları vurgulanmaktadır. Bununla birlikte el-Enfal sûresi'nin 61. ayetinde ve Bakara sûresi'nin 195. ayetinin sonunda (Müslümanların düşmanlarının kendileriyle baş edemeyeceklerini görüp de) barışa yanaşmaları durumunda Müslümanların da barışa yanaşması emr, ancak aldanmamaları için dikkatli olmaları tenbih edilmektedir. Bu ayetlerden ilham alan İslâm kelâmcıları Müslümanların kendilerini ve memleketlerini korumak için yeterli ekonomik ve askeri güç hazırlamalarının farz olduğu sonucuna varmışlardır. Kuvveti hazırlamak onu îmal edip sürekli olarak harbe hazır halde tutmayı ve korumayı da ifade eder. Başka bir ifade ile; kelâmcıların çıkardığı sonuca göre, mezkûr âyetler hem çağın gerektirdiği savunma sanayiini kurarak işletmeyi, hem de bu sanayi

³⁵ et-Taftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, İstanbul, 1306, s. 182.

³⁶ Köprülüzaade, Mehmed Fuad, *Türkiye Tarihi*, İst., 1923, s. 50.

ürünlerini her an savaşa hazır halde tutacak ve gereğinde en etkin biçimde kullanma kapasitesine sahip bulunacak uzman kadrolardan oluşan askerî güce sürekli olarak sahip olmayı, nöbet ve teyakkuz halinde bulunmayı emretmektedir. Bu âyetlerin emrettiği davranış biçiminin en tipik örneklerini bizzat Hz. Peygamber'in uygulamalarında ve sonuçlarını da sağladığı başarılarında görmekteyiz. İslâm dünyası bu âyetlerin uyarılarına ve Hz. Peygamber'in tatbikatına gerekli önemi vermemeye başladığı tarihlerden beri ekonomik ve askeri güç yönünden geri kalmış ve bugünkü olumsuz sonuçlar meydana gelmiştir.

ÇAĞDAŞ Şİİ BİLGİNLERE GÖRE HADİSLERİN YAZILMASI

Yrd. Doç. Dr. Tevhit Bakan*

ÖZET

Bu makâle, Hz. Peygamber ve halifeler döneminde hadislerin yazılması ile ilgili Çağdaş Şii bilginlerin görüş ve iddialarının bir değerlendirmesidir. Genelde Şîa, Hz. Ali dışındaki halifelerin siyasî ve dünyevî amaçla hadis yazım ve rivayetini yasakladıklarını ileri sürerek ilk iki halifeyi ve özellikle de Hz. Ömer'i eleştirmektedir. İddiaya göre, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ise hadisleri yazmışlar, bu yazılı belgeler imamlar aracılığı ile nesilden nesle aktarılmış ve nihayet Şii hadis külliyyâtını oluşturmuşlardır. Bu bilginlerden bazılarının göre halifelerin yasağına rağmen yazabilen her sahâbî hadisleri yazmış; bazılarının göre ise, halifelerin yasağından sonra Hz. Ali ve ekolu hariç, uzun müddet hiçbir şey ne yazılmış ve ne de rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir süreç sonucu oluşan ve yazılı belgelere sahip olmayan Sünnî ana hadis kaynaklarına nasıl güvenilebilir?!

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sunni, Şii, Tedvîn

ABSTRACT

According to Contemporary Shi'a Scholars, Writing of Ahadith

This article attempts to examine The Shi'a scholars' claims and opinions about writing of hadith in the period of the prophet and Caliphs/Khalifas. They criticize generally the caliphs (apart from Ali), especially Omar, on The prohibiting of written of hadith for their political and Worldly aims. According to their claims, Ali and Ahl al-Bayt (family of the prophet) wrote ahadith and these materials have been transferred by Imams from a generation to another generation, thus The Shi'ite ahadith collections have been formed. In opinion of some scholars, every companions of the Prophet Muhammad that could be wrote ahadith in spite of the Prohibition. According to some others, there was no anything written or narrated after

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

caliphs' prohibition except for Ali and his school. So, How to be trust in Sunni Hadith Collections not having such written documents?!

Key Words: Hadith, Sunni, Shi'a, Writing of Hadith.

Giriş

Hadislerin yazılması konusunda bugüne kadar pek çok araştırma yapıldı¹. Ne var ki, bu konu, çağdaş Şii âlimler ile Sünnî âlimler arasında karşılıklı olarak detaylı bir biçimde ele alınıp irdelenemedi.² Halbuki dünyadaki Müslümanların en büyük kitlesini oluşturan Sünnî ve Şii'lerin artık birbirlerinin farkında olmaları, birbirleri ile yüzleşmeleri ve birbirlerinin hassasiyetlerini tanımaları ve daha dikkatli adımlar atmaları gerekmez mi!? Bir taraftan birlik mesajı içerikli yayınlar yapan, beri taraftan da hadis yazımı vesilesiyle bir takım temelsiz iddialarını, daha açıkçası kendi doğrularını abartılı bir şekilde iletişim araçları ile sunarak bu mesajı işlevsiz kılan çağdaş bazı Şii âlimlerinin de isabetli oldukları söylenemez. Bize göre hayli şaşırtıcı³ pek çok yeni iddianın internet ortamına taşınması, ister istemez birilerinin de bu tartışmaya katılmasını ve gerçeğin ortaya çıkmasına yardımcı olmasını zorunlu hale getirmiştir.

Her şeyden önce belirtmemiz gerekir ki, diğer Müslümanlar gibi Şii'ler de Sünnet ve Hadîsi, Kur'an-ı Kerim'den sonra İslâm dininin ve İslâm kültürünün ikinci temel kaynağı olduğunu kabul etmektedirler⁴. Bu, oldukça önemli ortak bir paydadır.

1 Yapılan araştırmalardan bir kaç : Muhammed Accac el-Hatib, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, Beyrut-1401/1981; Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Münebbih*, İst.-1967; *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Beyrut-1404/1987; M. Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fil-Hadîsi'n-Nebevî*, Beyrut-1413/1992; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Diyanet Vakfı Yay.,Ank.1997, s. 26-68; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İst.1997, s.7-19; Abdullah Aydınli, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenirliliği", Sünnetin Dindeki Yeri (Sempozyum), Ensar Neşriyat İst.1997, s. 307-320.

2 Bu konuda Cemal Sofuoğlu'nun, "Şia-i İmamiye'nin Hadis Anlayışı" adlı tebliği ile Vaizzade Horasânî'nin bu tebliğ üzerine yaptığı değerlendirme gibi bir iki çalışmadan söz edebiliriz.(Bkz.*Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*,İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay., İst.-1993.

3 Bu konuda 453 sayfalık bir kitap yazan Ahmed Hasan Yakub'un kitabına "*Hz. Peygamber'in Sünneti Nerde? Ona Ne Yaptılar? (Eyne Sunnetu'r-Rasûl ve maza Fealu biha)*", adını vermesi, bu tespitimizi doğrular mahiyettedir. Tabir caizse, burada Sünnetin canına okuyanlar da tabii ki Ebû Bekir, Ömer ve onların yolunda giden Osman ve Muaviye'dir. Bkz., a.g.e, http://www.shiaweb.org/books/ayna_alsunnah/index.html,(Erişim tarihi: 17.11.2006)

4 Mustafa Kasîr el-Âmilî, *Kitabu Ali*, Kum/İran-1417/1996, s. 6.; Murtaza el-Askerî, el-Hüseynî, " Şia'ya Göre Sünnetin Dindeki Yeri (Sempozyumu), Ensar Neşriyat İst.1997, s.263-275.

Genel olarak kendi ölçülerine göre makbul olan sünnete bağlılıkta ve onu delil kabul etmek hususunda çok hassas oldukları da söylenebilir⁵. Araştırmamızın ilerleyen sayfalarında da görüleceği üzere kendi tezlerini destekleyen rivayetleri –zayıf veya uydurma olup olmadığını dikkate almadan- delil olarak kullanmakta tereddüt etmezler.

Diğer taraftan şîî ve sünîî alimlerin sünnet ve hadis anlayışlarında da bazı farklılıklar vardır. Şöyle ki: Şîa, ‘sünnet’ ve ‘hadis’ kavramlarına farklı anlamlar yüklemekte ve onları farklı tanımlamakta, dolayısıyla farklı muhtevada bir ‘sünnet’ tasavvuruna sahip bulunmaktadır. Zira Şîa, 12 İmâm’a ait söz, fiil ve takrirleri Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri gibi sünnet kategorisinde değerlendirmektedir⁶. Ehl-i Sünnet gibi rivâyeti olan her sahâbîden de hadis almamaktadırlar⁷. Ayrıca Şîa, “sahih hadis”de aranan diğer şartlara ilave olarak onun ravîsinin imâmî olması şartını aramaktadır⁸. Bununla birlikte kendi hadis kaynakları dışında bulunan hadisleri, sıhhat derecesi itibariyle “hasen” hadisten sonra üçüncü mertebeyi ifade eden “muvekkak”(مَوْكَّق) veya zayıf (ضعيف) terimleriyle ifade etmektedir⁹.

Ayrıca Şîa uleması, kendi kaynaklarında bulunan hadislerin ta Hz. Peygamber zamanında ve O’nun gözetiminde yazıyla tespit edildiğini de iddia etmektedir¹⁰. Bu

⁵ Bkz. Murtaza el-Askerî, a.g.t., s.263-264.

⁶ Şîa’ya göre hadis: Ma’sûmun yani Hz. Peygamber’in veya 12 İmam’dan birinin sözünü, fiilini veya takririni anlatan haberdır (Bkz. Mameqânî, *Miqbâsu’l-Hidâye fi İlmî’l-Dirâye*(aynı müellife ait *Tenkîhu’l-Maqâl fi İlmî’l-Ricâl’in sonunda*), Necef 1349, III, 25; eş-Şehîdu’s-Sanî Zeynüddîn b. Ali, *er-Riâye fi İlmî’l-Dirâye*, Kum-1408, s. 77). *Ma’sûmun*, Kur’an-ı Kerîm ve tabii işleri dışındaki söz, fiil ve takririnin kendisi ise *sünnet* ismini alır. (Mameqânî, a.g.e., s. 26). Verilen tariflerden anlaşıldığı gibi, Şîa’da *hadîs* ve *sünnet* kelimelerinin mânâlarına imamların söz ve fiilleri de dahil edilmektedir. Bilindiği gibi Sünnetler bu anlamda sadece Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine hadis derler. Büyük bir farklılık ortaya çıkaran bu durumun sebebi, Şîa’nın, imamların *nassla* yani Hz.Peygamber tarafından belirlenmiş olmasına ve onların bazı üstün özellikler taşıdıklarına, bu arada, hata yapmaktan korunmuş (*ma’sûm*) olduklarına inanmalarındır. (Bkz. Cafer es-Sübhanî, *el-İ’tisam bi’l-Kitâb ve’s-Sünne*, Tahran-1417/1996, s. 341-46.

⁷ “Şîa, sadece Ehl-i Beyt tarihiyle dedelerinden- yani Sâdık’ın babası Bakır’dan, o da babası Zeynelabidin’den, o da torun Hüseyin’den, o da Emiru’l-Müminin’den, o da Resulullah’tan -gelen sahih sünnete itibar ederler. Ama Ebû Hüreyre, Semüre b.Cüdebe, harici Amr b.Hittan, Amr b.el-As ve benzerlerinin İmâmiyye nezdinde sinek kadar değeri yoktur.”(Bkz.Muhammed el-Hüseyin Alu Kâşifi’l-Gitâ’, *Aslu’s-Şîa ve Usûlûha*, Beyrut, tsz, s. 79.) Binaen aleyh yaptığımız bir tespite göre Şîa, 166 veya takriben 200 kadar sahâbîyi makbul saymaktadır. (Bkz Mameqânî, *Tenkîhu’l-Makal*, Necef-1352, I, 5-169; Abdu’l-Huseyn Şerefuddîn, *el-Fusulu’l-Muhimme*, Tahran-1414/1996, s. 265-309.

⁸ Şîa’ya göre, bir hadisin sahih olabilmesi için o hadisi rivayet eden ravilerin Şîî -İmamî olmaları şarttır. (Bkz. eş-Şehîdu’s-Sanî, a.g.e., s.77; Mameqânî, *Miqbâs*, III, 55)

⁹ Bkz. eş-Şehîdu’s-Sanî, a.g.e., s. 84.

¹⁰ el-Âmilî, a.g.e, s.,21.

iddianın ilk defa kim veya kimler tarafından formüle edildiğini bilemiyoruz. Ancak iddiaya temel teşkil eden rivayetleri klasik Şii kaynaklarında görebiliyoruz¹¹. Bu hususları, bir bakıma Şîa'nın kendi mezhebine yönelik müspet değerlendirmeleri olarak görmek mümkündür.

Diğer taraftan bazı Şii yazarlar, Hz. Peygamber'in, hiçbir zaman hadislerinin yazılmasını yasaklamadığını, Hz. Ali'nin de hadisleri yazdığını; ama onun dışındaki halifelerin ise siyasî ve dünyevî maksatlarla sünnetin yazım ve rivayetini yasakladıklarını¹² ve sonuçta hadislerin ancak bir buçuk asır sonra tedvin edildiğini¹³; dolayısıyla, yazılı belgelere istinad etmeyen Sünnî ana hadis kaynaklarına güvenilemeyeceğini iddia etmektedirler¹⁴. Esasen Sünnî Müslümanları çok yakından ilgilendiren bu iddiaların, oldukça yeni olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, bırakın klasik Şii kaynaklarını, 1351/1932 de vefat eden Mameqânî'nin eserinde bile söz konusu iddiaları göremiyoruz¹⁵. Demek ki, bu son iddiaların takriben 70 küsur yıllık bir geçmişi olduğu söylenebilir. Daniel Brown, "hadislerin geç yazıya geçirilmesinin onların sıhhatine zarar verdiği" düşüncesi, 19.yüzyılda ilk dönem Avrupalı hadis tenkitçileri tarafından ortaya atılmış olduğunu; onlardan Hind Ehl-i Kur'an'ına ve Mısırlı hadis inkârcılarına geçmiş olduğunu belirtmiştir¹⁶. Kanaatimizce Şîa da bu gruptan ilham almış olabilir.

Bu söylemleriyle Şîa, bir taraftan Sünnî hadis kaynaklarına güvenilemeyeceğini belirtirken diğer taraftan kendi kaynaklarında bulunan hadislerin hem teknik ve hem de tarihî açıdan daha çok güvene layık olduğunu vurgulamaktadır. Hatta çağdaş Şii alimlerden Mustafa Kasîr el-Âmilî, Şîa dışındaki Müslümanların, kendi hadis kaynaklarını yeniden gözden geçirmelerini ve söz konusu kaynaklardaki hadisleri Ehl-i Beyt kanalı ile gelen hadislerle mukayese etmelerini önermektedir¹⁷. Bu yazara göre Şîa'nın dışındaki Müslümanlar, hep zannî

¹¹ Bkz.el-Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, Necef-1376/1957, I,122, Hadis no:171; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât fi Fedâilî Ali Muhammed*, Kum-1404,s.143-153; Krş. Buhârî, İlim, 39.

¹² Muhammed Sâdık Necmî, *Adva' ala's-Sahihayn*, s.46,-52, <http://www.shiaweb.org/books/sahihain/index.html>.(12.1.2006)

¹³ Muhammed Sâdık Necmî, *a.g.e.*, 55-57.

¹⁴ Muhammed Sâdık Necmî, *a.g.e.*, s.60.

¹⁵ Bkz. Mameqânî, *Miqbâs*, III,104.

¹⁶ Bkz Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Çev.Sabri Kızılkaya- Salih Özer, Ankara 2002, s. 127-128.

¹⁷ el-Âmilî, *a.g.e.*, s.22.

şeyleri savunmakta; buna karşın Hz. Peygamber zamanında ve onun yazdırmasıyla tedvin edilmiş olan kat'î sünneti ihmal etmekte ve hatta makul bir gerekçe göstermeden bu sünneti inkâr etmektedirler. Yazara göre bu tavrın arkasında da açıkça siyasi sebepler vardır¹⁸. Bu anlatıma göre Şiilerin hadisleri kat'î ve sahih diğerlerinininki ise zannîdir.

Öte yandan Hz. Ali (40/661) dışındaki halifeleri, daha açıkçası Hz. Ebû Bekir'i (13/634) ve özellikle Hz. Ömer'i (23/643) kıyasıya eleştirip yargılamayı kendileri için yerine getirilmesi mutlaka gerekli mukaddes bir vecibe sayan ve bir türlü bunu bitiremeyen bazı çağdaş Şîî bilginler, bu kez bu halifelerin hadis yazımını ve rivayetini siyâsî maksatlarla yasakladıklarını ve dolayısıyla Sünnî kaynaklara güvenilemeyeceğini ileri sürerek yeni tartışmalara kapı açmaktadırlar. Daha sonra görüleceği üzere Şîa bu iddialarının pek çoğunu Sünnî kaynaklardaki bir kısım rivayetlere dayandırmakta, söz konusu rivayetleri de Şîî doktrinine göre yorumlamaktadır.

Biz bu makalemizde başlıkta da belirttiğimiz gibi Hadislerin Yazılması konusunda çağdaş Şîî ulehasının görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. Yeri geldikçe Şîa ile Ehl-i Sünnetin görüşlerini mukayeseli olarak inceleyip konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya gayret edeceğiz.

1. Kavramsal Alan

Önce hadislerin yazı ile tespiti konusunda en çok karıştırılan "kitâbetü'l-hadîs" ve "tedvînü'l-hadîs" kavramlarının farklı anlamlar ifade ettiklerini belirtmek gerekmektedir. Çünkü " Evvelu men devvene'l-hadîse İbn Şihâb ez-Zühriyyü" ifadesi genel olarak şöyle anlaşılmıştır: Hadisleri ilk defa yazan ez-Zühri (124/742) olmuştur. Halbuki hadisleri ilk yazan ez-Zühri değildir¹⁹. ez-Zühri hadisleri ilk toplayan, daha doğrusu resmî olarak bütün sünnetin toplamasında önde gelen alimlerdenidir. Burada yazma anlamına gelen "kitâbet" kavramı ile toplama anlamına gelen " tedvîn" kavramı karıştırılmıştır.

Hadis literatüründe; "kitâbetü'l-hadis"²⁰, "takyîdü'l-hadis"²¹, "takyîdü'l- ilim"²² tamlamaları eş anlamlı olup, Resûlullah (s.a.v.) ve sahâbe devrindeki "hadîs yazma"

¹⁸ el-Amîlî, a.g.e., s. 9.

¹⁹ M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, Çev. Prof. Dr. Hulûsi Yavuz, İz Yayıncılık, İst. 1993, s.20.

²⁰ Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 83.

²¹ Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 149.

faaliyetini ifade etmektedir. Başka bir tanıma göre "kitâbet" terimi, sahâbe ve büyük tabîiler zamanında "hadislerin yazılmasını" anlatmaktadır²³ ki bu da "Hadis tarihi"nin birinci safhasını teşkil eder.

Tedvîn ise; sözlükte toplamak, bir araya getirmek anlamındadır. Terim olarak, hadislerin yazılı metinlerini bir araya getirerek defter veya kitap halinde toplama safhasına denir²⁴. Başka bir anlatımla "tedvîn", muhtelif yazı malzemesinde veya hafızalarda dağınık olarak bulunan hadislerin konu ayırımı yapılmadan resmen toplanıp kitap haline getirilmesidir. "Hadis tarihi"nin ikinci safhasını oluşturan bu faaliyet hicrî birinci asrın sonlarında başlayıp ikinci asrın sonlarına kadar devam eder²⁵. Ne var ki bu iki terim zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır²⁶.

Şîi literatürde ise "kitâbet" ve "tedvîn" terimleri yukarıda ifade edildiği gibi farklı iki eylemi ifade etmez. Konu ile ilgili yazılan kitap ve makalelerden ve bunlara verilen isimlerden anlaşıldığına göre, çağdaş şîi yazarlar, hadislerin yazılması anlamında "kitâbetü'l-hadis"²⁷ teribinin yanı sıra tedvînü's-sünne", tedvînu'l-hadis" sözcüklerini de kullanmaktadırlar²⁸. *Vesâilu's-Şîa'* adlı eserin mukaddimesinde belirtildiğine göre, Şîa'ya göre "resmî tedvin" için bir zaman dilimi belirtmeye ihtiyaç yoktur. Çünkü Şîa'da resmi hadis tedvini, Hz. Peygamber döneminde başlamış, hiç kesintiye uğramadan on ikinci İmam'ın gaybetine (h.329) kadar devam etmiştir²⁹.

Çağdaş Şîi alimler tarafından farklı değerlendirilen "hadislerin yazılması" meselesinin daha ziyade Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi ile ilgili kısmı üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü çağdaş şîi yazarların eleştirileri, dah çok bu dönemdeki halifelerden Hz. Ebû Bekir ve Ömer üzerinde yoğunlaşmaktadır.

²² Hatib el-Bağdâdî, hadislerin yazılması konusunda yazdığı eserine *Takyidu'l-İlm* adını vermiştir. (Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Takyidu'l-İlm*, nşr. Yusuf el-İş, Beyrut-1974).

²³ Bkz. Ahmet Yücel, "Kitâbet", *DİA*, XXIV, 81.

²⁴ Bkz. Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara-1996.

²⁵ Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 153.

²⁶ Accac el-Hatîb, *a.g. e.*, s. 356-357.

²⁷ Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 83.

²⁸ Bkz. Muhammed Rıda el-Huseynî el-Celâî, *Tedvînu's-Sunneti's-Şerife*, Kum-1413,1417; Ali eş-Şehristânî, *Menu Tedvîni'l-Hadis*,

http://www.14masom.com/hdeath_sh/tadween/tadween.htm;(Erişim tarihi, 3.5.2005) Galip Hasan eş-Şehbender, *Muşkiletu Tedvîni'l-Hadis*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/mshkla-tween/ch18.htm; Muhammed Sâdık Necmi, "Mesîretu Tedvîni'l-Hadisi'n-Nebeviyi's-Şerife", http://www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/7.htm.(Erişim tarihi,12.1.2006)

²⁹ el-Hurr el-Amilî, *Vesâilu's-Şîa'*, Mukaddime, I, 40

<http://www.alhikmeh.com/arabic/mktba/hadith/wasael01/index.htm>.(Erişim tarihi,12.1.2006)

Diğer halifelerin de Ebû Bekir ve Ömer'in metodunu takip ettikleri, hadis yazımı ve rivayet yasağının devam ettiği, Hz. Osman seleflerinin yolunu takip ettiği, hadis nakli ve rivayetine karşı savaşın şiddetlendiği,³⁰ Muaviye döneminde hadis uydurma faaliyetleri daha çok arttığı³¹ hususuna da işaret edilir.

2. Hz. Peygamber Dönemi ve Hadis Yazımı

2.1. Hz. Peygamber'in Tutumu

Literatüre baktığımızda, hadislerin yazımını hem yasaklayan, hem de buna izin veren, Hz. Peygamber'e ait hadislerin var olduğunu görürüz. Sünnî ve Şîî alimler bu iki grup hadisi farklı değerlendirmişlerdir. Hem hadislerin yazımını yasaklayan Ebû Saîd el- Hudrî hadisini ve hem de hadis yazımına izin veren pek çok rivayeti sahih kabul eden sünnî alimler, görünürde birbiriyle çelişen bu iki grup rivayetin aralarındaki çelişkiyi giderip uzlaştırmaya gayret etmişler ve son tahlilde Hz. Peygamber'in, Kur'an'a karışır endişesiyle geçici bir süre hadis yazımını yasakladığını veya Kur'an'la hadisin aynı sayfaya yazılmasını yasakladığını; bu endişe ortadan kaldıktan sonra hadis yazımına müsaade ettiği sonucuna varmışlardır³². A'zamî'nin tespitine göre 50 sahâbî hadis yazmış ve bu yazılanlardan bazı belgeler günümüze kadar gelmiştir³³.

Çağdaş Şîa uleması ise genel olarak hadis yazımına izin verildiğini ifade eden rivayetleri sahih kabul ederken hadis yazım yasağını ifade eden rivayetleri sahih kabul etmezler³⁴. Daha açıkçası hadis yazım yasağını belirten rivayetlerin zayıf olanları bir tarafa, Şîa, Ehl-i Sünnetin çoğunluğu tarafından sahih kabul edilen ve hadis yazım yasağına delil teşkil eden Hz. Peygamber'in "*Benden (Kur'an'dan başka) bir şey yazmayınız! Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazmışsa onu imhâ etsin*" mealindeki hadisini de delil olarak kabul etmez. Hatta bu hadisin delil olmayacağı konusunda Şîa'nın görüş birliğinde olduğu da söylenebilir. Ancak "bu hadisin neden delil olamayacağı" hususunda Şîa ulemasının açıklaması ve üslubu farklıdır.

³⁰ M.Sâdık Necmî, a.g.e., s. 50 –51.

³¹ M.Sâdık Necmî, a.g.e., s. 51

³² Hadislerin yazılmasını hem yasaklayan, hem de yazıma izin veren bu iki grup rivayetleler arasındaki ihtilafı çözmek için önerilen diğer görüşler için meselâ bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Baisu'l-Hasis*, tzs., Beyrut, s.132-133; Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî*. Dâru'l-Fikr,Beyrut 1414/1993, s. 276-278, Ahmet Yücel, "Kitâbet", Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara 2002. XXVI, 81-83.

³³ Bkz.A'zamî, *Dirasât*, s. 92-167.

³⁴ el-Celâlî, a.g.e./www.14masom.com/hdeath_sh/19/2part6.htm(Erişim tarihi, 12.1.2006)

Bazılarına göre yazımı yasaklayan hadisin, yazıma izin veren hadislere ters olması onun uydurma olduğunu göstermektedir³⁵. Nitekim çağdaş şii yazarlardan Murtaza el-Askerî, pek çok rivayetle çelişen bu hadisi sahih kabul etmenin mümkün olmadığını ve hatta bu haberin Muaviye döneminde uydurulduğunu ileri sürmüştür³⁶. Bu yazara göre bir taraftan Hz. Peygamber'den hadislerinin ezberlenip belenmesi ve tebliği için teşvik etmesi, hadisini rivayet edenlere dua etmesi, yazmak isteyenlere izin vermesi ile ilgili hadisler rivayet edilirken; beri taraftan aynı Peygamber'den hadis yazımını yasakladığına dair hadisler nasıl rivayet edilebilir? Bu mümkün değildir. Hadis yazım yasağını ifade eden bu hadisleri Resûlullah söylememiştir³⁷. Bu haberler muhtemelen Muaviye zamanında rivayet edilip Hz.Peygamber'in hadisleri arasına kaydedilmiş ve onun sünnetinden sayılmıştır³⁸. Aynı mantıktan yola çıkan Cafer es-Sübhânî, bir eserinde bu meâldeki merfu ve mevkuf bütün hadislerin hepsinin uydurulup Hz. Peygamber'e nisbet edildiğini ileri sürmüştür³⁹. O şöyle demiştir: "Hz. Peygamber, hadisin öğrenilmesini, naklini, neşir ve tedvinini yasakladıysa o zaman şu hadisin anlamı nedir? " Benim sözlerimi duyup, belleyen onları ezberleyip tebliğ edenin Allah yüzünü ak etsin. Nice bilgi sahibi vardır ki, o bilgiyi kendisinden daha iyi anlayan birisine nakledebilir". Ya şu hadis ne anlama geliyor: " Benden bir şey dinleyip onu duyduğu gibi tebliğ edenin Allah yüzünü ak etsin kendisine tebliğ edilen niceleri vardır ki o sözü bizzat duyardan daha iyi kavrar." Veya şu hadis? "Ya Rab! benim halifelerime acı, Ya Rab! benim halifelerime acı Ya Rab! benim halifelerime acı. Ey Allah'ın Rasulü senin halifelerin kim? diye sorulunca o şöyle buyurdu: " Benden sonra gelen benim hadisimi rivayet edenlerdir." Bu hadisler varken söz konusu yasak Resûlullah'a nasıl nisbet edilebilir? Ayrıca Hz. Peygamber'in "Ebû Şah için hutbeyi yazınız"; Abdullah b.Amr'a hitaben "Yaz! Nefsim kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki -ağzını işaret ederek- buradan haktan başka bir şey çıkmaz" mealinde hadis yazmayı emreden meşhur hadisleri vardır. Ayrıca Kur'an, dünyevî hayatı ilgilendiren basit borçların bile yazı ile tesbitini emrederken, nasıl olur da dinin ikinci kaynağı olan sünnetin yazımı yasaklanabilir? Bu asla mümkün değildir⁴⁰.

³⁵ Murtaza el-Askerî, *Meâlimü'l-Medreseteyn* II, 55, http://www.shiaweb.org/books/maalem_al-madresatain_2/pa11.html, (Erişim tarihi, 21.1. 2006)

³⁶ Murtaza el-Askerî, *a.g.e.*, II, 54-57.

³⁷ Murtaza el-Askerî, *a.g.e.*, II, 55,

³⁸ Murtaza el-Askerî, *a.g.e.*, II,54

³⁹ Sübhânî, *el-Milel ve'n- Nihal*, Kum-1404, s. 52-56.

⁴⁰ Sübhânî, *a.g.e.*, s. 52-53.

Sübhânî'nin bu sözlerinden sanki hadislerin rivayetini, müzakere ve neşrini Hz. Peygamber'in yasakladığını iddia eden birileri varmış da yazar da onların bu iddialarını çürütmek için yukarıdaki delilleri zikretme gereği duymuş gibi bir durum söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki söz konusu görüşleri kabul eden Sünnî hiçbir alim yoktur.

Aynı yazar bir başka eserinde bu kez aynı konu ile ilgili sadece merfû hadisleri metin ve sened yönünden ele alır ve Ebû Saîd hadisinin delil olabilecek nitelikte olmadığını ileri sürer ve nedenini de şöyle izah eder: Her şeyden önce bu hadisin metni muzdaribtir⁴¹. Çünkü bir rivayette:

" لا تكتبوا عني شيئاً، فمن كتب عني شيئاً فليمحاه " ⁴². Başka bir rivayette ise şöyledir:
" لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، ومن كتب شيئاً سوى القرآن فليمحاه " ⁴³

Bu yazımıza göre bu metinlerdeki lafız farklılıkları hadisin muzdarib sayılması için yeterli bir sebeptir.

Ayrıca bu hadisin senedinde bulunan Zeyd b.Eslem de zayıf bir ravidir ve rivayetine güvenilmez. Çünkü Zehebî'nin kaydettiğine göre bu ravî Kur'an'ı kendi re'yi'ne göre tefsîr edermiş⁴⁴. Müslim'in kendisine güvenip rivayetini kaydetmede bir beis görmediği bu ravî, Sübhânî'ye göre zayıftır ve rivayeti delil olabilecek nitelikte değildir⁴⁵. Subhanî, devamlı kanaatini şöyle ifade eder: " Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasakladığı muhaddisler arasında meşhurdur ama bunun aslı yoktur. Böyle nice meşhur şeyler vardır ki, onların aslı astarı yoktur"⁴⁶.

Muhammed Sâdık Necmî'ye göre de bu hadis, uydurmadır⁴⁷. Yazar bu yargıya nasıl vardığını şöyle izah eder: Eğer bu hadis sahih olsaydı, hadis yazımına karşı çıkan Ebû Bekir ve Ömer bu hadisi delil olarak kullanırlardı. Onların bu hadisi delil olarak kullanmamaları bunun uydurma olduğunu gösterir⁴⁸. Kabul edelim ki bu hadis sahih; o zaman da İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve sahihleri, müsnedleri ve sünenleri yazanlar, bu eserleri yazdıklarından dolayı Rasûlüllah'ın emrine muhalefet

⁴¹ Cafer es-Sübhânî, *el-Hadis bene'r-Rivâye ve'd-Diraye*, s.17-18, http://www.14masom.com/hdeath_sh/17/index1.htm

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III,12

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *ay.*

⁴⁴ Zehebî, *Mizânü'l- İ'tidâl*, Dâru'l-Fikr, tsz, II, 98.

⁴⁵ *es-Sübhânî, a.g.e., s. 18.*

⁴⁶ *es-Sübhânî, a.g.e., s.12.*

⁴⁷ Bkz. M. Sâdık Necmî, *Edvâ' ala's-Sahihayn*, s.47, <http://www.shiaweb.org/books/sahihain/index.html>

⁴⁸ *Necmî, a.g.e., ay. (2 numaralı dipnot)*

edenlerin ilki olurlardı⁴⁹. Celâlî de Sübhânî gibi yukarıdaki hadisin lafız farklılıklarına dikkat çeker; ancak daha sonra da bu farklılıkların hadisin mana ile rivâyet edildiğine bağlanabileceğini ifade eder. Celâlî, sonuç olarak metin itibari ile bu hadisin mevkûf olduğunu, dolayısıyla bu konuda delil olamayacağını belirtir⁵⁰. Şehbender, söz konusu hadisin senedinde yer alan Zeyd b. Eslem'in hafıza bakımından kusurlu olduğunu ve metin itibari ile de bu hadisin mevkûf olduğunu belirtir⁵¹.

Görüldüğü gibi izlenen yol ve değerlendirmelerin farklılığı bir tarafa, yasakla ilgili rivayetlerden en sahihinin bile delil olabilecek nitelikte olmadığı hususunda çağdaş Şîi bilginlerin ittifak ettiği söylenebilir. Bu hadis delil olabilecek nitelikte olmadığına göre Hz. Peygamber'in de bu konuda herhangi bir yasağı olmadığı sonucu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Sünnî alimlerden söz konusu hadisi uydurma kabul eden muteber bir alime rastlamış değiliz. Ancak azınlık da olsa bazı Sünnî alimlerin de söz konusu hadisi mevkuf olarak değerlendiklerine burada işaret edelim⁵². Bu durumda Şîa'dan hadisin mevkuf olduğunu iddia edenler, azınlığın görüşünü tercih etmiş bulunmaktadır. Şunu da kaydedelim ki, söz konusu hadisi sahih kabul etmemekle beraber böyle bir yasağın ihtimal dahilinde olduğunu belirten ibarelere -ender de olsa- Şîa'ya ait bazı kaynaklarda rastlamak mümkündür. Nitekim *Vesâilü's-Şîa* adlı eserin önsözünde yer alan bir pasajda : “ Hz. Peygamber'in hadislerinin yazımını yasakladığı doğru olsa bile biz bu yasağın bi'setin ilk yıllarına ait olup, Kur'an'la başka bir şeyin karıştırılması endişesine yönelik olduğuna yorumlamamız mümkündür”⁵³ denilmektedir. Cafer Murteza el-Âmilî de şöyle demektedir: “Biz Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka bir şeyin yazımını yasakladığına inanmıyoruz. Eğer bu hadis sahih ise Hz. Peygamber'in bunu, Kur'an'a başka şeyleri karıştırmamaları için huzurunda vahyi yazan kâtiplerine söylemiştir”⁵⁴.

⁴⁹ Nemcî, a.g.e., ay.

⁵⁰ el-Celâlî, *Tedvînu's-Sünnetü's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2part1.htm

⁵¹ eş-Şehbender, “Muşkile”, onbeşinci bölüm,

⁵² Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 208; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II,132. Kâmil Çakın ise, söz konusu hadislerle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Hadis yazımının yasaklanmasıyla ilgili rivayetlere, metin ve isnad açısından yönelebilecek bu gibi tenkitler, bu gibi hadislerin sahih olmadığı fikrini güçlendirmektedir.”(Bkz. Kâmil Çakın, *İslâm'da Hadis ve Sünnet'in Yeri*, Seba yayınları, 1997, s. 90.

⁵³ Hurr el-Âmilî, *Vesail*, s. 6

⁵⁴ Cafer Murteza el-Amilî, *Hakaik Hamme Havle'l- Kur'ani'l-Kerîm*, Kum-1401, s. 79.

Aslında bu son iki yaklaşımın Ehl-i Sünnet alimlerinin yaklaşımına yakın olduğu açıktır. Zira Ehl-i Sünnet alimleri de yasağın sürekli olmadığı ve geçici olduğu kanaatine sahiptirler⁵⁵. Ne var ki, daha önce de ifade edildiği gibi çağdaş Şîî ulemâsının çoğunluğunun kanaati, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin yazım yasağını ifade eden sahih bir hadisinin olmadığı; dolayısıyla onun böyle bir yasağının da söz konusu olamayacağı yönündedir⁵⁶. Her rivayeti atlamadan değerlendirmek ve hadis yazım olayının seyrini ve nereden nereye geldiğini takip etmek bakımından hadis yazım yasağını ifade eden sahih hadisin ve aynı mealde onu destekleyen zayıf hadislerin bir değeri vardır. Pratikte ise Şîî ve Sünnî alimlerin bu konuda vardıkları sonuç pek de farklı değildir. Zira Sünnilere göre Hz. Peygamber tarafından bir ara hadis yazımı yasaklanmış, sonra yine Hz. Peygamber tarafından bu yasak kaldırılmış ve son tahlilde hadis yazımına müsaade edilmiştir. Binaenaleyh hadis yazımı mubahtır. Şîilere göre ise Hz. Peygamber hiçbir zaman hadis yazımını yasaklamamıştır ve dolayısıyla hadis yazımı mubahtır.

2.2. Ashabın Tutumu

Şîa ulemâsının çoğunluğuna göre hadisler, Hz. Peygamber döneminde yazılmıştır⁵⁷. Ancak hadisleri kim veya kimler yazmıştır? Yani hadisleri genel olarak yazmayı beceren ve yazmak isteyen her sahâbî mi yazmıştır, yoksa sadece Hz. Ali ve Ehl-i Beyt mi yazmıştır? Bu konuda Şîî bilginler farklı kanaattedirler.

Bazı Şîî alimlere göre yazabilen her sahâbî hadis yazmıştır. Nitekim Ahmed Hasan Yakub şöyle demiştir: "Allah'ın dinine ve Peygamber'in Sünnetine önem veren ve yazabilen her sahâbî hadis yazmıştır"⁵⁸. Sâdık Necmî, Hz. Peygamber zamanında ashâb arasında hadis yazımının yaygın olduğunu, onların yazmayı zarurî bir ihtiyaç olarak gördüklerini, imkân ve kabiliyetleri ölçüsünde hadisleri yazdıklarını, Hz. Peygamber'in yazmayı teşvik ettiğini ve hadis yazarlar arasında Abdullah b. Amr ile Ebû Bekir'in de bulunduğunu belirtmiştir⁵⁹. Sübhânî de şöyle demiştir: "Sahâbeden bir grup Hz. Peygamber döneminde hadis yazmışlardır"⁶⁰. Ancak Ehl-i Beyt'ten gelen haberler göstermektedir ki, Hz. Ali, hadislerin tedvininde en önde yarışanlardan

⁵⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmau'l-Fetavâ*, III, 218.

⁵⁶ el-Celâlî, *Tedvinu'Sünneti's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2tamhid.htm

⁵⁷ Cafer es-Sübhânî, *el-Hadis beyne'r-Rivâye ve'd-Dirâye*, s.12.
http://www.14masom.com/hdeath_sh/17/index1.htm

⁵⁸ Ahmed Hasan Yakub, *Eyne Sünnetü'r-Resûl*, s.49.

⁵⁹ Sâdık Necmî, *Advâ' ala's-Sahîhayn* s.41

⁶⁰ Cafer es-Sübhânî, *er-Rivâye*, s.15

biridir⁶¹. Abdulhadî el- Fadlî de Hz. Peygamber zamanında bir kısım sahâbînin hadis yazdığını ve Peygamber'in de bunu onayladığını dolayısıyla hadis yazmanın caiz olduğunu delilleri ile kaydetmektedir. Buna göre başta Hz. Ali olmak üzere Hz. Peygamber zamanında bazı sahâbîler hadis yazmışlardır⁶². Ancak Hz. Ali, özel olarak yazmış ve onun yazdıkları kitaplarda toplanmış, bu kitapları da Ehl-i Beyt, altın ve gümüşü saklar gibi nesilden nesile korumaya devam etmişlerdir.⁶³

Galib Hasan eş-Şehbender ise bu konuda daha farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu müellif, Hz. Peygamber zamanında Hz. Ali dışındaki sahâbîlerin hadis yazdığını gösteren haberlerin itimada şayan olmadığını ileri sürmektedir. Bu alime göre Hz. Ali'nin hadis yazdığını gösteren rivayetler hariç, hadis yazımına izin veren veya onu men'eden rivayetlerin hiç birisi tenkit eşliğini geçemez⁶⁴. Bu tenkitlere göz yumularak Abdullah b. Amr'ın hadis yazdığı kabul edilse bile, bu çok da önemli değildir. Zira o kendi bireysel iradesiyle Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmiş veya yazmıştır. Onunla Hz. Peygamber arasında hadis yazma hususunda bir anlaşma yoktur. Ebû Şah için yazılan şey de bir hutbeden ibarettir. Bunların hiç birisi hadislerin yazılması ve tedvîni hususunda Nebevi hedefin bir planını yansıtmaz⁶⁵. Yazar, bu konudaki kanaatini şöyle ifade eder: İmamiyye Şîası, cumhurun (Ehl-i Sünnetin) kabul ettiği "Hz. Peygamber, (geçici bir süre) hadislerinin yazımını yasakladığı" fikrini kabul etmez. Aynı zamanda hadis yazımı herkese de müsaade edilmiş değildir. Şîa' inancına göre: Hz. Peygamber, Kur'an'ın yazım ve tedvînini garanti altına aldığı gibi hadislerinin yazım ve tedvînini de garanti altına almıştır⁶⁶. Hz. Peygamber, imanına, dini korumadaki titizliğine ve geleceğine çok güvendiği bir şahsa hadislerini yazdırmıştır⁶⁷. Bu şahıs da Hz. Ali'den başkası değildir⁶⁸. Bunu ispat sadedinde Şîi kaynaklar, Hz. Peygamber ve Hz. Ali döneminde yazılan ve miras olarak gelen muayyen bazı belgelerin bulunduğunu kaydetmişlerdir. Bunların bazıları

⁶¹ Cafer es-Sübhânî, er-Rivâye, s.16.

⁶² Abdülhadî el-Fadlî, " Rivâyetül-Hadîs" s 2-4, http://www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/1.htm

⁶³ Ahmed Hasan Yakub, a.g.e. s.49.

⁶⁴ eş-Şehbender, a.g.m., 17. fasıl.

⁶⁵ eş-Şehbender, a.g.m., 12.fasıl.

⁶⁶ eş-Şehbender, a.g.m.,18. fasıl, http://www.14masom.com/hdeath_sh/mshkla-tdween/ch18.htm

⁶⁷ eş-Şehbender, a.g.e., ay.

⁶⁸ eş-Şehbender, a.g.e., ay.

bizzat Hz. Ali'nin hattı ile yazılmıştır. Bunlar, Sahifetu Ali, Kitabu Ali, (el-Camia Müshafu Fatıma ve el- Cefr gibi belgelerdir⁶⁹.

Bu yazara göre Hz. Peygamber, hadis yazımını ne yasaklamış ve ne de herkese izin vermiştir. Hz. Peygamber bu izni sadece özel olarak kendisine çok güvendiği Hz. Ali'ye vermiştir. Bunda da garipsenecek bir şey yoktur. Çünkü pek çok önemli şeyde Hz. Ali Resûlullah'ın sırdaşdır⁷⁰. Buna göre Resûlullah, hadisini makro planda Hz. Ali'ye yazdırmış, o da bunu yazılı olarak miras bırakmış, bu miras da hidayet imamları kanalıyla büyükten büyüğe intikal etmiştir. Hz. Peygamber hadislerinin korunması için bir plan yapmış, vahyi metlüvv olan Kur'an'a kâtip tayin ettiği gibi vahyi-i gayri metlüvv olan hadislere de kâtip tayin etmiş ve bunu herkese mubah kılmamıştır⁷¹.

Hemen belirtelim ki Galib eş-Şehbender'in bu konuda inhisarcı bir tutum sergilediği açıktır. Çünkü yazarımız, hadislerin muhafazası görevinin sadece Hz. Ali'ye verildiğini belirtmektedir. Bu, oldukça ilginç bir yaklaşım. Ancak Şîî alimlere göre bunun pek çok nedeni vardır. Her şeyden önce o dönemde yaşayan her Müslüman, düşünce ve iman bakımından aynı seviyede değildir. Herkes bu görevin ağırlığını taşıyacak ve onun inceliklerini anlayacak imkân ve seviyeye sahip değildir⁷². Bu nedenle Hz. Peygamber, kendi kucağında yetiştirdiği, ilmine ve ehliyetine güvendiği Hz. Ali'yi ilimle teçhiz etmiş sonra da bu görevi ona vermiştir⁷³. Hz. Ali de süt çocuğunun annesini takip ettiği gibi Hz. Peygamberi takip etmiştir⁷⁴.

Ayrıca bu işin bir de gizlilik, sırrilik yanı vardır. Hz. Ali bu hususu şöyle ifade eder: “ Ben her gün ve her gece Rasûlullah'ın huzuruna varır, onunla tek başıma görüşür ve onu takip ederdim. Rasûlullah'ın bana yaptığı bu özel muameleyi hiç kimseye yapmadığımı ashap da mutlaka bilirdi. Bazen Rasûlullah, bana gelir, bu görüşmemiz çoğu kez benim evimde olurdu. Ben onun yanına vardığımda hanımlarını dışarı çıkarır ve yanında benden başka kimse kalmazdı. O bana geldiğinde ise Fatıma veya çocuklarımdan hiç birisi dışarı çıkmazdı. Ben sorunca

⁶⁹ eş-Şehbender, *a.g.m.*, 18. fasıl, http://www.14masom.com/hdeath_sh/mshkla-tdween/ch18.htm. Krş. Abdülhâdî el-Fadlî, “Mesâdiru İlimi'l-Hadîs”, www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/1.htm (Erişim tarihi, 16.7.2006).

⁷⁰ eş-Şehbender, *a.g.m.*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/mshkla-tdween/ch17.htm

⁷¹ eş-Şehbender, *a.g.m.*, 18. fasıl, http://www.14masom.com/hdeath_sh/mshkla-tdween/ch18.htm

⁷² M.Kasîr Amilî, *a.g.e.*, s.14-15.

⁷³ M.Kasîr Amilî, *a.g.e.*, s.16.

⁷⁴ M.Kasîr Amilî, *a.g.e.*, s.17.

Rasûlullah cevap verir, sorularımı bitirip sustuğumda ise o anlatmaya başlardı. Rasûlullah, her inen âyeti bana okutur ve yazdırır, ben de yazardım. Rasûlullah, Kur'an'ın tefsirini, tevilini, nâsihini mensûhunu, muhkemini, müteşabihini amını hassını bana öğretti ve bana dua etti⁷⁵. Bu duaya mazhar olan ve öğrendiği hiçbir şeyi unutmayan Hz. Ali bu hadisleri kendisi için değil kendisinden sonra gelen imamlar için yazmıştır⁷⁶. Az önce Hz. Ali'nin hadis yazdığını gösteren belgelere işaret edilmişti. Bu belgelerden *Sahifetu Ali* adlı belgenin var olduğunu gösteren rivayetler, Sünni kaynaklarda da mevcuttur⁷⁷.

Şîî kaynaklara göre ise Hz. Ali'ye ait birden fazla sahife vardır. Oldukça hacimli olan bu sahifeler imamlara intikal etmiştir. Nitekim Necâşî'nin(450/1058) Muhammed b. Azafir es-Sayrafi'den rivayet ettiğine göre o şöyle demiştir: “ Ben el-Hakem b.Utbe b. Uyeyne ile beraber Ebû Ca'fer'in yanında idim. Ona bir şeyler sormaya başladı. Ebû Cafer onu (ilmi ile)şereflendiriyordu. Ancak bir meselede ihtilafa düştüler. Bunun üzerine Ebû Cafer: Yavrum Hz. Ali'nin Kitab'ını çıkar dedi. O da dürülmüş büyük bir kitap çıkardı, Ebû Cafer kitabı açıp bakmaya başladı, hatta o ihtilaf edilen meseleyi orada buldu. Ebû Cafer: “ Bu Hz. Peygamber'in imla ettirdiği ve Hz. Ali'nin yazdığı kitaptır” dedi⁷⁸.

Necâşi (450/1058)'den nakledilen bu rivayetlere göre Hz. Ali'de bulunan ondan da İmam Bakır' a intikal eden bu sahifeler şer'î pek çok hüküm ihtiva etmekte; hadis tedvîn döneminde bunlardan önce yazılmış hiçbir sahife bulunmamaktadır. Ehl-i Beyt imamları bu sahifelerin varlığıyla iftihar ederler ve bunları büyük bir zenginlik sayarlar. Şîa uleması muteber kitaplarında bunları zikreder. Bunlar ilim şahikasının temelini oluştururlar. Binaen aleyh Şîa'da hadis kitabeti sürekli devam etmiş hiçbir ara ve kesintiye uğramamıştır⁷⁹. İmam Sâdık döneminde daha büyük bir fırsat yakalanmış, daha geniş çapta hadis yazma faaliyeti sürdürülmüş 4 bin kişi ondan ilim öğrenmiştir. Sadece Kûfe mescidinde bir anda 9 yüz alim ondan ders almıştır. 4 yüz müellif 4 yüz kitap yazmıştır. Bunlar “4 yüz usûl” diye meşhur olmuşlardır. Bu asılların bazısının dağınık, bazısının kayıp olması söz konusu olduğundan İmam Rıda'nın

⁷⁵ el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâff*, Necef-1969, Fadli'l-İlim 22, hds no: 190 (1140-144); Abdülhâdi el- Fadlî, “Rivayetu'l-Hadîs”, http://www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/1.htm

⁷⁶ Bkz. M.Kasîr el-Amilî, *a.g.e.*, s.17-18.

⁷⁷ Buhârî, İlim, 39; Medîne, 1; Cizye, 10; Ferâiz, 10; Müslim, İtk, 20; Ebû Dâvûd, Sünen, Menâsik, 95-96; Nesâî, Kasâme,12; İbn Mâce, Diyât 21; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, 1/79, 122, 81,100,102.

⁷⁸ Ahmed Ali en-Necâşi el-Kûfî, *Ricalu'n-Necâşi*, Kum-1413, II, 270

⁷⁹ M.Sâdık Necmî, *a.g.e.*, s.44

öğrencileri, mevcutları kendi özel metodlarına göre müstakil kitaplarda toplamışlar ve bunlara Cami ismini vermişlerdir. Bunlar, imamların gaybet zamanına kadar yazdıkları kitaplardan başkadır. İmam Rıda döneminden Kuleynî zamanına kadar müracaat kaynağı bu camilerdir. Kuleynî ise (329/940) *el-Kâfî*'yi yazmış, arkasından İbn Babeveyh el-Kummî(381/991) *Men la Yahduruhu'l-Fakîh*'i kaleme almıştır. Daha sonra Şeyh et-Tûsî(460/1607) et-Tehzîb ile *el-İstibsâr* adlı eserlerini telif etmiştir. Böylece Şîa'nın meşhur *Kütüb-i erbaa*'sı ortaya çıkmıştır⁸⁰.

Kısaca belirtmek gerekirse Şîaya göre Hz. Peygamber'in sağlığında hadislerin yazıldığına ihtilaf yoktur. Kimin yazdığı hususunda farklı görüşler vardır. Bazı alimlere göre Ali ve Hz Ebû Bekir'in içerisinde yer aldığı bir kısım ashâb Hz. Peygamber döneminde hadisleri yazmışlardır. Fakat Hz. Ali bu hususta öndedir. Bazı Alimlere göre ise hadisleri yazma görevi sadece Hz. Ali'ye aittir. Hadisleri tam anlamıyla yazan Hz. Ali'dir. Abdullah b. Amr'ın Hadisleri yazmasına karşı çıkan Peygamber düşmanları ve ikinci halifenin Hz. Peygamberin vasiyet yazdırmasına mani olması gibi münferit bir iki olay var ise de bunların geniş çaplı olduğu söylenemez. Bu konudaki asıl ihtilaf Hz. Peygamber'in vefatından sonra olmuştur.

2.3. Halifeler Dönemi ve Hadis Yazımı

Genel olarak Hulefâ-i Râşidin ve özel olarak da Hz. Ebû Bekir ile Ömer, çağdaş Şîi alimlerinin iddia ettikleri gibi acaba, hadis yazım ve rivayetini yasakladılar mı? Yoksa onlar bu hususta titiz ve ihtiyatlı davrandılar da onların bu titiz ve ihtiyatlı davranışları yanlış olarak mı yorumlandı? Konu ile ilgili rivayetlerin Sünnî ve Şîi alimler tarafından farklı değerlendirmeleri, konuya böyle bir soruyla girmemizi gerekli kılmaktadır. Zira Sünnî alimlere göre Hulefâ-i râşidinin takvası ve dine karşı olan saygıları, onları hem hadislerin yazılmasında hem de rivayetinde titiz ve sıkı davranmaya sevk etmiştir⁸¹. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kimi zaman bazı hadislerin rivayetinde o rivayeti doğru kabul etmek için ravisinden şahit istemeleri; Hz. Ali'nin de aynı amaçla bazen raviye yemin teklif etmesi⁸² ve daha buna benzer pek çok rivayet Sünnîler tarafından bu sahâbilerin titizliğine yorumlanmıştır. Ebû Bekir, haberlerin

⁸⁰ M.Sâdık Necmî, *a.g.e.*, s.46.

⁸¹ Subhî es-Salih, *Ulumu'l-Hadis*, Beyrut-1979 s. 40.

⁸² Hz. Ebû Bekir'in şahit istediğine örnek için bkz. Ebû Davud, Ferâiz,5;İbn Mace,Ferâiz,4; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, I, 3. Hz. Ömer'in 'in şahit istediğine örnek için bkz. Buhari, Büyü' 9; Müslim,Adâb,36. Hz.Ali'nin rivayetini kabul etmek için raviden yemin etmesini istediğine örnek için bkz. Ebû Davud, Vitir, 26; Tirmizî, Salât, 297, Tefsîr, Sûre, 3; İbn Mace, İkâme, 193; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, I, 2,10.

kabulünde ihtiyatlı davranan ilk kişidir⁸³. Muhaddisler için hadis rivayetinde tesebbüt geleneğini koyan Ömer'dir. Şüphelendiği zaman haberi vahidin kabulünde bazen tevakkuf ederdi⁸⁴.

عمر وهو الذي سن للمحدثين التثبت في النقل وربما كان يتوقف في خبر الواحد إذا ارتاب

Hz.Ali de Ebû Bekr'in doğru sözlü olduğunu bizzat ifade etmiştir⁸⁵.

“ İnsanlara maruf olan ve onların anlayabilecekleri hadisleri rivayet edin; onlara yadırgayacakları şeyleri rivayet etmeyin. Siz Allah ve Resulü'nün tekzib edilmesini ister misiniz?” diyen Hz. Ali'dir⁸⁶.

حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَدَعَا مَا يَنْكُرُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يَكْذِبَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ

Yöntem ve farklılığı bir tarafa, hadise yaklaşım hususunda bu üç halifenin gayet bilinçli oldukları ve titizlik gösterdiklerini söylemek mümkündür. Ancak Hz. Ömer'in bu konuda daha önde olduğu söylenebilir.

Çağdaş şîi alimler ise, Hz. Ali dışındaki halifelerin bu konudaki tutumları ve niyetleri hususunda hiç de iyimser değillerdir. Mustafa Kasîr el- Amilî, Muhammed Sâdık Necmi, Ali eş-Şehristânî, Ahmed Hasan Yakub ve el-Celâlî gibi şîi alimler, Hz. Ali dışındaki halifelerin, siyasî maksatla hem hadis yazımını, hem de rivayetini yasakladığını ileri sürmüşlerdir⁸⁷. Murtaza el- Askerî şöyle demiştir: “ Keşke halifeler sadece hadis yazımını yasaklamakla yetinmiş olsalardı! Onlar aynı zamanda hadis rivayetini de yasakladılar⁸⁸. Sübhâni, bu yasağın çerçevesini biraz daha genişleterek, Resûlullah'ın vefatından sonra siyasî maksatla halifeler tarafından hadis yazımı, rivayeti, müzakeresi, okunması ve neşrinin yasaklandığını belirtir⁸⁹.

Bu durumu el- Celâlî biraz daha farklı ifade etmektedir: Hz. Peygamber'in vefatından sonra özellikle onun Sünnetine karşı garip bir biçimde düşmanca bir tutum

⁸³ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, Haydarabâd, 1956, I, 2,3

⁸⁴ Zehebî, *a.g.e.*, I, 6.

⁸⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 2,10.

⁸⁶ Zehebî, *a.g.e.*, I, 13.

⁸⁷ M. Kasîr el-Amilî, *a.g.e.*, s. 10; M.Sâdık Necmî, *a.g.e.*, ay; Ali eş-Şehristânî, *Esbâbu Men'î Tedvini'l-Hadis*, s.16-26; a.mlf, *Menu Tedvini'l-Hadis*, s. 9-19; Hurr el-Amilî, *Vesailu's-Şîa*, Naşirin Önsözü s. 9-10; Ahmed Hasan Yakub, *Eyne Sünnetu'r-Rasûl*, s. 260,264,265,266, http://www.shiaweb.org/books/ayna_alsunnah/pa49.html

⁸⁸ Bkz. Murteza el- Askerî, *Mealimü'l- Medreseteyn*, II, 44.

⁸⁹ es-Sübhânî, *el-Hadis beyne'r-Rivaye ve'd-Diraye*, s.28, http://www.14masom.com/hdeath_sh/17/index1.htm

sergilenmiştir. Hatta bu tutum Onun ruhunu Allah'a teslim etmeden başlamıştı⁹⁰. Nitekim Ömer Hz. Peygamber'in vasiyetname yazdırma isteğine mani olmuş "Allah'ın kitabı bize yeter" demişti. Aslında bu tavır, hadisi devre dışı bırakıp sadece Kur'an'la yetinmenin ilk ameliyesidir⁹¹. Mustafa Sâdık Necmi daha mutedil bir üslup kullanarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadis yazımı konusunda ashab arasında ihtilaf çıktığını söylemiştir⁹². Bu alime göre Ebû Bekir, Ömer, İbn Mesûd, Ebû Saîd el-Hudrî gibi bazı sahâbiler hadis yazımını men etmiş, ve bu hususta çok ısrar etmişlerdir. el-Celâlî yasağı koyanın Ebû Bekir ile Ömer olduğunu; sonra da İbn Mesûd, Ebû Saîd el-Hudrî Zeyd b. Sabit ve Ebû Musa el-Eş'arî'nin aynı tavır gösterdiklerini ileri sürmüştür.⁹³

Hadis karşıtı bu sahabilere karşı diğer bir grup sahâbî ise hadislerin tedvin edilmesi cihetinde arzu izhar etmiş, bu yönde teşviklerde bulunmuş ve hatta bu çizgide çok ısrar etmişler. Örneğin Hz. Ali ve taraftarları ve bilhassa büyük oğlu Resûlullah döneminde olduğu gibi hadis yazımına devam etmişlerdir⁹⁴. Hadislerin yazılması konusundaki bu ihtilaf, tedvinden yana olanlar ve ona karşı olanlar olmak üzere ashabin ikiye bölünmesine sebep olmuştur. Hz. Ali ve ona tabi olanlar hadisleri yazmış; Ebû Bekir ve ona tabi olanlar bunu yasaklamışlardır⁹⁵.

Halifelerin hem hadis yazımını hem de rivayetini yasakladıkları iddiası oldukça şaşırtıcı ve aynı zamanda oldukça önemli bir iddiadır Sağlam ve tutarlı delillere dayandığı takdirde ancak kabul şansına sahip olabilecek bir iddia. İspatlanamadığı takdirde ise sadece Şîa'ya has bir iddia olarak kalmaya da mahkum olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında Hz.Ebû Bekir ile ilgili söz konusu iddiaların sahih ve tutarlı delillere dayandığını söylemek ne yazık ki pek kabil değil. Çünkü sözü geçen alimlerin, bu iddialarını -hadis tekniği bakımından sahih olmayan- sadece iki rivayete dayandırdıklarını görmekteyiz. Bunlardan birincisi Hz. Ebû Bekir'in sıhhatinden şüphe ettiği nedeniyle bazı hadisleri yaktığını söz konusu eden rivayet; İkincisi de yine bu halifenin, İhtilaf edilen hadislerin rivayetini yasakladığını ifade eden haberdir. Görüleceği üzere söz konusu iddiaların dayanağı bu iki rivayetten ibarettir. Hatta bazı

⁹⁰ el-Celâlî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü's-Şerife*, s.1, <http://www.al-jalali.net/books/053/>

⁹¹ el-Celâlî, *a.g.e.*, s.2.

⁹² M. Sâdık Necmi, *Advâ' ale's-Sahihayn*, s.41 vd; amif, "Mesîratu Tedvini'l-Hadis", http://www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/7.htm

⁹³ el-Celâlî, *Tedvinu's-Sünneti's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2tamhid.htm

⁹⁴ M.Sâdık Necmi, *Advâ' ale's-Sahihayn*, s. 42

⁹⁵ M.Sâdık Nemci, *a.g.e.*, ay.

alimlerin tek bir delile dayandığı da söylenebilir. Nitekim el-Celâfî ile Murtaza el-Askerî gibi nisbeten ihtiyatlı alimler, söz konusu “hadis yakma” rivayetini hadis yazım yasağına delil olarak kullanmazlar. Çünkü adı geçen rivayet sahih olsa bile, hadis yakma işinden hadislerin yazımının yasaklandığı anlamını çıkarmak pek makul görünmemektir. Dolayısıyla bu iki alim, aynı iddia için sadece ikinci rivayeti kullanmaktadır. Ne var ki daha sonra görüleceği üzere bu iki alim de diğerleri gibi Hz. Ebû Bekir’in hadis yazım ve rivayetini yasakladığı kanaatindedirler.⁹⁶

Şîa ulemasının bu konudaki delilleri ise Zehebî gibi ünlü bir alim tarafından kaydedilen bazı zayıf ve asılsız rivayetlerdir.⁹⁷

Aslında Zehebî’nin söz konusu rivayetleri ele alış tarzı farklıdır ve hele onları yorumlayış biçimi ise Şîa’dan tamamen bambaşkadır. Zira Zehebî, rivayetleri kaydederken önce sahih rivayeti zikretmiş daha sonra da sahih olamayan iki rivayeti sıralamış, hadis yakma rivayetine “sahih değil” demiş; diğer rivayete de “mürsel” kaydını koymuştur. Arksından da Hz. Ebû Bekir’in hadislerin kabulünde ihtiyatlı ve titiz davrandığını söylemiştir. Üstelik “O, Ebû Bekir’in buradaki maksadının rivayet kapısını kapatmak olmadığı, bu konuda ihtiyatlı olmak gerektiği mesajını vermek istediği” yorumunu da yapmıştır.⁹⁸

Ama bütün bunlar, acaba sıhhati tartışmalı olan bu tür rivayetleri kitabına alan Zehebî’yi sorumluluktan kurtarır mı? Zehebî’nin kaydetmiş olduğu bu zayıf rivayetler, bugün Ebû Bekir gibi bir sahabinin suçlanmasına vesile oluyorsa, herhalde onun da bunda bir sorumluluğu vardır demek çok da yanlış sayılmaz.

Şimdi söz konusu delillere ve onlardan çıkarılan görüşlerin delillerle ne kadar alakalı olduğuna biraz daha yakından bakmak uygun olacaktır.

2.3.1. Hz. Ebû Bekir ve Hadis Yazım Yasağı

Literatürde Hz. Ebû Bekir’in ‘hadis yazmayın’ diye açıkça sözlü bir talimatı olduğu asla söylenemez. Tam tersi az da olsa onun hadis yazdığını gösteren sahih rivayetler mevcuttur. Nitekim sahih olan bir rivayete göre: Hz. Ebû Bekir, Enes b. Malik’i Bahreyn’e gönderirken, hangi maldan ne kadar zekât alınacağını bildiren ve

⁹⁶ Bkz. el-Celâfî, a.g.e; Murtaza el-Askerî, *Mealimu’l- Mereseteyn*, http://www.shiaweb.org/books/maalem_al-madresatain_2/pa9.html

⁹⁷ Zehebî, a.g.e., I, 2,3

⁹⁸ Zehebî, a.g.e., I, 2-5.

Hız. Peygamber'e ait bir hadisi yazıp Enes'e vermiştir⁹⁹. Bu haberin başka bir versiyonunda ise Hız. Ebû Bekir, bunu halife seçildikten sonra yapmıştır¹⁰⁰, kaydı vardır. Ayrıca Hız. Ebû Bekir'in pek çok konuda Amr b. el-As ve diğer komutanlarına yazılı talimat gönderdiği¹⁰¹ de vakidir.

Ne var ki Hız. Ebû Bekir'in hadis yazdığını gösteren bu rivayetler, Ali eş-Şehristânî'ye göre onun hadis yazarlardan olduğunu ispat etmez. Çünkü onun yazdığı söz konusu hadis, tamamen devlet gelirleri ile ilgilidir. Halifenin de bunu ihmal etmesi söz konusu olamaz¹⁰².

Şîî alimlerin, Hız. Ebû Bekir'in hadis yazımını yasakladığına dair ileri sürdükleri asıl delilleri ise, az önce de işaret edildiği gibi bu halifenin toplamış olduğu beş yüz hadisi yaktığını ifade eden rivayettir: Hız. Aişe anlatıyor: Babam (Ebû Bekir) Resûlullah'a ait 500 hadis toplamıştı. O gece yatağında yatamadı dönüp durdu. Bu durumu beni üzdü. Kendisine bir sağlık probleminden mi yoksa üzücü bir haberden dolayı mı uyuyamadın diye sordum. Sabah olunca: "Kızım yanındaki hadisleri getir" dedi. Onları getirdim, sonra ateş istedi ve onları yaktı. Niçin yaktın diye sordum. O da: "Bunların içinde güvendiğim birinden aldığım hadisler var. Bunlar onun bana rivayet ettiği gibi değil. Korkarım ki onlar benim yanımda iken ölürüm. Bu hali ile onları nakletmiş olurum"¹⁰³ demiştir.

Öncelikle bu haberin sahih olup olmadığına bakalım: Bu haberi senetsiz olarak ilk kaydeden Ahmed b. Abdillâh b. Muahammed et-Taberî (694/1295)'dir¹⁰⁴. Aynı rivayeti ilk defa senedli olarak kaydeden ise ez-Zehebî(748/1347)'dir. Ve o haberin sahih olmadığını da belirtmiştir. (فهذا لا يصح¹⁰⁵)

İbn Kesir(774/1372) de: " Bu haber, bu senedle cidden garibtir, senedde yer alan Ali b. Salih de mechul bir ravîdir, demiştir¹⁰⁶.

Söz konusu senede daha yakından baktığımızda sadece Ebû Salih değil, senedin başında yer alan Bekr b. Muhammed es-Sayrafî, el-Mufaddil b. Gassan da

⁹⁹ Bkz. Buhârî, Zekât, 37, 38; Ebû Davud, Zekât, 4; İbn Mace, Zekât, 10; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 27.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Huzeyme, *a.g.e.*, IV, 14, 22, 25, 33; İbn Hibbân, *Sahih*, VIII, 57.

¹⁰¹ Bkz. et-Taberânî, *Mu'cem*, VIII, 163, 164; Bezzâr, *Müsned*, I, 87; Beyhakî, *Sünen*, IX, 179.

¹⁰² Bkz. Ali eş-Şehristânî, *Men'u Tedvîni'l-Hadis*, s.11,

http://www.14masom.com/hdeath_sh/tadween/tadween.htm

¹⁰³ Zehebî, *a.g.e.*, I, 5.

¹⁰⁴ Bkz. Ahmed b. Abdillâh b. Muahammed et-Taberî, Ebû Ca'fer, *er-Riyadu'n-Nadre*, (Neşr. İsa Abdullâh Manî'el-Hiyerî) Beyrut -1996, II, 144.

¹⁰⁵ Bkz. Zehebî, *a.g.e.*, ay.

¹⁰⁶ el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, Müessestü'r-Risâle, Beyrut-1405/1985, X, 286-7.

biyografileri hakkında bilgi bulunmayan ve dolayısıyla güvenilirliği bilinmeyen ravilerdir.

Görüldüğü üzere bu haberin sened yönünden sahih olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Metin açısından da bu haberin tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü burada Hz. Ebû Bekir'in toplamış olduğu hadisleri, güvenilir birisinden aldığı, ama ne hikmetse yine de aldığı hadislerin sıhhatinden şüphe ettiğini, sahih olduklarına güvenemediği için onları yaktığı ifade edilmektedir. Buna göre, demek ki, Hz. Ebû Bekir, bu hadisleri Hz. Peygamber'den doğrudan değil, dolaylı yoldan, yani bir başka ravi aracılığıyla almış. İşte bu durum da Ebû Bekir için pek makul görünmemektedir. Gerçi bazı sahabelerin bazı hadisleri Hz. Peygamber'den değil de ondan duyan sahâbîlerden aldıklarını biliyoruz. Ama Hz. Ebû Bekir'in durumu biraz farklıdır. Zira o, Hz. Peygamber'e en yakın olan sahabelerden biriydi. Eğer hadisleri bir araya toplamak isteseydi, şüphesiz bunu kendisiyle Rasûlüllah arasında bir aracıya ihtiyaç duymadan yapardı. Farz edelim ki, bunların hepsini başka sahabelerden aldı. O taktirde güvendiği raviden aldığı hadisleri, daha sonra aslı gibi olamadığından şüphe ederek onları yakmış demektir. Şayet ravi güvenilir birisi ise ondan alınan hadislere de güvenmek gerekir. Eğer tersi ise o zaman ondan da hadis alınmaz. Önce güvenip almak sora şüphe edip yakmak bir çelişki gibi gelmektedir. Bu hadislerden sahih olan hiç mi yoktu ki hepsini yaktı. Daha doğrusu burada 500 hadisin hepsini birden yakacağına, en azından sadece şüphelendiklerini yaksaydı veya bu hadislerin sıhhati hususunda diğer sahabelere sorup onların fikrini alsaydı daha ma'kul olmaz mıydı? Çünkü Ebû Bekir, genellikle bilmediği konularda sahabelere danışır. Nitekim ninenin mirası konusunda bilgisi olmayan Hz. Ebû Bekir, bu meseleyi sahabelere sormuştur. Muğire b. Şu'be de (50/670); "Ben Rasûlüllah'ın nineye torunun mirasından altıda bir hisse takdir ettiğini biliyorum," demiş. Ebû Bekir: "bunu senden başka bilen var mı? diye sormuş, Muhammed b. Mesleme (43/663): "Evet ben de öyle işittim" demiş, Ebû Bekir de aynı şekilde hüküm vermiştir.

Görüldüğü üzere hadis yakma haberi, Ebû Bekir'in tavrı ile de örtüşmemektedir. Kısacası çelişkilerle dolu olan bu metnin sahih olduğunu söylemek mümkün değildir. Hem sened hem de metin açısından delil olabilecek nitelikte olmayan böyle bir rivayet üzerine hüküm bina etmek nasıl mümkün olabilir?

Bir an için bu haberin doğru olduğu, muhtevasının da tutarlı olduğu farz edilse bile, acaba bu metinden yani Hz. Ebû Bekir'in hadisleri yakmasından, onun

hadis yazımını yasakladığı anlamı çıkarılabilir mi? Böyle bir sonuca varmak da oldukça zordur. Zira hadisleri yakmak başka bir şey, bir halife olarak onların yazımını yasaklamak başka şeydir. Eğer Ebû Bekir hadis yazımını yasaklamak isteseydi bunu açıkça ifade ederdi. Açıkça böyle bir şeyi telaffuz etmediğine göre böyle bir yasak da söz konusu değildir.

Diğer taraftan aynı haberin Mahmud Ebû Reyeye tarafından da hadislerin yazılışına karşı delil olarak zikredilmesi¹⁰⁷, bu hususta mezkur Şîi alimler ile Ebû Reyeye arasında bir etkileşim olup olmadığı sorusunu beraberinde taşımaktadır. Görünen odur ki, bu haber, senedi itibari ile hem sahih değil aynı zamanda metin bakımından çelişkilerle doludur. Dolayısıyla söz konusu rivayetin, Hz. Ebû Bekr'in hadis yazımını yasakladığı iddiasını ispatlamada yetersiz olduğu söylenebilir.

Aynı metinden yola çıkarak Ebû Bekr'in bu yakma işinin Hz. Ali'nin hilafetini önlemeye yönelik olduğunu veya yanlış fetva ve içtihadlarını örtmeye matuf olduğunu söyleyebilir miyiz? Buna da evet demek oldukça zor. Çünkü metinde yakmaya gerekçe olarak Ebû Bekr'in söylediği : “ **فَيَكُونُ فِيهَا أَحَادِيثٌ عَنْ رَجُلٍ قَدْ ائْتَمَنْتَهُ** “ **وَوَثَّقْتَ وَلَمْ يَكُنْ كَمَا حَدَّثَنِي فَأَكُونُ قَدْ نَقَلْتُ ذَلِكَ** Bu hadislerin içinde emin olduğum ve güvendiğim bir adamdan aldığım hadisler var. Onlar aslında onun bana rivayet ettiği gibi (aslına uygun) değildi. Olur ki ben de o hali ile onları nakletmiş olurum” ibaresi, bu anlamı çıkarmaya müsait değil. Bu ifadede açık olan Ebû Bekr'in o hadisleri yakması, onların sıhhatinden emin olmamasıdır. Açıkça ifade edilen bu gerekçe varken başka gerekçeler ileri sürmek ne derece inandırıcı olabilir?

Öyle görünüyor ki, ne bu haberin sahih olup olmaması önemli; ne de tutarlılığı. Önemli olan böyle bir haberin herhangi bir kaynaktan bulunmasıdır. Artık Şîi ulemaya düşen şey de bu metni batınına göre yorumlamaktır. Nitekim Ali eş-Şehristani'ye göre bu hadisleri yakmasının gerçek nedeni Ebû Bekir'in ileri sürdüğü gibi hadislerin aslı gibi sahih olup olmaması meselesi değildir. Burada asıl sebep şudur: Ebû Bekir halife olunca nassları dikkate almadan kendi icthad ve görüşüne göre hükmeder ve fetva verirdi. Hadisleri toplayınca verdiği hükümlerin ve yaptığı uygulamaların bu hadislere ters olduğunu ve hatalı hüküm verdiğini anladı. Bu nedenle kendi uygulamaları ile çelişen bu hadislerin varlığı onu rahatsız etti. Bu tür hadislerin yazılı olarak kalması başkasının eline geçme riskini beraberinde

¹⁰⁷ Bk. Ebû Reyeye, *Advâ' ala's-Sünneti'l-Muhammediyye* (2.baskı), Lubnan 1383/1964; Krş. Ali eş-Şehristânî, *Men'u Tedvini'l-Hadis*, s.7-10,

taşıymaktaydı. Bunun için en çıkar yol onları yakmaktı. Şayet yakmayıp topağa gömseydi veya su ile silseydi aynı sonucu elde etmeyebilir ve yine sonraki nesillerin eline geçebilir ve bu da ihtilafa yol açabilirdi. Halife de ihtilaftan korkardı. İster doğrudan Resûlullah'tan olsun isterse dolaylı olsun halife hadisin rivayet edilmemesine inanıyordu. Çünkü hadis rivayeti onun ictihadına ters olacak idi.¹⁰⁸

لأن التحديث سيعارض اجتهاده

Hemen belirtelim ki, Ebû Bekir, ma'sum değildir. Bir beşer olarak yanılmış ve farkına da varmış ise, mutlaka ortaya çıkar, açıkça gerçeği söyler ve gereğini de yapardı. Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş, varını yoğunu İslam için feda etmiş ve Cennetle müjdelenmiş bir sahâbi için böyle dolambaçlı yollara başvurdu, hatalarını örtbas etmek için hadisleri yaktı demek asla inandırıcı olamaz. Aslında delil olarak ileri sürülen haberin sahih olmaması da bu iddiaların havada kaldığını göstermektedir.

2.3.2 Ebû Bekir ve Hadis Rivayet Yasağı

Ali eş-Şehristani, M. Sâdık Necmî ve el-Celâlî gibi Şii alimlerin iddialarından birisi de Hz. Ebû Bekir'in hadis rivayetini yasakladığı iddiasıdır¹⁰⁹. Bununla ilgili olarak ileri sürülen delil de şudur: Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ebû Bekir, insanları toplayıp onlara şöyle dedi: "Siz, Resûlullah'tan hadis rivayet edip ihtilaf ediyorsunuz. Halbuki sizden sonraki insanlar daha çok ihtilaf edecekler. O halde Resûlullah'tan hiçbir şey rivayet etmeyin. Kim sizden bir şey sorarsa aramızda Allah'ın Kitabı var o bize yeter, onun helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kabul edin" deyiniz¹¹⁰.

Bu rivayeti de ilk defa Zehebî'nin *Tezkiretu'l-Huffâz* adlı eserinde görmekteyiz. Bu haberin sahih olup olmadığına baktığımızda onun hiç bir senedinin olmadığını görüyoruz. Haberin başında Zehebî'nin " Bu, İbn Ebî Müleyke'nin mürsellerindendir" kaydından başka bir bilgi de yoktur. Ayrıca Zehebî, bunu hangi kaynaktan aldığını da belirtmemiştir¹¹¹.

¹⁰⁸ Bkz. Ali eş-Şehristâni, *Men'u Tedvini'l-Hadis*, s.12,

http://www.14masom.com/hdeath_sh/tadween/tadween.htm

¹⁰⁹ Ali eş-Şehristâni, *a.g.e.* ; M.S.Necmî, *Advâ' ala's-Shihayn*, s.47,

http://www.14masom.com/hdeath_sh/tadween/tadween.htm;

<http://www.shiaweb.org/books/sahihain/index.html>; el-Celâlî, *Tedvinü's-Sünneti's-Şerife*,

http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2tamhid.htm

¹¹⁰ Zehebî, *a.g.e.*, I, 5.

¹¹¹ Zehebî, *a.g.e.*, ay.

Hız. Ebû Bekir'e ait bir eylem ve sözü anlatan bu haberin varlığı ve kimler veya hangi kaynaklar vasıtasıyla 8. asra kadar nasıl geldiği hiç bilinmiyor. Hadis tekniği açısından böyle bir habere sahih veya makbul demek mümkün değildir. Hız. Ebû Bekir'e aidiyeti belli olmayan böylesi bir habere dayanılarak sağlıklı bir yargıya varmak oldukça zordur.

Ne var ki, Mustafa Sâdık Necmî, Murtaza el-Askerî, Galip eş-Şehbender, el-Celâlî ve Ali eş-Şehristânî gibi Şîî alimler, bu haberin doğruluğunu araştırmaya hiç gerek duymadan burada geçen "Resûlullah'tan hiçbir şey rivayet etmeyin" sözünden yola çıkarak Ebû Bekir'in hadis rivayetini tamamen yasakladığını ileri sürmüşlerdir¹¹². el-Celâlî'ye göre bu haber, aynı zamanda Ebû Bekir'in hadis yazımını yasakladığını gösterir. Yazara göre bunun iki izahı vardır: Birincisi buradaki yazılı olanı yasaklama (ihtilafa yol açar endişesi) gerekçesi sözlü rivayeti yasaklama gerekçesinden daha kuvvetlidir. Çünkü yazılı olan hadislerin kalıcılığı ve yayılma imkânı, sözlü rivayetten daha fazladır. Eğer Ebû Bekir, ihtilaf gerekçesiyle sözlü rivayeti yasaklayabiliyorsa aynı gerekçe ile yazılı rivayeti haydı haydı yasaklar. Ayrıca ümmet arasında yazımı yasaklayıp rivayeti yasaklamayan veya her ikisini yasaklayan yahut da ikisini de mubah kabul edenler vardır. Ancak rivayeti yasaklayıp tedvini yasaklamayanlara hiç rastlanmaz. Diğer izahı da buradaki *لَا نُحَدِّثُوا* ifadesi geneldir. Hem yazılı hem de sözlü rivayeti içine alır. Çünkü her iki yasağın gerekçesi, ihtilaf kapısını kapatmaktır¹¹³. Şehristânî'ye göre Ebû Bekir'in böyle davranmasının nedeni Hız. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ihtilafları bertaraf etmekten onun aciz olmasıdır¹¹⁴. Daha da enteresani son iki yazar bu metinde geçen "Aramızda Allah'ın Kitabı var" sözüne dayanarak Ebû Bekir'in hadisleri devre dışı bırakarak sadece Kur'an'la yetinmek istediğini ileri sürmüşlerdir¹¹⁵.

Sahihliği bir tarafa, acaba yukarıdaki metinden böyle genel bir yasağı anlamak mümkün mü? Eğer bu metnin içerisinden sadece " hiçbir şey rivayet etmeyin" kısmı alınır ise yukarıda ifade edilen genel bir rivayet yasağını anlamak

¹¹² Bk. Mustafa Sâdık Necmî, *Advâ' ala's-Sahîhayn*, s.47; Murtaza el-Askerî, *Meâlimu'l-Medreseteyn*, II, 44; Galip eş-Şehbender, "Muşkile", Dördüncü fasıl; el-Celâlî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetu's-Şerife*, (el-Mülhaku'l-evvel); Ali eş-Şehristânî, *Men'u Tedvîni'l-hadis*, 7-10; Ayrıca bkz. Hurr el-Amilî, *Vesâilu's-Şîa*, Mukaddime, s. 9.

¹¹³ el-Celâlî, *Tedvinü's-Sünneti's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2tamhid.htm

¹¹⁴ Ali eş-Şehristânî, *Esbâbu Men'i Tedvîni'l-Hadis*, s.27.
<http://www.alhikmeh.com/arabic/hadith/b&d/tadwen/index.htm>

¹¹⁵ Bkz. Ali eş-Şehristânî, *a.g.e.*, 15-16; el-Celâlî, *a.g.e.* ay.

mümkündür. Ancak bunun sağlıklı bir yaklaşım olmadığı açıktır. Çünkü böyle sözün söylenmesinin asıl sebebi olan ihtilafı önleme göz ardı edilmiş olmaktadır. Şayet söz konusu metin bir bütün olarak ele alınıp okunur ise, buradaki rivayet yasağının genel geçer bir yasak olmadığı kolaylıkla anlaşılır. Buna bağlı olarak “aramızda Allah’ın Kitabı var” sözünün de mutlak olmadığı; sadece ihtilaf edilen hadislerle ilgili olduğu anlaşılabilir. Ama yukarıda da izah edildiği üzere zaten bu haberin sahih olmaması, dolayısıyla ileri sürülen bu iddiaların da dayanaktan yoksun olduğunu göstermektedir. Aynı konuyu ele alan Abdulhadi el-Fadli ve Haşim Maruf gibi Şii yazarların Hz. Ebû Bekir’in böyle bir yasağından hiç söz etmemeleri de¹¹⁶ bu delillerin yetersiz olduğuna işaret sayılabilir.

Diğer taraftan eğer Hz. Ebû Bekir’in hadis rivayeti hususundaki tavrı tespit edilecekse bu konu ile ilgili diğer rivayetlere de bakmak gerekir. Az önce de işaret edildiği gibi Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir’in doğru söyleyen, güvenilir bir ravi olduğunu bizzat ifade etmiştir¹¹⁷. O, 142 hadis rivayet etmiştir¹¹⁸. Hilafeti döneminde Sünnete bağlılıkta gerekli hassasiyeti göstermiştir. Hz. Peygamber’e bağlılığından ötürü bazı itirazlara ve dahili sebeplerden dolayı ihtiyacı olmasına rağmen Üsâme b. Zeyd komutasındaki orduyu Şam cihetine göndermiştir.¹¹⁹ Kendisine bir mesele sorulduğunda Ebû Bekir’in önce Kitab’a başvurduğunu onda bulamazsa Sünnet’e baktığını, Sünnete de bulamazsa, ashabın bilgisine müracaat ettiğini gösteren rivayetler de mevcuttur¹²⁰. Bu sadece Ebû Bekir’in değil aynı zamanda diğer sahâbilerin de problemleri çözerken benimsedikleri yöntemdir¹²¹.

Öte yandan el-Celâlî ve eş-Şehbender gibi Şii alimlerin bir taraftan yazım yasağı ile ilgili rivayetleri tek tek ele alıp metin ve sened yönünden tenkide tabi tutmaları¹²² beri taraftan Ebû Bekir ilgili bu rivayeti senedi olmamasına rağmen doğru

¹¹⁶ Bk. Abdulhadi el-Fadli, “Mesadiru İlmî'l-Hadis”, http://www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/1.htm (erişim tarihi:16.7.2006); Haşim Ma'ruf, *Dirasat fi'l-Hadis ve'l-Muhaddisin*, <http://www.shiaweb.org/books/hadith/pa2.html> (Erişim tarihi: 25.12.2006)

¹¹⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 2.

¹¹⁸ Bakıyy b. Maled, *Müsned Mukaddimesi*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, 1404/1987, s. 72.

¹¹⁹ Bkz . et-Taberî, *Tarih*, II, 253; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünûf*, I, 433; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, VI, 304; Süyüfî, *Tarihü'l-Hulefâ*, I, 31,67.

¹²⁰ Bkz. Darimî, *Mukaddime*, 20; Beyhakî, *Sünen*, X, 114; İbn Asakir, *Tarihü Dimaşk*, XXX, 327,328.

¹²¹ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 342.

¹²² Bk. el-Celâlî, *Tevînu's-Sünneti's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2part1.htm; Galip eş-Şehbender, “Muşkile”, http://www.14masom.com/hdeath_sh/mshkla-tdween/ch05.htm

kabul edip Ebû Bekr'i yargılamalarını bir çifte standart olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerektir.

2.3.3. Hz. Ömer'in Hadis Yazım ve Rivayeti Konusundaki Tutumu

Daha önce de ifade edildiği gibi hadis yazım ve rivayet yasağı konusunu ele alan sadece iki Şîi yazarın Hz. Ebû Bekir'i istisna ettiklerini ve onun bu konudaki tutumundan hiç söz etmediklerini gördük. Ama bu konuyu ele alıp da Hz. Ömer'i eleştirmeyen çağdaş hiçbir Şîi yazara rastlamadık. Şu halde Hz.Ömer'in hadis yazımına, rivâyetine ve yayılmasına karşı olduğu hususunda çağdaş Şîi alimlerin ittifak etmiş olduklarını söyleyebiliriz¹²³. İkinci halifeye isnad edilen bu yasakları biri yazım diğeri rivayet yasağı olmak üzere iki başlık altında ele alabiliriz.

2.3.3.1. Hz. Ömer ve hadis yazım yasağı

Bu konuda ileri sürülen delillerden biri şöyledir:

Urve b. ez-Zübeyr anlatıyor; "Hz. Ömer, Sünneti yazmak için ashapla istişare etti, sahabe de onun yazmasının uygun olacağı yönünde görüş beyan ettiler. Neredeyse Ömer bir ay istiharede bulundu. Sonra Allah'ın karar verdiğini bir sabah şöyle dedi: "Ben doğrusu sünneti yazmayı düşünüyordum. Sizden önce, yazdıkları kitaplarla meşgul olup Allah'ın kitabını terk edenleri hatırladım. Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın Kitabıyla hiçbir şeyi asla karıştırmam" dedi¹²⁴.

Bu haber, Hz. Ömer'in hadisleri yazmaktan vazgeçtiğini açıkça göstermektedir. Ama onun bu tutumundan hadis yazımını yasakladığı anlamını çıkarmak pek mümkün görünmemektedir. Üstelik böyle bir olayın gerçekten vuku bulup bulmadığını söylemek oldukça zordur. Çünkü bu haberi rivayet eden Urve b. ez-Zubeyr Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde doğmuştur¹²⁵. Binaenaleyh bu rivayet, isnadındaki kopukluk sebebiyle zayıf kabul edilmiştir.

el-Bağdâdî 'nin kaydettğine göre bu haber aşağıdaki senedlerle rivayet edilmiştir:

¹²³ Bkz. Haşim Maruf, *Dirasât fi'l-Hadis*, s.20-22; <http://www.shiaweb.org/books/hadith/pa2.html>; Ali eş-Şehristânî, *Men'u Tedvini'l-Hadis*, s.39-42, http://www.14masom.com/hdeath_sh/tadween/tadween.htm ;M. Sâdik Necmi, *Adva' ala's-Sahihayn*, s.13, <http://www.shiaweb.org/books/sahihain/index.html>.

¹²⁴ Abdurezzâk, *Musannef*, XI, 257; Hatib, *Takyid*, s. 50; Süyûtî, *Tedrib*, II, 67.

¹²⁵ Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb* (thk. Muhammed Avvâme), Suriye, 1406/1986, I, 389; Ebû Saîd el-Alâî Keygeldî, *Camîu't-tahsîl fi Ahkâmi'l-Merasil* (thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi), Beyrut 1406/1986, I, 236.

- 1) Abdurrezzâk + Ma'mer + ez- Zührî + Urve + Hz. Ömer
- 2) Kabîsa + Süfyan + Mamer + ez- Zührî + Urve + Hz. Ömer
- 3)Yusuf el-Firyâbî + Süfyan + Mamer + ez-Zührî + Urve + İbn Ömer + Hz.

Ömer

- 4) Ebû'l-Yamân + Şuayb + Zührî + Uvre + Hz. Ömer
- 5) İbn Vehb b.Yunüs + İbn Şihâb +Yahya b. Urve + Urve + Hz. Ömer

Üç numaralı sened hariç, yukarıdaki sened zincirlerinde görüldüğü üzere Hz. Ömer'den bu olayı doğrudan aktaran ravi, Urve b. ez-Zübeyrdir. Üç numaralı senedde ise Urve ile Hz. Ömer arasında İbn Ömer yer almaktadır. A'zamîye göre bu ilaveyi yanlışlıkla senede dahil eden el-Firyâbî'dir. Binaenaleyh bu haberin senedinde kopukluk vardır. Zira bu haberi Hz. Ömer'den doğrudan aktaran râvi Urve, az önce de işaret edildiği gibi Hz. Osman döneminde doğmuştur¹²⁶. Hz. Ömer'i hiç görmeyen ve onun vefatından sonra doğan bir çocuğun Hz. Ömer'le ilgili bu rivayeti ne kadar sahih olabilir? Nitekim Keygeldi (761/1359) de, bu ravinin Hz.Ebû Bekir, Hz.Ömer ve Hz.Ali'den rivayet ettikleri haberlerin mürsel olduğunu belirtmiştir¹²⁷. Kısacası hem sened bakımından hem yazım yasağına delaleti bakımından bu metin, Hz. Ömer'in hadis yazımını yasakladığını göstermez.

Hz. Ömer'in hadis yazımına karşı tavrını gösteren bir başka haber de Yahya b. Ca'de tarafından nakledilmiştir. Bu rivayete göre Hz. Ömer, hem sünneti yazmaktan vazgeçmiş hem de bir tamim yayımlayarak, yazılı hadis metinleri olanlardan onları imha etmelerini istemiştir¹²⁸. Buna yakın ve biraz daha genel bir ifade de Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekr 'den nakledilmektedir.

Bu rivayete göre Hz. Ömer, insanlardan yazılan kitapların kendisine getirilmesini istemiş, onlar da Hz. Ömer'in bu kitaplara bakıp tashih edeceğini zannetmişler ve dediğini yerine getirmişler. Fakat sanılanın aksine Hz. Ömer, kedisine getirilen o kitapları yakmıştır¹²⁹.

Bu iki haber, eğer sened itibarı ile sahih olsaydı Hz. Ömer'in hadis yazımına karşı olduğunu söylemek mümkün olabilirdi. Çünkü burada Hz. Ömer, açıkça 'siz hadis yazmayın dememiş' olsa bile onun o yazılanları imha etmiş veya yakmış

¹²⁶ Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, I, 389; Zehebi *Tezkira*, I, 162. Ayrıca bu rivayetlerin tenkidi için bkz. M.Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 55.

¹²⁷ Bkz. Alâuddin el-Keygeldi, *a.g.e.* I, 236 .

¹²⁸ Hatib, *a.g.e.*, s.52,53.

¹²⁹ Hatib, *a.g.e.* s.51.

olması bir bakıma hadis yazımına karşı çıkması demektir. Ne var ki, bu iki rivayetin de sıhhat problemi vardır. Çünkü birinci haberin ravisi Yahya b. Ca'de'nin Hz. Ömer'den rivayeti olmadığı gibi¹³⁰, ikinci haberin ravisi Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekr'in de bu halifeden rivayeti yoktur¹³¹. Ayrıca hicrî 32 yılında vefat eden İbn Mesûd'a yetişemeyen¹³² Yahya b. Ca'de'nin hicrî 23 tarihinde vefat eden Hz.Ömer'e yetişmiş olması oldukça zordur. Kasım b. Muhammed'in ise bu halife döneminde hayata gözlerini açtığını söyleyemeyiz. Zira, onun babası Muhammed, Veda Haccında, hicretin 8. yılında doğmuştur¹³³. Hz. Ömer'in vefat ettiği sırada (23/643) baba Muhammed 11 yaşındadır. Muhammed'in oğlu, aynı zamanda bu haberin söz konusu ravisi Kasım'a gelince onun doğum tarihi hakkında net bir bilgiye sahip olmasak bile eldeki bilgilerden yola çıkarak hangi tarihte doğduğunu kestirmek mümkündür. Baktığımızda Kasım b. Muhammed'in vefat tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda h. 101, 102, 106, 107, 108 gibi farklı rakamlar bulunmaktadır¹³⁴. İbn Hacer, bu ravinin h. 106 tarihinde vefat ettiğini ve bunun doğru olduğunu söylemiştir¹³⁵. İbn Hibban ise onun 102 tarihinde 72 yaşında vefat ettiğini kayd etmiştir¹³⁶. Buna göre ravimiz Kasım b. Muhammed hicri 29 tarihten önce doğmuş olamaz. Daha doğrusu bu ravi Hz. Osman döneminde doğmuş olabilir¹³⁷. Bu durumda Kasım b. Muhammed'in Hz. Ömer'den bu rivayeti de sahih değildir. Binaen aleyh bu zayıf rivayetlere dayanarak Hz. Ömer'i yargılamak oldukça güçtür. Nitekim Mustafa el-A'zamî de yukarıda sözü edilen bu üç rivayetin de senetlerinin kopuk olduğunu, dolayısıyla zayıf ve muteber olmadıklarını belirtmiştir¹³⁸. Öyle görünüyor ki bu zayıf delillere dayanarak Hz. Ömer'in kesin olarak hadis yazımını yasakladığını söyleyemeyiz. Hatta temel hadis kaynaklarında az çok onun hadis yazdığını gösteren

¹³⁰ Bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 253; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1404/1984, XI, 169

¹³¹ el-Mizzî, *a.g.e.* XXIII, 428; Zehebî, *Tezkira*, I, 96; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 299

¹³² İbn Hacer, *a.g.e. ay.*; el-Alâî, *a.g.e.*, I, 297.

¹³³ el-Alâî, *a.g.e.*, I, 253.

¹³⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 300.

¹³⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, I, 451.

¹³⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 302; amlf., *Meşâhiru Ulmâ'il-Emsâr* (thk. Merzuk Ali İbrahim), Beyrut 1408/1987, s. 105.

¹³⁷ bkz. Cengiz Kallek, "Kasım b. Muhammed", *DİA*, İst.2001, XXIV, 545.

¹³⁸ A'zamî, *Dirâsât*, I, 131.-132.

sahih rivayetler de vardır¹³⁹. *Tarihu'l-Kebir*'de yer alan aşağıdaki ifade Hz. Ömer'in bir kitabının var olduğunu da göstermektedir¹⁴⁰.

حدثني نافع أن هذا نسخة كتاب عمر وعرضها نافع على عبد الله

Ayrıca Hz. Ömer'in şiir yazılmasını istediği, hatta Ensar'a İslam'dan önceki döneme ait şiirlerin yazılmasına müsaade ettiği ve resmi iş hayatında kayıt usulünü ihdas ettiğini gösteren haberlere kaynaklarda rastlamak mümkündür¹⁴¹. Görüldüğü üzere, Hz. Ömer'in hadis yazımını yasakladığını söylemek mümkün değildir.

2.3.3.2. Hz. Ömer ve Hadis rivayeti

Hız. Ömer 'in hadis rivayetini yasakladığına dair çağdaş Şii alimlerin ittifak ettiklerini söyleyebiliriz. Nitekim el-Celâî Hz. Ömer'in bu konudaki tutumunu şöyle ifade etmiştir: Hadis yazım yasağını ilk olarak ilan eden Ömer, aynı zamanda hadis rivayet ve naklini de yasaklamıştır¹⁴². Yazar, bu iddialarını ve dayanak olarak ileri sürdüğü rivayetleri şöyle sıralamıştır:

Birinci İddiası

(Hz. Ömer), Kûfe'ye gönderdiği sahabe heyetine, Allah Resulü'nden hadis rivayet etmelerini yasakladı.

فمنع وفد الصحابة الذين أرسلهم إلى الكوفة من الرواية عن رسول الله

Yazarın burada ifade ettiği görüşünü dayandırdığı rivayet ise Karaza b. Ka'b (50?) tarafından rivayet edilen şu haberdir: Hz. Ömer, Kûfe'ye gönderdiği heyeti Sırar denilen yere kadar uğurlamış ve onlara şöyle demiştir: "Siz, *Kur'an okurken sinelerinde kaynayan tencerenin sesi gibi ses duyulan bir kavme gidiyorsunuz. Onlar sizi görünce Hz. Peygamber'in sahabileri geldi diye boyunlarını uzatıp size kulak verecekler. Binaenaleyh siz, Reslullah'tan hadis rivayetini azaltınız*"¹⁴³.

(فأقلوا الرواية عن رسول الله)

¹³⁹ Bkz. Buhârî, *Libas*, 24; Müslim, *Libas*, 13; Nesaî, *Ziyet*, 92, Ahmed b. Hanbel, *Müşned*, I, 34-36. Hz. Ömer'in Feraiz ile ilgili Hz. Peygamber'in hadisini Ebû Ubeyde'ye yazdığını gösteren rivayet için bkz. Tirmizî, *Ferâiz*, 12; İbn Mâce, *Ferâiz*, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müşned*, 28,46; İbn Hibbân, *Sahih*, XIII, 400; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 214.

¹⁴⁰ Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, thk., es-Seyyid Haşim en-Nedvî, *Dâru'l-Fikr tsz*, I, 218.

¹⁴¹ M. Mustafa el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s.56.

¹⁴² Bkz. el-Celâî, *Tedvinu's-Sünneti's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2part6.htm

¹⁴³ İbn Mâce, *Mukaddime*, 3.

ed-Darimî, aynı haberi iki farklı ifadeyle kaydetmiştir. İfade bakımından birisi yukarıdaki rivayetin benzeridir. Diğerinde ise Hz. Ömer'in o heyete şöyle dediği nakledilir: “Siz, Kur'an okurken dilleri, hurma ağaçlarının titremesi gibi titreyen (Kur'an'ı doğru dürüst okuyamayan) bir topluluğa gidiyorsunuz. Binaenaleyh, Rasûlüllah'dan hadis rivayet ederek onları (Kur'an'dan) yüz çevirtmeyin”¹⁴⁴,

(عن رسول الله فلا تصدوهم بالحديث)

Bazı kaynaklarda bu haberin bir başka lafzı da şöyledir: “Onları hadislerle meşgul edip, (Kur'an'dan) yüz çevirtmeyin. Kur'an'a bir şey karıştırmayın, Allah Resûlünden hadis rivayet etmeyi azaltın”¹⁴⁵.

(فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم جردوا القرآن وأقلوا)
(الرواية)

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak Hz. Ömer'in adı geçen heyetten istediklerini şöyle sıralayabiliriz:

Kur'an'ı doğru dürüst okuyamayan Kûfelileri, hadislerle meşgul edip, (Kur'an'dan) yüz çevirtmeyin. Bunun için hadis rivayetini azaltın ve Kur'an'a bir şey karıştırmayın,

Buna göre başlıkta ifade edildiği gibi Hz. Ömer'in bu heyetin hadis rivayet etmelerini tamamen yasakladığını söylemek oldukça zordur. Çünkü burada söz konusu olan bir rivayet sınırlamasıdır ve bu da sadece Kur'an'ı doğru dürüst okuyamayan Kûfelilerle ilgilidir. Amaç da onların Kur'an öğrenmelerine fırsat vermektir. Yani Hz. Ömer demek ister ki, bu insanlar önce Kur'an öğrensinler. Onların Kur'an öğrenmelerine mani olacak kadar hadis rivayet etmeyin. Kur'an'a da bir şey karıştırmayın ki, o insanlar da karıştırmasınlar. Öyle görünüyor ki, bu rivayetlere dayanarak Hz. Ömer'in hadis rivayetini yasakladığını iddia eden el-Celalî'ye katılmak oldukça zordur. Ayrıca bu haberin sahih olup olmadığı da tartışılabilir.

Haberin Sıhhati: Pek çok kaynakta yer alan bu haber, Kütüb-i tis'adan sadece iki kaynakta yer alabilmiştir¹⁴⁶. Rivayetlerin hepsinde Şa'bî'nin bu haberi “ an” edâ sığasıyla Karaza b. Ka'b'dan naklettiğini görüyoruz¹⁴⁷. Halbuki Ahmed

¹⁴⁴ Darimi, *Sünen*, 26.

¹⁴⁵ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 7; Zehebî, *Tezkira*, I, 7; Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar*, I, 62.Krş. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 8; amlf. *Garibu'l-Kur'an*, IV, 39.

¹⁴⁶ Bk. ed-Darimî 26; İbn Mace, *Mukaddime*,3.

¹⁴⁷ İbn Abdilberr, *Camiu'l-Beyani'l-İlm*, II, 120-121.

b.Hanbel'in (241/855) kaydettiğine göre Şa'bî, bu haberi Karaza b. Ka'b'dan değil; onun oğullarından birisinden, ya Ka'b. b. Karaza veyahut da Amr b. Karaza'dan rivayet etmiştir¹⁴⁸. Buna göre hadisin sıhhatinde problem olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Abdilberr de Karaza hadisinin tenkid edildiğine işaret etmiştir¹⁴⁹. Bu haber üzerinde epeyce yoğunlaşan İbn Hazm (456/1063) ise Şa'bî'nin Karaza'yla kesinlikle görüşmediğini ve ondan hadis almadığını, böylece haberin sakıt olduğunu belirtir¹⁵⁰.

el- Celâli'nin ikinci İddiası: Hz. Ömer özellikle hadis rivayetinde ileri gelen bazı sahâbîlerin hadis rivayet etmelerini yasakladı

فمنع عمر صحابة كبارا بالخصوص عن الحديث عن رسول الله

Yazarın iddiasına göre Hz. Ömer'in hadis rivayet etmesini yasakladığı sahâbilerden birisi Ebû Hureyre'dir. İleri sürüldüğüne göre Hz.Ömer, Ebû Hureyre'ye: "Ya Allah Resulü'nden hadis rivayet etmeyi terk edersen ya seni et-Taffih'a (memleketine) sürerim" demiş.

لتتركن الحديث عن رسول الله أو لألحقتك بأرض الطفيح يعني أرض قومه

Hz Ebû Hüreyre'yi göndermekle tehdit ettiği yerin adı ile ilgili farklı lafızlar kullanılmaktadır: Bazı rivayetlerde "devs" bazılarında " devs dağları" bazılarında ise "maymunlar diyarı" ifadeleri yer almaktadır.

Bu rivayetlerin zahirine göre Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'den hadis rivayetini terk etmesini, aksi takdirde kendisini memleketi olan devs'e göndereceği tehdidinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Haberin Kaynağı ve Sıhhati

Bu haberin kaynağını araştırdığımızda muteber hadis mecmualarının hiç birisinde bulamıyoruz. Bu haberin ilk yer aldığı kaynak İbn Şebbe'nin (262/775) Tarihu'l-Medineti'l- Münevvere adlı tarih kitabıdır. İşin daha garip tarafı haberin senedi yoktur¹⁵¹. Senedli olarak yer aldığı ilk kaynak ise 6. asırda yazılan İbn

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İlel ve Marifeti'r-Ricâl*, thk. T. Koçyiğit-i.Cerrahoğlu, Ankara-1963, s.62. Krş. Ebû Yusuf, *er-Reddu ala Siyeri'l-Evzaiyyi*, thk. Ebû'l-Veffa el-Efgâni, Mısır-1938/1357, s.30; Rame Hümmüzî, *el- Muhaddisul-Fasil*, s. 553 ; Diğer kaynaklar için Hatîb el- Bağdâdî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis thk*. M. S. Hatiboğlu, Ankara-1991, s.200-201(Muhakkın 192 nolu dipnotu.)

¹⁴⁹ İbn Abdilberr, *Camiu'l-Beyani'l-İlm*, Beyrut-1978, II, 120-122.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut- tsz. I, 265.

¹⁵¹ Bkz. İbn Şebbe Ebû Zeyd, *Tarihul-Medineti'l-Münevvere*, tahk.Fehim Muhammed Şeltut, Beyrut, 1410/1990, 3/800.

Asakir'in (571/1175) Tarihu Dımaşk'ı ve 8. asırda yazılan İbn Kesir'in (774/1372) el-Bidaye ve'n-Nihâyesi gibi, yine tarih kitaplarıdır¹⁵².

el- A'zamî'nin kaydettiğine göre bu haberin Hz Ömer'e aidiyeti sabit değildir. el-Muallimî, bu haberin senedinde Muhammed b. Zür'a isimli meçhul bir ravî bulunduğunu, meçhul ravinin rivayetiyle huccet getirilemeyeceğini söylemiştir. Ayrıca senedde başka problemler de vardır¹⁵³. Ayrıca Medine'de senedi olmayan böyle bir haberin Şam'da senedli olarak ortaya çıkması da bu haberin sahih olmadığının bir işareti sayılabilir.

İbn Ömer ve daha pek çok sahabe'nin bu habere hiç itibar etmeden Ebû Hureyre'den pek çok hadis rivayet etmeleri de haberin sahihliğine gölge düşürmektedir. Daha da enteresanı Hz. Ömer'in ömrünün sonuna doğru, namaz kıldırmak ve kadılık yapmak üzere Ebû Hureyre'yi Bahreyn'e tayin ediyor olmasıdır. Tabiatıyla Ebû Hureyre de Bahreyn'de bu görevleri ifa ediyor, halkı eğitiyor, fetva veriyor hadis rivayet ediyordu¹⁵⁴. Bütün bunlar bu haberin sahih olmadığını göstermektedir. Senedi olmayan böyle bir habere dayanarak Hz. Ömer'in Ebû Hureyre'ye böyle bir söz söylediği kesin olarak söylenemez.

Diğer taraftan yazarın ileri sürdüğü delillerden birisi çok hadis rivayet ettiği gerekçesiyle Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Hureyre'yi dövdüğü söylenen haberdır. Bu haberin sahih olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü erken dönem muteber hadis kaynaklarının hiç birinde yer almamaktadır. Zaten, el-Celâlî de buna referans olarak İbnu Ebi'l-Hadîd'in *Nehcu'l-Belâğa* adlı eserin şerhini göstermiştir¹⁵⁵. A'zamî bu haberin de uydurma olduğunu söylemiştir¹⁵⁶. Daha da önemlisi Hz. Ömer'in Ebû Hureyre'nin rivayetlerine değer verdiğini gösteren pek çok delil mevcuttur¹⁵⁷.

İkinci İddiası

¹⁵² Bkz. İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, XXXXX, 172; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 8/106. el-Celâlî, dipnotta söz konusu haberin el- Muhaddisu'l-Fasil'da bulunduğunu kaydetmiştir.(Bkz. el-Celâlî, *Tedvinu's-Sünneti's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2molhagh1.htm, 19 nr. dipnot) Fakat baktığımızda referans verilen kaynakta yukardaki habere kısmen benzeyen ve Hz. Osman'a nisbet edilen bir sözün bulunduğunu gördük. Ancak Hz. Ömer'e ait böyle bir sözü o kaynakta bulamadık.(Kırş.er-Ramehürmüzi, a.g.e., s.554.)

¹⁵³ el-Azamî, *Dirasat*, s. I, 134.

¹⁵⁴ el-Azamî, a.g.e., a.y.

¹⁵⁵ el-Celâlî, a.g.e., a.y. Aynı haberi, yine bir şîî müellelif olan Fazl b. Şazân (260/873)'in eserinde de görülmekteyiz. (Bkz. el-îzâh, Beyrut -1402/1982, s. 29).

¹⁵⁶ el-Azamî, a.g.e., a.y.

¹⁵⁷ Bkz. Osman Güner, *Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*, İnsan Yay. İst.2001,s. 80-81.

H.z.Ömer'in, İbn Mesud ile Ebû Mesud'un hadis rivayet etmelerini yasakladığı iddiasıdır. Buna delil olarak ileri sürdüğü haberde H.z.Ömer bu iki sahabiye elçi göndererek: "Resulullah'tan çokca rivayet etmiş olduğunuz bu kadar hadis de neyin nesi?" demiş.

ما هذا الحديث الذي تكثرون عن رسول الله

el-Celâli'nin, bu sözden hadis rivayetinin tamamen yasaklandığı anlamını çıkardığını anlamak oldukça zor. Nitekim haberi kaydeden İbn Asakir, el-Celânin vardığı sonucu çıkarmamıştır. İbn Asakir: " H.z. Ömer'in bu sözünde İbn Mesud'a bir suçlama yoktur. Çünkü Ömer'in İbn Mesud hakkında iyi niyet sahibi olduğu daha önce geçmişti. Burada Ömer'in kastı, hadis rivayet hususunda sıkı davranılsın, hiçbir kimse sahih olmayanı rivayet etme cesaretine kalkışmasın" yorumunu yapmıştır¹⁵⁸. Aynı rivayetin bir başka versiyonunda çok hadis rivayet ettikleri sebebiyle İbn Mesud, Ebû Zerr ve Ebü'd-Derdâ' gibi sahabileri Medine'de tuttuğu rivayet edilmektedir. Bu iki rivayetin de senedi kopuktur¹⁵⁹. Çünkü bu hadisin senedinde bulunan İbrahim b. Abdurrahman b. Avf hicrî 20 yılında doğmuş olup H.z. Ömer döneminde üç yaşında henüz bir çocuktur¹⁶⁰. Binaenaleyh bu rivayet de sahih değildir.

Üçüncü iddiası:

H.z. Ömer'in, Ebû Musa el-Eş'arî'yi Irak'a gönderirken hadis rivayetinden men ettiği **ومنع أبا موسى الأشعري لما بعثه إلى العراق** iddiasıdır.

H.z. Ömer, Ebû Musa el-Eş'arî'yi Irak'a gönderirken ona şöyle demiş: "*Kur'an okurken mescitlerinde arı uğultusu gibi bir ses duyulan bir topluluğa gidiyorsun. Onları kendi hallerine bırak. Hadislerle meşgul etme. Ben de sevabında sana ortağım*". İlk bakışta buradaki "hadislerle meşgul etme" ifadesinden hadis rivayetinin yasaklandığı anlamı çıkarılabilir. Yani "hadislerle meşgul etme" demek hadis rivayet etme demektir. Ancak metni bir bütün olarak okuduğumuz da buradaki vurgunun hadislerin rivayetinin yasaklanmasına değil Kur'an okunmasına yönelik olduğunu anlarız. Yani H.z. Ömer demek ister ki, Kur'an okuyan o insanları hadislerle meşgul edersen Kur'an okuyamazlar. Bırak Kur'an okusunlar. el-Celâli bu haberin Hakim'in Müstedrek'i ile İbn Kesîr'in en-Nihaye'sinde yer aldığını kaydetmiştir. Araştırdığımızda birinci kaynaktan bu rivayetin olmadığını; ikinci kaynaktan ise senedsiz

¹⁵⁸ Bkz. İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, XXXIII, 159.

¹⁵⁹ A'zamî, *Dirâsât*, I, 134.-135.

¹⁶⁰ Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, I, 149.

olduğunu görüyoruz¹⁶¹. Binaenaleyh tek kaynakta yer alan ve üstelik senetsiz olan bu rivayete dayanarak bir hüküm vermek rivayet tekniği açısından mümkün değildir.

Kısacası “Hz. Ömer’in hadislerin yazılmasını ve rivayet edilmesini yasakladığı,” iddiasının sıhhatli delillere dayandığı söylenemez.

Dördüncü iddiası:

Hz. Ömer’in, Ammar b.Yasir’i hadis rivayetinden men ettiği iddiası.

ومنع عمار بن ياسر

Bu iddianın delili de şöyle: Müslim’in kaydettiğine göre “Bir adam gelerek Hz. Ömer’e: ‘ Ben cünüp oldum, su da bulamadım, demiş. Ömer de ona: Namaz kılma cevabını vermiş. Bunun üzerine Ammar: Hatırlar mısın ya Emire'l-Mü'minin! Hani seninle bir seriyyede idik ve ikimiz de cünüp olmuş fakat su bulamamıştık. Sen namaz kılmadın ben toprakta yuvarlanmak suretiyle (teyemmüm yapıp) namaz kılmıştım. Bu yaptığım işi (daha sonra Hz. Peygamber’e arz ettim de O da : “Sana sadece ellerini yere vurman, sonra da (ellerine bulaşan toprağın) üzerine üfledikten sonra onunla (iki avucunla) yüzüne ve kollarına mesh etmen yeter buyurmuştu” demiş. Ammar’ın bu anlattığı olaya karşı Hz. Ömer, Allah’tan kork ya Ammar demiş. Ammar da istersen bunu hiç rivayet etmeyeyim demiş. Ömer, (Ammar’a), “hayır üzerine aldığın mesuliyeti elbette sana bırakırız, cevabını vermişir”¹⁶². Hz. Ömer’in söz konusu cevabı Ebû Davud’daki rivayette ise şöyledir: “Hayır Allah’a yemin olsun ki, üzerine aldığın mes’uliyeti elbette sana bırakırız”

كلا والله لنولينك ما توليت¹⁶³ ”

Muteber hadis kaynaklarında yer alan sahih olduğu anlaşılan bu rivayetten Hz. Ömer’in Ammar’ın anlattığı olayı hatırlayamadığını dolayısıyla Ammar’ın dikkatli davranmasını istediğini anlamak mümkündür. Ancak bu rivayetten Hz. Ömer’in Ammar’ın hadis rivayet etmesini yasakladığı anlamını çıkarmak pek mümkün görünmemektedir. Tam tersine Ammar’ın istersen bunu hiç rivayet etmeyeyim sözüne karşı Hz. Ömer, rivayet edebilirsin diyor. El-Celalî ne hikmetse Hz. Ömer’in, Ammar’ın “istersen bunu hiç rivayet etmeyeyim” sorusuna verdiği cevabı görmezlikten gelerek başlıkta belirttiği üzere onun hadis rivayetini yasakladığını

¹⁶¹ Bkz. İbn. Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VIII, 107.

¹⁶² Bk, Müslim, Hayz,112; Nesai, Taharet, 195; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, IV, 319.

¹⁶³ Ebû Davud, Taharet, 121.

söylemiştir¹⁶⁴. Aslında bu açıklama, Hz.Ömer'in hadis rivayetine mani olmadığını açıkça göstermektedir.

Beşinci iddiası:

Hiz. Ömer, Bütün insanları hadis rivayetinden menettiği iddiası

ومنع عمر عامة الناس

Bu iddianın delili de Hz. Ömer'in şu hutbesidir: Hz. Ömer hutbesinde şöyle demiş: Sakın ha! Ömer, bizi Allah'ın Kitab'ını okumaktan men etti dediğini bilmeyeyim (duymayayım). Doğrusu ben onu asla yasaklıyordum değilim. Lakin sizden birisi, Kur'an okuyor, insanlar da dinliyor. Sonra o arada kendisinden konuşmaya başlıyor. Doğrusu sizin bu konuştuğunuz, sözün en şerlisi ve bu kelâmınız da kelâmın en kötüsüdür. Kim okumak istiyorsa Allah'ın Kitabını okusun, aksi halde otursun. Bakın siz insanlara, konuştunuz, hatta öyle ki falan şöyle dedi, filan da böyle dedi denildi ve sonuçta Allah'ın kitabı terk edildi"¹⁶⁵.

Bu rivayetin muteber hadis kaynaklarında olmaması bir tarafa, bu metinde iddia edildiği gibi -Hz. Ömer, Allah Resulünden hadis rivayet etmeyi herkese yasakladı-yargısına götürecektir bir husus yok. Daha doğrusu buradaki yasağın, Kur'an okurken arada yapılan konuşma ile ilgili olduğu açık. Celalî de burada rivayet yasağının sarîh olmadığını; görünürde yasağın Kur'an okunurken arada yapılan konuşmaya yönelik olduğunu söyler. Ama yazara göre bu, metnin zahiri anlamıdır. Bir de metnin bağlamı ve Hz. Ömer'in bu konudaki açıklamalarını nazarı itibara almak gerekir. Bu yazara göre şu iki sebepten ötürü Ömer'in hadis rivayetini yasakladığını bu metinden anlamak mümkündür:

Birinci argümanı, İbn Şebbe'nin, bu hutbenin arkasından Ömer'in sahâbe için(daha doğrusu Ebû Hüreyre için) hadis rivayet etmeyi yasaklayan haberi zikretmesidir.

Hemen belirtelim ki, yazarın bu yaklaşımı pek makul görünmemektedir. Zira yukarıdaki hutbe ile onun arkasında zikredilen haber arasında bir irtibat yoktur. Çünkü referans verilen kaynakta Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'ye: " Ya Allah Resulünden hadis rivayet etmeyi terk edersen ya da seni et-Tafîh'a yani memleketine sürerim," sözü yer almaktadır.

Haberin sıhhati:

¹⁶⁴ el-Celalî, a.g.e., http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2molhagh1.htm

¹⁶⁵ Bkz. İbn Şebbe, *Ahbarul-Medine*, III, 800.

Her şeyden önce bu haberin senedi yoktur. Ayrıca bu haber, Ebû Hureyre ile ilgili ve onun hadis rivayetine getirilen bir yasaktır. Hutbedeki ise tamamen bambaşka bir yasaktır. Yani Kur'an okunurken yapılan konuşmaya yönelik bir yasaktır. Dolayısıyla yazarın bu iki yasak arasında kurduğu irtibatın bir zorlama olduğu söylenebilir.

Yazarın ileri sürdüğü ikinci argüman ise, bu hutbede özellikle de son kısmında Ömer'in 'bakın Kur'an okurken, siz kendi kendinize başka şeyler konuşuyorsunuz, sonuçta Allah'ın Kitab'ı terk ediliyor, bunu yapmayın' diye özetleyeceğimiz, sözünde hadis rivayeti yasağı anlamı vardır. Yazara göre burada Ömer, Allah'ın Kitab'ından başka her sözün terk edilmesini teyid etmiştir. Bu da "Allah'ın Kitabı bize yeter", sözünü aynı anlamdadır ve aynı şeyi ifade eder. Açıktır ki, Ömer bunu, hadis ve rivayetine karşı söylemiştir. Nitekim hadisi yasaklarken aynı gerekçeyi, yani Kur'an'ın muhafaza edilmesi gerektiğini, başka şeylerle meşgul olunup Kur'an'ın terk edileceği endişesini ileri sürmüştür. Bu ifadeler, hadis yazma yasağı anlamını taşıyan ve Ömer'in kendisini temize çıkarmak için tekrarladığını bildiğimiz "Doğrusu ben hiçbir şeyi Allah'ın kitabına asla karıştırmam" sözü gibi bir savunmasıdır. Yazara göre Kur'an bahane, mademki Ömer, burada Kur'an'a vurgu yapmış o halde onun bundan maksadı mutlaka hadise karşı çıkmaktır.

Diğer taraftan "Doğrusu ben hiçbir şeyi Allah'ın kitabına asla karıştırmam" sözüne gelince, daha önce de açıkladığımız gibi bu sözün Hz. Ömer'e aidiyeti şüphelidir. Şayet Hz. Ömer'in bu sözü söylediğini bir varsayım olarak kabul etsek bile onun bu sözünü hadis rivayetini yasakladığı, kesin olarak söylenemez. O takdirde acaba Ömer, söz konusu düşüncesini açıkça söyleyemedi de üstü kapalı olarak 'bakın ben hadis yazmaktan vazgeçtim, siz de sakın ha hadis yazmayın' mı demek istemişti? Açık sözlülüğü ile meşhur olan Hz. Ömer'in böyle bir tavır sergilediğini söylemek bu halifeyi hiç tanımamak demektir. Eğer Hz. Ömer'in böyle bir niyeti olsaydı hiç çekinmeden açıkça söylerdi.

Görüldüğü üzere yukarıda sıralanan iddiaların hiçbirisinin delilinin, hadis usulü kriterlerine göre sahih olduğu iddia edilemez. Bunların içerisinde pek çok kaynakta yer almasına rağmen hadis rivayetinin azaltılması ile ilgili rivayetin bile kesin olarak sahih olduğu söylenemez. Hz. Ömer'le ilgili iddiaların dayandığı delillerin senedlerinin kopuk olduğunu ve muteber hadis kaynaklarında yer olmadığını ve yapılan yorumların da tutarlı olmadığını söyleyebiliriz.

Kur'an'la Yetinme İddiası

Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer'le ilgili iddialardan bir diğeri de Onların hadislerin Kur'an'la yetinme düşüncesinde olduklarıdır. Ali eş- Şehristânî ve Celâli'ye göre Ebû Bekir'in de Ömer'in de amacı, Kur'an'la yetinmektir. Sünnete yöneltilen eleştirilerin ve onun hucciyeti ile ilgili ortaya atılan şüphelerin köklerini araştıran el-Celâfî, çok şaşırtıcı bir durumla karşılaştığını, halifeler döneminde sünnete karşı düşmanca, garip bir icraat sergilendiğini ve hatta bu tutumun henüz Hiz. Peygamber son nefesini vermeden başladığını ileri sürer. Yazarın bu husustaki delili ise son hastalığında Hiz. Peygamber'in vasiyet yazmak için kalem kâğıt istemesi, Hiz. Peygamber'in bu isteğine karşı Hiz. Ömer'in : "Hiz. Peygamber'in hastalığı ağırlaştı, Allah'ın Kitabı bize yeter" demesidir. Bu, Allah Resûlünün hadislerinin yazımını men eden ilk uygulamadır. Aynı zamanda sünneti devre dışı bırakıp Kur'an'la yetinmenin de ilk uygulamasıdır. Hadis karşıtlığı için, hadis yazımına karşı çıkmak ve hadis rivayetine karşı çıkmak olmak üzere İki yöntem kullanılmıştır¹⁶⁶. Burada söz konusu olan "Vasiyet" hadisi Şii alimler için pek çok şey ifade eden bir hazine gibidir. Şiilere göre, yazılamayan bu vasiyette Hiz. Ali'nin Hiz. Peygamber'den sonra halife olacağı yazılacaktı. Mademki burada Ömer, aramızda Allah'ın Kitabı var" dedi, o halde bundan kastı hadsileri devre dışı bırakıp Kur'an'la yetinmekti....

Her şeyden önce yazılmayan bir vasiyete ne yazılacağını tahmin etmek oldukça zordur. Bunu ancak Allah ve bir de o vasiyeti yazacak olan Peygamber bilir. Bunun ötesinde yapılmış ve yapılacak tüm yorumların bir vehimden başka bir anlamı olamaz.

Ömer'in, "aramızda Allah'ın Kitabı var" sözünden yola çıkarak, buradaki kastının Kur'an'la yetinmek olduğu yaklaşımın da sağlıklı olduğu söylenemez. Çünkü Hiz. Ömer, bu sözünü hadise karşı çıkmak için genel geçer bir kural olarak söylemediği açıktır. O sadece Hiz. Peygamber'in vefatı öncesinde hasta iken vasiyet yazdırma isteği ile ilgili söylemiştir. Öyle anlaşılıyor ki onun maksadı Hiz. Peygamber'i rahatsız etmemektir. "Hiz. Peygamber hasta, bakın işte kendisi de ağırlaştı, elimizde Allah'ın Kitabı var, onun vasiyetini Kur'an doğrultusunda yerine getiririz" anlamında bir sözdür. Özel bir olayla ilgili böyle bir sözü genelleştirmek tabir caiz ise bir

¹⁶⁶ Celâfî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyü's-Şerife ve Mekifu'l-Hukkâmi Minha*, (erişim tarihi, 18. 1. 2007) http://www.14masom.com/hdeath_sh/tadween/tadween.htm; Ali eş-Şehristânî, *Men'u Tedvini'l-Hadis*, s.15-16.

zorlamadan başka bir şey değildir. Hz. Ömer'in bu iddiayı nakzeden pek çok söz ve uygulaması vardır. Nitekim Hz. Ömer, vali olarak tayin ettiği kâdî Şureyh'a yazdığı mektupta "Sana bir iş gelince Allah'ın Kitab'ı ile hükmet, Allah'ın Kitab'ında olmayan bir konu geldiğinde Resûlüllah'ın sünneti ile hükmet demiştir¹⁶⁷. Yine Hz. Ömer bir hutbesinde, şöyle demiştir: "Ben valilerimi, sizi dövsünler ve mallarınızı elinizden alsınlar diye göndermiyorum, size dininizi ve sünneti öğretmek için gönderiyorum" demiştir¹⁶⁸. Ebû Musa el-Eş'arî de Basra'ya vali olarak geldiğinde : "Ömer beni size Rabbinizin Kitab'ını ve sünnetinizi öğretmek için gönderdi" demiştir¹⁶⁹. Kur'an'la yetinmek niyetinde olan bir halifenin böyle talimatlarda bulunması düşünülebilir mi?!

Hadislerin Yayılmasına Karşı olması:

Hz.Ömer'le ilgili iddialardan bir diğeri de Onun hadislerin yayılmasına Karşı olduğudur. Bu iddiayı ortaya atan Haşim Ma'ruf, şöyle demiştir: "Ubey b. Ka'b (22/642) Beyti Makdis'le ilgili haberi rivayet edince Hz. Ömer Übey'i azarlamış, hatta dövmeyi düşünmüş ve bu haberi kendisinden başka duyan kimsenin olup olmadığını şahit istemiş, Übey'in bu rivayetinin Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair pek çok sahâbî, şahadet etmiş, Hz. Ömer de Übey'i serbest bırakmış. Bunun üzerine Übeyy ona: "Sen beni Resulüllah'ın hadisine karşı itham mı ediyorsun" diye karşı çıkmış. Hz. Ömer de ona: "Vallahi seni, yanlış hadis naklediyorsun diye itham ediyor değilim, fakat bu hadisin Hz. Peygamber'den zahir olmasını kerih buldum. Bu son cümleden yola çıkan yazara göre bu, rivayet Ömer'in Allah Resulü'nden naklolunan hadislerin yayılmamasına karşı olan hırsını göstermektedir¹⁷⁰.

فقال يا أبا المنذر : والله ما اتهمتك ولكني كرهت أن يكون الحديث عن رسول الله ظاهراً... هذه الرواية تدل على أنه كان حريصاً على أن لا ينتشر الحديث عن رسول الله

¹⁶⁷ Şatbî, *Muvafakât*, IV, 7-8.

¹⁶⁸ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, I, 41.

¹⁶⁹ Dârimî, *Mukaddime*, s. 46. Geniş bilgi için bk. Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, Işık Yay. İst. 2000, s. 365.

¹⁷⁰ Haşim Ma'ruf, *Dirasât fi'l-Hadis ve'l-Muhaddisin*,s.22, <http://www.shiaweb.org/books/hadiith/pa2.html>; Abdulhadî el-Fadlî, *Mesadiru İlmi'l-Hadis*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/1.htm. Haberin kaynağı için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 21-22.

Hatiboğlu hocamızın da belirttiği gibi bu gibi yorumları yapanları yanılta husus, Hz. Ömer'in hadislerle ne derecede önem veriyor olduğunu gösteren diğer rivayetler dikkate alınmadan ibareye sathi mana verilmesidir.

ولكني كرهت ان يكون الحديث عن رسول الله ظاهرا

Hz. Ömer'in burada: Herkesin bilmesine rağmen bu hadisi benim bilmiyor olmayışım, canımı sıktı." dediği açıktır. Burada "zahir" olmak demek "meşhur, ekseriyetçe malum olmak" demektir. Nitekim Buhârî Hz. Ömer'in tahkik ameliyesinden bahseden başka bir rivayeti şu başlık altında kaydetmiştir:¹⁷¹

باب الحجة على من قال إن أحكام النبي كانت ظاهرة وما كان يغيب بعضهم على مشاهد النبي (ص)

Burada geçen ظاهرة tabirini İbn Hacer: " أي لا تخفى على النادر " herkese açık olan " şeklinde açıklamıştır. Yani Hz. Peygamber'in verdiği hükümler herkesçe malumdu; ancak birkaç kişiye ulaşmamış olabiliyordu¹⁷². Hocamız, Buhârî'yi Fransızcaya çevirmiş olan O Houdas'ın da aynı ibareye: "...Peygamber'in kararları, hükümleri herkesçe malumdu" anlamını verdiğini belirtmiştir¹⁷³. Görüldüğü üzere Şîi alimlerin bu iddiası da tutarlı değildir.

3. Yasağın Sebebi

Şîi yazarların çoğuna göre "yasağın" sebebi -özet olarak- Ehl-i Beyt'in fazileti ile ilgili hadislerin yayılmasına mani olmaktadır¹⁷⁴. Bu yasağın halifeler tarafından yürürlüğe konulan siyasî bir tedbirdir¹⁷⁵. Amaç, Ehl-i Beyt'i hakiki konumundan uzaklaştırıp hakim gücün ayakta kalmasını sağlamaktır¹⁷⁶. Cafer es-Sübhânî'ye göre Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında hadise karşı gösterilen tavırla onun vefatından sonra gösterilen tavırların maksadı hep aynıdır. Bu da Ehl-i Beyt'in faziletine ve daha açıkçası, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olacağına dair rivayetlerin yayılmasına mani olmaktadır¹⁷⁷. Kur'an'a başka şeylerin karışma endişesi ve başka

¹⁷¹ Buhârî, l'tisâm, 22.

¹⁷² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 248.

¹⁷³ Bkz. M.Said Hatiboğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitâbiyât, Ankara,2004, s.74-75.

¹⁷⁴ Ali eş-Şehristânî, *Menu Tedvini'l-Hadis*, s.35;

http://www.14masom.com/hdeath_sh/tadween/tadween.htm (Erişim tarihi, 3.5. 2005)

¹⁷⁵ el-Celâli, *Tedvinu's-Sünneti's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2part6.htm

¹⁷⁶ Hurr el-Amili, *Vesail*, Mukaddime, I, 13,

<http://www.alhikmeh.com/arabic/mktba/hadith/wasael01/index.htm> (Erişim tarihi :27.4.2006)

¹⁷⁷ es-Sübhânî, *er-Rivaye beyne'd-Diraye*, s.27-29.

şeylerle değil sadece Kur'an'la meşgul olunması gibi ileri sürülen sebepler değildir. Bu noktada daha derindeki esas sebep gizlidir ve tespiti de zordur¹⁷⁸.

Yasağın sebebinin Ehl-i Beyt'e yönelik olduğu iddiasının ispatı sadedinde şöyle bir haber zikredilir:

Alkame, İbn Mes'ûd'a, içerisinde Ehl-i Beyt'in faziletiyle ilgili hadislerin bulunduğu bir sahifeyi getirmiş. Alkame'nin "bunun içerisinde Ehl-i Beyt'le, Hz. Peygamber'in ailesi ile ilgili hadisler var" demesine rağmen İbn Mes'ûd hizmetçisinden bir kap su istemiş ve o sahifeyi imha etmiş ve; "Kalpleri Kur'ân ile meşgul ediniz başka şeyle değil" demiştir¹⁷⁹.

İbn Mes'ud'un bu tavrı ile halifelerin alakası nedir?

İddia sahiplerine göre, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali'den inhiraf eden, aynı zamanda ondan ayrılan grupla hareket ederd¹⁸⁰. O ilk iki halifenin himayesinde olanlardandı¹⁸¹. İmha edilen bu sahifede ne Kur'anla karışma, ne Kur'an'a aykırı olma ve ne de Ehl-i Kitaba ait hurafe hiçbir şey yok. Sadece Ehl-i Beytin fazileti var. Bu da siyasete zarar veriyor ve mevcut yönetimi yok sayıyor. Bunun esas imha sebebi açıkça bu siyaset. Eğer bu hadisler yayılsa ve insanlar arasında bilinseydi idare ayakta kalmazdı.

Bir başka Şîi yazar Ali el- Kûrânî ise, bu meseleyi, ta kabileler arası iktidar mücadelesine kadar götürür. Bu yazara göre sanki söz konusu bir kısım sahâbî Müslüman olmuş ama Hz. Peygamber'in Haşimilerden olmasını içlerine bir türlü sindirememişler. Hala kabile asabiyetinden kurtulamamışlar. Bunların dertleri bir an önce yönetimi Haşimilerden almaktır. O özetle şöyle der: Bu, (sözde yasak) Hz. Peygamber'den sonra idare yetkisinin intikali ile alakalı bir meseledir. Hakikat şu ki, Haşim oğullarının yönetimde olmaları, Arapların ağırına gidiyordu. Oysa Peygamber olarak gönderilen Haşim oğullarındandı. Peygamber'den sonra Haşimilerden birisinin de Kureyş aşiretlerinin hepsine hakim olması, işte esas onlara ağır gelen bu idi. Buna bir çare bulmak için toplandılar, ikinci halife: "Nübüvvet makamı Haşimilere yeter. Artık hilafet makamının mutlaka Kureyş aşiretlerine geçmesi gerekir,"dedi. (...) Hadis ise, onların bu fi'li tavırlarına karşı idi. onlar hadisler yazıldığıında ortaya çıkacak

¹⁷⁸ Hurr el-Amili, a.g.e., I,13-14.

¹⁷⁹ Hatib, *Takyîd*, s.54.

¹⁸⁰ Abdü'l-Hadî el-Fadlî, *Masadiru ilmi'l -Hadis*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/1.htm

¹⁸¹ es-Sübhânî, a.g.e., s.31.

problemlerden endişe ettiler. Çünkü hadislerin bilinmesi onların hilafetini tartışmalı hale getirecekti. Bu nedenle onlar Kur'an'la yetinme kararı aldılar(...)¹⁸².

Görüldüğü üzere üslup farkı bir tarafa, Şii yazarların çoğuna göre halifelerin Sünnete karşı tutumlarının arkasında Ehl-i Beyt'in fazileti ve Hz. Ali'nin imameti ile ilgili hadislerin yayılmasını önlemekten başka gayesi yoktur.

Ancak bu genel kanaatin tam da doğru olmadığını söyleyen alimler de vardır. Bunların başında bu konuda hayli mesai harcaıyıp iki eser kaleme alan¹⁸³, Ali eş-Şehristânî gelmektedir. Yukarıda serd edilen kanaatin kabule şayan olmadığını belirten Ali Şehristânî, şöyle der: Biz, Şii yazarların bu konuda esas sebep olarak ileri sürdükleri gerekçeyi kabul etmiyoruz. Çünkü Hz. Ali'nin fezaili hakkında Şeyhayn (Ebû Bekir ve Ömer)' den gelen rivayetler var. Eğer asıl sebep bu olsaydı Ali'nin imameti ve Ehl-i Beyt hakkında bu kadar çok rivayet bize gelmezdi¹⁸⁴.

(فنحن لا نقبل أن يكون ما علله كتاب الشيعة هو السبب الأساس في ذلك ، لمجئ روايات الفضائل عن الشيخين في علي ، فلو كان المنع لهذا السبب وحده لما وصلتنا هذه الروايات الكثيرة الدالة على إمامة علي وأهل بيت الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) .

İbn Mes'ud'un Hz. Ali' ye muhalif olduğu kanaatinin doğru olmadığını delilleri ile zikreden yazara göre, İbn Mes'ud'a takdim edilen "sahifede Ehl-i Beyt hakkında, Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyti, hakkında hadisler vardı" ifadesinde de söz konusu hadislerin "Ehl-i Beytin fazileti hakkında olduğu" görüşü sarıh değildir. Belki de o sahifedeki hadisler, Ehl-i Beytin zemmi ve onlar hakkındaki aşırılıklarla ilgili idi. Bu nedenle İbn Mes'ud onları imha etti. Bu son ihtimal, İbn Mes'ud'un sireti ile ve Ehl-i Beyt'in faziletine dair ondan naklettiğimiz hadisler ile de örtüşmektedir¹⁸⁵. Bu konuda yapılan diğer yorumları da kabul etmeyen Şehristânî, Zehebî'nin "Bu rivayetler, Ebû Bekr'in, hadisleri alırken ne kadar titiz ve ihtiyatlı olduğunu gösterir " şeklindeki yorumunu da doğru bulmaz, eleştirir.

¹⁸² Ali el-Kuranî, *Ulumü'l-Hadis*, <http://www.hadith.net/arabic/dialog/kurani.htm> (erişim Tarihi 4.12.2006)

¹⁸³ Ali eş-Şehristânî bu konuda birisi oldukça hacimli (508 sayfa) diğeri bunun özeti mahiyetinde (53 sayfa) *Men'u Tedvini'l-Hadis* isminde iki eser kaleme almış iki ayrı sitede yayınlamıştır.(Hacimli esri için bk. <http://www.alhikmeh.com/arabic/hadith/b&d/tadwen/index.htm> . Bu eserin özeti olan eseri için bkz. http://www.14masom.com/hdeath_sh/tadween/tadween.htm

¹⁸⁴ Ali eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s.37.

¹⁸⁵ Ali eş-Şehristânî, *Esbâbu Men'u Tedvini's-Sünneti's-Şerife*, s.66. <http://www.alhikmeh.com/arabic/hadith/b&d/tadwen/index.htm>

Yazara göre hadis yazım yasağının üç merhalesi vardır ve her merhaledeki yasağın farklı sebepleri vardır.

1. Ebû Bekir ve Ömer dönemindeki yasak. Bu yasağın sebebi, halifenin bilgi eksikliğini kapatmak için, otoritelerinin temelini sağlama almak ve hasımlarını bertaraf etmek içindir. **لسد العجز الفقهي عند الخليفة وتحكيم ركائز حكمهم ودفع خصمهم**

2.Osman ve Muaviye dönemi: Bu dönemde yasağın sebebi, Şeyhayn dönemindeki sünneti desteklemek ve ondan başka bir şeyle amel etmemek içindir.

فجاء لتحكيم ما سن على عهد الشيخين وعدم الأخذ بغيرهما

3.Muaviye döneminden resmi tedvin dönemine kadar olan dönemdir. Bu dönemdeki yasağın sebebi, Ali ve Ehl-i Beyte muhalefettir.

للمخالفة مع علي بن أبي طالب وأهل بيته

Sehristânî, ilk dönemdeki yasağın sebebini de şöyle izah eder: “Biz biliyoruz ki, Ebû Bekir hilafeti döneminde verdiği fetvalarında, uygulamalarında nasslara aykırı davranır, re’y ve içtihadına göre hareket ederdi. Pek çok konuda ashabın onun hatalarını bulduklarını görmüştük. Muhtemeldir ki, 500 hadisi toplayınca, önceki icraatlarının bu hadislere aykırı olduğunu gördü ve hatalarının farkına vardı. Bu durum onu çok rahatsız etti. Eğer bu hadisler yazılı kalsa, ashabın veya sonraki nesillerden birilerinin eline geçseydi onun aleyhine olacak ve ihtilaflara sebep olacaktı. Halife de ihtilaftan korkardı. Bu duruma düşmemek için, birilerinin eline geçer diye hadisleri toprağa gömmeyip yaktı¹⁸⁶. Yazara göre halifenin amacı Kur’an’la yetinerek hadisleri devre dışı bırakmaktır. Çünkü onun “aramızda Allah’ın Kitabı var” (**بيننا وبينكم كتاب الله**) sözünde bu açıktır¹⁸⁷. Ebû Bekr’in açmış olduğu bu anlayış devam etmiş, sahabe asrından günümüze kadar ortaya çıkan ve çağımızda Pakistan’da gördüğümüz Gulam Ahmed Perviz gibi Kur’an’la yetinip Sünneti terk edenlerin ilham kaynağı olmuştur¹⁸⁸. Ebû Bekr’in bu tutumunun, müslümanlar, hadis hafızları ve raviler üzerinde olumsuz etki yapacağı ve menfi sonuçlar doğuracağı açıktı. Bu halifenin üç yıllık hilafeti döneminde Müslümanlar sadece Kur’an tilavetiyle meşgul oldular, onun tefsir ve izahına başvurmadan sadece

¹⁸⁶ Ali eş-Şehristânî, *Men’u Tedvîni’l-Hadis*, s.12-15.

¹⁸⁷ Ali eş-Şehristânî, *a.g.e.* s.16.

¹⁸⁸ Ali eş-Şehristânî *a.g.e.*, s.18-19.

onunla yetindiler, hadis nakli ve kitabetini terk ettiler¹⁸⁹. Böylece Ebû Bekr'in sadece Kur'an ayetlerine önem verme arzusu gerçekleşmiş oldu¹⁹⁰.

Yazara göre Hz. Ömer de bilgisizliğini örtmek ve idare yetkisini tamamen kendisine tahsis edebilmek için söz konusu yasaklara başvurmuştur. Yazar, bu hususta vardığı sonucu şöyle izah eder: Biz biliyoruz ki, hilafet makamı, iki güce sahip olmayı gerektirir. Birincisi hükme esas olan ilim kudreti; ikincisi, yöneticilik kudreti. Resulullah'ın yöneticiliği bu iki esasa dayanıyor idi. Zira hem şer'i hükümleri açıklamak hem de ülke işlerini idare etmek onun görevlerindendi. Ancak Peygamber'in diğer yöneticilerden farkı, onun kanun koyucu olması idi. Halifenin böyle bir özelliği yoktu. O hükümlere esas olan bilgiyi Peygamber'den nakletmesi yani muhaddis olması gerekiyordu. Oysa halife, Peygamber'in hadislerini bilmiyordu. Hadis bilmeyince de sahabe ile bir takım problemler yaşamaya başladı. Çünkü sahabe, ayet ve hadisler ile onun hatalarını buluyorlardı. Bu hata bulma sık sık tekrarlanınca onun ilmi kudreti şüpheli hale geliyordu Bundan otürü de onun halife olmaya selahiyetli olup olmadığı hususu tartışmalı hale geliyordu. Bu durumda halifenin otoritesi sarsılırken muhalif taraf güç kazanıyordu. Çünkü insanlar, muhalif tarafa gidiyor ve onlara başvuruyorlardı. Halbuki, halifenin otoritesi ve kanun koyma yetkisinin kendisinde olması gerekiyordu. Bunun için önce rivayet kapısını kapattı. Ashabı toplayıp onlardan yazdıklarını istedi ve onları yaktı. Sonra herkese içtihad hakkı tanıdı. Ancak daha sonra bu yetkiyi sadece kendisine ve kendisinden sonra gelen halifelere tahsis etti¹⁹¹. İnsanların karşısına geçip görüşlerinin yanlış olduğunu söylerler diye Halife onların hadisleri öğrenmesini, bilmesini istemiyordu.

Çünkü bu, onun yönetiminin ayakta kalmasına zarar veriyordu. Ama halifenin bildiği hadislerin rivayetinde bir endişe yoktu. Osman ve Muavviye'de bu iki halifenin yolunu takib etmişlerdir¹⁹².

4. Yasağın Kapsamı

Bu konuda Şii alimler arasında görüş birliği olduğu söylenemez. Bazı alimlere göre halifelerin koyduğu yasak sadece belli konulardadır. Burada yasaklanan hadislerin Hz. Ali'nin, fazileti, onun menâkıbı ve halife olması ile alakalı olduğu; ama

¹⁸⁹ M.Sâdık Necmî, *a.g.e.*, s.48

¹⁹⁰ M.Sâdık Necmî, *a.g.e.*, s.48

¹⁹¹ Ali eş-Şehristânî, *a.g.e.* s.40-41.

¹⁹² Ali eş-Şehristânî, *a.g.e.* 44-46.

diğer hadislerin yasak kapsamına girmediği söylenebilir¹⁹³. Nitekim bazı Şîi yazarlara göre Hz. Ömer, ahkâmla, feraizle ilgili hadisleri yasaklamamıştır. Çünkü bu tür hadislerin devlet yönetimiyle, hilafetle alakası yoktur. Bu konuda ileri sürülen delil şöyledir: Ebû Hüreyre anlatıyor: Ömer, halife olunca “Amel edilen hadisler dışında Allah Resulün'den hadis rivayetini azaltınız” dedi. Ebû Hüreyre sözüne devamla: “Eğer Ömer hayatta iken bu hadisleri rivayet etseydim kamçıyı sırtımda bulurdum” demiştir.

Bu haberin senedinde inkıta vardır. Çünkü ez-Zuhrî (124/742) 'nin doğrudan Ebû Hüreyre (58/677) 'den rivayeti yoktur¹⁹⁴.

Bu yasağın genel olduğunu ileri süren yazarlar da vardır. Nitekim Sâdık Necmî'ye göre bu yasaktan ötürü Hz. Peygamber'in ashabından hiçbir kimse ondan duyduğunu rivayet edemedi ve yazamadı. Bilakis yazdıklarını suya attılar veya yaktılar. Hadise karşı yaptıkları bu uygulamayı temize çıkarmak bu gayri ilmi hatayı yerleştirmek için “Benden bir şey yazmayın, kim benden Kur'an dışında bir şey yazdı ise onu imha etsin” gibi hadisleri uydurup Resûlullah'a nisbet ettiler¹⁹⁵.

5. Yasağın Etkisi

Görebildiğimiz kadarıyla halifelerin söz konusu yasağını (titizliğini) normal kabul edip ilk iki halifeyi, özellikle Hz. Ömer'i eleştirmeyen hiçbir Şîi yazar yoktur. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Abdülhâdî el-Fadlî, Haşim Ma'ruf gibi Şîi yazarlar bu konuda sadece Hz. Ömer'in menfi tutumu üzerinde durup bu halifeyi eleştirmişler, Hz. Ebû Bekir'den¹⁹⁶ hiç söz etmemişlerdir. el-Celâlî gibi nispeten mutedil sayılan, hadislerin yazım ve rivayeti konusunda Ehl-i Beyt'in hizmetlerini öne çıkarmakla beraber, diğer sahâbe ve tabiînin bu konudaki faaliyetlerini inkâr etmeyen¹⁹⁷ yazarlar bile ilk iki halifeyi eleştirmekten geri durmazlar¹⁹⁸.

Yasağın hadisler ve daha pek çok konu üzerindeki etkisine gelince, bu hususta Şîi alimler arasında görüş farklılıkları vardır.

¹⁹³ *es-Sübhânî, a.g.e., s. 31; el-Celâlî, a.g.e., s., 10; Hurr el-Amilî, Vesailu's-Şîa, s.14.*

¹⁹⁴ Bkz Abdürrezzak, *Musannef*, XI, 262; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, XXXXXVII, 344; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VIII, 1.

¹⁹⁵ M.Sâdık Necmî, *a.g.e., s.46.*

¹⁹⁶ Bkz. Abdu'l-hadî el-Fadlî “Rivayetu'l-Hadis”, http://www.14masom.com/hdeath_sh/makalat/1.htm

¹⁹⁷ el-Fadlî, *a.g.m.*; el-Celâlî, *a.g.e., ay.*

¹⁹⁸ Muhammed Rıda el-Huseynî el-Celâlî, *Tedvinu's-Sünneti's-Şerife*, http://www.14masom.com/hdeath_sh/19/2molhagh1.htm

Bir kısım Şîi alimlere göre hadis yazımı konusundaki bu yasağın pratikte pek fazla etkisi olduğu söylenemez. Çünkü sahabe yasağa aldırış etmeden hadisleri yazmışlardır.

Nitekim Vesail adlı eserin mukaddimesinde şöyle denilmiştir: İşaret etmek gerekir ki, sahabe bu yasağa aldırış etmeden hadis yazmaya devam etmişlerdir¹⁹⁹. el-Celâlî de samimi sahabe-i kiram, yöneticilerin yasağına hiç bakmadan gerek Hz.Peygamber döneminde ve gerekse ondan sonra hiç ara vermeden hadis yazımına devam ettiler. Hadis rivayet yasağı icraatına karşı çıkararak hadisleri rivayet ettiler. Hiç bir baskı onları mukaddes görevlerinden alıkoymadı²⁰⁰.

Diğer taraftan Hz Ömer'in sıkı yasağına rağmen Muaz b.Cebel, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mesud, Enes b. Malik Ebû Said el-Hudrî, Hz. Fatıma, Ebû Zerr ve diğer sahabilerin Hz. Ali tarafında yer aldıklarını ve hadisleri yazmaya devam ettiklerini²⁰¹ söyleyen Ali eş-Şehristânî ise, konunun siyasî boyutu üzerinde durmakta, halifeleri eleştirmekte ve aynı zamanda "hadis yazımına", Şîi ve Sünni kaynaklardaki hadislerin sahih olup olmadıklarının en önemli ölçüsü olarak bakmaktadır²⁰². Bu yazara göre sahabilerin hadis yazmaya devam etmeleri problemi çözmemiştir. Hadislerin güvenilirliği hususunda yasağın çok büyük menfi etkisi vardır. Buna göre hangi mezhebin hadisleri aralıksız olarak yazıyla tesbit edilmişse, o mezhebin hadisleri sahihtir.

Hadislerin sıhhati noktasından konuya yakalaşan Sâdık Necmî aynı maksatla *Adva' ale's-Sahihayn* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserinde yazar, vardığı sonucu şöyle açıklamıştır: Bir yandan halifeler tarafından hadislerin yazımının yasaklandığını ve bu arada hadis uydurma faaliyetlerinin ortaya çıktığını düşünüp; diğer taraftan da bu şartlarda oluşan Buhârî ve Müslim'in kitaplarına sahih denildiğini görünce şaşırıp dehşete kapılıyoruz²⁰³.

¹⁹⁹ el- Hurr el-Amili, *Vesail, mukaddime*, s.10,

<http://www.alhikmeh.com/arabic/mktba/hadith/wasael01/index.htm>

²⁰⁰ el- Celali, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü'ş-Şerife*, <http://www.al-jalali.net/books/053/> (Erişim tarihi, 18.1.2007)

²⁰¹ Ali eş-Şehristani, *Esbabu Men'i Tedvini'l-Hadis*, s. 10.

<http://www.alhikmeh.com/arabic/hadith/b&d/tadwen/index.htm>

²⁰² Ali eş-Şehristânî, *Men'u' Tedvini'l- Hadis*, s., 10,

<http://www.alhikmeh.com/arabic/hadith/b&d/tadwen/index.htm>

²⁰³ M. Sâdık Necmî, *Adva' ala's-Sahihayn*, s. 60, <http://www.shiaweb.org/books/sahihain/index.html>

Vaizzâde Horasânî de: “Üç asır aradan sonra cem edilen sahihlere ve hatta İmam Malik’in Muvatta’ı gibi ikinci asırda yazılan ve içinde mürsel hadisler bulunan kitaplara nasıl güvenebiliriz?” demiştir²⁰⁴. Murtaza el-Askerî de hadis yazım ve rivayetini halifelerin yasakladığını, Müslümanların 90 küsur yıl, Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar hadis yazmaktan kaçındıklarını ileri sürmüştür²⁰⁵. “Ehl-i Sünnetin Kaynakları Üzerine Bir Araştırma” adlı bir makalede ismini zikretme cesaretini gösteremeyen bir yazar da bu konuda şöyle der: “(İmam) Malik hicretten takriben 90 yıl sonra dünyaya geldi. Eğer hadis yazımına 30 yaşından itibaren başlamış ve Hz. Peygamber zamanında yaşayanlardan veya en azından hicrette onunla birlikte olanlardan hadis nakletmek istemiş olsa o zaman dört vasıtaya ihtiyaç duyması gerekir. Birinci aşamada (fasılda) değindiğimiz gibi ashâb hadisten herhangi bir şey yazmadı, Hz. Peygamber’den sonra da bir şey yazılmadı. Çünkü o zamanlar hadis nakletmek yasaktı. Birinci aşamadaki sözleri dikkate aldığımızda Muvatta’ın bir hadisinin bile Hz. Peygamberden geldiğini söylemek mümkün değildir”²⁰⁶. Aynı yazar, Buhârî’nin eseri için: “...Huccet olacak bir delil, onda yoktur diyebiliriz” cümlesini kurarken, Müslim için de: “Müslim hicrî 204’ de doğmuş 268’ de vefat etmiştir. Vasıtanın çokluğu lafızlarının değişikliği vb. yönlerden önceki kitaplara yöneltilen tenkitler bu kitaba da yöneliktir” demiştir²⁰⁷.

Bazı Şîî alimlere göre ise, her problemin kaynağı bu yasaktır. Nitekim Ahmet Hasan Yakub yasağın menfi etkisini şöyle ifade etmektedir: “Eğer halifeler, Hz. Peygamber’in sünnetinin yazım ve rivayetini yüz küsur yıl yasaklamamış olsalardı ve yazılanları yakmamış olsalardı, Hz. Peygamber’in sünneti lafız ve mana itibari ile kâmil manada bize ulaşırdı. Kur’an’la beraber beşerin tanıdığı en büyük hukuk nizamını da oluştururdu. Sünnet metinleri hususunda iki kişi dahi ihtilaf etmezdi. Yazılı sünneti yakanlar, yüz küsur yıl sünnetin yazım ve rivayetini yasaklayanlar, Sünnetin başına gelen bu karmaşanın günahını taşıyorlar”²⁰⁸. Sübhânî’ye göre hadislerin yazımı problemi, sadece hadislerin güvenilirliği meselesi değil; aynı zamanda usûl ve akâide dair meselelerde fırkaların oluşmasına ve anarşinin

²⁰⁴ Bkz. Ayetullah Muhammed Vaizzade Horasânî, “el-Hadîs İnde’ş-Şî’î’l-İmamiyye”, Şîîlik Sempozyumu, İSAV, İst.1993, s. (298-3005) 301.

²⁰⁵ Murtaza el-Askerî, *Ma’limu’l-Medreseteyn*, II, 366.

²⁰⁶ “Ehl-i Sünnetin Kaynakları Üzerine Bir Araştırma”(yazarı meçhul makale) Ehl-i Beyt dergisi, (Yıl:6,sayı 21,1999-1419), s. 139(129-145)

²⁰⁷ a.g.m. s.141, 144.

²⁰⁸ Ahmet Hasan a.g.e., s.8.

doğmasına yol açan en önemli amillerden birisidir²⁰⁹. Eğer vasiyyet hadisi yazılmış olsaydı Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olması kesinleşecek ve ihtilaf da ortadan kalkacaktı²¹⁰. Bunun sorumlusu Ebû Bekir ile Ömer'dir. Osman bu ikisinin yolundan gitmiş, Muaviye de bu üçüne ittiba etmiştir²¹¹.

Değerlendirme

1. Daha önce de görüldüğü üzere, Hz. Ebû Bekir ile ilgili iddialardan hiç birisinin sahih rivayetlere dayandığı söylenemez. Ne yazık ki Zehebî döneminden günümüze kadar pek çok Sünni alim, bu haberlerin sahih olup olmadıklarına hiç dikkat etmeden Hz. Ebû Bekir'in lehine yorumlamışlardır. Hz. Ebû Bekir'in hadisler konusunda titizliğini gösteren sahih rivayetlerle yetinmek varken ne diye bu kadar zayıf rivayetlere itibar edilip kitaplara kaydedildiği anlaşılır gibi değil.

Şîa ise, bu rivayetleri kendi amacı doğrultusunda kullanmış bu değerli halifenin aleyhine yorumlamıştır. Daha da önemlisi İslam için her şeyini feda eden Cennetle müjdelenmiş bu sahâbî'nin hilafet makamı için, bilgisizliğini ve hatalarını örtbas etmek için hadis yazım ve rivayetini yasakladığı iddia etmiştir.

Hz. Ebû Bekir'in masum olduğu ve bütün hadisleri bildiği asla iddia edilemez. Ancak onun bilmediği konularda ashaba danıştığı bilinen bir husustur. Binaenaleyh onun hadislerin tamamını bilmemesi, bu nedenle hata etmesi ve hatalarını kapatmak için hadis yazım rivayetini yasaklaması asla düşünülemez. "İhtilaf edilen hadisleri rivayet etmeyin" mealindeki mürsel ve senedsiz haberin genelleştirilerek Hz. Ebû Bekir'in hadis rivayetini yasakladığı anlamını çıkarmak zorlamadan başka bir şey değildir.

2. Hz. Ömer'e gelince, hadis rivayetinde araştırmayı bir ilke haline getiren bu halife, açıkça ifade etmek gerekirse, gerek rivayetlere ve gerekse ravilerine karşı diğer sahabilere nazaran daha sert bir tutum içindedir. Nitekim "İstizan" hadisi hakkında Ebû Musa el-Eş'arî'den²¹², "ceninin diyeti" hakkındaki hadis için Muğire b. Şu'be'den²¹³ ve "mescidin genişletilmesine" dair naklettiği hadis için de İbn Abbas'tan

²⁰⁹ *es-Sübhânî, el-Milel ve'n-Nihal*, s. 51.

²¹⁰ *Cafer es-Sübhânî, el-Hadis bene'r-Rivâye ve'd-Diraye*, s.28,
http://www.14masom.com/hdeath_sh/17/index1.htm

²¹¹ *Cafer es-Sübhânî, el-Milel ve'n-Nihal*, s. 58.

²¹² *Muvatta'*, İsti'zan,3; *Buhârî*, İsti'zan,13; *Müslim*, Âdâb, 33-37.

²¹³ *Buhârî*, Diyât, 25; *Müslim*, Kasâme, 39.

şahit istemiştir²¹⁴. Daha önce de görüldüğü üzere, onun amacı, ne sahâbîleri suçlamak ve ne de onlara işkence etmektir. Nitekim Hz. Ömer'in bu sorgulayıcı tavrına karşı çıkan Übeyy b. Ka'b ona: "Resûlullah'ın sahâbîlerine azap etme" demiş. O da: "Sübhanallah! Ben bir şey duydum ve emin olmak istedim, o kadar" açıklamasını yapmış ve amacını ortaya koymuştur²¹⁵. Yine Ebû Musa el-Eş'ari'ye de: "Vallahi, ben seni suçlamak istemedim, fakat Resûlullah'tan hadis rivayet etmek zor iştir. İnsanların onun hakkında ileri geri konuşmasından endişe ettim"²¹⁶ demiştir. Açıkça anlaşılıyor ki, Hz. Ömer'in amacı, yalnızca hadisleri tahkik ve tespit etmektir.

Hz. Ömer'in hadis rivayetini yasakladığı iddiasına dair ileri sürülen delillerin zayıf olduğu ve yapılan yorumların tutarlı ve isabetli olmadığını gördük. Ancak bunlardan "hadis rivayetinin azaltılması" ile ilgili rivayetler de zayıf olmakla beraber, bu rivayetlerin pek çok kaynakta yer almış olması, sanki bu rivayetlerin sahih bir aslının olduğunu düşündürmektedir. Buna göre Hz. Ömer'in hadis rivayetinin azaltılması amacıyla sert bir tavır takındığı söylenebilir. Onu böyle tavır takınmaya sevk eden ne olabilirdi? Bunu tek bir nedene bağlamak mümkün görünmemektedir. Karaza b. Ka'b hadisinde Ömer'in Kuran'ın öğrenilmesine öncelik verdiği açık. Onun bu tavrının genel açıklamasına gelince, İbn Abdilberr'e göre Hz. Ömer, çok hadis rivayet edenlerin iyi ezberleyip, bellemeden hadisi rivayet edebileceğinden, yanlış hata edebileceğinden, dolayısıyla Hz. Peygamber adına yalan söylenmesinden endişe etmektedir. Hz. Peygamber de hadislerinin ezberlenip iyi belenmesini arzu etmiş ve aslına uygun rivayet edenlere de dua etmiştir. Hatib Bağdadî'ye göre ise, Ömer bunu ihtiyat için yapmıştır. O temelde, sahabenin fikhî anlayışlarındaki farklılıkları göz önüne alarak, hadisleri, söyleniş maksatları dışında kullanmalarından ve rivayetler arasındaki ruhsat hadislerini öne çıkarmalarından endişe etmektedir²¹⁷. Acaba bu noktada Hz. Ömer, Şîî alimlerden eş-Şehristânî'nin iddia ettiği gibi, bilgisizliğini kapatmak için böyle bir tavır içine girmiş olamaz mı?

Hz. Ömer'in hadis bilgisine gelince; elbette onun bütün hadisleri bilmesine imkân yoktu. Ancak o, hiç hadis bilmiyordu demek de tamamen yanlıştır. Çünkü bu halifenin 500 hadis rivayet ettiğini biliyoruz. "Bilmediği meseleler konusunda bilgisizliğini kapatmak için iddia edildiği gibi hadis rivayetini mi yasakladı" sorusuna

²¹⁴ İbn Sa'îd, *Tabakat*, IV,13-14; Zehebî, *Tezkira*, I, 8.

²¹⁵ Müslim, *Âdâb*, 37.

²¹⁶ Ebû Davud, *Edeb*, 138.

²¹⁷ Hatib, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, Thk. Mehmet Said Hatipoğlu, DİB. Yay. Ankara-1991, s. 88-89.

evet demek mümkün değil. Zira araştığımızda, onun da Hz. Ebû Bekir gibi bilmediğini ashaba sorduğunu gösteren örnekler gördük. Nitekim huzuruna dövme yaptıran bir kadın getirildiğinde Ömer: “Allah aşkına söyleyin! Resûlullah’tan bu hususta bir şey duyanınız var mı?” diye sormuştur²¹⁸. O bilmediği bir hususta bir sünnet duyunca da memnun olurdu. “Diyetle (gurre)” ile ilgili mesele hakkında kendisine bir hadis nakledilince: “Eğer bu hadisi duymasaydık az daha başka türlü hüküm verecektik” demiştir²¹⁹. Onun en çok danıştığı sahâbilerden birisi de Hz. Ali idi. Nitekim Hz. Ömer’in “Ali’nin kavli olmasaydı Ömer helâk olurdu”, Ebû’l-Hasan’ın bulunmadığı çetrefil meseleden Allah’a sığınırım” ifadeleri bunu teyit etmektedir²²⁰. Hz. Ömer, hilafetinin son dönemlerinde “insanların günlük işlerinde bana yardımcı ol” diyerek Hz. Ali’yi görevlendirmiştir²²¹. O, ed-Dahhak b. Süfyan’ın haberine göre, kadının kocasının diyetinden miras alacağına hükmetmiş, “ceninin diyeti” hususunda Hamle b. en-Nabiğa’nın, taun hastalığı olan bölgeye gidilmemesini tavsiye eden hadisi ve Mecusilerden cizye almak gerektiği hususunda Abdurrahman b. Avf’ın hadisi ile amel etmiştir. Hz. Ömer bilmediği konularda Ümmü Seleme, İbn Abbas, Ebû Vakid el-Leysi ve Hz. Aişe gibi bilen sahabilerin bilgisine başvurmuştur²²².

Örneklerden de anlaşıldığı gibi Hz. Ömer, bilmediği konularda bilen sahabilerin bilgisine rahatlıkla başvurabilen bir halifedir. “Hadisleri bilmediğinden hadis rivayetini yasakladığı” iddiası bu halife için mesnedsiz bir iddiadır.

3. Halifeler döneminde hadislerin hiç yazılmadığı iddiasının Şii alimler arasında ihtilafı olduğunu gördük. Bir kısmına göre halifelerin yasağına rağmen hadisler yazılıp rivayet edilmiş, diğer bir kesime göre ne yazılmış ve ne de rivayet edilmiştir. Bu ikinci görüşü kabul edebilmek için hadislerin yazıldığını gösteren tüm bilgi ve belgeleri yok saymamız gerekir ki bu ilmen mümkün değildir.

Görünen o ki, şartlar ve imkânlar ölçüsünde hadisler yazılmıştır. Ancak Hz. Peygamber zamanında hadislerin tamamının yazıldığını iddia edemeyiz.

Yazıyla tespit edilmeyen hadislerin güvenilemeyeceği konusuna gelince, daha önce de belirtildiği gibi bu, 19. asırda müsteşrikler tarafından ortaya atılmış ve belli kesimler bu görüşü kendi amaçları doğrultusunda kullanmışlardır.

²¹⁸ Nesaî, Zîyne , 25.

²¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 364; IV, 80; Darimî, *Diyât*, 20.

²²⁰ İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, I, 339; İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadis*, s. 162.

²²¹ Abdürrezzâk, *Musannef*, VIII, 302.

²²² A’zami, *Dirâsat*, I, 135-137.

İşin aslına bakacak olursak, klasik usulde hadislerin güvenilirliğini sağlayan, onların güvenilir raviler aracılığı ile ve muttasıl senedle nakledilmesi şaz ve muallal olmamasıdır. Binaenaleyh bir hadisin delil olabilmesi için yazılmış olması asla şart değildir. Zira, sözlü rivayetlerin uydurma ve yalan olma ihtimali kadar yazılı belgelerin de sahte ve düzmece olma ihtimali söz konusudur. Bu gün elde bulunan tarihî belgelerin tamamının hakiki olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.

Ayrıca Tevrat yazılı indirilmiş olduğu halde, onun tahrif edildiğini biliyoruz. Kur'an ise yazılı indirilmemiş olduğu halde o mahfuzdur. Onun bize ulaşması da yazılı tevatürle değil sözlü tevatürlerdir. Eğer Kur'an için bile yazılı olma şartını ararsak, o zaman Hz. Peygamber zamanında yazılan bu orijinal Kur'an nerede? Kaldı ki, Hz.Ebû Bekr'in yazdırmış olduğu Kur'an-ı Kerim nüshaları bile elimizde mevcut değildir. Şu halde bir şeyin güvenilirliğini Hz. Peygamber zamanında yazdırılmış olmasına bağlamak çok büyük mahzurlar doğuracak bir yaklaşımdır²²³.

Diğer taraftan Hz. Peygamber de sahabileri sünnetine göre amel etmeye teşvik etmiş, onların sünnete göre amel etmelerini takrir etmişti. Böylece sünnetin ameli olarak yayılmasını, sonraki nesillere ulaşmasını sağlamıştı. Eğer hucdet olmasaydı buna imkân vermezdi. Bu imkânı verdiği göre eğer sünnetin yazılması, onun delil olması için gerekli olsaydı bunu da asla ihmal etmezdi²²⁴.

Yine Hz. Peygamber namaz, oruç, hac gibi dinin temeli olan ibadetlerin yapılış şekillerini de yazdırmamıştı. Muhtelif bölgelere gönderdiği memurlarına, elçilerine yazılı Kur'an metinleri bile vermemişti.

Şu halde mühim olan bir şeyin aslına uygun bir şekilde korunmuş olmasıdır. Bu koruma da ancak güvenilir bir kimse sayesinde mümkündür. Delil kabul edilen şeyin lafzı da, manası da, yazılı şekli de korunacak olsa durum değişmeyecektir. Hepisinde adalet sahibi bir insana ihtiyaç vardır²²⁵.

Bununla beraber, hafızanın yanında yazının da kullanılması şüphesiz hafızayı teyid ederdi. Bu yola başvurulmamış olmasının sebepleri arasında o günün şartları, yazının gelişmemiş olması ve o günkü topluma hâkim olan şifahî kültür geleneğinin rolü sıralanabilir²²⁶.

²²³ M.Hayrı Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay.Ankara-1997, s.172-173.

²²⁴ Abdullah Aydın, *Hadiste Tesbit Yöntemi*, Kitabevi, İst. 2003, s. 33.

²²⁵ Aydın, a.g.e., s. 33-34.

²²⁶ Bkz. Aydın, a.g.e.,ay

Şii yazarlar, hadislerin yazılmasından bahsederken sanki o gün, çağımızda olduğu gibi gelişmiş yazı var, yazı malzemesi var, yazı bilen var, yazılı kültür geleneği var da, sadece bu işe engel olan veya farklı tavır sergileyen halifeler²²⁷. Hele Allah razı olsun ki, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hadisleri yazmışlar da hiç olmazsa Şii kaynaklardaki hadisler sağlam gelebilmiş. Böyle bir durum asla söz konusu değildir.

4- Şii kaynaklarda yer alan hadislerin Hz. Peygamber zamanından itibaren yazıldığı hususu ayrı bir araştırmanın konusudur. Böyle bir araştırma yapılmadan kesin bir şey söylenemez²²⁸. Ancak Şii ana hadis kaynaklarının Sünnî ana hadis kaynaklarından daha sonra yazıldığını söyleyebiliriz. Mesela Şîa'nın en güvenilir hadis kaynağı el- Kâfî'nin müellifi Kuleynî'nin vefat tarihi (h.328 veya 329) ile Buharî'nin vefat tarihi (h. 256) arasında 70 kusur yıllık bir fark vardır. İmam Malik (h. 179) ile Kuleynî arasındaki fark ise 150 yıldır. Kütüb-i Erba'nın diğer müelliflerden Muhammed el-Kummî h. 381 de; Muhammed et-Tûsî de h. 460'da vefat etmiştir. Bu mukayese, Şii ana hadis kaynaklarının daha sonra yazıldığını göstermektedir. Ancak buna dayanılarak bu kaynakların sıhhati hususunda bir hüküm verilemez. Bunların geç yazılması hususunda tarihî şartların rolü tartışılabilir.

Görünen o ki bazı Çağdaş Şii alimlerin Sünnî ana hadis kaynakları geç yazıldığı için güvenilemez iddiası, sağlam delillere dayanmayan ve ilmî gerçekleri yansıtmayan bir iddia olmaktan başka bir şey değildir.

²²⁷ Kendilerine göre bazı geçeler ileri sürerek hadis yazımına karşı çıkan ve daha sonra az-çok hadis yazan beş-altı sahâbî daha vardır. Onların bu tavrını, her ne kadar Sünnîlerden Nevevî (676/1277), (İrşâdu Tullab'il-Hakâik (thk.Abdulbârî Fethullah es-Selefi), Medine 1408/1987, 1/425 ve dvm) Şii'lerden Mameqanî (*Miqbâs*, III,104) gibi alimler, Hz. Peygamber'in yasakla ilgili hadisine bağlamış olsalar bile bu görüşü açıkça destekleyecek her hangi bir delil yoktur. Şii alimler, bunları asla suçlamazlar. Çünkü, onları bu yönde organize eden halifelerdir. Halbuki bu konuda herhangi bir delil yoktur.

²²⁸ "Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber zamanında bütün hadisleri yazdığı iddiasını" henüz yayınlama fırsatını bulamadığımız bir makalede ele almış bulunmaktayız.

BEYHAKÎ, İLMÎ HÜVİYETİ
ve
HADİS İLİMLERİNDE “TÜR EDEBİYATI”NA KATKISI*

Yrd. Doç. Dr. Veli ATMACA**

ÖZET

Bir coğrafyanın, üzerinde asırlardır yaşanmış kültür ve edebiyat birikimiyle tanımlanması için, o bölgede vucûda getirilmiş olan eserlerin ve yazılı malzemenin ortaya çıkışına sebep teşkil eden olaylarla birlikte ele alınması bir zarûrettir. Yani her devir ve her kültürel coğrafya kendi eserlerine bir şekilde yansımıştır diyebiliriz.

Beyhakî'yi ve eserlerini de, kendi zamanının ve coğrafyasının şartlarından ayrı olarak ele alamayız. Böyle bir muhaddisin, eserlerinin içeriği ve isimleri kendi dönemine cevap olarak algılanmalıdır. Musannıfımızın, Hadis İlimi'nin önem arz eden ama aynı zamanda muhataralı konularına münhasır müstakil ve hacimli eserler kaleme almak sûretiyle, Hadiste Tür Edebiyatı'na katkısı çok olmuştur. Eserlerinin isimlerinde bunu görmek mümkündür

Anahtar kelimeler: Beyhakî, Du'â, Horasan, Ehl-i Sünnet

ABSTRACT

The State Knowledge of Bayhakî and His Contributes for “Kind Literature” in the Sciences of Hadith

A region's being defined with its cultural and literature's accumulation for years is a compulsion with the occurrences that form the reason of works and written materials produced in the area. That is, we can express that every period and every cultural geography has been reflected in its works roughly.

* Bu çalışmayı, babamın aziz ruhuna ithaf ediyorum.
Çalışmanın başlığında her ne kadar “Tür Edebiyatı” tabirini kullanmışsak da, zengin kaynak mirasına sahip olan Hadis Anabilim Dalı'ndaki konu zenginliğiyle mütenâsip hacimli eserlerin içerisinde bir anabölüm olarak veya her bir konuya münhasır müstakil kitapların da çok oluşu, Hadis Edebiyatı'nın tasnif ve tanımlanmasında kullanılmak üzere, “Konulu Hadis Edebiyatı” veya “Hadiste Tür Edebiyatı” gibi, kapsayıcı ve tanımlayıcı bir kavramın kullanılmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz. Uzmanlarınca bu kavramlardan biri veya bunlar dışında uygun görülecek bir isimlendirmenin yapılmasına da açık olmak kaydıyla, şimdilik bu tabiri kullanıyoruz.

** Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD., veli_atmaca@hotmail.com

It is beter to take Beyhaki and his works in hand with conditions of the period and region he lived. The contents of the works of such a recounter and their names should be perceived as an answer of his period. It is possible to see such contributions in his works.

Keywords: Bayhaki, Prayer, Horasan, Ahla al- Sunna

Giriş

Tasnif döneminin son temsilcilerinden birisi olarak adlandırabileceğimiz Ebû Bekr el-Beyhakî'nin, eserlerinin çeşitli konulara munhasır ve müstakil olması yanında ele aldığı her konuda mevzu ile alakalı bütün rivayetlerin derleme gayreti itibariyle tanıtılması gerekli görülen muhaddislerden birisi olduğu takdir edilir. Şimdilik bir kanaat olmak kaydıyla, kendisinden sonraki müellif ve musannıflara da çeşitli yönlerden rehberlik etmiştir. Beyhakî'nin tanıtılmasını gerekli kılan hususlardan birisi de yaşadığı, ilim öğrenme tarzı ve ihtiyacını yönlendiren sosyo-kültürel coğrafyanın ilgi çekici tarihi manzarasıdır.

Beyhakî'nin olduğu gibi diğer muhaddisler, müfessirler ve kelamcılarının hayatı ve eserleri, içinde buldukları mezhebî oluşum, siyasal yapı ve iktidarın tercihi olan mezhebin mahiyeti ile tasavvufî hareketler çerçevesinde ele alınarak anlamlandırılmalıdır.

Bize göre her devrin ve coğrafyanın eseri, o dönemin ve bölgenin siyasî, kültürel ve dînî oluşum ve gelişimden varestedir.

İsmi, Nesebi, Nisbesi ve Künyesi

Künyesi Ebû Bekr, İsmi ve nesebi de Ahmed b. Hüseyin b. 'Ali b. Mûsâ olan bu önemli Şâfi'î âlim, H. 384'de Husrevcird'de doğmuştur. Köyünün bağlı bulunduğu nahiye merkezi olan Beyhak'a nisbet edilmiştir¹.

¹ Biyografi (Tabâkât) kitapları, doğum tarihi konusunda mutabıktırlar: Sübkî, *Tabakât*, IV/8; Ebû Bekr b. Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I/225; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, III/132; Brockellmann, *G.A.L.*, I/363, s. 446, S. 1363, s. 618; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I/76; İbn 'îmâd, *Şezerât*, III/305; Zirikî, *el-A'lâm*, I/116.

El-Beyhâkî'nin nisbet edildiği Beyhak: Nîsâbü'dan 20 fersah (iki günlük) uzaklıkta birkaç köyün oluşturduğu bir nâhiyedir. Husrevcird de bu nâhiyenin merkez köyüdür. Kaynaklardan sadece Mu'cemu'l-Buldân'da Husrevcird, İsrerâyin'in vilâyetlerinden biridir" şeklinde farklı bir tarif yer almakta, ancak diğerlerinde buna itibar edilmemektedir. Yakut el-Hamevî: "Beyhak, Farsça asıllı bir kelime olup "Beyhen" şeklindedir, "en iyi" anlamına gelir. Nîsâbü vilâyetlerinin içinde en büyüğüdür.

Hayatı

Beyhakî kendi asrındaki âlimler ve sonrakiler tarafından ilmî ciddiyeti ve hadîsteki hassasiyetine dâir övgü dolu sözlerle anılmıştır. O, devrinin siyâsilerine boyun eğmeyen, dörtbir yandan derlediği hadîslerden oluşturduğu eserleri ve yetiştirdiği talebeleriyle bilgisini paylaşan vakûr bir şahsiyetti².

Zühd ve riyâzet sahibi birisi olan Beyhakî, şiir yazacak kadar san'atkâr ruhlu kişiliğiyle, katı mizaçlılara, aydın olma gururuna mahkûm kişiliklere yabancı idi. Kaynaklarda onun hakkında nakledilenlerin hepsini burada zikretme imkanımız yoktur.

"Beyhakî, zamanında ender kişilerden, arkadaşları içinde mümtaz birisi ve kendi devrinin hafızı idi. Hadîs'de rolü az olsa da rivâyetleri çok kıymetli, rivâyetleri üzerindeki çalışmaları ve çeşitli mevzûlarla ricâl hakkındaki bilgisine de gıpta edilirdi. İmâmü'l-Harameyn der ki; Şâfiî mezhebinden olanların İmâm Şâfiî'ye, O'nun da Beyhakî'ye minnet borcu vardır. Zira o Şâfiî'nin (delillerini ve eserlerini düzenlemek ve hadîs kaynaklarını takviye etmek suretiyle) mezhebine ve görüşlerine yardım etmiştir³.

Beyhakî'nin oğlu Ebû 'Ali der ki: "Babam bana şöyle nakletti: Ben *Ma'rifetu's-Sünen ve'l- Âsâr*'ın bir kısmını düzenlediğim sırada, Fakîh Ebû Muhammed Ahmed b. 'Ali bana geldi ve şöyle dedi: 'Ben rüyâmda İmâm Şâfiî'yi, elinde *Ma'rifetü's-Sünen*'den sayfalar olduğu halde gördüm. Bana dedi ki: 'Beyhakî'nin Ma'rife'sinden yedi cüz okudum ve istifade ettim.'⁴ dediğini söyledi.

Musannıfımızın, İmâm Şâfiî ile veya eserleriyle ilgili daha bazı menkıbeleri anlatılmaktadır. Beyhakî o dönemde diğer Eş'arî kelâmcıları gibi Vezîr Amîdu'l-

321 köyden oluşur. Beyhak, Nisâbü'r'a 60 fersah uzaklıktadır. Buraya bağlı kasabalardan Husrevcird sonra "Sebzevar" adıyla anıldı. Ünlü âlimleri sayılamayacak kadar çoktur. Bunun yanında halkının çoğu Râfızî'dir.", Nisâbü'r büyük bir şehir olup, fâziletli kişilerin ve alim şahsiyetlerin kaynağıdır. Gezdiğim şehirler içinde ona denk bir yer görmedim. H. 31 yılında Hz. Osman zamanında sulh ile fethedilmiştir. Hz. Ömer zamanında fethedildiği de söylenir." Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldân*, I/537-538; II/370; VI/331; *İbn Hallikân*, I/76; Sübkî, *Tabakât*, IV/8; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; Ebû Bekr Şehbe, *Tabakât*, I/227; Necm 'Abdurrahmân Halef, *İmâmü'l-Beyhakî*, s. 33.

² Necm 'Abdurrahmân Halef, *İmâmü'l-Beyhakî*, s. 18-19.

³ Sübkî, *Tabakât*, IV/10-11.

⁴ Sübkî, *a.g.e.*, IV/11; Zehebî, *Tezkire*, III/1134.

Mülk'ün takibine uğramış, bu yüzden Mekke'ye gitmiştir. H. 441 yılında tekrar Nisâbü'r'a çağrılmış ve H. 458, M. 1066'da vefatına kadar da burada kalmıştır.⁵

Ebû Bekr el-Beyhakî, Beyhak'ta ikâmet etti. İlm tahsili (hadîs dinlemek) için Horasan, Bağdad, Kûfe ve Hicâz'a yolculuk yaptı. Âhir ömründe, öğrencilere “el-Ma'rife” adlı eserini okutması için Nisâbü'r'a dâvet edildi. Mekke'den Nisâbü'ra gelen el-Beyhakî, vefâtına kadar burada öğrenci yetiştirdi⁶.

Aza kanaat eden, zühd ve vera' sahibi bir zattı. Kendinden öncekilerin hayat tarzını benimserdi. Hatta bazıları, onun ömrünün son 30 yılını oruçlu geçirdiğini de söylerler⁷. Zaman zaman şiir yazdığı da nakledilir:

*“Mevlâya yükselmişse bir insan,
Kendisi saygıdeğer kişidir inan,
Allah'dan başkasından yücelik dileyen,
Zillete düçar olur hemân”, anlamındaki beyitler ona aittir⁸.*

İlmi kişiliği

Beyhakî *Ma'rifetu's-Sünen*'inde, kendini bildi bileli (daha 15 yaşından itibaren) ilme başlayıp hadîsleri ve sahâbî sözlerini kimde bulursa almayı ve bu rivâyetlerin ricâlini, sahih ve zayıf hadîsleri ayırıp, Merfu' olanlarını Mevkul'lardan, Mevsûl olanları da Mürsel'lerden ayırmaya çalıştığını, ifâde etmektedir. Onun, sadece Hâkim en-Nisâbü'r'den onbinden (10.000) fazla rivâyet aldığı bilinmektedir⁹. Hadîs dinlemeye (Semâ'), henüz çocukken kendi memleketinde başladı¹⁰. Bunun haricinde; Kur'an İlimleri, Tefsir, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü, Edebiyat, Akâid ve Kelâm İlmi, Mezhepler Tarihi gibi birçok farklı branşlarda otorite kişilerden ilim tahsil etmiştir¹¹.

Müellif kendi döneminde, hadîs hafızlarının başında gelirdi. Bulunduğu çağda büyük muhaddis ve sünnet bilgisinin hocası olarak bilinirdi. Zehebi: “Eğer

⁵ G.A.L. I/363, s. 618.

⁶ Subkî, *Tabakât*, IV/10; Zehebî, *Tezkire*, III/1133; İbn Hallikân, I/76; Zirikî, *el-A'lâm*, I/116; G.A.L., I/363, s. 446-447; İbn 'îmâd, *Şezerât*, III/305; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'Ulemâi'l Hadîs*, III/329.

⁷ Zehebî, *Tezkire*, III/1133; İbn Hallikân, I/76; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/331; Sübkî, *Tabakât*, IV/10; Ebû Bekr Şehbe, *Tabakât*, I/226.

⁸ 'Abdülaziz Dehlîvî, *Bustânu'l-Muhaddisîn* (Terc.), s. 104.

⁹ Necm 'Abdurrahmân, a.g.e., s. 38.

¹⁰ Necm 'Abdurrahmân, a.g.e., s. 46.

¹¹ Necm 'Abdurrahmân, *el-İmâmu'l-Beyhakî Şeyhu'l-Fıkh vel Hadîs*, s. 72-94'de hocalarını ihtisas alanlarına göre tasnif etmiştir. Biz, hadîs alanında istifâde ettiği hocalarından ileride bahsedeceğiz.

Beyhakî mezhep kurmak isteseydi buna bilgisi ve içtihad kabiliyeti yeterdi” demektedir¹².

O kendi asrında, muhaddislerin en bilgilisi idi. Büyük fakih ve hâfiz, usûl bilgisine ve hadîste ihtilâflar konusuna vâkif olan, furû'u da iyi bilen, müslümanların imamlarından idi. Bu ve benzeri vasıflarıyla kendi hocalarından da üstün hale geldi. Adâlet ve zabt itibâriyle de çağının ender kişilerden biriydi. O, Şeyh-i Horasân lâkabıyla sika ve itkân sahibidir. Tasnifi çok nefis, faydalı eserlerinin sayısının bin cüz'den fazla olduğu ve bunlardan bazılarının kendi konusunda bir eşinin yazılmadığı ifade edilmektedir¹³.

Ebû'l-Kâsım el-İsfahânî; “Önceki ulemâ, terğîb ve terhib konularında çok müsamahalı davranıp zayıf hadîs nakletti, hatta birçoğu bu rivâyetlerin sıhhatini beyan etmeden mevzu' hadîsleri bile naklettiler” demektedir. Buna ilaveten Kettânî, Beyhakî'yi kasederek: “O, eserlerinin tümünde uydurma olduğunu bildiği hadîsleri tahrîc etmemeyi prensip edinmiştir” şeklinde Ebû Bekr el-Beyhakî'nin eserlerini tezkiye etmektedir¹⁴.

Sübkî, Beyhakî'nin Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin eserlerine sahip olmadığını belirtirken, ‘Abdülaziz Dehlevî, bu yüzden üç Sünen'in muhtevâsına vakıf olmadığını savunmaktadır. Fakat bizim tahrîc esnasında gördüğümüz kadarıyla bazı rivâyetlerin, bahsedilen bu eserlerde aynı sened ve lafızla geçtiğini gördük. Ancak bu, Beyhakî'nin o sünenlerden faydalandığı anlamına da gelmez¹⁵.

Beyhakî'nin Hadisleri Tenkid Yöntemine Bir Örnek “Rüyâ” ve “İstihâre”

Beyhakî, eserlerini tasnife niyet ettiğinde zihinsel hazırlık, plan ve düşünülen eserin ihtiyaca cevap verir nitelikte olmasına karar vermekle kalmayıp; konu ile ilgili hadîsler gereğince sünnet telakki ettiği “istihâre”ye de başvurmaktadır. Sadece eserinin ismi ve tasnifi ile sınırlı olmayan “istihâre”nin, Beyhakî'nin hadisçiliğinde rivâyetlerin

¹² Zirikî, *el-A'lâm*, I/116.

¹³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; Sübkî, *Tabakât*, IV/8; Zirikî, *el-A'lâm*, I/116; Zehebî, *Tezkire* III/1133; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/331; İbn 'İmâd, *Şezerât*, III/3-4, 305; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I/75-76; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII/94.

¹⁴ *Keşfu'z-Zünûn*, I/400; Kettânî, *er-Risâle*, (Terc.), s. 27.

¹⁵ Sübkî, *Tabakât*, IV/9; *Bustânu'l-Muhaddisîn*, (Terc.), s. 102. Aynı bilgi Kevserî'nin el-Hâvî fi Sireti't-Tahâvî'ye yazdığı Ta'lik'de de olduğunu belirten Takiyuddin en-Nevevî, Beyhakî'nin “Kitâbu'z-Zühdi'l-Kebîr”e yazdığı Mukaddime'de: “Belki bu durum, o eserlerin bazı cüzlerine müttali olup bir kısmına ulaşamadığı anlamında olabilir. Zira Beyhakî'de Tirmizî'nin rivâyetleri vardır” demektedir.

sıhhatı ve Merfû' olup olmadığı kanusunun neticeye kavuşturulmasında başvurduğu teknik, ilmi tedbir ve yöntemlerin tamamlayıcı unsuru olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu uygulama musannıfımızdan önceki bazı muhaddislerin müracaat ettiği bir gelenek olarak ilgi çekicidir.

Doğruluğu tartışılabilir olsa da, İslâm ilim anlayışında insanı doğru bilgiye götüren her vesileye başvurulduğunu; dünyevi meselelerde tatbik ve tavsiye edilen istihâre geleneğini, ilmî konulara da uygulama ihtiyacı, İslâm ulemâsının ilimde doğru neticeye ulaşmak ve elde ettiği sonuçtan sadece aklen değil; psikolojik olarak ta tatmin olmayı esas aldığı göstermesi bakımından incelenmeye değer görmekteyiz. Bu çerçevede Beyhakî, ilim uğrunda, münhasıran hadis naklinde meseleyi ne kadar ciddiye aldığı gösterir mahiyette sübjektif bir kriter bile olsa, "İstihâre"ye önemli bir yer vermekte olup ilimde dini tecrübeye itibar etmesi hususunda ne ilk ne de sondur. Belki bu hassasiyet İslâm âlimlerinin kendine özel; diğer kültür ve medeniyetlerde örneğinin varlığı araştırmaya değer bir uygulamadır diye düşünüyoruz. Aynı zamanda zahirî ilim erbâbıyla, zâhid ve mutasavvıflar arasında zaman zaman sert tartışmalara sebep olan, "doğru bilginin kaynağı, vasıtaları ve mutlak bilgiye ulaşma yöntemleri" konusundaki çekişmelerin, dolayısıyla İslâm düşünürlerinin kullandığı ilim elde etme yöntemlerinin güvenilir bilgi için yeterli olup olmadığı merkezinde yoğunlaştığına inandığımız tartışmalar karşısında Beyhakî ve diğer muhaddislerin, aklî yöntemlere ilaveten sâlih rüyayı da kullanması, ulemanın birbirlerine yaklaşmasını sağlayıcı bir etki yaptığını düşünmek te mümkündür. Bu münasebetle tasavvuf ehlinin zahiri ilimlere, zâhiri ve akli ilim erbabının da tasavvufun işrâkî tutumuna ve tecrübelerine ünsiyetle bakmasını temin etmiştir.

Ancak şu kayd-ı itiyâdîyi unutmamak gerekir, bir hadisin sıhhatı veya kaynağı konusunda gerek metin gerekse isnadı ve ricâli konusundaki ilmi usullerle varılan sonuçlarla, istihâre'nin neticesi teâruz ederse elbette ki, önceki münekkidlerin zahiren ve ilmi olarak verdiği bilgiler esas alınmalıdır. Gerçi biz bu ölçüye muarız bir yaklaşıma rastlamadık. Hadis alimlerinden bazıları her ne kadar istihâre veya rüya yoluyla hüküm tesbitine başvurmuşlarsa da, kendilerinden öncekilerin zikrettiği sıhhat ve cerh ta'dil hükümlerini bir tarafa bırakıp kendi indi görüşlerine, istihâre sonucu elde ettiği izafi hükme tabi olmamışlardır.

Beyhakî'nin istihâre tatbikine örnek teşkil edecek olan verilerden bir kısmını özetlemekte fayda mülâhaza ediyoruz.

“Akâidden ahlâka pekçok alanda kırktan fazla kitabın sahibi olan ve Şâfiî mezhebinin yaklaşımlarını delillendirmede *Ma'rifetu's-Sunen*, *el-Hilâfiyyât* ve *el-Mebsût fî Kelâmi's-Şâfiî* gibi eserleriyle bu mezhebe büyük emekler vermiş, hadisçilik yönü *es-Sunenu'l-Kubrâ* ile öne çıkmış olan el-Beyhakî'nin (458/1066) yukarıdaki tablo içindeki yerinin ne olduğuna geçmeden önce, onun rivayetlere yaklaşımını ana hatlarıyla sunmak istiyoruz. el-Beyhakî Hz. Muhammed'in sîretini yazmak ve nübüvvetini ispat etmek amacıyla hazırlamış olduğu *Delâilu'n-Nubuvve*'ye yazdığı mukaddimede istinbat ve istidlal için her zaman sahih haberlere dayandığını beyan eder. Bu hususta şöyle der: *"Usûl ve furûya dair tasnif edilmiş eserlerimde metodum, sahih olmayanlar değil de sahih olanlarla yetinmek veyahutta sahih olanlarla olmayanların arasını tefrik ed(erek ver)mektir. Böylece ehl-i sünnetten olan okuyucu itimad edilecek delilleri görür. Ehl-i bidatten olan kalbi kaymış kimseler de ehl-i sünnetin dayandıkları rivayetlerde, haberleri kabule (redde) yol açabilecek ta'na müsait bir nokta bulamazlar. Hadisçilerin, ravilerin durumları ve kabul edilecek haberlerle reddedilecek olanlara dair gayretlerini hakkıyla tedkik eden insan şunu görür: Hadisçiler bu hususta gayretlerini hiç esirgememişlerdir. Haberinin reddini gerektiren bir sürçmesi olduğunda, oğul babasını, baba oğlunu, kişi kardeşini cerh etmekte, Allah yolunda kınayanın kınamasına aldırmamakta, akrabalık bağı veya mali bağlantı onları bundan alıkoymamaktadır."*¹⁶ Beyhakî, kendisinden önceki muhaddislerden farklı olarak, eserine aldığı hadisleri seçme şartlarını, telif veya tasnif ettiği kitaplarının şekli ve amacını bizzat kendisinin izah etmesiyle temayüz etmiş alimlerimizdendir. Enbiya Yıldırım'ın ilgili makalesine dayalı olarak Beyhakî'nin hadisleri seçme ve eserinde değerlendirme şartlarından bazılarını özet olarak aktarmayı faydalı gördük. Münekkid muhaddislerin genel tavrına dair yukarıdaki malumata ek olarak kendi şahsi yaklaşımını tayin eden Beyhakî, *"kalbin şüphesiz yalandır"* diye düşünmediği hadislerle yetindiğini söyler."

Beyhakî, *"Senedinde hadis uydurmakla veya yalancılıkla tanınan biri olmadıkça hadisçiler dualar ve amellerin faziletlerine dair hadislerin kabulünde mütesahil davranmışlardır."* Diyerek konulu hadis değerlendirmelerinde muhaddislerin genel uygulamasını beyan etse de biz bu açıklamadan duâ ve fezâil konusundaki hadislerin hiç tenkid edilmeden eserlere alınıp nakledildiği neticesini

¹⁶ Enbiya Yıldırım, *Beyhakî ve Hadis Rivâyetinde Rüyâya Verdiği Değer*, C.Ü.İ.F.D., s. 178.

çıkaramayız. Hadis âlimlerinin, siyer ve meğâzi yazarlarının rivâyetlerine nisbetle kendilerince zayıf olan bir rivayeti tercih ettikleri malumdur. Yani muhaddislerin zayıf addettiği bir rivâyet, tarih ve siyer yazarlarının haberlerine nazaran daha muteber görülmüştür. Bizim tahric ve tahkikini yaptığımız eserinde gördüğümüz kadarıyla Beyhakî, fezâil ve duâ konularındaki hadislerin isnad ve sıhhatında bile ne kadar hassas davrandığı görülecektir. Bu bakımdan diğer hadis âlimlerinin feâil, ahbâr, duâ ve zikir gibi konulara dair tasnif ettikleri bablar veya müstakil cüz veya kitaplar tedkik edildiği taktirde sonucun pek farklı çıkmayacağı kanaatindeyiz. Lakin muhaddis oluşuyla temayüz etmeyen ulemânın eserlerindeki rivâyetlerin ise ne derec tenkide müsait olduğu da bilinmektedir. Bazı tarih, kelâm, fezâil, kıssa, ahlâk ve tasavvuf kitapları bu nevi rivayetlerin bol örnekleriyle doludur.

Beyhakî'nin istihareye verdiği önem, daha eserin tasarımı aşamasına rastlamaktadır. Muhaddisimiz bir konuda eser hazırlayacağı zaman kendi devrinin icap ve şartları muvacehesinde ulemânın ve ümmetin maslahatını düşünmenin yanı sıra mânen danışma yolunu da ihmal etmemiştir. "Beyhakî, Hz. Peygamberin tavsiyesine uyarak bazı eserlerinin başında kitabı hazırlamak için istihâreye yattığını söyler."¹⁷

Rüyâ ile hadisin sıhhatini tespit konusunda, ilim ehlinin "uyuyanın rüyası vehim olabileceği gibi, Allah bunu geçen veya o vakit söz konusu olan bir şey nedeniyle ibret alması için kişiye göstermiş olabilir" dediğini nakleden el-Beyhakî, diğer hadisçiler gibi rüyayla hadis konusunda bazı rivayetler nakletmiştir. Onun naklettikleri diğerlerinin nakilleri gibi ya sahihliğini veya mevzûluğunu kabul ettiği veyahutta faziletlerle ilgili olan bir rivâyetin durumunu bir de rüyayla ortaya koyma sadedindedir.¹⁸ Bazı hadislerin sıhhati konusunda, ilmi ve teknik yollara başvurmanın yanı sıra rüyâ gibi kesinliği tartışmalı bir yöntemi bile ihmal etmemesi ve örnekleri aşağıdaki başlıklar altında incelenen hadislerde verilmektedir.

"Kader hadisi; "Beyhakî, kaderin varlığını isbat etme sadedinde ele aldığı bu kitapta zikrettiği pekçok rivâyet yanında sıhhatini kabul ettiği bu rivayetin sağlamasını bir de rüyâ ile yapmaktadır. "Âdil bir hükümdar zamanında doğdum" hadisi; Beyhakî burada da, mevzuluğunu kabul ettiği rivayetin durumunu bir de rüyayla desteklemektedir. Meleklerin rahatsız olduğu şey, İmamın ardında kıraat etmek, İki

¹⁷ Enbiya Yıldırım, a.g.m., 179-180.

¹⁸ Enbiya Yıldırım, a.g.m., 181.

günü eşit olan zarardadır"¹⁹ başlıklarıyla verilen hadis örnekleri, bu mesele ile ilgili olarak Beyhakî'nin yaklaşımını ve bu yaklaşımda tek olmadığını göstermesi bakımından yeterince bilgi verdiği kanaatindeyiz.

Vefatı

Ebû Bekr el-Beyhakî, Cemâziyelülâ'nın 10. gününde, H. 458, M. 1066 yılında Nisâbü'r'da vefat etti. Tabutla Husrevcird'e götürüldü ve oraya defnedildi²⁰.

Hocaları

1. Muhammed b. el-Hüseyn b. Dâvud, Ebû'l-Hasen, el-'Alevî (ö: 401/1010)²¹
2. Muhammed b. 'Abdillâh Ebû 'Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî (ö: 405/1014)²²
3. Ebû 'Ali er-Rûzbârî el-Hüseyn b. Muhammed et-Tûsî (ö: 403/1012)²³
4. Ebû'l-Feth el-'Umerî Nâsır b. el-Hüseyn (ö: 444/1052)²⁴
5. Ebû Nasr Mansûr b. el-Hüseyn en-Nisâbü'rî (ö: 422/1030)²⁵
6. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî (ö: 406/1015)²⁶
7. Ebû Mansûr 'Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö: 429/1037)²⁷
8. Ebû Muhammed 'Abdullah b. Yûsuf el-İsfahânî (ö: 409/1018)²⁸
9. Ebû'l-Hasan 'Ali b. Ahmed eş-Şîrâzî (ö: 415/1024)²⁹
10. Ebû Sa'îd Muhammed b. Mûsâ es-Sayrâfî (ö: 421/1030)³⁰

¹⁹ Enbiya Yıldırım, *a.g.m.*, 181-183.

²⁰ *Sübkî*, IV/11-12; *Zehebî*, *Tezkire*, III/1134-1135; *Sem'ânî*, *el-Ensâb*, I/439; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu Ulemâ'îl-Hadis*, III/331; İbn Halikân, *Vefeyât* I/76; *G.A.L.*, I/363, s. 447; *Supp*, I/363, s. 618.

²¹ *Zehebî*, *Tezkire*, III/1132; *Sübkî*, *Tabakât*, IV/8. Necm 'Abdurrahmân, *el-Beyhakî*, s. 78, Beyhakî'nin en yaşlı hocası.

²² Necm 'Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 79.

²³ İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/329; *Necm 'Abdurrahmân, a.g.e.*, s. 83. Beyhakî'nin hocalarından Rûzbârî, Ebû Dâvud es-Sicistânî (275)'in es-Sünen'ini rivâyet edenlerden biri olan Ebû Bekr b. Dâsse vasıtasıyla, Sünen'in muhtevasına vâkıf olan bir âlimdir. Yani Beyhakî doğrudan Ebû Dâvud'un Süneni'ne sahip olmasa bile, hocası vasıtasıyla rivâyetlerine muttali olduğu kanaatindeyiz. Bu durum, K. Ed- De'avâtî'l- Kebîr'in tahrîcinde de açıkça bellidir. el-Beyhakî'nin er-Rûzbârî'den yaptığı nakillerin birçoğunu Ebû Dâvud'un Sünen'inde lafız ve sened olarak aynen görmektediriz.

²⁴ *İbn Hallikân*, I/76; *Necm 'Abdurrahmân, a.g.e.*, s. 85.

²⁵ *Necm 'Abdurrahmân, a.g.e.*, s. 87-88.

²⁶ *Necm 'Abdurrahmân, a.g.e.*, s. 89.

²⁷ *Necm 'Abdurrahmân, a.g.e.*, s. 91.

²⁸ *Necm 'Abdurrahmân, a.g.e.*, s. 92.

²⁹ *Necm 'Abdurrahmân, a.g.e.*, s. 93.

11. eş-Şerîf, er-Radiy (ö: 410/1019)³¹
12. Ebû 'Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî, el-Ezdfî (ö: 412/1021)³²
13. İbn Ebi İshâk, el-Müzekkî (ö: 414/1023)³³
14. İbn Bişirân, es-Sükkerî, 'Ali b. Muhammed (ö: 415/1024)³⁴
15. Ebû Feth Hilâl b. Muhammed (ö: 414/1023)³⁵
16. Ebû 'Abdilah Muhammed b. Fazl el-Ferrâ (ö: 431/1039)³⁶
17. Cenâh b. Nezîr el-Muhâribî (?)³⁷
18. Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Fûrek (ö. 406/1015)³⁸

Ebû Bekr el-Beyhakî'nin hocaları, takdir edilir ki, bunlardan ibaret değildir, kaynaklarda belirtildiği ve eserlerinde gördüğümüz kadarıyla o, yüzlerce kişiden hadîs nakletmiştir. Beyhakî H. V. asırda hadîs yolculuğuna çıkan ender muhaddislerden birisidir. Horasan, Irak, Hicâz, Bağdâd, Kûfe, Cibâl ve Mekke'ye kadar giderek buralardaki alimlerden hadîs derlemiştir³⁹.

Hocalarının sayısının çokluğuna dair, *es-Sünenü'l-Kübrâ (Kitâbu's-Süneni'l- Kebîr)* esas alınarak Beyhakî'nin ricâlinin cerh ve tadili hakkında yapılmış müstakil çalışmaya bakılabilir⁴⁰.

Eserleri

Beyhakî'nin eserlerinin önemli bir kısmı bugün neşredilmiş, bazıları ise yazma halinde bulunmaktadır. Ama neşredilmemiş olanların kaybolduğu düşünülemez. Zirâ kendisi yazı malzemesinin ve yazı yazan (küttâb)ların daha iyi olduğu dönemde yaşamıştır. Eserlerinin sayısı hakkında hemen hemen aynı ifadeler kullanılmakta ama kesin rakam verilmemektedir. Beyhakî'nin "Telifâtı, kendisinden önce hiçbir şahsın yazmadığı miktarda, bin (1000) cüze yakındır." Kimilerince 1000 cüze ulaşmıştır. Bu eserlerden "şarktakilere ve garbtakilere istifade etti", "gelenler

³⁰ Necm 'Abdurrahmân, a.g.e., s. 94.

³¹ Sübkî, *Tabakât*, IV/8; Zehebî, *Tezkire*, III/132.

³² Zehebî, *Tezkire*, III/132; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/329.

³³ Sübkî, *Tabakât*, IV/8.

³⁴ Zehebî, *Tezkire*, III/132; İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., s. III/329.

³⁵ İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., s. III/329.

³⁶ Sübkî, *Tabakât*, IV/8.

³⁷ İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/329.

³⁸ İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/329.

³⁹ Sübkî *Tabakât*, IV/8-9; Zehebî, *Tezkire*, III/1132.

⁴⁰ Necm 'Abdurrahman Halef, *Mu'cemu'l-Cerh ve't-Ta'dil li Ricâli's-Süneni'l-Kübrâ*, Riyad, 1989.

tarafından çeşitli şehirlere taşındı⁴¹. Kaynaklarda çok sayıda olduğu bildirilen eserlerden bir kısmını, kısa tanımlarla vermek istiyoruz.

1. Ahkâmu'l-Kur'ân

Beyhakî bu eserinde, Şafîî'nin ahkâm âyetleri hakkındaki açıklamalarını derlemiştir⁴².

2. Câmî'u Ebvâbi Kırâati'l-Kur'ân⁴³

3. el-Eczâtu'l-Kenceruziyât⁴⁴

4. Ehâdîsu's-Şafîî⁴⁵

5. Beyânu Hata'i men Ahta'e'ale's-Şafîî⁴⁶

6. Terğîbu's-Salât⁴⁷

7. et-Terğîb ve't-Terhîb⁴⁸

8. Kitâbu'z-Zühdi'l-Kebîr⁴⁹

9. Kitâbu'z-Zühdi's-Sağîr⁵⁰

10. Delâilu'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sahibi's-Şerî'a⁵¹

11. el-Mebsût fi Furû'i's-Şafî'iyye⁵²

⁴¹ İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/331; Zehebî, *Tezkire*, III/1133; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; Subkî, *Tabakât*, IV/9; İbn hallikân, *Vefeyât*, I/76; İbn 'îmâd, *Şezerât*, III/305; Ebû Bekr Şehbe, *Tabakât*, I/226; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII/94; *Hediyetü'l-Ârifin*, I/78.

⁴² Necm 'Abdurrahmân, *el-Beyhakî*, s. 114; Eser İzzet el- 'İtr'in Mısır, 1951'deki neşriyle okuyucuya sunulmuştur. Ayrıca, *Keşfu'z-Zünûn*, I/20; G.A.L., Supp, I/363, s. 619; M. Ziyâurrahmân, *el- 'Azamî, el-Medhal il Beyhakî*, s. 54.

⁴³ Muhammed 'Abdülkâdir Ahmet 'Atâ, *el-Âdâp Li'l- Beyhakî* (Mukaddime), s. 11, Eser hâlâ mahtuttur.

⁴⁴ Necm 'Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 114. Beyhakî bu cüzleri, Ebû Sa'd el-Kencerûzî'nin hadîslerinden oluşturduğu için, onun ismini yadetmek maksadıyla eserine bu ismi vermiştir.

⁴⁵ Muhammed Ziyâurrahmân el-Azamî, *el-Medhal il'l-Beyhakî* (Mukaddime), s. 55: Bu kitabın Kahire'de 300 vr. Halinde nüshâsı vardı.

⁴⁶ Necm 'Abdurrahmân, *a.g.e.*, s. 115: Bu eser eş-Şerîf Nayîf tarafından 1983'te neşredilmiştir.

⁴⁷ *Keşfu'z-Zünûn*, II/400; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78.

⁴⁸ İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/330.

⁴⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; Zehebî, *Tezkire*, III/133; *Keşfu'z-Zünûn*, II/1422; *Esmâu'l Müellifin*, I/78; G.A.L. Supp. I/363, s. 619; ez-Zühdi'l-Kebîr, Takiyuddin en-Nedevî'nin Tahkîk ve Ta'likiyle, Kuveyt'te 1983'te tek cilt halinde basılmıştır.

⁵⁰ *Keşfu'z-Zünûn*, II/1422; İbn Abdilhâdî, *Tabakât*, III/330; Özbek, Yusuf, *Hadîs Literatürü*, (Terc.) s. 70.

⁵¹ *Keşfu'z-Zünûn*, I/760; G.A.L., I/363, s. 619; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 216. Eser, torunu 'Ubeydullah ve daha başka râvileri tarafından rivâyet edilmiş olup, eksik ve tam olarak çeşitli tarihlerde basılmıştır. En son 'Abdulmutî' Kal'ari tarafından tahkîk edilerek 1985'de Beyrut'ta 7 cilt halinde neşredilmiştir. Delâil'i, Sirâcuddîn b. Mülakkîn (804/1401) ihtisar etmiştir. İhtisarı 324 sayfa halinde Dâru'l-Kütübü't-Tahâriyye'de bulunmaktadır.

⁵² *Keşfu'z-Zünûn*, II/1577-1582; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; Sem'ânî, I/438; G.A.L., I/363, s. 447; Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 337. Kaynaklar Beyhakî'nin bu kitabını, "Nusûsu's-Şafîî" adlı eseriyile karıştırmaktadır. Bunlar iki ayrı eserdir. el-Mebsût "Keşfu'z-Zünûn"a göre 20 cilttir. Nusûs'u ise, Sem'ânî'de üç mücelled olarak zikredilir.

12. el-Hilâfiyât Beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye⁵³
13. el-İntikâd 'ale's-Şâfi'i⁵⁴
14. Fezâilu'l-Evkât⁵⁵
15. el-'Uyûn fi'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida'⁵⁶
16. el-Muhî⁵⁷
17. er-Risâle⁵⁸
18. Kitâbu'l-Medhal ilâ's-Süneni'l-Kübrâ⁵⁹
19. Câmi'u't-Tevârih⁶⁰
20. Kitâbu'l-Ba's- ve'n-Nüşûr⁶¹
21. İsbâtu 'Azâbi'l-Kabr⁶²
22. Kitâbu Menâkibi's-Şâfi'i⁶³
23. el-Kirâatü Halfe'l-İmâm⁶⁴

⁵³ Zehebî, *Tezkire*, III/133; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/330; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 27; el-'Azamî, *el-Medhal*, (Mukaddime), s. 61. eserin iki cilt oluşu ve konusunda kendinden önce bir kitap yazılmadığı belirtilmektedir.

⁵⁴ *Keşfu'z-Zünûn*, I/175; İbn 'Abdilhâdî, III/330; Zehebî, *Tezkire*, III/133; Eser, "el-Mu'tekâd" adıyla da bilinmektedir. Aynı isimle el-Gazâlî (505/1111)'in ve Ebû Hafs en-Nesefî (538/1143)'in de eserleri mevcuttur. *Keşfu'z-Zünûn*, II/1731.

⁵⁵ *Keşfu'z-Zünûn*, I,175; İbn 'Abdilhâdî, III/1274; G.A.L., Supp., I/363, s. 619; *Sem'ânî*, I/438; *el-Azamî*, *a.g.e.*, s. 62; Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 72.

⁵⁶ *el-'Azamî*, *a.g.e.*, s. 62.

⁵⁷ *Keşfu'z-Zünûn*, II/1621; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; G.A.L., Supp. I/363, s. 619; el-'Azamî, *el-Medhal* (Mukaddime), s. 62, Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 437. el-'Azamî bu eserin İmâmu'l-Harameyn'in babası Ebû Muhammed el-Cüveynî (438)'ye Beyhakî'nin yazdığı bir risâle olduğunu, hadîs ilimlerinden bahsettiğini belirtmektedir. el-Cüveynî bu eseri alınca "Bu ilim bereketlidir" deyip Beyhakî'ye du'â etti ve kendisi bu konuda yazmaktan vazgeçti. *Keşfu'z-Zünûn*'da, el-Cüveynî'nin de bu isimde eseri olduğu belirtiliyorsa da biz bunun "el-Muhî"nin şerhi olduğu kanaatindeyiz. Şerhini, el-'Azamî belirtmiştir. Ayrıca, el-Beyhakî'nin "Ma'rîfetu 'Ulumi'l-Hadisî'ne de el-Muhî dendiği tahmin edilmektedir.

⁵⁸ G.A.L., Supp., I/363, s. 619; *el-'Azamî*, *a.g.e.*, s. 62. Beyhakî'nin bu ikinci risâlesi, 'Amîdu'l-Mülk'e hitaben, Eş'arî alimleri takibata almaması için bir rica niteliğindedir.

⁵⁹ *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/330; Zehebî, *Tezkire*, II/1133. Eser, Ziyâurrahmân el-'Azamî'nin tahkikiyle tek cilt halinde Kuveyt'de 1984'de basılmış olup, biz de el-'Azamî'nin buradaki mukaddimesinden istifade etmiş bulunmaktayız.

⁶⁰ *Esmâ'ül-Müellifin*, I/78. Eserin Farsça olduğu zikredilmektedir.

⁶¹ *Keşfu'z-Zünûn*, II/402; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; Zehebî, *Tezkire*, III/1133; G.A.L., I/363, s. 447; *el-'Azamî*, *a.g.e.*, s. 57. Eseri 'Abdülaziz es-Sâ'idî, Medine'de Doktora Tezi olarak tahkik etmiştir, bir mücelledir.

⁶² *Keşfu'z-Zünûn*, I/9; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; G.A.L., Supp., I/363, s. 619; el-'Azamî, *a.g.e.*, s. 58. Şeref Muhammed el-Kudât'ın tahkikiyle H. 403 yılında 'Amman'da basılmıştır.

⁶³ *Keşfu'z-Zünûn*, II/840; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; İbn 'Abdilhâdî, *a.g.e.*, III/330; Zehebî, *Tezkire*, III/1133; G.A.L., Supp. I/363, s. 619. iki cüz halinde Ahmet Sakr tahkikiyle Kahire, H. 1391/1971'de basılmıştır.

24. el-Musannaf fi Fezâilî's-Sahâbe⁶⁵
25. Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sifât⁶⁶
26. el-Câmi'u'l-Musannaf fi Şu'abi'l-Îmân⁶⁷
27. Kitâbu'l-Edeb⁶⁸
28. Erbe'ün fi'l-Hadîs⁶⁹
29. el-Câmi' fi'l-Hatm⁷⁰
30. Kitâbu'l-İ'tikât ve'l-Hidâye ilâ Sebîlî'r-Reşâd⁷¹
31. Kitâbu's-Süneni's-Sağîr⁷²
32. Kitâbu'l-Ma'rifeti's-Sünen ve'l-Âsâr 'ani'n-Nebiyî'l-Muhtâr⁷³

- ⁶⁴ G.A.L., Supp., I/363, s. 619; el-'Azamî, a.g.e., s. 56. Hindistan, H. 1315'de ve Muhammed Sa'îd Besyûnî Zeğlûl'un tahkikiyle H. 1405/1984'te Beyrût'da basılmıştır.
- ⁶⁵ *Keşfu'z-Zünûn*, II/1712; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; el-'Azamî, a.g.e., s. 56. Bu eser Sem'ânî'ye ulaşmış; Ebû 'Alî 'Abdülhamîd el-Havârizmî'nin naklettiği bu rivâyetler Talhâ ve Zübeyr'den semâ' yoluyla alınmıştır.
- ⁶⁶ *Keşfu'z-Zünûn*, II/1391; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/330; Zehebî, *Tezkire*, III/1132; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; el-'Azamî, a.g.e., s. 56. Eser Hindistan'da H. 1313'de, Zâhid el-Kevserî tahkikiyle, Mısır'da H. 1348/1929'de basılmıştır.
- ⁶⁷ Zehebî, *Tezkire*, III/1132; G.A.L., I/363, s. 447; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; *Keşfu'z-Zünûn*, I/574; el-'Azamî, a.g.e., s. 56; Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 84. Baskı tarihleri ve nüshaları hakkında geniş bilgi verilmektedir. İbn Mülakkin (804/1401)'in eseri ihtisâr ettiği belirtilmektedir. Bu da 1940, H. 1310 ve 1340'ta basılmıştır. Ayrıca Şemsuddîn Konevî ve Muhammed b. Hâmeveyh'in ihtisarları ile Celâluddîn es-Süyûtî'nin Müntekâ'sında vardır. Süyûtî bu çalışmada Şu'ab'ın Kütüb-i Sitte'ye zevâidine de yer vermiştir. el-'Azamî, Ebû hafs el-Kazvînî (669/1270)'in ihtisarından da bahsetmiştir.
- ⁶⁸ İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/330; G.A.L., I/363, s. 447; Zehebî, *Tezkire*, III/1133; el-'Azamî, a.g.e., s. 54-55. Eser Muhammed Abdülkâdir 'Atâ tarafından tahkik edilerek Beyrut, 1986'da neşredilmiştir.
- ⁶⁹ *Keşfu'z-Zünûn*, I/53; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/330; Zehebî, *Tezkire*, III/1133; el-'Azamî, a.g.e., s. 55. K.el-Erba'îne'l-Kübrâ (Kebîr) ve K. el- Erba'îne's- Süğra (Sağîr) olmak üzere iki yarım kalmış eserden bahseder. Kâtip Çelebi "Eser, 40 Bâb olup 100 hadîsten müteşekkildir." der. Ama *Keşfu'z-Zünûn*, II/1417'de "K. ed-De'avâf's-Süğrâ'dan bahseder. Şunu belirtelim ki; burada olduğu gibi, bir çok eserin ismi, orijinalinde "Kitâbu..." diye başladığı halde, eserler hakkında bilgi verenler ve nâşirler bunu zikretmeksizin, eserin ismini yazarken, sonlarındaki "...Kebîr veya Sağîrî, "Kübrâ veya Süğrâ" olarak vermektedir. Bunlar büyük ölçüde hatalıdır. Eserin isminin o yanlış üzere tercüme edilmesi halinde, hatanın vehameti anlaşılmaktadır.
- ⁷⁰ el-'Azamî, *Ziyâurrahmân*, el-Medhal (Mukaddime), s. 55.
- ⁷¹ *Keşfu'z-Zünûn*, II/1393; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; G.A.L., Supp., I/363, s. 619; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/438; 'Ale'l-Ebvâb tasnif edilmiş olan bu eseri öğrenciler icâzet için okurdular. İbrahim b. 'Ömer el-Bikâ'î (885/1480)'nin, eser üzerine ihtisâr ve ilâvesi vardır. 1961'de Kahire'de tahkikli neşri yapılmış, 1984'e Beyrut'ta bu baskı tekrarlanmıştır.
- ⁷² G.A.L., I/363, s. 447; *Sem'ânî*, a.g.e., I/438; Zehebî, *Tezkire*, III/1132; *Keşfu'z-Zünûn*, II/1107, *Esmâu'l-Müellifin*, I/78. Eser iki mücellled olup mahtuttur. İhtivâ ettiği hadîsler muallaktır.
- ⁷³ *Keşfu'z-Zünûn*, II/1739, *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/330; Sem'ânî, a.g.e., I/438; Zehebî, *Tezkire*, III/1132; 'Abdulalî Hamîd, Şu'abu'l-Îmân (Mukaddime), I/55; İbn 'Îmâd'ın "el-Ma'ârif" adıyla verdiği eseriyle bir taraftan Şâfi'î'nin naslarını tahrîc etmiş, ihtilaflarını çözümlenmiş öbür taraftan et-Tahâvî'ye cevap niteliği taşıyan açıklamalarda bulunmuştur. Eser dört mücellled olup bir cüzü Seyid Ahmed Sagar'ın tahkikiyle Mısır'da neşredilmiştir.

33. el-Kitâb fi Hayâti'l-Enbiyâ fi Kubûrihim⁷⁴
34. es-Sünenü'l-Kübrâ (Kitâbu's- Süneni'l- Kebîr)⁷⁵
35. Kitâbu'l-İsrâ⁷⁶
36. el-Yenâbî' fi'l-Uşûl⁷⁷
37. Kitâbu'r-Ru'ye
38. Me'âlimu's-Sünen
39. Menâkıbu'l-İmâm Ahmed
40. Tahrîcu Ehâdîsi'l- Ümm

Beyhakî'nin eserleri içerisinde önemli olanlarını Tabakât kitapları bu şekilde zikretmektedir. Biz bu eserlerin matbû' ya da yazma halinde mevcut olduklarına ve neşredilenlerin yayın tarihlerine işaret etmeye çalıştık⁷⁸.

Talebeleri

Beyhakî, kendisini ebedileştiren kıymetli eserler bırakmış olmanın yanında bu kitapları sonraki nesillerin istifadesine sunacak olan yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Onlardan isimlerini tesbit ettiklerimizi belirtmeye çalışacağız.

1. Ebû Ali İsmâ'il b. Ahmed el-Husrevcirdî (oğlu) (ö: 507/1113),
2. Ebû Nasr 'Abdurrahmân b. 'Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö: 514/1120),
3. Ebû 'Abdillah Muhammed b. Fadl el-Fürâvî (ö: 530/1137)⁷⁹,
4. Ebû'l-Muzaffer 'Abdülmün'im b. 'Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö: 532/1137),

⁷⁴ G.A.L., I/363, s. 447; *Keşfu'z-Zünûn*, II/1455; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 48. Eser bir başka isimle de "Kitâbu mâ Verade fi Hayâti'l-Enbiyâ Ba'de Vefâtihim" olarak bilinir.

⁷⁵ *Keşfu'z-Zünûn*, II/1007; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; Sem'ânî, a.g.e., I/438; ez-Zehbî, *Tezkîre*, III/1132; İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/330; Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 26; el-'Azamî, a.g.e., s. 51-52; Riyâzizâde, *Esmâu'l-Kütüb*, s. 171. Kaynaklarda, eserin nüshâları ve baskılarına dâir geniş bilgi mevcuttur. Eser üzerinde tenkid ve ihtisar çalışmaları da bir hayli fazladır. Bunlar: İbn Abdilhâlik (744/1343), ez-Zehbî (748/1347), İbn Tükmânî (747/1346), Abdülvahhâb eş-Şarânî (973)'nin çalışmaları; İbn Kutluboğa (879/1474)'nın, "Tercihü'l-Cevherî'n-Nakî'sidir. Bu eser alfabetik olup "mim" harfine kadar gelebilmiştir. Bunların en önemlisi İbn Tükmânî'nin "el-Cevheru'n- Nakî fi'r-Redd 'alâ'l-Beyhakî" adındaki hâşiyesi de son baskıda birlikte neşredilmiştir. Eser 10 cilt halinde basılmıştır.

⁷⁶ *Keşfu'z-Zünûn*, II/1390; Zehebî, *Tezkîre*, III/1133; İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/330'da "Kitâbu'l-İsrâ", *Esmâu'l-Müellifin*, I/78'de, "K. el-**Esrar**" gibi garib bir isim vardır. Eserin "Mi'râc"tan bahsettiği söylenmektedir. Muhtemelen bir yanlış okuma sözkonusu olup, eserin adı "K. el-İsrâ" olmalıdır.

⁷⁷ *Keşfu'z-Zünûn*, II/2051; Riyâzizâde, a.g.e., s. 342-343; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78. Eser hâlâ mahtuttur. Riyâzizâde İsmail b. el-Hüseyn Ebû'l-Kâsım, şeklinde hatalı vermekte, Kâtib Çelebi ise "el-Hanefî" demektedir.

⁷⁸ *Keşfu'z-Zünûn*, I/261, II/1726, 1836; İbn 'Abdilhâdî, a.g.e., III/330; Zehebî, *Tezkîre*, III/1133; *Esmâu'l-Müellifin*, I/78; G.A.L., I/363; el-'Azamî, a.g.e., s. 54, 58, 59; el-Hamid, Şu'abu'l-İmân, (Mukaddime), I/53, 55.

⁷⁹ Kitâbu'd-De'avâfi'l-Kebîr'in elimizdeki nüshasının râvisidir.

5. Ebûl-Hasan 'Ubeydullah b. Muhammed el-Beyhakî (Torunu) (ö: 523/1128),
6. Ebû 'Abdillah el-Hüseyn b. Ahmet el-Husrevcirdî, (?),
7. Ebû Muhammed 'Abdülcebbar b. Muhammed el-Beyhakî el-Huvârî (ö: 536/1141),
8. Ebû'l-Hasan 'Abdülcebbar b. 'Abdilvahhâb ed-Dehhân (ö: 527/1132),
9. Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. İsmâ'il el-Fârisî (ö: 539/1144),
10. Ebû'l-Kâsım Temîm b. Ebî Sa'îd el-Cürcânî (ö: 530/1135),
11. Ebû 'Ali 'Abdülhamîd b. Muhammed el-Beyhakî (ö: 535/1140),
12. Ebû Bekir 'Abdurrahmân b. 'Abdillah el-Buhayrî, (?),
13. Ebû Nasr 'Ali b. Mes'ûd eş-Şücâî, (?),
14. Ebû 'Abdillah Muhammed b. Ferh, (?),
15. Ebû'l-Feth Nâser b. Muhammed, (?),
16. Ebû Muhammed Hibetullah b. Sehl es-Seyyidî, (?),
17. Ebû Sa'd Hibetullah b. Kâsım el-Merhânî, (?),
18. Ebû Bekr Yahyâ b. 'Abdirrahmân el-Makbûrî, (?),
19. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Abdilvahhâb el-'Abdî, (?),
20. Hamd b. Muhammed ez-Zübeyrî, (?),
21. Ebû'l-Kâsım, Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî (ö: 533/1138),
22. Ebû 'Abdirrahman Tâhir b. Muhammed eş-Şehhâm, (?),
23. Ebû İsmâ'il 'Abdullah b. Muhammed el-Ensâri (ö: 481/1088),
24. İbn Futeyme Hüseyn b. Ahmet el-Beyhakî (ö: 536/1141),
25. İbn Mende' (ö: 511/1117)⁸⁰.

Sonuç ve Genel Değerlendirme

İmâm Beyhakî'nin "Tür Edebiyatı" olarak Hadis Literatürüne kazandırdığı zenginlik üzerine genel bir değerlendirme yaparak çalışmamızı tamamlamak istiyoruz.

Hadise münhasır eserleri, ağırlıklı olarak Şâfi'i mezhebinin hadis kaynaklarını ortaya koymak üzerinedir diyebileceğimiz kadar belirgindir. İmâm Şâfi'i ve mezhebine yönelik eleştirileri reddetmeye ve mezhebin kaynağının hadis

⁸⁰ Beyhakî'nin talebeleri için bkz: Zehebî, *Tezkire*, III/1135; Sübkî, *Tabakât*, IV/9; İbn Hallikân, I/76; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakât*, III/3390; Necm 'Abdurrahmân, *el-İmâmu'l-Beyhakî*, s. 97-108.

olduğunu; diğer mezheblere bu itibarla rüchaniyeti bulunduğunu gösterme gayretiyle Beyhakî, ömre bedel eserler tasnif ve telif etmiştir.

Beyhakî'nin eserlerinde gördüğümüz bir başka özellik, kendi asrında çokça gündemde olan kelâmî ve fikhî meselelere, hadislerle cevap verme gayretidir. Bu özelliği ile ehl-i hadis'in V. Hicri asır temsilcisidir diyebiliriz.

Hicri V. Asırda örneğine az rastlanacak derecede, hadisleri isnadlarıyla nakledip, isnad değerlendirmelerinde; cerh ve ta'dilde bulunması da, Tedvîn ve Tasnîf döneminin Rivâyet, Râvî ve Mervî'ye dair usûl kâidelerini yaşatan azimli bir gelenekçi olduğunu göstermektedir.

İmâm Beyhâkî, hakkında eser yazmayı düşündüğü konuları, o zamanın âlimlerinin ve halkının gündemini oluşturan ilmi ve ahlâkî meselelerden seçtiğini; gündemden uzak, entelektüel bir bencillik içinde olmadığını göstericesine, bazı konularda kendisinden önce yazılmış olan eserleri, rivâyet veya hadis açısından geliştirmeye veya seleflerince hakkında hadislerin derlenmediği mevzulara dair müstakil eser tasnifine ağırlık verdiği anlaşılmaktadır. Bunun örneklerini teşkil edecek liste yukarıda verilmişti. Ancak burada, Hadis Edebiyatı'nda "TÜR" eserleri dediğimiz, fur'ûât sayılabilecek bazı konuların her birine dair, var olan bütün ilgili rivâyetlerin derlendiği müstakil eser verme yeteneği, Beyhakî'yi ve devrini daha detaylı incelemeye sevketmektedir. Eserlerinden, Şu'bu'l-Îmân, Kitâbu's-Süneni'l-Kebîr, Ma'rîfetü's-Sünen ve'l-Âsâr, Delâilü'n-Nübüvve ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i incelendiği takdirde, önceki asırlarda ortaya konmuş olan tasnif örneklerinin içinde yer verilen fer'î bir meseleye dair, müstakil ve ilgili bablarda, seleflerinin eserlerinde olmadığı kadar çok miktarda hadisin yer aldığı musannafatın sahibi, farklı ilim dallarınca da incelenmeye değer.

Kendisinden önce de var olan bazı "Tür edebiyatı"na, meselâ, Erbe'ün (Kırk Hadis), Salât 'alâ'n-Nebî, Delâil, Kitâbu'l-Kazâ ve'l-Kader, Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât ve Îmân konularının bir çok cüzüne münhasır hacimli eserlerin, Beyhakî ile rivâyet dolgunluğuna ulaştığını müşahede etmekteyiz. Bu vasfıyla Beyhakî ve eserleri, kendisinden öncekilerin derlendiği ama sened kullanım bakımından da sonrakilerin kaynağını teşkil eden, bir yönüyle Tasnif Devri'nin diğer bazı hususiyetleriyle Derlemecilik Dönemi'nin özelliklerini taşıyan "Muhadram Dönem"nin en önemli temsilcisidir ki, artık H. V. Asırdan sonra, hadislerin isnadlı; şahıstan alınarak nakledildiği dönem de sona ermiştir denilebilir. Uzayıp giden isnadın muhafazası insan takatını zorlarken, talebe ve hocayı resmi çatı altında buluşturan ve himaye

eden “Medreseler” de bu zorluğa cevap vermekte; tasnif edilmiş olan eserler hadis naklinde, Tasnif Dönemi'nin isnadının veya râvisinin yerini almıştır dieyebiliriz. İşte bu geçiş dönemini belirleyen, Tasnif Devri'ni uğurlayan, Şerh ve Derleme Devri'ni karşılayan birkaç muhaddisten birisi de Beyhakî olmuştur.

Hocalarının, İslâm ilimlerinin birçok dalında söz sahibi olma kudreti yanında sayılarının çokluğu, Beyhakî'yi yetiştiren kaynakların ne derece ciddi ve kıymetli olduğunu, eserlerinin sayısı, enfes tasnifi ve bol hadis malzemesiyle müşahede etmekteyiz. Elbette zengin mazisi, kendisinden bu mirası talep eden öğrencilerinin de, hem sayıca hem de ilimce sonraki nesillere, azımsanamayacak bir birikimin aktarılacağına müjdecisi durumundadır.

Talebesinin de hocaları gibi horasan bölgesinde yoğunlaşmış olması, akıllara bazı sorular getirmektedir. Kesin cevap olmamak kaydıyla birkaç tahmini öne sürmek mümkün olabilir. İlim adamının kendi memleketinde ilmi birikimini yayma endişesinden öte, belki de bu duyguya sevkeden ciddi sebeplerin sâikiyle; o bölgedeki ilmî yaklaşımlara, siyâsî ve kültürel şartlara karşı, ehl-i sünnet anlayışının yayılması gereğine istinaden, hadis uleması, ehl-i re'y denilen zümreyi oluşturan bazı mezheplerin yanısıra bid'at fırkalarına zemin teşkil edecek fikirlerin canlı bir şekilde tartışılıp halka sunuluyor olması, ayrıca bölgenin geçmişteki inançlara zemin teşkil ettiği ve önceki dinlerin bakiyelerinin etkisinin hâlâ devam ediyor olduğu şüphesini akla getiriyor. Hicri IV. ve V. asırlarda Horasan (Eski İran) bölgesinin sahne olduğu, ehl-i sünnet dâhilinde ve hâricinde telâkki edilen mezheplerin, Sünnî siyâsal iktidârın da varlığını ve devâmını sürdürmek için ortaya koyduğu mücadelelerle eşzamanlı ve birbiriyle irtibatlı ele alınması ve incelenmesi gereklilik arz etmektedir. Bir coğrafyanın, üzerinde asırlardır yaşanmış kültür ve edebiyat birikimiyle tanımlanması, o bölgede vucûda getirilmiş olan eserlerin ve yazılı malzemenin ortaya çıkışına sebep teşkil eden olaylarla birlikte ele alınması bir zarûrettir. Yani her devir ve her kültürel coğrafya kendi eserlerine bir şekilde yansımıştır diyebiliriz.

Beyhakî'yi ve eserlerini de, kendi zamanının ve coğrafyasının icaplarından ayrı olarak ele alamıyacağımıza göre; bu denli velûd bir muhaddisin, Şâfiî mezhebinin hadis kaynaklarını cem ve tahrîc eden, ama kendi türündeki Sünen ve Câmi'lerde olmadığı miktarda Hadis ve Eser'in, Beyhakî'nin tasnifâtında yer alması, O'nun belli bir ısbat peşinde olduğunun göstergesidir. Ancak bu duyguyu peşinen itham etmek yerine, kendisini haklı çıkaracak şartların mevcudiyetini de göz ardı etmemek gerekir. Bize göre bu bölgede, Beyhakî gibi daha birçok ehl-i sünnet

muhaddislerin faaliyetleri ve te'lifâtı, kitlelerin İslâm anlayışındaki yönünü tayin etmede, ulemânın da itikâdî ve fikhî görüşlerini, Hadis ve Sünnet'ten uzaklaşmadan, bir bütünlük ve naslarla uyum içerisinde ortaya koymalarında etkili olmuştur diye tahmin ediyoruz.

Beyhakî ve diğer Horasan muhaddislerinin telif ve tasnif ettiği eserlerin muhtevâsı, isimleri ve fer'î meselelere dâir müstakil cüz veya kitaplar halinde ortaya çıkması, onların Sünnet'i yayma ve ihyâ etme gayretiyle izâh edilebilir. Zaten bunu gerekli kılacak sebeplerin de yeterince var olduğunu biliyoruz.

İşte musannıfımızın, bu ve benzeri endişelere binâen, Hadis İlmi'nin önem arz eden ama aynı zamanda muhataralı konularına münhasır müstakil hacimli eserler kaleme almak sûretiyle, Hadiste Tür Edebiyatı'na katkısı çok olmuştur. Eserlerinin isimlerinde bunu görmek mümkündür.

'ADIYY B. HÂTİM'İN HATIPLİĞİ VE HUTBELERİNDEN SEÇMELER

Okt. Dr. İsmail DEMİR*

ÖZET

'Adiyy b. Hâtim (öl. 68/687), babası Hâtim'den sonra Tayy kabilesinin reisi olmuştur. Kendi kabilesi ve diğer kabileler içerisinde sağduyulu, hatip, hazırcıevap, faziletli, cömert ve saygın bir kişiydi.

Müslüman olduktan sonra, fetihler döneminde Ebû 'Ubeyde, Hâlid b. el-Velîd ve diğer komutanlarla birçok savaşa katılmıştır. Daha sonra, Hz. Ali'nin yanında yer almış ve Cemel, Sıffin ve Nehrevân savaşlarına asker, komutan ve Ali adına elçi olarak katılmıştır. İşte, 'Adiyy'in hatipliği daha çok bu savaşlarda ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: 'Adiyy, 'Omar, 'Osmân, 'Alî, Mu'âviye, Cemel, Sıffin, Irak, Tayy, Emîru'l-Mu'minîn.

ABSTRACT

'Adiyy b. Hâtim's Oratory and Selected Pieces of His Speechs

'Adiyy b. Hâtim (d. 68/687), had been headman of tribe Tayy after his father. He was a person who has common sense, is elocutionist, riposte, virtuous, generous and accredited in his tribe and the others.

After entering the Islâm, He had taken part in a great many of wars together with Abû Ubaydah, Khâlid b. al-Walîd and other commanders at the period of conquests. Subsequently, He had been on Ali's side and had attended the Battles of Jamal, Siffin and Nahrawân as a soldier, a commander and an envoy on behalf of Ali. Now, 'Adi's oratory had more appeared on these battles.

Key words: 'Adî, 'Omar, Uthmân, Alî, Muâwiyah, Jamal, Sıffin, Iraq, Tayy, Amîr al-Mu'minîn.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

Künyesi Ebû Tarîf¹ ve Ebû Vehb² olan 'Adiyy b. Hâtîm (öl. 68/ 687)³, reisi olduğu kendi kavmi ve diğer kabileler içerisinde sağduyulu, hatip, hazır cevap, faziletli ve cömert bir kişiydi⁴. Fütühat döneminde Ebû 'Ubeyde, Hâlid b. el-Velîd ve diğer komutanlarla Köprü Savaşı (13/634), Mihrân (Buveyb) Muharebesi (14/635), Kâdisiyye Savaşı (14/635) ve Şam'ın Fethi (14/635) gibi birçok savaşa katılmıştır⁵. Daha sonraki dönemde 'Adiyy, Müslüman olmasına sebep olarak gördüğü Hz. Ali'nin yanında yer almış ve onun taraftarı olmuştu⁶. Hz. Ali'nin yanında Cemel Savaşı'na (36/656) katılarak bir gözünü kaybetmiş⁷, Sıffîn⁸ ve Nehrevân⁹ savaşlarına sırasıyla asker, komutan, sancaktar ve Ali adına elçi olarak iştirak etmiştir. Onun hatipliği de daha çok savaşlar esnasında görülmektedir. Ancak hayatının daha önceki dönemlerinde de yukarıda zikredilen üstün niteliklere sahip olduğunda şüphe yoktur. Nitekim Peygamberimizden sonra dinden dönmeler başladığında 'Adiyy daha önce topladığı zekâtları Halîfe Ebû Bekir'e getirip teslim

¹ İbn 'Abdîberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh, *el-İstî'âb fî Ma'rîfeti'l-Ashâb*, I-IV, nşr. 'Alî Muhammed el-Bicâvî, Kahire, tsz. III, 1057; İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-IV, Bağdat, tsz., II, 468; es-Suheyli, Ebu'l-Kâsim 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh, *er-Ravdu'l-Unuf*, I-IV, Kahire 1972, IV, 228.

² İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, nşr. Servet 'Ukkâşe, 2. Baskı, Mısır 1969, s. 313; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Beyrut, tsz., I, 189; İbnu'l-Esîr, 'Izzuddîn Ebu'l-Hasan 'Alî eş-Şeybânî, *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rîfeti's-Sahâbe*, I-IV, Tahran, tsz., III, 392; ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân, *Siyeru Al'âmî'n-Nubelâ*, I-XXIII, nşr. Şu'ayb el-Ama'ût v.dğr., 4. Baskı, Beyrut 1406/1987, XXIII, 163; İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Beyrut 1968, VII, 166.

³ *Târîhu Bağdâd*, I, 190; *el-İstî'âb*, III, 1059; *el-İsâbe*, II, 469; *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 167.

⁴ *Usdu'l-Gâbe*, III, 392; el-Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Omer, *Hızânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, I-XIII, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, 3. Baskı, Kahire 1409/1989, I, 287.

⁵ Ebû Hanîfe, Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, nşr. 'Abdulmun'im 'Âmir, Bağdat, tsz. s. 114; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, I-XI, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut 1387/1967, III, 348, 486; *Târîhu Bağdâd*, I, 189; *Usdu'l-Gâbe*, III, 393; Yardım, Ali, "Adî b. Hâtîm et-Tâî", *DİA*, I, 380. 'Adî b. Hâtîm hakkında daha fazla bilgi için bkz. Schaade, A., "Adî b. Hâtîm", *İA*, I, 137; Yardım, Ali, "Adî b. Hâtîm et-Tâî", *DİA*, I, 380; Demir, İsmail, *Hâtîm et-Tâî, Hayatı, Eseri ve Edebî Kişiliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2002, s. 72-79.

⁷ *el-Me'ârif*, s. 313; *el-İstî'âb*, III, 1058-1059; *Usdu'l-Gâbe*, III, 394; İbnu'l-Esîr, 'Izzuddîn Ebu'l-Hasan 'Alî eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XIII, nşr. C. J. Tornberg, Beyrut 1385/1965, III, 250; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, I-XXX, nşr. Me'mûn es-Sâğarcı v.dğr., Beyrut 1404-1406/1984-1986, XVI, 302.

⁸ *el-Me'ârif*, s. 313; *el-İstî'âb*, III, 1059; ez-Zehebî, XXIII, 164.

⁹ *el-İstî'âb*, III, 1059; *Usdu'l-Gâbe*, III, 393; *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 167.

etmiş ve bununla alâkalı olarak, onun için Hâris b. Mâlik et-Tâî şöyle demiştir¹⁰:
(Tavîl)

وَقَيْنَا وَفَاءَ لَمْ يَرَ النَّاسُ مِثْلَهُ وَ سَرَبَلْنَا مَجْدًا عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ

“İnsanların benzerini görmediği bir vefâ örneği gösterdik, ‘Adiyy b. Hâtim de şânımıza şân katmıştır.”

Hiz. Peygamber'den sonra halife seçilen Hiz. Ebû Bekr'e “ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ ” Rasûlullâh'ın Halîfesi deniyordu, daha sonra Hiz. Ömer Halîfe seçilince ona Rasûlullâh'ın Halîfesinin Halîfesi denmeye başlandı. Hiz. Ömer için ilk defa “ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ” Emîrül-Mu'minin unvanını kullanan 'Adiyy b. Hâtim olmuştur¹¹. Hiz. Osman şehit edildiğinde (önemsiz, hakkında ihtilâfa düşmeye ve öç almak için kavga etmeye değmez) anlamında “ لَا يَنْتَظِحُ فِي قَتْلِ عُثْمَانَ عَزَّانَ ” 'Osmân'ın öldürülmesi hususunda iki keçi bile boynuzlaşmamıştır¹², demiştir.

'Adiyy'e Seyyid-Şerif'in nasıl olması gerektiğini sorarlar. Cevaben “O malına değer vermeyen, ırzına düşkün, kindar olmayan ve umumun işiyle ilgilenen kişidir” der. Yine ona, neyin kendisine çok ağır geldiği sorulur. Cevap olarak “Arkadaşın kederi, kötü kişinin verdiği sıkıntı ve isteyeni bir şey vermeden çevirmektir” der. Kendisine, insanlar için en kötü şeyin ne olduğu sorulur. 'Adiyy, “İyi Müslüman olmayışı, sırları ifşa etmesi ve her önüne gelene güvenmesi” der. 'Adiyy, “Kişinin dili aklının tercümanıdır. Sizin bugünkü iyiniz geçmişin kötüsü, bugünkü kötünüz ise geleceğin iyisidir. Hiç şüphesiz siz, kötü gördüklerinize iyilik yapmaya, iyi gördüklerinize de kötülük yapmamaya devam ettiğiniz ve âliminiz aranızda sakınmadan konuştuğu müddetçe hayır üzeresinizdir¹³” demiştir.

¹⁰ el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Huseyn b. 'Alî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, I-IV, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 4. Baskı, Mısır 1384/1964, II, 308; Demir, İsmail, *Hâtim et-Tâî, Hayatı, Eseri ve Edebî Kişiliği*, s. 76.

¹¹ İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-zamân*, I-VIII, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1968, VI, 105.

¹² *Usdu'l-Gâbe*, III, 394; *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, XVI, 302-303; ez-Zehebî, XXIII, 164; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Omer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, nşr. Halîl Şehâde, Beyrut 1407/1986, VII, 276; krş. el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecma'u'l-Emsâl*, I-II, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 3. Baskı, Mısır 1393/1972, II, 25.

¹³ *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, XVI, 302.

'Adiyy hatipliği ve Hz. Ali'ye sadakatle bağlılığı nedeniyle Ali muhalifleriyle yapılan savaşlarda komutan, sancaktar, elçi olarak yer almış, katıldığı toplantı ve görüşmelerde etkili konuşmalar yapmıştır. Cemel Vakasında Hz. Ali ve Hz. 'Âişe taraflarının reisleri savaşı önlemek için anlaşıp barışmaya çalışmaktaydılar. Bu sırada vuku bulan konuşmalarda 'Adiyy söz alır ve şöyle der¹⁴:

والله ما رَضَيْتُ و لا كَرِهْتُ ، وَلَقَدْ عَجِبْتُ مِنْ تَرَدُّدِ مَنْ تَرَدَّدَ عَنْ قَتْلِهِ فِي خَوْضِ الْحَدِيثِ ، فَأَمَّا إِذْ وَقَعَ مَا وَقَعَ وَنَزَلَ مِنَ النَّاسِ بِهَذِهِ الْمُنْزَلَةِ ، فَإِنَّ لَنَا عِتَادًا مِنْ خِيُولٍ وَسِلَاحٍ مَحْمُودًا ، فَإِنْ أَقْدَمْتُمْ أَقْدَمْنَا وَإِنْ أَمْسَكْتُمْ أَحْجَمْنَا .

“(Hz. Osman'ın şahâdeti için) Allah'a yemin ederim ki ne hoşnut oldum ne de kötü gördüm, ancak onun öldürülmesi hususunda dedikoduya dalanların tereddüdüne hayret etmekteyim. Ama olacak olan olur da bu durum insanlara sirayet ederse, hiç kuşkusuz bizim de atlardan ve silâhlardan oluşan övülmüş savaş malzememiz vardır. Eğer saldırırsanız, biz de saldırırız, yok eğer savaşmaktan vaz geçerseniz, biz de vaz geçeriz.”

Hız. Ali, Medine'den çıkıp Basra'ya hareket ettiğinde Talha, Zübeyr ve 'Âişe'nin de oraya geleceğini biliyordu, 'Adiyy, kendisine yönelerek şöyle dedi: “Ey müminlerin emiri, kavmime gidebilsem, onlara, senin geldiğini haber vereceğim ve onların asker olmalarını isteyeceğim. Çünkü şu anda seninle beraber bulunanlar kadar Tayy Kabilesinden de taraftarların var.” Bunun üzerine Hz. Ali: “ Evet git ve istediğini yap” dedi. 'Adiyy, kavmine gitti. Kabilesinin önde gelenleri bir araya geldi, 'Adiyy onlara şöyle hitap etti¹⁵ :

يَا مَعْشَرَ طِيٍّ : إِنَّكُمْ أَمْسَكْتُمْ عَنْ حَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الشَّرِّكَ ، وَنَصَرْتُمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي الْإِسْلَامِ عَلَى الرَّدَّةِ ، وَعَلَيَّ قَادِمٌ عَلَيْكُمْ ، وَقَدْ ضَمِنْتُ لَهُ مِثْلَ عِدَّةٍ مَنْ مَعَهُ مِنْكُمْ ، فَخِفُوا مَعَهُ ، وَقَدْ كُنْتُمْ تُقَاتِلُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى الدُّنْيَا ، فَقَاتِلُوا فِي الْإِسْلَامِ عَلَى الْآخِرَةِ ، فَإِنْ أَرَدْتُمْ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ ، وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وَقَدْ ضَمِنْتُ عَنْكُمْ الْوَفَاءَ ،

¹⁴ Seyf b. 'Omer el-Esedî, *el-Fitnetu ve Vak'atu'l-Cemel*, nşr. Ahmed Râtib 'Armuş, 6. Baskı, Beyrut 1406/1986, s. 147-149.

¹⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I- II, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut, tsz., I, 55-56 ; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-'Arab fi 'Usûri'l-'Arabiyeti'z-Zâhire*, I- III, 2. Baskı, Kahire, 1381/1962, I, 289-290.

بَاهَيْتُ بِكُمْ النَّاسَ ، فَأَجِيبُوا قَوْلِي ، فَإِنَّكُمْ أَعَزُّ الْعَرَبِ دَاراً ، لَكُمْ فَضْلُ مَعَاشِكُمْ
وَخَيْلِكُمْ ، فَاجْعَلُوا فَضْلَ الْمَعَاشِ لِلْعِيَالِ وَفُضُولَ الْخَيْلِ لِلْجِهَادِ ، وَقَدْ أَظْلَكُمْ عَلَيَّ
وَالنَّاسُ مَعَهُ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْبَدْرِيِّينَ وَالْأَنْصَارِ ، فَكُونُوا أَكْثَرَهُمْ عَدَدًا ، فَإِنَّ
هَذَا سَبِيلٌ لِلْحَيِّ فِيهِ الْغَنَى وَالسُّرُورُ ، وَلِلْقَتِيلِ فِيهِ الْحَيَاءُ وَالرِّزْقُ .

فَصَاحَتْ طَيِّءٌ : نَعَمْ نَعَمْ !

“ Ey Tayy topluluğu, şirk döneminizde Allah'ın Resulü ile harp etmediniz, İslâmî dönemde, irtidat olaylarında Allah ve Resulü'ne destek çıktınız, Ali ise size doğru gelmektedir. Ben kendisine, yanındakiler kadar sizden taraftar toplayacağıma dâir söz verdim. Dolayısıyla bu işe tez elden sarılın. Çünkü sizler, Câhiliyye döneminde dünyanız için savaşıyordunuz. Müslüman olduktan sonra şimdi de âhiretiniz için savaşıyorsunuz. Eğer sizler dünyalık istiyorsanız Allah katında çok fazla ganimetler vardır. Ben sizi hem dünya hem de âhiret için (mücadeleye) davet ediyorum. Ben bu konuda sizin adınıza kefâlette bulundum ve sizinle insanlara karşı her zaman iftihar edegeldim. Binaenaleyh benim davetime icabet ediniz. Çünkü sizler, yurt bakımından Arabın en kıymetlilerisiniz. En iyi geçim ve en iyi atlar sizindir. Binaenaleyh gelirinizin fazlasını muhtaçlara, seçkin atları da cihat için ayırıyorsunuz. Hiç kuşkusuz Ali, beraberinde Muhacir, Ensâr ve Bedir'e katılmış kimselerle birlikte yanınıza gelmek üzereler, sayısal olarak sizler onların üstünde olunuz. Şüphesiz bu, hayatta kalacaklar için zenginlik ve sevinç vesilesi; öldürülecek olanlar için de hayat ve rızık (şehitlik ve cennet) vesilesidir.” Bu konuşma üzerine Tayy'lılar “evet, evet” diye bağırırlar.

Cemel vakası, bütün korkunçluğuna ve ürperticiliğine rağmen, sadece kedisinden çok daha ürpertici ve hadise olarak daha amansız olan Sıffin savaşı için bir başlangıç olmuştu. Bu savaşta da 'Adiyy b. Hâtim'in çeşitli vesilelerle konuşmaları olmuştur. Bu konuşmalarından bir kısmı şöyledir. Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasında mektuplaşmalar olur. Hz. Ali'nin yanındakiler savaş hakkındaki görüşlerini ifade ederler¹⁶. Bu arada 'Adiyy de, Hz. Ali'nin huzurunda şu konuşmayı yapar¹⁷:

¹⁶ el-Minkarî, Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu Sıffin*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, 3.Baskı, 1401/1981, s. 86-97.

¹⁷ el-Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, s. 98-99; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l- 'Arab*, I, 317-318.

يا أمير المؤمنين ، ما قلت إلا بعلم ، ولأدعوت إلا إلى حق ، ولأمرت
إلا برشد ، ولكن إذا رأيت أن تستأني هؤلاء القوم تستديهم ، حتى تأتيهم كتبك
، وتقدم عليهم رسلك ، فعلت ، فإن يقبلوا يصيبوا رشدهم ، والعافية أوسع لنا
ولهم ، وإن يتمادوا في الشقاق ، ولا ينزعوا عن الغي ، نسر إليهم ، وقد قدمنا
إليهم العذر ، ودعوناهم إلى ما في أيدينا من الحق ، فوالله لهم من الحق أبعث ،
وعلى الله أهون من قوم قاتلناهم أمس بناحية البصرة ، لما دعوناهم إلى الحق
فتركوه ، ناوحناهم براكاء القتال ، حتى بلغنا منهم ما نحب ، وبلغ الله منهم
رضاه .

“Ey müminlerin emiri, sen her ne söyledinse bilerek söyledin, her çağırışında ancak hakka çağırdın ve ancak doğru olanı emrettin. Ne var ki sen, istersen bu topluluğa zaman tanıyabilirsin, bu arada onlara senin mektupların ve elçilerin gelmiş olur. Sen bunu yaparsın ve eğer onlar kabul ederlerse akıllılık etmiş olurlar. Sıhhat ve afiyet hem bizim hem de onlar için olmuş olur. Yok eğer onlar ihtilâfta devam eder ve isyandan vazgeçmezlerse biz onların üzerine yürürüz. Çünkü biz onlara, önceden bizi mazur gösterebilecek şeyler göndermiş ve onları, bizce hak olana davet etmiştik. Allah'a yemin ederim ki onlar haktan uzaktadırlar ve yine Allah'a yemin olsun ki bunlar dün Basra tarafında kendileriyle savaştığımız topluluktan daha zayıftırlar. Biz, onları hakka davet edip, onlar da o hakkı terk edince biz onların savaşan develerini çöktürdük. Derken biz onlardan arzu ettiğimizi elde ettik. Böylece onları da Allah kendi rızasına kavuşturdu.”

Zilhicce ayı boyunca Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki savaş devam etti, ayın sonuna gelindiğinde savaşan taraflar geçen süre zarfında bir anlaşma olur ümidiyle birbirlerini Muharrem ayı bitene kadar ateşkes yapmaya davet ettiler ve ateşkes sağlandı. Hz. Ali ve Hz. Muaviye, Siffin'i terk ettiler. Elçiler barış şartlarında ihtilâfa düştüler. Bunun üzerine Hz. Ali, 'Adiyy b. Hâtim'i birkaç kişi ile birlikte Hz. Muaviye'ye gönderdi. Hz. Muaviye'nin huzurunda 'Adiyy şu konuşmayı yaptı¹⁸:

¹⁸ el-Minkarî, *Vak'atu Siffin*, s. 196-197; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII, 271; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l- Arab*, I, 331.

أَمَّا بَعْدُ : فَإِنَّا أَتَيْنَاكَ نَدْعُوكَ إِلَى أَمْرٍ يَجْمَعُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ كَلِمَتَنَا
وَأُمَّتَنَا ، وَيَحَقُّقُ بِهِ الدَّمَاءَ ، وَيُؤْمِنُ بِهِ السُّبُلَ ، وَيُصَلِّحُ بِهِ ذَاتَ النَّيْنِ ، إِنَّ ابْنَ
عَمِّكَ سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ ، أَفْضَلُهَا سَابِقَةً ، وَأَحْسَنُهَا فِي الْإِسْلَامِ أَثَرًا ، وَقَدْ اسْتَجَمَعَ
لَهُ النَّاسُ ، وَقَدْ أَرَشَدَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِالَّذِي رَأَوْا ، فَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ غَيْرِكَ وَغَيْرِ مَنْ
مَعَكَ ، فَانْتَهَ يَا مُعَاوِيَةَ ، لَا يُصِيبُكَ اللَّهُ وَأَصْحَابُكَ بِيَوْمٍ مِثْلَ يَوْمِ الْجَمَلِ .

“İmdi, biz sana geldik. Seni, yüce Allah'ın, sözümüzü ve ümmetimizi birleştirdiği, kan dökülmesini durduran, yolları emin kılan ve şahısların arasını düzelten emrine çağırıyoruz. Çünkü amcan oğlu Müslümanların lideri, geçmiş dönemde en üstünü, İslâm'ı tatbik etme bakımından da en güzeldir. İnsanlar, onun lehine ittifak edip toplanmışlar ve Allah onları, halifelige lâyık gördükleri bu insanla en doğru yola ulaştırmıştır. Senden ve seninle beraber olanlardan başka hiç kimse kalmadı. Bu işten vaz geç ki ey Muaviye, Allah senin ve taraftarlarının başına Cemel günü gibi bir günü bir daha göstermesin.”

İhtilaf devam etmekteydi ve taraflar savaşmak üzereydiler, Hz. Ali savaşa çağırıyordu, bu hususta onun önde gelen adamları, komutanları konuşmalar yapıyorlardı; 'Adiyy b. Hâtim kalktı ve şöyle bir konuşma yaptı¹⁹:

أُيْهِا النَّاسُ ، إِنَّهُ وَاللَّهِ لَوْ غَيْرُ عَلِيٍّ دَعَانَا إِلَى قِتَالِ أَهْلِ الصَّلَاةِ مَا أَجْبَنَاهُ ،
وَلَا وَقَعَ بِأَمْرٍ قَطُّ إِلَّا وَمَعَهُ مِنَ اللَّهِ بُرْهَانٌ ، وَفِي يَدَيْهِ مِنَ اللَّهِ سَبَبٌ ، وَإِنَّهُ وَقَفَ
عَنْ عُمَانَ بِشُبُهَةِ ، وَقَاتَلَ أَهْلَ الْجَمَلِ عَلَى النَّكَثِ ، أَهْلَ الشَّامِ عَلَى الْبَغْيِ ،
فَانظُرُوا فِي أُمُورِكُمْ وَأَمْرِهِ ، فَإِنْ كَانَ لَهُ عَلَيْكُمْ فَضْلٌ ، فَلَيْسَ لَكُمْ مِثْلُهُ ، فَسَلِّمُوا
لَهُ ، وَ إِنْ قَنَازَعُوا عَلَيْهِ ، وَاللَّهِ لَئِنْ كَانَ إِلَى الْعِلْمِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ إِنَّهُ لِأَعْلَمُ
النَّاسِ بِهِمَا ، وَلَئِنْ كَانَ إِلَى الْإِسْلَامِ إِنَّهُ لِأَخُو نَبِيِّ اللَّهِ ، وَالرَّأْسُ فِي الْإِسْلَامِ ،
وَلَئِنْ كَانَ إِلَى الزُّهُدِ وَالْعِبَادَةِ ، إِنَّهُ لِأَظْهَرُ النَّاسِ زُهْدًا ، وَأَنهَكُهُمْ عِبَادَةً ، وَلَئِنْ
كَانَ إِلَى الْعُقُولِ وَالنَّحَائِزِ ، إِنَّهُ لِأَشَدُّ النَّاسِ عَقْلًا ، وَأَكْرَمُهُمْ نَحِيْرَةً ، وَلَئِنْ كَانَ
إِلَى الشَّرَفِ وَالنَّجْدَةِ إِنَّهُ لِأَعْظَمُ النَّاسِ شَرَفًا وَنَجْدَةً ، وَلَئِنْ كَانَ إِلَى الرِّضَا ، لَقَدْ

¹⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 106 ; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l- 'Arab*, I, 379.

رَضِيَ بِهِ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ فِي شُورَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، وَبَايَعُوهُ
بَعْدَ عُثْمَانَ ، وَتَصَرَّوهُ عَلَى أَصْحَابِ الْجَمَلِ وَأَهْلِ الشَّامِ ، فَمَا الْفَضْلُ الَّذِي
قَرَّبَكُمْ إِلَى الْهُدَى ، وَمَا النَّقْصُ الَّذِي قَرَّبَهُ إِلَى الضَّلَالِ ؟ وَاللَّهُ لَوْ اجْتَمَعْتُمْ جَمِيعًا
عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ ، لَأَتَاكَ اللَّهُ لَهُ مَنْ يُقَاتِلُ لِأَمْرِ مَاضٍ ، وَكِتَابٍ سَابِقٍ .

فَاعْتَرَفَ أَهْلُ صِفِّينَ لِعَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ بَعْدَ هَذَا الْمَقَامِ ، وَرَجَعَ كُلُّ مَنْ تَشَعَّبَ
عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ .

“ Ey insanlar ! Muhakkak Allah'a yemin ederim ki şayet Ali'den başkası, bizi ehl-i salât ile savaşılmaya çağırmış olsaydı biz ona icabet etmezdik. Ancak Ali'nin her emrinde Allah'tan gelen bir burhan (delil), önünde de yine Allah'tan gelen bir sebep vardır. O, bir şüpheden dolayı Hz. Osman konusunda beklemiş, ama ahdi bozdukları için Cemel ehli, devlete isyan ettikleri için de Şam ehli ile savaşmıştır. Şimdi hem sizin hem de onun durumunu iyiden iyiye inceleyiniz. Eğer onun size karşı bir üstünlüğü var da sizde böyle bir üstünlük yoksa, ona bu üstünlüğünü teslim edin, aksi halde karşı çıkın.

Allah'a yemin olsun ki bu iş, şayet Kitabı ve Sünneti bilmeye dayanıyorsa bilirsiniz ki o, bu ikisini herkesten daha iyi bilendir. Yok eğer iş Müslüman olmaya dayanıyorsa biliniz ki Hz. Ali Allah'ın nebisinin kardeşi ve ilk Müslüman olanıdır. Yine eğer bu iş züht ve ibâdete bağlıysa bilinsin ki o, züht açısından insanların en önde geleni, ibâdete en düşkün olanıdır. Yok eğer bu iş (hilâfet işi) akla ve tecrübeye dayanıyorsa bilirsiniz ki o, insanların akıl açısından en ilerisi fitrat (karakter) açısından da en iyisidir. Şayet bu iş soya-sopa bağlanıyorsa yine bilinmelidir ki o, insanların en soylusudur. Yine eğer bu iş rızaya varıp dayanıyorsa ant olsun ki Muhacirler ve Ensâr, Hz. Ömer'in şûrâsında ondan razı olmuşlardı. Hz. Osman'dan sonra ona biat etmişler, ashabı Cemel ve ehl-i Şam'a karşı ona destek olmuşlardı. O halde sizi hidayete yaklaştıran üstünlük, Hz. Ali'yi de dalâlete yaklaştıran noksanlık nedir? Allah'a yemin olsun ki şayet sizin hepiniz bir konuda ittifak etmiş olsanız bile mutlaka Allah, O'na geçmiş hizmetlerinden dolayı savaşıacak kimseler verirdi.”

Ehl-i Siffin, bu konuşmadan sonra 'Adiyy b. Hâtim'e hak verdi ve Hz. Ali'nin aleyhine bir araya gelmiş olan herkes bu fikrinden döndü.

Hz. Muaviye taraftarlarının mızraklarının uçlarına Kur'an-ı Kerim takarak, " Ey Irak halkı! Allah'ın kitabı aramızda hüküm versin" dedikleri zaman 'Adiyy, Hz. Ali'nin huzuruna çıkar ve şöyle konuşur²⁰:

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، إِنَّ كَانَ أَهْلُ الْبَاطِلِ لَا يُؤْمُونَ بِأَهْلِ الْحَقِّ فَإِنَّهُ لَمْ
يُصَبِّ عَصَبَهُ مِنَّا إِلَّا وَقَدْ أُصِيبَ مِثْلَهَا مِنْهُمْ ، وَكُلُّ مَقْرُوحٍ ، وَلَكِنَّا أَمْثَلُ بَوِيَّةٍ
مِنْهُمْ ، وَقَدْ جَزَعَ الْقَوْمُ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجَزَعِ إِلَّا مَا تُحِبُّ ، فَنَاجِزِ الْقَوْمَ .

"Ey müminlerin emiri, eğer bâtil yolda olanlar hak yolda olanlara tâbî olmuyorsa, şüphesiz benzeri onlara isabet etmedikçe bize bir bela isabet etmeyecektir. Her iki taraf da yaralıdır. Fakat bizim durumumuz onlardan daha iyidir. Karşımızdaki topluluk korku ve panik içindedir. Bu paniklemenin ardından mutlaka senin arzuladığın zafer gelecektir. O halde bu toplulukla savaşın."

'Adiyy, savaşta sancağı eline alır ve şöyle diyerek hücum eder²¹. (Recez)

يَا صَاحِبَ الصَّوْتِ الرَّفِيعِ الْعَالِيِ إِنَّ كُنْتَ تَبْغِي فِي الْوَعَى نِزَالِي
فَإِذْنُ فَإِنِّي كَاشِفٌ عَنْ حَالِي تَقْدِي عَلَيَا مُهْجَتِي وَمَالِي
وَأَسْرَتِي يَتَّبِعُهَا عِيَالِي

" Ey yüksek sesle bağıran kişi, eğer savaşta benimle çarpışmak istiyorsan,
Yaklaş da sana kendimi tanıtayım. Feda olsun Aliye canım, malım, kabilem
ailem sonra da evladım"

Hz. Hasan, Hz. Muaviye'nin ordusuyla Irak'a geldiğini öğrenir, taraftarlarını toplar, onları savaşmaya teşvik için bir konuşma yapar . Ancak onu dinleyenler korkarlar, bir sessizlik olur. İşte bu esnada 'Adiyy b. Hâtim kalkar ve şu konuşmayı yapar²²:

أَنَا ابْنُ حَاتِمٍ ، سُبْحَانَ اللَّهِ ! مَا أَفِيحَ هَذَا الْمَقَامِ ! لِأُحْيِيُونَ إِمَامَكُمْ ، وَأَبْنُ
بُنْتِ نَبِيِّكُمْ ! أَيْنَ خُطْبَاءُ مُضَرَ الَّذِينَ أَلْسِنَتُهُمْ كَالْمَخَارِيقِ فِي الدَّعَاةِ ، فَإِذَا جَدَّ الْجِدُّ
فَرَوَّاغُونَ كَالْتَّعَالِبِ ، أَمَا تَخَافُونَ مَقْتَ اللَّهِ ! وَلَا عَيْبَهَا وَعَارَهَا !

²⁰ el-Minkarî, *Vak'atu Siffin*, s. 481-482, krş. Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-'Arab*, I, 382.

²¹ el-Minkarî, *Vak'atu Siffin*, s. 397-398.

²² Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-'Arab*, II, 9-10.

ثُمَّ اسْتَقْبَلَ الْحَسَنَ بِوَجْهِهِ فَقَالَ : أَصَابَ اللَّهُ بِكَ الْمَرَّاشِدَ ، وَجَنَّبَكَ الْمَكَارَةَ ، وَوَفَّقَكَ لِمَا تَحْمَدُ وَرُودَهُ وَصُدُورَهُ ، قَدْ سَمِعْنَا مَقَالَاتِكَ ، وَانْتَهَيْنَا إِلَى أَمْرِكَ ، وَسَمِعْنَا لَكَ ، وَأَطَعْنَاكَ فِيمَا قُلْتَ وَمَا رَأَيْتَ ، وَهَذَا وَجْهِي إِلَى مُعَسْكَرِي ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُؤَافِيَنِي فَالْيُؤَافِ . ثُمَّ مَضَى لِرُؤُوسِهِ إِلَى الْخَيْلَةِ .

“ Ben Hâtîm'in oğluyum. Hayret! Şu tavrınız ne kadar çirkin. Halîfenize ve Peygamberinizin kızının oğluna itaât etmiyorsunuz! Dilleri, barış zamanında kılıçlar gibi keskin, savaş zamanında ise tilkiler gibi kurnaz ve aldatıcı olan Mudar hatipleri nerede! Allah'ın gazabından ve bu gazabın getireceği ayıp ve utançtan korkmazmısınız!.

'Adiyy, daha sonra yüzünü Hasan'a çevirdi ve şöyle dedi: Allah seni umduğuna kavuşursun, kötülüklerden uzak kılın ve seni başında da, sonunda da övgüye lâyık şeyleri yapmaya muvaffak kılın. Beyanlarını dinledik, işine kulak kesildik ve can kulağıyla dinleyerek senin dediğin ve ön gördüğün şeyde sana itaat ettik. Benim orduma önerim şudur: “Kim bana vefâ göstermeyi arzu ediyorsa bunu yerine getirsin.” Sonra da Nuhayle'ye çekip gitti.

Uzun süren bir yaşamdıktan sonra artık 'Adiyy b. Hâtîm ayakta duramaz hâle gelir. Kavminden, oturarak konuşması hususunda izin ister ve şöyle der²³:
 إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَطْنَ أَحَدُكُمْ أَنِي أَرَى أَنْ لِي عَلَيْهِ فَضْلًا ، وَلَكِنِّي قَدْ كَبُرْتُ
 وَرَقَّ عَظْمِي .

“ Sizden herhangi birinizin (oturmamdan dolayı) benim kendimi ondan üstün gördüğümü zannetmesi beni üzer fakat yaşlandım ve kemiğim zayıfladı.”

Bu konuşma üzerine kavmi (orada bulunanlar) bekle der ve biraz yavaştan alır. 'Adiyy şu şiirini okur²⁴: (Vâfir)

وَلَا تَكْمُوا الْجَوَابَ مِنَ الْحِيَاءِ	أَحْيِيُوا يَا بَنِي ثَعْلَ بْنِ عَمْرٍو
وَقَلَّ اللَّحْمُ مِنْ بَعْدِ النَّقَاءِ	فَلْيَبِي قَدْ كَرِبْتُ وَرَقَّ عَظْمِي
يَقِينِي الْأَرْضُ مِنْ بَرْدِ السَّتَاءِ	وَأَصْنَبْتُ الْعَدَاةَ أُرِيدُ شَيْئًا
وَلَيْسَ لِشَيْخِكُمْ غَيْرُ الْوِطَاءِ	وَطَاءَ يَا بَنِي ثَعْلَ بْنِ عَمْرٍو
وَإِنْ تَابُوا فَلْيَبِي دُوَّاءِ	فَلْيَنْ تَرْضُوا بِهِ فَسُرُورَ رَاضٍ

²³ es-Sicistâni, Ebû Hâtîm, *el-Mu'ammerûn ve'l-Vesâyâ*, nşr. 'Abdulmun'im 'Âmir, Kahire 1961, s. 46; *Muhtasaru Târîhi Dimaşk*, XVI, 304.

²⁴ *el-Mu'ammerûn ve'l-Vesâyâ*, s. 46-47; *Muhtasaru Târîhi Dimaşk*, XVI, 304.

سَأْتِرُكُمْ مَا أَرَدْتُ لِمَا أَرَدْتُمْ
لَأَيِّ مَسَاءَتِكُمْ بَعِيدٌ
وَأَيُّ لَأُكُونَ بِغَيْرِ قَوْمِي
وَرَدُّكَ مَنَ عَصَاكَ مِنَ الْعَنَاءِ
كَبُعْدِ الْأَرْضِ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ
فَلَيْسَ الدَّلْوُ إِلَّا بِالرِّشَاءِ

“ Ey Su‘al b. ‘Amr oğulları cevap veriniz, hayanızdan dolayı cevap vermeden kaçınmayınız.

Zira ben ihtiyarladım, kemiğim zayıfladı, zayıfladıktan sonra etim de azaldı.

Yerde kışın soğuşundan beni koruyacak bir şey ister oldum.

Ey Su‘al b. ‘Amr oğulları vita (saygın kişilerin üzerine oturduğu şey) getiriniz, zira büyüünüz vitasız olmaz.

Eğer siz buna razı olursanız, bu razı olunacak bir mutluluktur, eğer kaçırırsanız hiç kuşkusuz bende kaçırım.

Sizin isteğinizi kendi isteğime tercih edeceğim, zira sana karşı geleni reddetmek zordur.

Zira ben size sıkıntı vermektен, yer ile gök arasındaki uzaklık kadar uzağım.

Nasıl ki kova ipsis olmazsa, ben de kavmimden ayrı olamam.”

Yukarıda örneklerini sunduğumuz konuşmalarından da anlaşılacağı üzere ‘Adiyy b. Hâtim, oldukça hatip bir kişidir. Babası Hâtim’den sonra Tayy kabilesinin reisi olan, Müslüman olduktan sonra da kendisine değer verilip çeşitli vazifeler verilen ‘Adiyy’nin hatipliği, belki de bu görevlerin verilmesinin sebeplerinden biridir.

KUR'AN'DA HER KONU VE BİLGİ VAR MI?

- Genel Bir Bakış -

Okt. Dr. Hasan YILMAZ*

ÖZET

Bu makalenin temel hedefi, 'Kur'an'da Her Şeyin Bilgisinin Yer Alıp Almadığı ve Her Konunun Var Olup Olmadığı' meselesini çeşitli yönleriyle incelemektir. Bu çalışma, 'Kur'an'ın Ana Konuları Üzerine Tematik ve Sistematik Bir İnceleme' konulu bir araştırmanın ikinci kısmını oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, 'Allah merkezli' bir dünya görüşü ve varlık tasavvuruna sahip olup, 'Uluhiyet, tevhid, din, ibadet, insan, hidayet' ile ilgili temel konularda detaylı bilgiler vermektedir. Bunun yanında Kur'an'da yer alan diğer bilgiler, ana konuları açıklayan, destekleyen ve ispat eden tali konulardır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Bilimsel Tefsir, Amaç Konular, Araç Konular.

ABSTRACT

is All Thema And Knowledge in The Qur'an?

- A General Outlook -

The main aim of this article is examine the matter of "Is All Thema and Knowledge in the Qur'an? – A General Outlook -" in various dimensions. This study is the second part of an investigation that focused "A Thematic and Systematic Examination on Major Themes of the Qur'an".

The Qur'an's weltanschauung and existence conception is theocentric world-view. The Qur'an gives detailed knowledges related "Divinity, the unity of God, religion, worship, human, the right way" main themes. In addition to this, the other knowledges that take part in the Qur'an are secondary themes that explains, contributes and demonstrates the major themes.

Key Words: Qur'an, Interpretation, Scientific Interpretation, Focus Themes, Secondary Themes.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı (e-posta: hasyil70@atauni.edu.tr).

Giriş

Kur'an-ı Kerim, 'Allah merkezli (Theosentrik)' bir dünya görüşü ve varlık tasavvuruna sahip olup, 'Uluhiyet, tevhid, din, ibadet, insan, hidayet' ile ilgili temel konularda detaylı bilgiler vermektedir. Bunun yanında Kur'an'da yer alan diğer bilgiler, ana konuları açıklayan, destekleyen ve ispat eden tali konulardır. Bu anlamda Kur'ani bilgileri, *amaç ve araç bilgiler veya konular* olarak tasnif etmek mümkündür. Kur'an'ın temel hedefi eğitim, ıslah, hidayet ve bilgilendirmek suretiyle insanlara yol göstermektir. Diğer bilgiler, ana konuları açıklama ve desteklemeye yarayan tali unsurlardır. Amaç konu ise, Kur'an'ın dünya görüşü, varlık tasavvuru açısından 'Allah-insan, Allah-alem, insan-Allah, insan-alem, insan-insan ve abd-mabud ilişkisi'nden ibarettir. Bir başka deyişle, 'İtikad, tevhid, ahlak, hukuk, beşeri, toplumsal ilişkiler, ibadet ve salih amel' gibi konular, amaç konu ekseninde değerlendirilmesi gereken konulardır.

Burada üzerinde durulması ve açıklığa kavuşturulması gereken, 'Kur'an'da her şeyin bilgisinin var olup olmadığı, Kur'an muhtevasının her konuyu içerip içermediği' meselesidir. Bu 'bilimsel tefsir' yönelişi veya 'bilimsel yorumlama yöntemi' çerçevesinde 'Kur'an muhtevası - Bilim' ilişkisi üzerinde durmak gerekmektedir.

Bu bağlamda, meşhur müfessir Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Bakara suresi 28-29. ayetlerine dayanarak, ilgili ayetlerin tefsirine giriş sadedinde, 'Kur'an'da her şeyin bilgisinin ve her konunun var olduğu' düşüncesini şu şekilde izah etmektedir:

"Bu iki ayette¹, bütün Dünya ve Ahiret ilimleri münderiçtir. Hayat, cereyanı hayat, gaye-i hayat gösteriliyor. Hilkat-i insaniyenin nazarı ilahideki kıymeti anlatılıyor. İnsanın arz-u sema hepsinden hakkı intifai tescil ediliyor. Delaili hilkat-ü halik icmal ediliyor. Hilkat-i Hak, rahmaniyeti Hak, minneti Hak ispat olunuyor. Hasılı ruh-ı beşer zeminden asumana, mahsustan makule yükseltiliyor ve bu hakaik karşısında küfür ve küfrana nasıl sapılabileceği bir istifhamı inkari ile soruluyor ki bu iltifattaki

¹ Bu ayetlerin mealleri şöyledir: "Ey kafirler! Siz ölü iken sizi dirilten (dünyaya getirip hayat veren) Allah'ı nasıl inkar ediyorsunuz? Sonra O, sizi öldürecek, tekrar sizi diriltecek ve sonunda O'na döndürüleceksiniz. O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra semaya yöneldi, onu yedi kat olarak yaratıp düzenledi. O (Allah), her şeyi hakkıyla bilendir" (Bakara, 28-29).

*belagatin, nezahetin, ulviyetin, ilmiyetin, hakikatin, ahlakıyetin parlaklığına ve letafetine hayran olmamak kabil değildir*².

1. Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı?

'Kur'an'da her bilginin var olduğu veya Kur'an'da her şeyin, her konunun yer aldığı³ tezini savunanlar, görüşlerini desteklemek amacıyla ilgili ayet (En'am, 59) ve çeşitli rivayetler yanında; En'am, 38; Yusuf, 111; Nahl, 89; Kehf, 109. ayetlerine de sık sık atıfta bulunmaktadır.

Bu konunun pek çok boyutu vardır. Burada bir yorum sorununun var olduğu düşünülmektedir. Çünkü bu düşünce, doğrudan ayetlerin lafızlarından değil, lafızların yorumu⁴ sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, Kur'an-bilim, Kur'an-evren münasebeti⁵ çeşitli yönleriyle yeniden irdelenmeli ve bir sonuca ulaşılmalıdır. Kur'an'da her şeyin bilgisinin ve her konunun var olduğu tezinin, bilimsel yorumlama yöntemi veya ilmi tefsir hareketi ile bağlantı düzeyi tespit edilerek, açıklığı kavuşturulması gerekmektedir.

Bilimsel tefsirin temeli, Kur'an'da her bilginin, kevnî açıklamaların ve gelişmelerin açık delaletlerle veya zımnen var olduğu fikrine dayanmaktadır. Bilimsel yönelişin mahiyeti ve metodolojisinin sahih bir biçimde tespit edilmesi, kanaatimize göre bir gerekliliktir. Kur'an'ın mahiyeti, merkezi fikri, dünya görüşü ve ana gayesi bu konuda da daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu çerçevede anlamlandırma ve yorumlar ortaya konulmalıdır. Zira Kur'an-ı Kerim, bir bilim kitabı veya bir ansiklopedi değildir. Alemden sık sık söz etmesine rağmen Kur'an bir kozmoloji, matematik veya fen bilimleri kitabı gibi ele alınamaz. Kur'an kendine özgü anlatım yöntemine göre, diğer kitaplardan farklı olarak

² Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul-1982, I, 284-285. İlgili ayetlerin tefsiri için ayrıca bkz. I, 285-295.

³ 'Kur'an'dan İstinbat Edilen İlimler' konusu ile ilgili çeşitli tasnifler hakkında geniş bilgi ve açıklama için bkz. ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut-1972, I, 16-21; es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, neşr. Mustafa Dib el-Buga, Daru İbn Kesir, Beyrut-1993, II, 1025-1040.

⁴ 'Nass-Yorum' ilişkisinin çeşitli boyutlarına dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Akdemir, Salih, "Nas ve Yorum İlişkisi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Yay., Samsun-1989, s. 525-538; Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE., Ankara-1998.

⁵ 'Kur'an-Bilim' ilişkisinin çeşitli boyutlarına dair değerlendirme ve analiz için bkz. ez-Zerkani, Muhammed Abdu'l-Azim, *Menahilu'l-Irfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1988, II, 379-387.

ayrıntılardan uzak, genel ilkeler ve sonuçlara ait çeşitli bilgilere yer vermektedir. Yalnız bilgi objesi değil, aynı zamanda iman ve teslimiyet objesidir. Muhtevasında yer alan çeşitli bilgiler, sadece insanın sahip olduğu potansiyelin bütün yönlerini değil, aynı zamanda insanlığın geçmişteki kolektif tecrübelerinin değişik yönlerini ihtiva etmekte ve bu nedenle de insanlığın bütününe uygulanabilir prensipleri içermektedir.

"Konu ve mazmunların çokluğu açısından da Kur'an kendi kategorisinde eşsizdir. Diğer kitaplar tarih, edebiyat, felsefe, bilim veya fen konulu olup bunların her biri kendisine özgü sınırlı alanlarda yazılmıştır. Ancak Kur'an-ı Kerim'de ise yaklaşık olarak tüm bu konuları içeren bir kapsamlılık bulmaktayız. Hatta öyle ki bazı kimseler, En'am suresinin 59. ayetini⁶, ayetin mefhumuna ve bu bağlamda, muteber müfessirlerin istinbatına aykırı bir şekilde; 'tasavvur edebileceğimiz ve isteyeceğimiz her konu, yaş-kuru her şey hikmetli bir şekilde Kur'an'da yer almaktadır' görüşünü dile getirmişlerdir. Ancak yine de Kur'an-ı Kerim'de her konuya ilişkin bir örnek veya en azından bir değini bulunmaktadır, denilebilir. Kur'an'da; din, Allah ve ahiretin yanı sıra felsefi konular, ahlaki öğütler ile asırlar boyunca mütekellimler, arifler ve fıkıhçılarımızın gözünde Kur'an'ın tek amacı ve dayanak noktası olarak algılanmış olan ahkâmın yanında, bunlardan daha fazla oranda evren ve evrenin çeşitli parçaları üzerinde durulmaktadır"⁷.

Kur'an'da çeşitli konulara ve peygamber kıssalarına çokça yer verilmesi, Kur'an'ın indiriliş hedefini gerçekleştirmeye matuf bir vasıta olmak durumundadır. Kıssaların Kur'an'da varlık nedeni ve amacı, Kur'an'ın genel amacı ile bir paralellik arz etmektedir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın amacı ne ise, Kur'an kıssalarıyla

⁶ İlgili ayetin meali şöyledir: "O'nun (Allah'ın) yanında, hakkında hiç kimsenin bilgi sahibi olmadığı gaybın anahtarları vardır. O, karada ve denizde olanı bilir. Düşen her yaprağı ve yerin karanlıkları içindeki taneleri bilir. Kuru ve yaş ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır (fi kitabın mubin)" (En'am, 59). Kur'an muhtevasının epistemolojik taksimi bağlamında "Kur'an'da her şeyin bilgisinin var olduğu ve Kur'an muhtevasının her konuyu içerdiği" tezine eleştirel bir yaklaşımı konu edinen ve delillerini ortaya koyarak tartışmaya açan içerikli bir makale için bkz. Çalışkan, İsmail, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi-Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Der.*, 2003, VII/1, s. 235-248. Bu çalışmamızda referans olarak çokça yararlandığımız ve atıfta bulunduğumuz bu makalenin tamamı konu açısından önemlidir. Ayrıca ilgili tezin İslam düşünce ve tefsir geleneğindeki izdüşümlerine, bilimsel yorumlama yönteminin Kur'ani temellerine din-akıl / bilim birlikteliği, bilimin sunduğu veriler ışığında Kur'an'ın yeniden yorumlanması fikri, ilmi tefsir yönelişi ile bağlantısı oranında eleştirel bir bakış açısıyla değini muhtevale bir doktora tezi için bkz. Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması-Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul-2002, s. 77-107.

⁷ Bu tespit ve tahlil için bkz. Bazergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Muhammed Feyzullah, Fecr Yay., Ankara-1998, s. 17-18, 161-163, 165-170.

gerçekleştirilmek istenen hedef de odur⁸. Kıssaların Kur'an-ı Kerim'de önemli yekun teşkil ettiği bilinen bir gerçektir.

Kıssaların oranı ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin ortaya koyduğu oran aralığı, dörtte üç ile dörtte bir arasında değişmektedir. İlgili görüş farklılığı da, neye kıssa denildiğinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede kıssanın anlam alanını oldukça geniş tutanlar, bu oranın dörtte üç düzeyinde olduğunu ifade etmektedirler. Kıssanın anlamını daha dar bir çerçevede tutanlar ise, bu oranın dörtte bir düzeyinde olduğunu belirtmektedirler. Ancak bu görüş sahiplerinin tümünün ortak olarak kabul ettiği bir husus, Kur'an-ı Kerim'in önemli ve büyük bir kısmının kıssalardan oluştuğu⁹ gerçeğidir. Bununla birlikte Kur'an, bir tarih ve kronoloji kitabı görünümü arzmemektedir. Kıssalarla ilgili ayrıntılı tarih ve kronoloji bilgisine yer vermemektedir. Kur'an'ın amacı tarih bilgisi sunmak değildir. Diğer dörtte bir veya üçte birlik kısmında ise çeşitli konular ve bilgiler yer almaktadır.

Bu anlamda Kur'an muhtevasının çok genel bir tasnife göre itikadi, ahlaki, ameli (ibadet ve ahkam), tarihi (peygamber kıssaları) ve ilmi (tabiat varlıkları ve olayları) konulardan müteşekkil bir yapıya sahip olduğunu belirtmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, Kur'an ayetleri, bilgilendirme amaçlı ve yönlendirme, uyarma, teşvik amaçlı ayetler olarak tasnif edilebilir. Bu çerçevede Allah ile insan, Allah ile alem münasebetlerine, inanç ve ibadetlerin tamamına, ahlak ve sosyal hayatın / muamelatın bazı yönlerine ilişkin ayetler bilgilendirme amaçlı ayetlerdir. Bunun yanında insan ile insan ve insan ile alem ilişkilerini¹⁰ belirleyerek düzenlemeye yönelik olan bütün ayetler de yönlendirme, uyarma ve teşvik amaçlı ayetlerdir.

Son tahlilde Kur'an, ayrıntılar kitabı değil, ilkeler kitabıdır. Çünkü Kur'an'da yer alan çeşitli bilgiler, tabiattaki eşyanın ve varlıkların nasıllığından çok niçin

⁸ ez-Zuhayli, Vehbe, *el-Kıssatu'l-Kur'aniyye*, Darul-Hayr, Beyrut-1992, s. 15; Yıldırım, Suat, "Kur'an-ı Kerimde Kıssalar", *Atatürk Ü. İslami İlimler F. Der.*, 1979/3, s. 40; Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir-1994, s. 278; a.m.f., "Kur'an Mesajını Ulaştırma Kıssaların Önemi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara-1994, s. 137; Aydın, Mehmet S.-Dumlu, Ömer, *Ana Konularıyla Kur'an*, editör. Ömer Dumlu, Anadolu Üniv. Yay., Eskişehir-2004, s. 205-208.

⁹ el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Cevahiru'l-Kur'an*, Darul-Afaki'l-Cedide, Beyrut-1981, s. 14-15; Yıldırım, "Kur'an-ı Kerimde Kıssalar", s. 37; Aydın-Dumlu, s. 203-212; Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yay., Ankara-2001, s. XXI, 565, 693, 725, 829.

¹⁰ Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü-Yöntem, Ana Konular, İlkeler, Teklifler*, Şule Yay., İstanbul-1998, s. 71-88; Özsoy-Güler, s. IX-XVI; Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an Nedir? -İnsanın Anlam Arayışı*, Şule Yay., İstanbul-1999, s. 88-96; Çalışkan, s. 235-248; Sert, Hüseyin Emin, "Kur'an-ı Kerim'deki Konuların Tasnifi Üzerine Bir Deneme", *Fırat Ü. İlahiyat F. Der.*, 1996/1, s. 255-286.

bulduğunu açıklamaktadır. Bunu ortaya çıkarmak, keşfetmek ise insanlara ait bir görev ve sorumluluktur. Kur'an eğitim, ıslah, din ve hidayet kitabıdır. Öncelikli hedefi ise din ve hidayetle alakalı çeşitli konuları açıklamaktır¹¹. O, bir tedris kitabı değil, tezkir kitabıdır. Kur'an-ı Kerim Allah'ın insanlar, müminler için bir rahmeti ve ihsanıdır. Bu ihsandan, rahmet kaynağından yerinde yararlanmasını bilmek, Kur'an'ı sıhatli anlamaktan ve yorumlamaktan geçer. 'Bilimsel yorumlama yöntemi' için de aynı kural geçerlidir¹².

Kur'an'ın amaç konuları ve hedefi dışında kalan evren, bilim ile ilgili konular ise araç konularıdır. Araç mahiyetindeki bu ve benzeri konular, amaç konular haline getirilmemelidir. Araç konular, amaç durumundaki konuların desteklenmesi, izah edilmesi ve bunlar hakkında sağlıklı bir bakış açısının oluşması için Kur'an'da yer alır, hedef olarak seçilmemiştir. Kuşkusuz insanın alemle ve kainattaki olaylarla ilişkileri, Kur'an'ın temel hedefleri arasında yer alır, ancak evren, evrendeki olayların ve tabiattaki varlıkların bizatihi kendileri öncelikli hedefleri arasında değildir¹³.

¹¹ ez-Zerkani, II, 379-387.

¹² Konu ile ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Cevheri, Tantavi, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Matbaatu Mustafa el-Babi, Mısır-1931, I, 3, 7 vd.; el-Huli, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul-1995, s. 37-63; Kırcı, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul-1993, s. III-V, VII-XIII, 1-15, 213-235; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul-1982; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul-1994; a.mlf., "İlmi Tefsir Ekolünün Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Yay., Samsun-1989, s. 193-198; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV. Yay., Ankara-1985, s. 303-311; a.mlf., *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara-1996, II, 369-407; Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul-1989, s. 177-195, 202-213; Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İFAV. Yay., İstanbul-1991, s. 304-306; Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden İman-Amel-Hayat-Ahret ve Kainat'a Bakış*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul-1995, s. 199-224; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgeç, Ankara Okulu Yay., Ankara-1999, s. 113; Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., İstanbul-1999, s. 9-13, 309; a.mlf., *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya-tsz., s. 95-117; a.mlf., "İlmi Tefsir Üzerine", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Yay., Samsun-1989, s. 199-204; a.mlf., "Tefsir Kitaplarına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Yay., Samsun-1992, s. 89; Yazıcı, İshak, "Kur'an'ın Çizdiği Hedefler Ve Günümüz Tefsir Araştırmalarında Bu Hedefleri Dikkate Almanın Önemi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Yay., Samsun-1989, s. 485-490; a.mlf., "Kur'an'ın Yorumlanmasındaki Temel Prensipler", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F. Yay., Samsun-1992, s. 140; Cündioğlu, Düccane, "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, 1993/4, s. 148-176; Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Temel Konuları*, İFAV. Yay., İstanbul-2003, s. 63-86; Aydın-Dumlu, s. 41-54; Özsoy-Güler, s. 1 vd..

¹³ ez-Zerkani, II, 379-384.

Kur'an üzerine yaptığı semantik çalışmalarıyla tanınan Japon asıllı dilbilimci Toshihiko Izutsu, semantik açıdan Kur'an'ın dünya görüşünün 'zıtlık prensibi' üzerine kurulu olduğunu vurgulayarak şu gerçeği ifade eder:

"... Kur'an düşüncesi, her biri özel bir semantik alan teşkil eden birbirine zit birçok fikirlerin üzerinde kurulu, büyük bir multi-strata sistemdir. Semantik olarak biz bu kutuplara 'odak-kelime' diyoruz. Hasılı semantik açıdan Kur'an düşüncesi, 'zıtlık prensibi' üzerine kurulmuştur. Bu manada en önemli 'zıtlık', Allah ile insan arasındaki münasebet meydana getirmiştir. İşte taşıdığı bu özel önemden dolayı insan, Allah kavramı karşısında ikinci bir kutup teşkil etmektedir. (Allah'ın zıddı manasında değil, taşıdığı önem dolayısıyla Allah karşısında bir kutup olmaktadır. En büyük önemi taşıyan kutup Allah ise, diğeri de insandır). Kur'an düşünce sistemi bir daire şeklinde gösterilebilir. Dairenin iki yanında birbirine zit iki esas nokta vardır. Biri dairenin üstünde (Allah), öteki altındadır (İnsan)"¹⁴.

Kur'an-ı Kerim, Allah ve insana yer vermektedir. Allah meselesi üzerinde durduğu gibi, insanın mahiyeti, ruhi durumu, görevleri vs. Kur'an'ın temel konularıdır. Bu açıklama ve ifadelerin ışığında şu gerçeği vurgulamak mümkündür. 'Kur'an'ın Ana Konuları' şu iki kavramda temerküz etmektedir: Allah ve İnsan... Tevhid, Uluhiyet, Rububiyet ve Ubudiyettir. İnsan, insanın ilgili olduğu varlıklar, bunlarla münasebetleri, psikolojik yapısı, görevleri, kurtuluşu gibi oluşlar ve alanlar... Hülasa Kur'an'da Allah ile insan arasında, kulluk edilen ile kul ve insan ile insan münasebetleri çokça yer almaktadır. Son tahlilde Kur'an'ın Temel Konularını, bütün insanlara bir hidayet rehberi olması itibarıyla de başta uluhiyeti, tevhidi ve inanç esaslarını tanıtmak dan sonra, insanla ilgili hemen hemen her şeyden bahsetmek oluşturmaktadır.

Burada konu ile ilgili çok önemli olduğunu düşündüğümüz şu tespiti de belirtmek yerinde olacaktır:

"Kur'an kendini insan hayatının bütün görünüşlerine, ferdi yahut içtimai bir rehber, bir yol gösterici olarak hasreder. Herkes orada kendisini alakadar eden bir şey bulur. İşte bu inanç ve itikatları, ibadetleri, içtimai hayatı, sosyal kanunları ve diğer ihtiyaçları ile ilgili her şeyi bu kitapta mevcut bulmuştu. Pek tabiidir ki işlenen merkezi konu, saf ve katıksız bir Vahdaniyettir. Tebliğ edilen husus ise, her zaman ve

¹⁴ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul-tsz., s. 92-94. Ayrıca 'Kur'an'ın Temel Konuları' bağlamında 'Allah ile insan arasındaki dört çeşit münasebet' ('Ontolojik, Haberleşme, Rab-kul ve Ahlaki Münasebet') hakkında geniş bilgi ve analiz için bkz. s. 95-96, 152, 244, 305.

değişmez bir şekilde Allah'ın birliği, ölümden sonra gelecek hayat ve Ahiret hayatında elde edilecek bazı mükafatlara mukabil bu dünyada belli bir tutum ve hareket içinde olmaktadır¹⁵.

2. Kur'an'ın Temel Muhtevası-Bilim İlişkisi

Kur'an'ın isim ve sıfatlarına bakıldığında onun, ne bir ansiklopedi ne de herhangi bir bilim kitabı olmadığı görülür. O, Allah'ın insanlar, toplumlar için bir ihsanı, rahmeti ve hidayetidir. İnsanlar için din, eğitim, ıslah, tezkir ve hidayet kitabıdır. Şu halde Kur'an-ı Kerim, bir kozmoloji, matematik veya fen bilimleri kitabı gibi ele alınamaz. O fizik, kimya, tıp, biyoloji, botanik, astronomi vs. gibi salt belli bir bilim dalını ana konu edinen bir bilim kitabı veya çeşitli bilimlerin ayrıntılarıyla yer aldığı bilimler ansiklopedisi değildir. Bu hususun öncelikle bilinmesi gerekir. Ancak Kur'an deneysel ve sosyal bilimlerin alanlarına giren bir çok temel hususa da temas ederek atıflarda bulunur. Bu konulara, evrene ait parçalara doğrudan veya dolaylı olarak işaret eden ve göndermede bulunan birçok ayet¹⁶ bulmak mümkündür¹⁷.

Ancak burada en önemli nokta, Kur'an'ın bu konulara neden ve nasıl yer verdiği sorularıyla gündeme gelmektedir. Kur'an-ı Kerim; yerden, gökten, sudan, hayvanlardan, bitkilerden, insanın kendisi ve benzeri konulardan söz ederken insanı sürekli evren, evrene ait bu kozmik varlıklar üzerinde düşünmeye teşvik etmekte ve düşünmeye sevk etmenin yollarını aramaktadır. Kur'an, evren ve evrene ait bu kozmik realiteleri, Allah'ın birliği gerçeğine ulaştırmada bir araç olarak

¹⁵ Bu tespit ve tasnif için bkz. Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV, Yay., İstanbul-1993, s. 23-24. Daha geniş bilgi ve açıklama için ayrıca bkz. Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an-Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yay., İstanbul-1996, I, 15-20, VII, 7-9; a.m.f., *Kur'an'ı Nasıl Anlayalım*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul-1991, s. 19-33; İzutsu, s. 119; Fazlur Rahman, s. 21-22, 29, 31; Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 17, 25, 41, 69; Demirci, s. 25-26, 29, 40, 89, 110, 287, 297; Aydın-Dumlu, s. 29, 55, 95, 113; Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 71-88; Güngör, s. 25-44; Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyet*, Kayıhan Yay., İstanbul-1987; Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, Nil Yay., İzmir-1985; Özsoy-Güler, s. 175, 383, 396, 423.

¹⁶ Bakara, 22, 29, 259; Nisa, 1; En'am, 2, 73, 97, 101, 165; A'raf, 10, 34, 185, 189; Yunus, 5, 67, 101; Hud, 61; Yusuf, 109; Ra'd, 3-4, 12; Hicr, 19-20, 22; Nahl, 16, 40; İsrâ, 70; Enbiya, 23, 30-31, 44; Hac, 5, 47; Müminun, 12-14; Nur, 43; Şuara, 80; Neml, 60-61; Ankebut, 20; Rum, 20-21, 25, 54; Lokman, 10; Fatır, 9, 11; Yasin, 34, 36, 38, 71-72, 82; Zümer, 5; Ğafir, 41, 64, 67-69; Fussilet, 9, 11-12; Rahman, 5; Secde, 4-5, 7; Kaf, 6; Zariyat, 49; Mülk, 15; Nebe', 6-11; Kıyame, 8-9; Abese, 24; Tank, 5; Ğaşiye, 17-20.

¹⁷ Bu konuda çeşitli örnek ve kategoriler için bkz. ez-Zerkeşi, I, 16-21; es-Suyuti, II, 1025-1040; ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirin*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Beyrut-1976, II, 474-484.

kullanmaktadır. Dolayısıyla eşyadan söz edişi, bunlar hakkında bilgi vermenin ötesine geçmekte ve Allah'ın birliği ile ilişkilendirerek amacı bu şekilde belirlemektedir. İnsanın da ilgili nedensellikten hareketle davranışlarını, Yaratıcının kendisinden istediği ve beklediği olumlu ahlaki-dini yönde tanzim etmesini hedeflemektedir.

Asıl amaç, insanların öğüt ve ibret almaları olarak belirginleşmektedir. Kur'an'ın evren, evrene ait unsurlardan söz ederken tabiattaki varlıkların nasıllığı boyutu ile kısmen ilgilenmesi ve özellikle nedeni üzerinde durması¹⁸ göstermektedir ki, bu tür varlıklardan söz edilmesi, insanın yaratılmışlara bakarak eserden hareketle müessire, Yaratana ulaşması, başka bir ifadeyle, düşünsel olarak fizik aleminden fizik ötesi mana alemine geçiş yapabilmesi / yükselebilmesi¹⁹ için bir araçtan öte anlam taşımamaktadır.

Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın temel hedefi, eşya ile alakalı sistematik bilgi vermek, bilimsel bir ifade ve dil yapısı kullanmak değildir. Bunlar, Kur'an'ın ana gayesini gerçekleştirmek için amaç değildir. Kur'an metninin ifade, dil yapısı '*tasvir edici*' değil, '*anlam verici / anlam kazandırıcı*' bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla Kur'an'ın eşya, tabiat varlıkları hakkında bilgi verirken bilimsel bir dil ve üslup kullanmadığı görülecektir. Ancak Kur'an'da yer alan kevnî / bilgisel açıklamalarda, bilimin gerçekliği ispatlanan doğru, mutlak verilerine ters düşen herhangi bir şey de yoktur.

Kur'an açısından varlıkların, olayların mana, neden ve amaç yönü daha çok önemlidir. Zira Kur'an içerdiği her şeyi belirli bir noktaya, tevhide göndermede bulunarak anlatır ve ifadelerine de bu yönde bir anlam yükler. Örneğin Kur'an, yağmura değinirken bu fiziksel olayın 'rahmet' boyutuna özellikle vurguda bulunur ve yağmuru 'Allah'ın rahmeti' olarak niteler. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, Kur'an tamamen fiziksel bir olayı, dini alana çekmekte; tevhid ile ilişkilendirmekte; orada

¹⁸ Kırcı, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 215. Daha geniş bilgi ve açıklama için ayrıca bkz. s. 213-235; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul-1982; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul-1994; a.mlf., "İlmi Tefsir Ekolünün Problemleri", s. 193-198; Şimşek, "İlmi Tefsir Üzerine", s. 199-204; a.mlf., *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 95-117; Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, s. 177-195, 202-213; Yazıcı, "Kur'an'ın Çizdiği Hedefler Ve Günümüz Tefsir Araştırmalarında Bu Hedefleri Dikkate Almanın Önemi", s. 487, 489-490.

¹⁹ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 22, 164; Al-i İmran, 190; En'am, 96-99; A'raf, 57-58; Yunus, 5-6, 67; Ra'd, 3-4; Nahl, 11-13, 65, 67-69, 79; Enbiya, 33; Furkan, 61; Şuara, 8; Neml, 86, 88; Ankebut, 44, 63; Rum, 22-24; Lokman, 10, 29-31; Yasin, 38; Şura, 33; Fussilet, 11; Casiye, 4-5, 13; Zariyat, 20; Hadid, 17; Nuh, 16.

şekillendirmekte; yağmuru salt bir fiziksel olay olmanın ötesine taşıyarak, bu fiziksel olayın meydana gelmesini sağlayacak bir kozmolojik düzen kuran Allah'ın, insanlara bir armağanı olarak nitelendirmekte ve yağmurdan söz edişinin amacını da bu şekilde belirlemektedir. Zira Kur'an'a göre yağmur; buharlaşan suyun soğuk hava tabakasına çarpması sonucu oluşan salt bir fizik olayının çok ötesinde, deruni, teolojik ve teleolojik bir anlam boyutuna²⁰ sahiptir.

Kur'an açısından yağmurun fizik, nasıllık boyutundan çok amaç, neden boyutu, 'Allah'ın rahmeti' oluş nitelik ve özelliği önde gelmektedir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'da zikredilen varlıkların tümü dini alana çekilerek, dini alanla ilişkilendirilerek ve manevi boyutuna sürekli atıfta bulunularak anlatılmaktadır. Verilen örnekte de tasvir edici, bilgi verici değil, din merkezli ve anlam kazandırıcı bu üslup yapısını görmek mümkündür. Kur'an'da varlıklara ve çeşitli bilgilere, daima manevi anlamlar yüklenmektedir.

Kur'an'da çok geniş konu zenginliği içerisinde, bazı hikmetlere binaen, ilahi iradenin murad ettiği ölçüde birçok bilgi ve ilmi hakikatler, çeşitli ayetlerde yer almaktadır²¹. Bu bilgilere, bilimsel hakikatlere yer verilmesinden maksat, salt belli bir bilimi ayrıntılarıyla öğretmek değil, insanı düşündürmek, kendini ve çevresini gerçek anlamda algılamasına ışık tutmak, böylece Rabbinin doğru tanınmasına (marifetullah) yardım etmek, doğruya yönlendirmek, yanılğı içinde olanlara da kurtuluş yollarını göstermek, bir ölçüde düşündürmek, tabiat varlıklarını, olaylarını, kevnî unsurları çeşitli yönleriyle incelemeye, araştırmaya sevk etmek ve buna benzer hususlardır²².

3. Kur'an'da Var Olan Bilgiler ve İçerikleri Üzerine

'Kur'an'da her şeyin bilgisinin var olduğunu, her konunun yer aldığını, Kur'an'ın her şeyi açıkladığını ve hatta Kur'an'ın genel prensipler çerçevesinde içerdiği her şeyi açıklamak için gönderildiğini' ifade eden ilgili ayetleri²³ anlarken şu husus çok önemlidir:

²⁰ Bilgi ve değerlendirme için bkz. Özsoy, Ömer, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara-1994, s. 184-185. Daha geniş açıklama ve değerlendirme için ayrıca bkz. s. 181-185.

²¹ ez-Zerkani, II, 379-387; Yazıcı, "Kur'an'ın Çizdiği Hedefler Ve Günümüz Tefsir Araştırmalarında Bu Hedefleri Dikkate Almanın Önemi", s. 485-490.

²² 'İlmi Tefsir Ekolü' veya 'Bilimsel Yorumlama Yöntemi' hakkında daha geniş bilgi ve eleştiri için bkz. ez-Zehabi, II, 474-484, 485-494, 497-519.

²³ Al-i İmran, 138; En'am, 6, 38, 55, 59, 97-98, 126; A'raf, 32, 52, 174; Tevbe, 11; Yunus, 5, 24, 37; Hud, 1; Yusuf, 111; Ra'd, 1-2; İbrahim, 4, 52; Nahl, 44, 89; Kehf, 109; Nur, 34, 46; Rum, 28.

"Kur'an'ın her şeyi açıkladığını, açıklayıcı olarak indirildiğini ifade eden bu ayetlerini anlarken, Kur'an'ın tüm muhataplarına en doğruyu, hakkı ve hakikati gösterici / yol gösterici vasfı olan rehberliğini daima göz önüne almak gerekir. Elbette Kur'an, kainatta meydana gelmiş ve gelecek her şeyi bütün detaylarıyla açıklamamıştır. Fakat insanlar için gerekli olacak bütün genel prensipleri ifade etmiş ve her türlü yolu da göstermiştir. Onlara hangi zaman ve zeminde nasıl davranacaklarını, hangi hususları araştırmaya yöneleceklerini de özlü bir şekilde belirtmiştir. Mesela Kur'an, güvenlikle alakalı bir durumda konunun yetkililere aktarılmasını ve durumun onların değerlendirmesine havale edilmesini tavsiye etmektedir. İşte Kur'an bir ayetle belki tatbikatta binlerce, on binlerce hadise ve duruma açıklık getiriyor"²⁴.

İlgili ayet, Nisa suresinin 83. ayetidir²⁵. Kur'an'ın, insan düşüncesini hangi konulara yönlendirdiğini, dikkatleri nelere çektiğini anlayabilmek için önce Kur'an'ın düşünme, inceleme, tefekkür etme gibi anlamları karşılamak için kullandığı bazı kelimelerin içinde yer aldıkları ifadelere ve bunların siyak-sibakına²⁶ bakmakla işe başlamak daha doğru olacaktır. Söz konusu ifadelerin siyak - sibakını incelediğimizde Kur'an'ın, insanın aklını, düşüncesini, muhakemesini belli konulara yönlendirmekte olduğunu, zihni gayretlerini ve idrak melekelerini bu konulara teksif etmelerini istediğini görmekteyiz. Gerçekten Kur'an, muhataplarının araştırma ve incelemelerini bu konularda yoğunlaştırmalarını, çeşitli vesilelerle ve çoğu zaman emir²⁷ sigasıyla vurgulamaktadır²⁸.

²⁴ Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine-Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yay., İstanbul-1993, s. 27-29; a.mlf., *Tefsir Usulü*, s. 62-65, 70.

²⁵ Bu ayetin meali şöyledir: "Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; halbuki onu, Resule ve aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin içyüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu elbette bilirlerdi. Şayet Allah'ın size lütuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz" (Nisa, 83).

²⁶ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 3, 20, 173, 219, 255, 260, 266; Al-i İmran, 191; Nisa, 82; Maide, 75, 94; En'am, 50, 102; Tevbe, 78; Yunus, 24, 101; Hud, 107; Yusuf, 109; Ra'd, 3, 16; Hicr, 6, 9, 28; Nahl, 11, 44, 69; Enbiya, 23; Hac, 62; Ankebut, 5; Rum, 8-9, 21, 50; Lokman, 10, 30; Sebe', 23, 48; Fatır, 18, 44; Yasin, 11; Müminun, 68; Sad, 29; Zümer, 42, 62; Gafır, 21, 62, 82; Fussilet, 53; Şura, 11-12, 51; Casiye, 13; Muhammed, 24; Kaf, 6, 33; Haşr, 18, 21; Mülk, 12; Talak, 5; Tahrim, 3; Buruc, 16; İhlas, 1-4. *Bu ayetlerde Kur'an, bir yandan dikkatleri Allah'ın varlığı ve kudretinin belgelerini bünyesinde taşıması bakımından görünen varlık alemi (şehadet), görünmeyen gayb alemi ve insanın kendi iç dünyasına çekerken; öte yandan da yine Allah'ın okunan belgeleri olan ve insana en doğruyu, en iyiyi gösteren Kur'an'a çekmektedir. Bunun yanında Kur'an, Allah'ı çeşitli vesilelerle tanıtmakta ve O'nun niteliklerini anlatmaktadır (Uluhiyet).*

²⁷ Yunus, 101; Haşr, 18; Talak, 5.

²⁸ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 76-77, 80-81, 88-89.

Nisa suresinin 83. ayetinde Allah, insanlara güvenlikle alakalı her şeyi detaylarıyla açıklamamış; sadece onların böyle bir durumda nasıl davranacaklarını, ne yapmaları gerektiğini, özlü bir ifade ve yol göstermek suretiyle belirtmiştir. İşte Kur'an'ın bütün ayetleri ve açıklamaları bu kabildendir. Her konuda olduğu gibi bu konuda da Kur'an, ana ilkeleri ortaya koymaktadır. Bunlar da bilenlere sormak, istişare etmek, yetkililere durumu aktarmak veya götürmek, sonuçta olayı onların değerlendirmesine havale etmek ve gereğini yerine getirmek olarak Kur'an'da belirtilmektedir.

Ancak Kur'an, bazı hususi konuların ayrıntılarına da yer vermektedir. Kur'an 'Allah, tevhid, uluhiyet, insan, aile, toplum yapısı, ahlak, hukuk, Allah ile insan, Allah ile alem, insan ile insan, insan ile alem münasebetleri ve peygamber kıssaları' konularını detaylarıyla açıklamaktadır. Kur'an'ın ilgili beyanları, insanlar, toplumlar için rehberlik edici, yönlendirici ve aydınlatıcı bir mahiyet arz etmektedir. Bu anlamda Kur'an, kulluğun esaslarını belirtmekte, insanlara hadiseler ve topyekün hayata dair bir bakış açısı vermektedir.

Öte yandan onu, kulluğunu zedelemeyecek konularda da serbest bırakmaktadır ki, insanlara bahşedilen bu saha son derece geniştir. Öyleyse Kur'an'ın içerdiği her şeyi, bütün detaylarıyla açıklayan bir kitap olduğunu düşünmemiz doğru olmayacaktır. Kur'an'ın 'açık ve açıklayıcı' (el-Beyan) vasfını değerlendirirken onun, insanlar için sadece çok ehemmiyetli ve hayati konularda açıklamalarda bulunduğunu kabul etmek durumundayız²⁹. Bu özellik ve niteliği ile Kur'an-ı Kerim, "içinde hazır çözümlerin bulunduğu bir bilgi ambarı değil, kendisinden çözüm üretilen bir bilgi kaynağıdır. Çünkü onun yapısı ve üslubu veya kavramları ile aktarılan bilgiler, çözüm için gerekli yollara, düşüncelere yön verebilen ilkelere sahiptir"³⁰.

Kur'an-ı Kerim din kapsamında kulluk, ahlak ve hidayet konusu ile ilgili bilinmesi gerekli olan hemen her şeyi açıklamaktadır. Başka bir anlatımla Kur'an, ana hedefini gerçekleştirme açısından onda bulunması ve yer alması gereken hiçbir şeyi

²⁹ Bilgi ve değerlendirme için bkz. Albayrak, *Tefsir Usulü*, s. 64-65; a.mlf., *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 80-81.

³⁰ Bilgi ve tespit için bkz. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. VII, 13. Daha geniş bilgi ve tahlil için ayrıca bkz. s. VII-XIII, 1-15, 213-235.

veya konuyu eksik bırakmadığını³¹ ifade etmektedir. 'Kitab'ın temel hedefleri açısından hiçbir şey eksik değildir.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın, insan aklının ulaşabileceği her şeyi içerdiğini, tüm bilimlerin Kur'an'da içerildiğini söylemek, Kur'an'a amacı, hedefi açısından yanlış bir konum tayin etmek ve doğruluğunu, bu yanlışlık içerisinde aramak anlamına gelecektir. Netice itibarıyla, modern dönemde bilimsel, kevnî veriler ışığında Kur'an'ın yeniden yorumlanması çabası, Batı bilim ve teknolojisinin hızla ilerlediği, Batının etkin bir kültür olarak İslam dünyasına tesir ettiği; İslam toplumunun tarihinin en güçsüz döneminde olduğu bir süreç içerisinde ve savunma psikolojisinin ruh haliyle, başka bir ifadeyle tepkisel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Kendi köklerine dayanarak, tabii bir seyir içerisinde gelişmiş bir hareket olmadığı için de birçok zaaf noktasını içererek gelişmek durumunda kalmıştır. İslam düşünce ve kültür geleneğinde, bir tefsir ve yorum yönelişi olarak var olan 'bilimsel yorumlama yöntemi' / 'ilmi tefsir hareketi', ifade etmeye çalıştığımız üzere, modern dönem Kur'an yorumunda gelişerek daha müstakil bir hale kavuşmuştur.

Kur'an'ın bu yöntemle yorumlanmasında, yorum sınırlarının zorlanması ve Batı biliminin değişken yapısının göz ardı edilerek, sunduğu veriler ile ayetlerin anlamının özdeşleştirilmesi, bu akımın en önemli iki çıkması / iki zaaf noktasıdır. Bu nedenle, Kur'an'ın sunduğu evrensel mesajın, sınırlı ve değişken bilgiler, veriler ışığında yorumlanmaması veya yorumlansa bile, yapılan yorumların kesinlik değerinin olmadığına sürekli vurguda bulunulması gerekmektedir. Kur'an'ın yorumlanmasında, onun seçmeci ve her şeyi bir amaç için kullanıcı yapısına özellikle dikkat edilmelidir. Aksi takdirde, amaçtan sapma kaçınılmaz olacaktır³². Kur'an'ın bütününe kapsayan nitelikte bir yaklaşımla, yorumda aşırı öznelliğin ve izafiliğin³³ kapısı açılmaktadır. Bazen bu yorumlamalar kurallarını, Kur'an'ın kendisinden değil, modern dönemin yanıltıcı olabilen verili durumlarından almaktadır. Dolayısıyla

³¹ En'am, 38, 59; Yusuf, 111; Nahl, 89.

³² Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, s. 97-107, 111-113. Daha geniş değerlendirme ve eleştiri için ayrıca bkz. ez-Zehabi, II, 485-494, 518-519; Şimşek, "İlmi Tefsir Üzerine", s. 199-204; a.mlf., *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 95-117; Kırca, "İlmi Tefsir Ekolünün Problemleri", s. 193-198; Cündioğlu, s. 148-176.

³³ Geniş bilgi ve açıklama için bkz. Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İslami Araştırmalar*, IX, 1996/1-4, s. 103-114.

yapılan yorumlamalar, Kur'an'la ilgili ancak Kur'an'dan kopuk bir tarzda yapılabilmektedir³⁴.

Değerlendirme ve Sonuç

İmanın temel esaslarından biri de Allah'ın peygamberlerine rehberlik, yol göstermek için indirdiği semavi ve kutsal kitaplara iman etmektir³⁵. Bu anlamda inanç prensiplerinin her biri diğer prensiplere sıkı sıkıya bağlıdır. Birini reddetmek diğerlerini de reddetmek anlamına gelir. Yüce Allah, bazı peygamberlere kitaplar, bazılarına da sayfalar (suhuf) indirmiştir. Bu kutsal kitaplar ve sayfalar, Allah'ın insanlara gönderdiği vahiyleri içerirler³⁶.

Kur'an-ı Kerim, insanlar, toplumlar için dini ve hidayeti bütünüyle içermektedir; insanların, dünya ve ahiret mutluluklarını sağlayan en mükemmel son kitaptır. O, önceki kutsal kitapların ilahi mesajlarını da özet olarak ihtiva etmektedir. Ancak beşeri, toplumsal muamele, ahkamı ilgilendiren hususlarda sosyal hayatın ve vakıanın gelişimine uygun olarak, bazı hükümlerde değişimler söz konusudur. Kur'an-ı Kerim inanç, ibadet ve ahlak prensiplerinin yanı sıra, toplumsal hayata dair birtakım kuralları da kapsamaktadır. Kur'an, ahkam ve muamele ile ilgili konulara da yer vermektedir.

Din ve hidayetin bütünü Kur'an'da mevcuttur. İnanç ve ibadet konularıyla ahlaki kurallar, Kur'an'da ayrıntılarıyla yer almaktadır. Ancak ana konular arasında yer almasına rağmen ahkam, muamele, yönetim ve ceza hukuku ile ilgili konular böyle değildir. Bu konularda, genel kaide ve temel esaslara yer verilmektedir. Çünkü sosyal vakıalar, sürekli 'değişim ve gelişim' olgularına açık bir yapıdadır.

Allah, Kur'an'ı göndermesi ve vahiy mahsulü olarak indirmesi itibarıyla, 'Uluhiyet, Rububiyet ve Ubudiyet' konularının ayrıntılarına geniş yer vermektedir. Tevhid konusu, delilleri, Allah'ın isimleri, sıfatları, inanç esasları, inanç grupları, Allah ile insan ve Allah ile alem münasebetleri de, 'Kur'an'ın Ana Konuları'ni oluşturmaktadır.

Allah, Kur'an'ın muhatabı olması nedeniyle ki, 'insan, bilim - bilgi, kıssalar ve ahlak' konularını da özellikle manevi boyutuyla detaylı bir şekilde açıklamakta; insanın psikolojik yapısı, evrendeki konumu, ahlaki erdemler, kıssalar, ibadet, insan

³⁴ Demir, Şehmus, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul-2003, s. 115-116.

³⁵ Nisa, 133-136.

³⁶ Hadid, 25.

ile insan, insan ile alem münasebetleri gibi konuları da ayrıntılı olarak belirtmektedir. Öte yandan din, eğitim, ıslah, hidayet konularını fazla ilgilendirmeyen, insanın maddi yönüyle alakalı konuların ayrıntılarına girmemekte, ana hatlarıyla birtakım genel esaslara ve temel bilgilere yer vermektedir. Kuşkusuz insanın evren, bilgi ve evrendeki olaylarla ilişkileri, Kur'an'ın temel konuları arasında yer alır, ancak evren, evrendeki olayların ve varlıkların bizatihi kendileri, öncelikli hedefleri arasında değildir.

İnsanın nihai dönüş ve varış yeri olması nedeniyle, '*kıyamet, ahiret hayatı, cennet ve cehennem*' gibi konular da, Kur'an'da ayrıntılı olarak yer almaktadır. Bunlar da, amaç konular arasındadır.

Bu amaç / ana ve araç / tali konuları, Kur'an'ın hemen hemen bütün surelerinde, ana hatlarıyla bulmak mümkündür. Kur'an'ın ilgili konuları anlatım tarzı ve metodu da, sadece kendine özgü olup, harikuladedir. O, bu yönüyle de diğer kitaplara benzemez. Bu konular ve ayrıntıları, farklı surelerde yer almaktadır. Kıssalar konusu da böyledir. Farklı surelerde, değişik kıssalar yer alabildiği gibi, çeşitli surelerde aynı kıssanın, ayrı bir boyutu da yer alabilmektedir. Önemli olan kıssaların ibret ve öğüt alma yönleridir. Bu sebeple bir surede, birçok konu iç içe yer alabilmektedir. Her surenin genel ve odak bir konusu vardır, ancak bu, alışageldiğimiz konular nevinden değildir.

Amaç konuların yanında, araç konular da iç içe bulunabilmektedir. Bu husus sadece Kur'an'a özgü bir anlatım metodudur. Bu ifade ve anlatım tarzını, konularının tertibini, çeşitli surelerde iç içe oluş hikmetini, Kur'an'ın temel hedefiyle alakalı bir husus olarak değerlendirmek ve izah etmek mümkündür. Bu çerçevede Kur'an'ın öncelikli hedefi, muhatabı olan tüm insanları salt bilgilendirmek değildir, onun temel hedefi hidayettir, ıslahıdır, istikamettir: tüm insanlara rehberlik yapmak, onlara yol göstermek³⁷, düşüncelere yön vermek, yollarını aydınlatmak, insanları bilgilendirirken eğitmek ve eğitirken de düşündürmektir.

Kur'an-ı Kerim tüm insanlığın hidayeti için, dünya ve ahiret bahtiyarlığının yollarını göstermek üzere, Allah tarafından vahiyle gönderilmiş kutsal kitaptır. Kur'an bu ana gayeyi gerçekleştirmek için yerine göre bilgilendirir, eğitir, yerine göre de düşündürür, yön verir, yolları aydınlatır ve rehberlikte bulunur³⁸.

³⁷ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. VII, 1, 13.

³⁸ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 1-2, 185; Al-i İmran, 138; Nisa, 174-175; Maide, 15-16; İbrahim, 1, 52; Nahl, 89; İsrâ, 9, 82; Neml, 1-3; Lokman, 1-3.

Netice olarak, diğer kutsal kitaplara iman da, Kur'an-ı Kerim'e iman etmekte düğümlenmektedir. Kur'an'da anlatılanlara iman eden, diğ r kitaplara da iman etmiş olur.  nk  Kur'an-ı Kerim,  nceki kutsal kitapların ilahi mesajlarını ve hükümlerini de  zet olarak içermektedir. Onların üzerinde musaddık, müheymin ve hakimdir³⁹. Kur'an'da diğ r semavi, kutsal kitaplardan söz edilmekte ve onlar hakkında birtakım bilgiler verilmektedir⁴⁰. Ayrıca Kur'an'a iman etmek, ana hatlarıyla onun muhtevasını, metin tertibini, içerdiği çeşitli bilgilerini, kıssalarını, temel konularını bilmeyi ve anlamayı da gerektirir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ı anlamak, bunları idrak etmeye bağlıdır. Bu husus en azından ona iman etmenin, inananlara yüklediği bir görev ve sorumluluktur⁴¹.

³⁹ Maide, 45-47.

⁴⁰ Bakara, 75; Al-i İmran, 50, 78; Maide, 13, 15-16, 45-47; Fetih, 29.

⁴¹ Bilgi ve açıklama için bkz. şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 7-12, 127-132, 309-314.

İLÂHÎ VE BEŞERÎ İRADENİN ARAKESİTİ VE BİR RİSALE

Doç. Dr. Arif YILDIRIM*

ÖZET

Allah peygamberlerini sadece insanlara, ellerinde hiçbir yetkinin bulunmadığını, her şeyin plânlanıp programlandığını, kim ne yaparsa yapsın, bu planın dışına çıkılamayacağını bildirmek için göndermiş değildir. İnsanoğlu kâinatta büyük işler yapacak güçte yaratılmıştır. Bunun da onun güç ve yetkilerini kısımla gerçekleştireceği ortadadır. Allah'ı ve İslâm dinini, realitelerle ters düşürerek savunmak mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Kaza, kader, cebir, irade hürriyeti

ABSTRACT

Joint Point in Divine Will And Human Will And A Booklet

Allah sends prophets to human. But He isn't cancel entirely willpower of human. Human has been created to make great things in universe. It is obvious that this duty requires willpower and authority. It is possible to defend Allah and religion but it is necessary to suit reality.

Key Words: Fate, forcing, will, freedom of will.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

İnsanın sorumlu olduğu iş ve davranışlarda kudret ve iradesinin bulunup bulunmadığı, bulunuyorsa nerede başlayıp nerede bittiği, kelâm ilminin en çetin problemlerinden birini oluşturmaktadır. Genellikle Mu'tezile'nin bu problemi çözmek için, Allah'ın iradesinin insan fiillerine hiç karışmadığını, başka bir deyişle, Allah'a âit olanın Allah'a, insana âit olanın da insana verilmesi gerektiğini söylediği bilinmektedir. Bu çözümü yetersiz bulup eleştiren Eş'arî kelâmcıların önerdikleri çözümler de yetersizlikten kurtulamamıştır. Onlar, Ehl-i Sünnet adına konuştuklarını söyleyerek, meseleyi Allah'ı etkisiz kılma (tâtil) endişesiyle Cebriyecilere yakın bir tarzda ele almaktadırlar. Selefin akîdesi olarak da sunulan bu görüşe göre, Allah kulların iyi ve kötü işlerini diler. Yani îman da küfür de Allah'ın dilemesîyledir. Allah kendisine isyan edilmesini dilemeseydi, İblis'i yaratmazdı. O halde, kâfirin küfrü ve mü'minin îmanı Allah'ın kazası, kaderi, irade ve meşîyyetîyledir. Bununla birlikte Allah îman ve tâata razı olur, küfre ve mâsiyete gazap eder. Allah dilediğini hakka iletir, dilediğini saptırır; saptırdığı kimsenin Allah katında hiçbir hücceti ve özürlü olamaz. Fazlı ile kimisini cennetlik, adlîle de kimisini cehennemlik yapmıştır. Allah yaptığından sorumlu tutulamaz. Kişiye ancak kaderde yazılan isabet eder. Kişi Allah'ın kaza ve kaderinden kurtulamaz¹.

Mâtürîdî² ve tâbîlerinin³ bu problemle ilgili olarak bâzı çözüm denemeleri olmuştur. Bunlardan birisi, meydana gelen her fiili Allah'ın iradesine bağlamak, cebirden kurtulmak için de bu iradeyi ezeli ilim vasıtasıyla insanın hür iradesine tabî kılmak şeklindedir. Daha açık bir söyleyişle; Allah, insanların ilerde hür iradeleriyle neyi seçeceklerini önceden bilmiş ve onların dilediğini dilemiştir. Gerek Eş'arîler, gerekse Mâtürîdîler burada iki hususu göz önünde bulundurmaktadırlar. Bunlardan birincisi, Allah'ın mülkü olan kâinatta O'nun iradesi olmadan hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği; ikincisi de Allah'ın, sapıklığı ve Kendisi'ne düşmanlığı seçeceğini bildiği bir kimsenin hidayetini ve dostluğunu dilemesinin câiz olamayacağı, zîra bunun zâf ve acziyet belirteceğidir. Mâtürîdî'nin ve tâbîlerinin görüşünü kimi Eş'arîler de kabul etmektedir. Nitekim Sadüddîn Taftâzânî (ö. 793/1391), Ömer en-Neseffî'nin

¹ es-Sabûnî, Ebû Osman İsmâîl, Akîdetü's-Selef (Mecmûatü'r-Resâilî'l-Müniriyye içinde), Beyrut, 1970, I, 126-127.

² el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr., Fatıma Yûsuf el-Haymî, Beyrut, 1425/2004, I, 28; II, 173.

³ en-Neseffî, Ebu'l Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil (Mecmau't-Tefâsîr kenarında)*, İstanbul, 1320, II, 672; VI, 429.

(ö. 537/1142) “Kulların seçmeli fiilleri vardır. Eğer bu fiiller iyi ise sevapla, kötü ise azapla karşılık görürler” cümlesini açıklamak üzere şunları söylemektedir: “Şu halde gerçek, “Kulun hiçbir kudreti, hiçbir iradesi ve fiili yoktur. Onun hareketleri, cansız varlıkların hareketleri mesâbesindedir” diyen Cebriye'nin iddia ettiği gibi değildir. Bu iddia tamamen bâtıldır. Çünkü biz, vücudunu iradeli olarak hareket ettiren sağlam insanın hareketleriyle, titreme hastalığına tutulmuş olanın hareketlerini zarûf olarak farklı buluyor ve birincisinin seçmeli, ikincisinin ise mecbûr olduğunu biliyoruz. Eğer kulun hiçbir fiili olmasaydı, ne onu mükellef tutmak ne de fiilleri dolayısıyla onun sevabı veya azabı hak edeceğini söylemek mümkün olurdu. Dilimizde, *namaz kıldı, oruç tuttu*, v.b. hür seçimi gerektiren fiillerin insana isnat edilmesi de onların gerçek sahiplerinin fâilleri olduğunu gösterir. Oysa *boyu uzadı ve rengi karardı* v.b. fiillerin sahiplerine izafe edilmesi gerçek değil, mecaz yoluyla. (...) Allah'ın insan fiilleri ile ilgili bilgisi ve iradesi, bu fiillerin zorunlu olmasını gerektirmez. Çünkü Allah, insanın kendi hür iradesi ile bir takım işleri yapacağını veya bırakacağını ezelde bilmekte ve kulun dilediğini murad etmektedir⁴.” Bu îzaha göre, ne Allah'ın insan fiillerinde tamâmen etkisiz kalması, ne de insanın sorumlu olduğu fiillerine mecbur olması gerekir.

Şemseddîn Semerkandî ise söz konusu mahzûru bertaraf etmek üzere, yukarıdakinden biraz farklı bir çözüm öneren çok kısa bir risale yazmıştır. Makalemizde bu risalenin müellifinin kısa biyografisini, risalenin metnini, kısa tanıtımını, tercümesini ve değerlendirmesini sunmaya çalışacağız.

1.Şemseddîn Semerkandî'nin Kısa Biyografisi:

Adı Muhammad, lâkabı Şemseddîn, baba adı Eşref, memleket nisbesi es-Semerkandî'dir. Lâkabına eklene es-Seyyid el-Hüseynî nisbesi onun Hz. Hüseyin'in soyundan geldiğini hatırlatırsa da bu konuda kesin bir bilgimiz yoktur. Bu nisbe gerçek olabileceği gibi, onun teberrüken/mânevî bir bağ olarak kullanılmış olması da muhtemeldir.

Semerkandî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmiyor. Risalenin bulunduğu yazma mecmuanın sonunda geçen kayda göre, 686/1287 tarihinde Mardin'de bulunduğu ve oradaki talebelerin isteği üzerine Burhanüddîn en-Nesefî'nin (ö.

⁴ et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l Akaid*, İst., 1308, s. 114-116; krş., el-Beydavî, Abdullah b. Ömer, el-Kadî, *Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (*Mecmau't-Tefasir* içinde) İstanbul, 1320, VI/429.

687/1288) *el-Mukaddime fi'l-Hilâfiyyat (fi-İlmi'l Cedel)* adlı esere *Miftâhu'n-Nazar* ismiyle bir şerh yazarak oranın Artuklu devleti hükümdarı olan Kızıl Arslan'ın kütüphanesine hediye ettiğine nazaran, bu târihte şöhret kazanmış ve gençlik yaşlarını geride bırakmış bir çağda, yâni meselâ en az elli yaşları civarında bulunduğu, dolayısıyla Hicrî VII. asrın birinci yarısı içerisinde doğduğu düşünülebilir. Ölüm tarihi hakkında da belirsizlik vardır. Kâtip Çelebi (1608-1656) Semerkandî'nin Hicrî 600/1204 yıllarında öldüğünü yazmaktadır⁵. Ancak bu, gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü, bizim kaynak olarak aldığımız mecmuada birçok risalelerin Hicrî 600 içerisinde kaleme alındığını, diğer yandan, Semerkandî'nin kelâm konusundaki en meşhûr eseri olan *es-Sahâif* kitabına yine kendisinin yazdığı *el-Meârif* adlı şerhin sonunda vefat tarihi olarak 702/1303 kaydının geçtiğini, ancak alt tarafına “ve işrîne” şeklinde bir tashih kaydının ilave edildiğini görmekteyiz⁶. Eğer yanlış anlamadıkça, buna göre, müellifin ölüm tarihinin 722/1322 olması gerekmektedir. Ayrıca sözü geçen mecmuadaki eserlerin müstensihî olduğu anlaşılan Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzi el-Meşhûr bi-Seyf es-Semerkandî, yazdığı risaleleri tashih etmek üzere, Hocende (Hocend) kentindeki Şemseddîn es-Salguriyye (es-Salgurciyye?) medresesinde 705/1305 ve 706/1306'da müellif huzurunda okuduğunu ve müellif nüshası ile karşılaştırdığını söylemektedir ki, bu da müellifin bu yıllarda hayatta olduğunu göstermektedir⁷. Sonuç olarak, risale müellifi Semerkandî'nin, 702/1303'den sonra ve 722/1322 târihine kadar uzanan zaman içerisinde vefat ettiğinin kesin olduğunu söyleyebiliriz. Fakat her şeye rağmen müellifin hayatı hakkında ilgili kaynaklarda doyurucu bir bilginin bulunmadığını söylemek durumundayız.

Risalenin müellifi aklî ve naklî ilimlerde birçok kitap ve risale yazmıştır. Orijinalliklerden birisi de, Euklides'in geometri ile ilgili teoremlerinin daha kısa yoldan isbat edilebileceğini iddia etmesi ve buna dair bir eser yazmış olmasıdır⁸. Kâtip

⁵ Krş., Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşf-üz-Zünûn an Esâmi-il-Kütüb vel-Fünûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Muallim Rifat, İstanbul, 1362/1943, I, 39; II, 1326.

⁶ es-Semerkandî, *el-Meârif Şerhu's-Sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü, no. 1688, vr. 1/a.

⁷ es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli bölümü, no. 2432/1, vr. 33/b, 52/b, 153/a, 168/b.; daha fazla bilgi için bkz., Yörük, İsmail, *Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1987, s. 3 v.d.

⁸ Bkz. *Şerhu Eşkali't-Te'sîs*, (Kadıza Rûmî'nin şerhiyle birlikte), İst., 1268.

Çelebi onun hakkında *araştırmacı filozof* mânasına gelen “el-Hekîm el-Muhakkık” ifadesini kullanmaktadır⁹.

Semerkendî'nin, Eş'arî kelâmcılardan ve özellikle Fahrüddin Razî'den etkilendiği ve kendisinden sonraki Sadruşşerîa, et-Taftazanî ve el-Curcanî gibi ünlü kelâmcıları etkilediği, adı geçenlerin eserlerinde ondan alıntılar yapmasından anlaşılmaktadır¹⁰.

2. Risalenin Tanıtımı:

Kanaatimize göre, Semerkandî'nin risalelerinden biri de makalemizin metnini teşkil etmektedir. Ancak, bu risalenin müellifin öğrencisi olduğu ve eserlerini istinsah ederek huzurunda okuduğu anlaşılan es-Seyf es-Semerkandî namı ile meşhur olan Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzi'ye âit olma ihtimali de vardır. Fakat risale Seyf-i Semerkandî'ye ait olsa bile, fikir bakımından Şemseddin Semerkandî'nin görüşlerine aykırı düşmediği söylenebilir. Risalenin edisyon kritiğini yapma imkânımız bulunmamaktadır. Risalenin, Mûtezile'nin çok az bulunduğu Semerkand bölgesindeki Mûtezile alimlerinden biri tarafından yazılmış olma ihtimali bizce varid değildir. Esasen risaledeki görüşlerin Mûtezile'den biri tarafından ileri sürüldüğüne şahit olunmamıştır. Bu görüşlerin Mâtüridî'ye ait olduğunu söylemekten başka bir seçenek görülmemektedir. Eser Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli Bölümü 2432/1 kayıt numaralı es-Sahâif adlı yazmanın son varakı olan 34/a da yer almaktadır. Risalenin adı yoktur. Konusu, İlâhî ve beşerî iradenin münasebetiyle ilgilidir. Hattı ise nesih-dîvânî karışımıdır.

3. Risâlenin Metni:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه
الطاهرين . وبعد : فإنَّ أغمض معارف أصول الدين وأصعبها معرفة قضاء
الله تعالى وقدره وكيفية تعلق ارادته بأفعال العباد . ولهذا اختلفت المذاهب
والآراء فيهما وتحير العقلاء في تحقيقهما واعتقدتهما الأكثرون على وجه لزم

⁹ Kâtip Çelebi, a.g.e., I/39.

¹⁰ Bkz. Sadruşşerîa, *Ta'dîlül-Ulûm*, vr.173; et-Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*,I,13; el-Curcanî, *el-Hâşiyetü'l-Kübra*, İst. 1277, s.43.

الجبر والتكليف بما لا يطاق وغيرها من الشبهه والشكوك كما سنذكر . و ابي المحققون هذا الاعتقاد.

وقضاء الله تعالى على اعتقاد الأكثر هو: حكمه الأزلي الموجب لما يكون فيما لا يزال إيجاب العلة للمعلول ، وهذا بعيد ، إذ يلزم منه ما لا يليق بعظمة الله تعالى وجلاله وحكمته ورحمته من الجبر والتكليف بما لا يطاق المنفيان بالنقل والعقل (لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت¹¹) ومن الظلم في تخصيص بعض العباد بالكفر والبعض بالإيمان ، ثم تعذيب الكفار في جهنم خالدا ، وانشاء الشرور والآفات للأنبياء والصالحين وغيرهم الموجب للسفه والعبث ، ومن العبث في إرسال الرسل وإنزال الكتب والأمر والنهي والوعد والوعيد ومن انتفاء القدرة عن الخالق والمخلوق ، لوجوب الكائنات حينئذ ، وأمثال هذه لاتليق بأدنى مخلوق ، فكيف يليق بالخالق الحكيم الرحيم الكريم العدل الغني جل جلاله وعم نواله .

وقضاء الله تعالى على رأي المحققين هو : حكمه الأزلي المطابق لما يكون فيما لا يزال من أفعاله المناسبة للحكمة والمصلحة وأفعال العباد الإختيارية وغير الإختيارية كحركة الصحيح وحركة المرتعش . وهذا الحكم هو العلم التصديقي المعروف عند أهل العلم .

والقضاء بهذا المعنى لا يمنع قدرة العبد والإختيار بل يقررهما ، لأنه حكم أنه يفعل بقدرته وإختياره . فحينئذ لا مانع للكافرين عن الإيمان من الله تعالى بل من نفسه تقليدا وعنادا وتقصيرا في التفكير وطلب الحق . فلهذا يستحق العقاب ، وحينئذ سقطت الشبهه الآتية على القضاء .

ثم إرادة الله تعالى تكون متعلقة بإرادة العبد بأن يريد أن يفعل العبد بإرادته وقدرته المعطيين له ، كالسيد بالنسبة الى عبده المأذون . وحينئذ ، كل ما فعل العبد بإرادته وقدرته يكون بإرادة الله تعالى ، ولا يلزم الجبر ، لأنه حينئذ فعل بإرادته وقدرته . هذا تحقيق هذا الموضع فمن أراد الحق فليُنظر فيه . والله أعلم وأحكم¹².

4. Risalenin Tercümesi

Âlemlerin Rabbi Allah'a hamd ve peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'e, ailesi ve temiz arkadaşlarına salât olsun. Bu girişten sonra, (bilmek lazımdır ki) İslâm dininin îtikat konularına dair bilgilerin en kapalı olanı ve en zor anlaşılını, hiç

¹¹ el-Bakara(2), 286.

¹² es-Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli bölümü, no. 2432/1, vr. 34/a.

şüphesiz ki, Allah'ın *kaza* ve *kaderi* ve O'nun iradesinin insan fiilleriyle ilgilenmesinin nasıl olduğudur. Bu yüzden o iki konudaki mezhepler ve görüşler değişik olmuş, mütefekkirler de bu iki konunun gerçek yüzünü araştırıp ortaya koymada şaşkınlığa düşmüşlerdir. Pek çokları ise bu iki hususa; kendisinden cebir, insanın gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef tutulması ve -biraz sonra söyleyeceğimiz gibi- daha başka bâzı şüpheler lâzım gelecek şekilde inanmıştır. Ancak, meselenin gerçek yüzünü ortaya koymaya çalışanlar mezkûr sakıncaları gerektiren bu inancı kabul etmekten çekinmişlerdir.

Allah'ın kazası: (Kelâmcılardan) Çoklarının inancına göre Allah'ın kazası, O'nun, gelecekte olacak işleri, sebebin sonucu gerektirmesi kabilinden olmak üzere, gerektiren ezeli hükmüdür. Ancak, bu tanım, gerçekten uzaktır. Çünkü bundan Allah'ın yüceliğine, hikmet ve rahmetine lâıyk olmayan cebir ve güç yetirilemeyen şeylerle teklifte bulunması lâzım gelir. Oysa her iki durum, hem nakil hem de akılla reddedilmektedir. Bu konuda naklî delillerin başında, "Allah hiçbir insana gücünün yettiğinden başka bir şeyi teklif etmez. Kişinin kazandığı iyilik kendi lehine, kazandığı kötülük de kendi aleyhindedir"¹³ mealindeki âyet gelir. Ayrıca bu şekilde tanımlanan kaza; bir kısım insanları küfre, bir kısmını da îmana tahsis etmek, sonra da bu şekilde küfre tahsis edilenlere Cehennemde ebedi olarak azap çektirmek; peygamberlerin, sâlihlerin ve benzerlerinin başına dünyada yaramazlıklar ve âfetler getirmek gibi zulümlerin ve akılsızca/boş işlerin meydana gelmesini, peygamberleri göndermenin, kitapları indirerek emir, nehiy, vâd ve vâidde bulunmanın boşuna olmasını gerektirmektedir. Diğer yandan böyle bir tanım Allah'ın ve insanların hür iradeli olmasını da ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bu takdirde (Allahın iradesinin mücîp olması durumunda) Yaratan ve yaratılanın fiilleri kendilerinden hür irade ile değil, sonucun sebepten meydana gelmesi gibi mecbûri olarak meydana gelmiş olacaktı. Halbuki bütün bunlar en aşağı derecede bir mahlûka dahi lâıyk değilken; nasıl olur da hikmet, rahmet, kerem, adâlet sahibi olan Allah'a lâıyk olabilir?

İşin hakikatini ortaya koymaya çalışanların görüşüne göre *Allah'ın kazası:* Allah'ın, gelecekte hikmet ve maslahata münasip fiilleri ile kulların ihtiyarî olarak yapacakları veya kendilerinden mecbûren meydana gelecek olan fiillere uygun düşen ezeli hükmüdür. İhtiyarî olan fiillere, sağlam bir insanın hareketini, ihtiyarî olmayan fiillere de inmeli (nüzul/Parkinson Hastalığı'na tutulmuş) bir insanın hareketini örnek

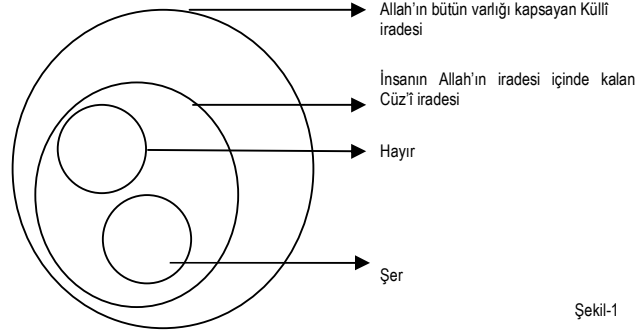
¹³ el-Bakara(2), 286.

verebiliriz. İşte ilim adamlarının nazarında doğru ve kabul edilmeye lâyık olan görüş budur. Bu mânası ile *kazâ*, insan gücünü ve seçimini engellemez; aksine onları lâyık oldukları yere oturtur. Çünkü Allah, insanın kendi gücü ve seçimi ile bir takım işleri yapmasına hüküm vermiştir. Bu durumda inkârcıları Allah'a inanmaktan alıkoyan ve doğrudan Allah'tan kaynaklanan bir sebep yoktur. Onları îmandan alıkoyan sebep, insanın kendisinden kaynaklanan taklit, inat, düşünme ve gerçeği araştırmada eksik davranma gibi hususlardır. Bu yüzden, kâfirler azâbı hak etmiş olur. Bu îzah tarzı ile Allah'ın kazası hakkında ileri sürülen şüpheler kalkmış olur.

Allah'ın iradesinin kulun iradesi ile ilgisi; Allah'ın, kulun kendisine verilmiş olan kudret ve irâde ile iş yapmasını dilemesi sûretiyle olur. Bu durum, kendisine çalışma izni verilen bir işçinin işverenle olan ilişkisine benzetilebilir. Bu sûretle insanın kendi irade ve kudretiyle yaptığı her şey (dolaylı olarak), Allah'ın iradesi ve kudretiyle yapılmış sayılır ve cebir de lâzım gelmez. Çünkü insanın iradesi ve kudreti, Allah'ın iradesi ve kudretiyle meydana gelmektedir. Meselenin gerçek şekliyle ortaya konuluşu burada anlatıldığı gibidir. Bu îtibarla gerçeği bilmek isteyen, bu risalede anlatılana baksın. En iyisini bilen, en doğru hükmü veren Allah'tır.

4.Risalede Verilen Bilginin Şematik Olarak Gösterilişi:

Şemseddin Semerkandî'nin yukarıda metnini ve tercümesini sunduğumuz risalesinde, insanı bağımsız yaratıcı yapma ve Allah'ı insan fiillerine doğrudan karıştırma şeklindeki iki aşırılıktan kurtulmak için önerdiği çözümü şematik olarak şekildeki gibi göstermemiz mümkündür: (Bkz. Şekil-1)



Şekil-1

Şemada görüldüğü gibi, en dıştaki daire Allah'ın kudret ve iradesini sembolize etmektedir. Bu kudret ve irade bütün mümkünatı kuşatmıştır. İkinci daire, kuşatılmış varlık dairesi içerisinde bulunan insanın potansiyel/nötr haldeki iradesini sembolize etmektedir. Yani Allah, insanlara bir takım iş ve davranışları hür olarak seçebilmeleri için, potansiyel/nötr/şekillenmemiş halde bir irade gücü vermeyi ve böylece insanların dileyici olmasını dilemiştir. Burada İlâhî iradenin objesi, insanın fiilleri değil, insanın hayrı veya şerri seçmek sûretiyle şekillenmemiş iradesinin kendisidir. İşte ikinci daire, insanın henüz kanalize olmamış bu iradesini sembolize etmektedir. İnsanın yükümlü ve sorumlu olması için böyle bir irade gücünün bulunması şarttır. En içteki iki daire ise, hayır ve şerri, yani iyi ve kötü fiilleri sembolize etmektedir. Hangi fiilin iyi, hangi fiilin kötü olduğunu belirleme yetkisi Allah'a, iyi veya kötüyü seçme kula aittir. Şu halde Allah, kulun hayrı veya şerri dilemesini değil, sadece dileme gücüne sahip olmasını diler. Böylece hayır ve şer kulun iradesinin objesi olmaktadır. Allah kulların hür iradeli olmasını dilemeseydi, onlar iradeli olamazlar, yani dileyemezlerdi. *"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz¹⁴"* mealindeki âyetin bir mânası budur. Bu sebeple Allah'ın iradesinin, kulun iyi veya kötü fiilleri seçmesine doğrudan bir müdahalesi yoktur. Allah'ın iradesi, doğrudan kulun şekillenmemiş, yani potansiyel haldeki hür iradeli olmasıyla ilgilidir. O halde iyi veya kötü fiili seçme ve dolayısıyla sorumluluk kula aittir.

¹⁴ el-İnsân (76), 30.

ÖZET VE SONUÇ

Yukarıdaki metinde önerilen çözümü şu şekilde de özetlemek mümkündür. Kader, Allah'ın kâinatı, kendisinin belirlediği âdil ölçülere göre yaratma ve yönetme plânıdır. İlâhî ölçü kader, ölçüye göre biçmek de kazadır. İnsanın irade dairesi içerisindeki fiillerden iyi veya kötü olanı ve karşılıklarını belirleme yetkisi Allah'a aittir. Allah, insanlara ontik olarak onların eylem dairesine/alanına giren fiilleri yapmaları veya bırakmaları için gerekli olan seçme ve iş yapma gücünü vermiş, sonra da kendisinin belirlediği iyi ve kötü fiilleri onlara bildirmiştir. O halde sorumluluk; adâlet ölçülerine uygun olarak hazırlanan ve doğru uygulanmak üzere insanın tercihine sunulan kader ve kaza plânına değil, o plânı doğru uygulamayan insana aittir. İnsan Allah'ın verdiği kudret ve iradeyi Kur'ân ile sunduğu plâna uygun olarak kullanır/plânı doğru olarak uygularsa kurtulur, aksi halde helâk olur.

Semerkandî'nin önerdiği bu çözüme göre, ne kulun fiili Allah'ın iradesi kapsamı dışında bırakılmıştır; ne de iyi veya kötü fiilleri Allah'a mal edilmek suretiyle yaptıklarına mecbur edilmiştir. Eş'arî kelâmcıların bu çözüm tarzına da sıcak bakmayacakları açıktır¹⁵. Çünkü bu çözüme göre, Allah insana hür irade vermiştir. Bu da insanın Allah'a ihtiyacı olmaması sonucunu doğurur. Halbuki Allah zengin, insanlar ise dâima fakir, yâni Allah'a muhtaçtırlar.

Fakat Eş'arîler bu görüşleriyle âdeta Allah'ın verdiği kısıtlamakta ve Kur'ân'ın beyanlarına ters düşmektedirler. Çünkü Kur'ân birçok ayetlerde Allah'ın insana bir takım şeyleri verdiği açıkça bildirmektedir. Allah, insanları adil bir şekilde imtihan etmek için, onlara bir takım imkânlar ve fırsatlar vermiştir. Allah'ın bu konuda çok cömert olduğu; kendisini inkâr eden, dinine ve peygamberine en ağır hakaretleri yağdıran milletlere alabildiğine fırsat ve imkân vermesiyle sâbittir. Dolayısıyla Eş'arîler'in bu derece endişeye düşmelerine mahâl yoktur. Şurası bir gerçektir ki, Allah peygamberlerini insanlara sadece ellerinde hiçbir yetkinin bulunmadığını, her şeyin alternatifsiz şekilde plânlanıp programlandığını, kim ne yaparsa yapsın, bu plânın dışına çıkılamayacağını bildirmek için göndermiş değildir. İnsanoğlu kâinatta büyük işler yapacak güçte yaratılmıştır. Bunun da onun güç ve yetkilerini kısıtlamakla gerçekleşmeyeceği ortadadır. Allah'ı ve dini, realitelerle ters düşürerek savunmak mümkün değildir.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz., Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997, s. 167 v.d.

HASAN-I SABBÂH VE HAŞİŞİLER*

Laurence LOCKHART**

Çev. Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ***

* Bu yazı, Laurence Lockhart'ın "Hasan-i Sabbâh and the Assassins" başlığı altında, *Bulletin of the School of Oriental Studies* [V (1928-30), s. 675-696]'de çıkan makalesinin çevirisidir. Faydalı olacağı mülahazasıyla, yazıya kimi yerlerde, açıklamak ve düzeltmek amacıyla, tarafımızdan, bazı notlar ilâve edilmiş; ayrıca, dipnotlardaki kimi bibliyografya eksiklikleri köşeli parantez içinde tamamlanmaya çalışılmıştır. Diğer yandan, kimi şahıs (Hûlâgû, Mengü vb.) adlarının imlâsında dilimizdeki söyleniş tarzına uyulmuş ve bazı Farsça yer adlarının (Sîmyâr, Gâzer Hân, Enbec vb.) yazılımlarında da aslî ve daha doğru telaffuz şekilleri esas alınmıştır. Uzun bir zaman dilimi içerisinde, özenle hazırladığımız yazının, konuya ilgi duyanlara yararlı olacağını ümit ediyoruz.

Bilindiği üzere, uzun bir zaman dilimi içinde Batı'da ve İslâm ülkelerinde (Mısır, Suriye, İran, Türkiye, Pakistan, vb.), konu ile ilgili, kitap ve makale olarak, sayısız yayın yapılmıştır. Yeri gelmişken bunlardan kısaca bahsetmek yararlı olacaktır. Batı'da bu konuda klâsikleşmiş ilk çalışmalardan birini Joseph von Hammer (Stuttgart-Tübingen 1818; eserinin Fransızca (Paris 1833) ve İngilizceye (London 1835) çevirileri de vardır) yapmıştır. Uzun bir aradan sonra, doğrudan doğruya Hasan-ı Sabbâh, Alamût, Haşîşiler ve İsmâ'îliyye ile ilgili olarak, başta, bir İsmâ'îliyye uzmanı olan W. Ivanow olmak üzere, Freya Stark, Marshall G. S. Hodgson, Peter Willey, Bernard Lewis, Enno Franzius, Farhad Daftary, Anthony Campbell, Jean-Claude Frère, Edward Burman vb. ilim adamları dikkate değer yayınlar yapmışlardır. Ayrıca, bu hususta İslâm ülkelerinde zikre değer yayın yapanlar arasında Ârif Tâmir, Mustafa Gâlib, Ömer Ebû'n-Nasr, Jawad al-Muscatî, Minûçîhr-i Sütûde, Kerîm Kişâverz, Shaykh Muhammad İqbal gibi bilim adamlarını sayabiliriz. Ülkemizde bu konuda yayınlanmış olan kitaplar şunlardır: Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1999, s. 495-577 ve tür. yer.; Ebüzziyâ Tevfik, *Hasan b. Sabbâh*, İstanbul 1300; Ömer Rıza Doğrul, *Hasan Sabbah'ın Cennet Fedâileri*, İstanbul 1975; Bernard Lewis, *Haşîşiler, Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995, diğer bir çevirisi: Kemal Sarısozen, *Haşîşiler, İslâm'da Radikal Bir Tarikat*, İstanbul 2005; Amin Maalouf, *Semerkant*, çev. Esin Talu Çelikkan, 3. baskı, İstanbul 1996; Freidoune Sahebjam, *Dağın Şeyhi Hasan Sabbah*, çev. Faik Baysal, İstanbul 1998; Wladimir Bartol, *Fedâilerin Kalesi Alamut-Tarihî Roman*, çev. Atilla Dirim, Ankara 1998; Harold Lamb, *Yıldızların Efendisi Hayyam-Tarihî Roman*, çev. Suat Kaya, 2. baskı, Ankara 2001; Farhad Daftary, *Muhallif İslâmın 1400 Yılı: İsmâîlîler-Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001; Corci Zeydan, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Haşhaşiler (İsmâîlîler)*, yayına haz. Ahmet Cemil, İstanbul 2002; Ernst W. Heine, *Güvercinin Gerdanlığı Alamut'a Dönüş-Tarihî Roman*, çev. Atilla Dirim, Ankara 2002; Faik Bulut, *Eşitlikçi Dervişan Cumhuriyetleri ve Hasan Sabbah Gerçeği, İslâm'da Özgürlük Arayışı-3*, 2. baskı, İstanbul 2002; Yaşar Şahin Anıl, *Alamut Terörünün Kaynakları ve Hasan Sabbah*, İstanbul 2003; İsmail Kaygusuz, *Nizari İsmâîlî Devletinin Kurucusu Hasan Sabbah ve Alamut (Öğretisi, Tarihi, Felsefesi)*, İstanbul 2004. Diğer taraftan, Ahmed Midhat Efendi, M. Şerefeddin [Yaltkaya], M. Şemseddin [Günaltay], Dr. Rıza Nur, M. Fuad Köprülü, A. Zeki Velidi Togan, Abdülbaki Gölpınarlı, İbrahim Kafesoğlu, Ahmed Ateş, Mehmet Altay Köymen, İbrahim Ağâh Çubukçu, Osman Turan, Neşet Çağatay, Yaşar Kutluay, Ethem Ruhi Fiğlalı, Ramazan Şeşen, Mustafa Öz, Abdülkerim Özaydın, Mübahat Türker-Küyel, Abdulkadir Yuvalı, Süleyman Tülüçü, M. Ali Büyükkara, Nejat Birdoğan, Cihangir Gener, H. Ahmet Özdemir, Kemal Timur gibi bilim adamları, çeşitli kitap ve yazılarında, konu üzerinde bilgi vermişlerdir.

Hasan-ı Sabbâh'ın hayatı, faaliyetleri ve doktrini hakkında geniş kaynakça için, Bernard Lewis ve Farhad Daftary'nin yukarıda kaydettiğimiz eserlerine ilâveten, bizim şu iki çalışmamıza bk. "Ahmed Midhat Efendi'nin "Süleyman Musulî" (Musullu Süleyman) Adlı Romanında Hasan-ı Sabbâh

ve Bâtinîler'le İlgili Bilgiler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (1999), s. 25-45 [son zamanlarda bu konuda Kemal Timur tarafından şu yazı yayınlanmıştır: "Süleyman Muslî ve Semerkant Romanlarında Batınîlik ve Hasan Sabbah", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 31 (2006), s. 217-232]; Enno Franzius, "Alamut Kalesi (1090-1092)", çev. Süleyman Tülücü, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 2, sy. 2 (Mayıs 2000), s. 77-83; bu konuda ayrıca bk. Mehmed Şemseddin (Günaltay), (*Hurâfâttan Hakikate*), *Hurâfeleer ve İslâm Gerçeği*, yayına haz. Ahmet Gökbel, İstanbul 1997, s. 161-186; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara 1990, s. 71-88; a. mlf., "Alamut", *DİA*, II, 336-337; a. mlf., "Sultan Berkyaruk Devrinde (1092-1104) Bâtinîlerle Yapılan Mücadeleler", *Prof. Dr. Fikret İşıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı*, İstanbul 1995, s. 177-185; a. mlf., "Hasan Sabbâh", *DİA*, XVI, 347-350; a. mlf., "Selçuklular Zamanında Suriye'deki Bâtinî Faaliyetleri", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, sy. 12 (Eylül 2002), Prof. Dr. Coşkun Alptekin'e Armağan, s. 195-207; A. Zeki Velidi Togan, "Alamut", *İA*, I, 289-290; Mustafa Öz, Haşîşiyye", *DİA*, XVI, 418-419.

** Laurence Lockhart (1890–1975): İran tarihi ve coğrafyası üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmış İngiliz oryantalist. 1890'da Londra'da doğdu ve Güney Afrika'da yetişti. 1913'te Cambridge'de BA ve 1935'de Londra'da the School of Oriental and African Studies'de PhD unvanını aldı. Doktora tezi Nâdir Şâh üzerinedir. 1919-1926 yılları arasında Meksika'da ve 1926-1930 tarihleri arasında da İran'da çalıştı. Kabiliyetli bir fotoğrafçı idi ve İran'la ilgili bir dizi fotoğraf çekti. Emekli olarak 1948'de Buckinghamshire'da ve 1953'te Cambridge'de oturdu, burada 18. yüzyıl İran tarihi üzerinde araştırmalarını yoğunlaştırdı. 1975'te Barrington'da öldü. Bazı çalışmaları basılmamış olan müellifin kimi yazıları çeşitli ansiklopedi, kitap ve dergilerde yayınlanmış bulunmaktadır. Şu iki araştırması kendi alanında, hâlâ önemini korumaktadır: *Nadir Shah: A Critical Study Based Mainly on Contemporary Sources*, London 1938, New York 1973; *The Fall of the Safavî Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge 1958. Ayrıca, *Famous Cities of Iran* (London 1939) ve *Persian Cities* (London 1960) adlı eserlerini zikretmemiz gerekir. Hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgi için bk. Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, 3. baskı, Kahire 1965, II, 535.

*** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı.

ÖZET

İran birçok vesilelerle dikkate değer dinsel ilkelere aykırı düşüncelere önyak olan kimseleri (heresiarchs) ortaya çıkardı, bunlardan birkaçı, bu ülke sınırlarının çok ötesine uzanan bir etki icra etti. Bu kimselerin en tanınmışlarından biri, İsmâ'îlî propagandacısı ve kurucusu ve Haşîşîler (the Assassins)'in ilk Büyük Üstadı Hasan-ı Sabbâh'tır.

Hasan M. 1052 veya 1053 yılında Kum'da doğdu. Rey'de ve orada öğrenim gördü. 1076-77'de Mısır'a gönderildi. 1090'da Deylemân'da Rûdbâr Vadisindeki Alamût Kalesini ele geçirdi. Aynı zamanda o, burada bir devlet kurdu ve görüşlerini yaymak için propaganda faaliyetlerine girişti. Kurmuş olduğu Haşîşîler ve Fidâ'îler (Fedâîler) teşkilâtı ile etrafa dehşet saçtı. Bu devlete 1257 yılında Moğollar tarafından son verildi.

Tarifimizden Türkçeye tercüme edilen bu yazı, Hasan-ı Sabbâh'ın hayatını, Alamût Kalesi'ni ele geçirmesini ve bu bölgede ve Horasan'da kendi görüşlerini yaymak için yaptığı propaganda faaliyetlerini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hasan-ı Sabbâh, Alamût Kalesi, Haşîşîler, Fidâ'îler, İsmâ'îliyye.

ABSTRACT

Hasan-i Sabbâh and the Assassins

Persia has on many occasions produced remarkable heresiarchs, several of whom have exercised an influence extending far beyond the boundaries of that country. One of the most notable of these heresiarchs is Hasan-i Sabbâh, the Ismâ'îlî propagandist and founder and first Grand Master of the Assassins.

Hasan was born at Qum in A. D. 1052 or 1053. He studied at Ray and there. In 1076-77 he was sent to Egypt. In 1090 he seized the Castle of Alamût in the Rûdbâr Valley in Daylamân. At the same time, he founded a state here and he started propagandist activities for the sake of spreading his own order. He terrorized the surroundings with the organization of Assassins and Fidâ'îs, founded by him. This dynasty was brought to an end by Mongols in 1257.

The present article translated by me into Turkish deals with the life of Hasan-i Sabbâh, his seize of the Castle of Alamût and his propagandist activities for the sake of spreading his own order in these lands and Khorāsân.

Key Words: Hasan-i Sabbâh, the Castle of Alamût, Assassins, Fidâ'îs, Ismâ'îliyya.

İran birçok vesilelerle dikkate değer dinsel ilkelere aykırı düşüncelere önyak olan kimseleri (heresiarchs) ortaya çıkardı, bunlardan birkaçı, bu ülke sınırlarının çok ötesine uzanan bir etki icra etti. Bu kimselerin en tanınmışlarından biri, İsmâ'îlî propagandacısı ve kurucusu ve Haşîşîler (the Assassins)'in ilk Büyük Üstadı Hasan-ı Sabbâh'tır.

Hasan-ı Sabbâh Kuzey İran'da, Rey'de doğdu; onun tam doğum tarihi bilinmemektedir, fakat, ortaya çıkarılabildiği kadarıyla, doğumu M. 1052 veya 1053 tarihinde idi. Himyerî asıllı¹ olduğunu iddia etmekle beraber, Hasan hem doğuştan hem de yetişmesi itibarıyla bir İranlı idi ve erken yaşlarda Ş'a'nın Oniki [İmam] Mezhebine [İsnâ 'Aşeriyye] intisap etmişti.

Hasan'ın hayatı ve şahsiyeti ile ilgili hikâyeler ve menkıbeler çok sayıda ve farklıdır. M. 1257'de Alamût Kalesi²'nin Moğollar tarafından zaptından sonra buradaki Haşîşîler'e ait kitap ve vesikaların hemen hemen tamamının yok edilmesi dolayısıyla, Hasan hakkındaki malûmatımız, çoğunlukla düşman kaynaklardan elde edilmektedir; iyi niyetle düşünüldüğünde, bu kaynaklar tarafgirlikten uzak değildir. İbnü'l-Esîr, *Târîhu'l-Kâmil*'inde, Hasan'ın sihir, matematik, astronomi ve diğer ilim dallarında kabiliyetli ve mahir olduğunu ifade eder³.

Bugün biz, Hasan-ı Sabbâh hakkında "dostça" bilgiler denilebilecek sadece tek bir kaynağa sahibiz. *Cihân-güşâ*'nın tanınmış müellifi, 'Alâ'ü'd-Dîn 'Atâ Melik-i Cüveynî'ye hâmisî Hûlâgû Hân tarafından, Alamût'un zaptından sonra, Haşîşîler'in oradaki kütüphanesini incelemesi ve bütün dinî düşüncelere aykırı eserleri yok etmesi emredildiği zaman, o, sadece bir kitabı muhafaza etti. *Sergüzeşt-i Seyyidnâ* isimli bu kitap, Hasan-ı Sabbâh'ın bir biyografisi idi, Cüveynî, tarihinin Hasan ve Haşîşîler'le ilgili olan bölümünü yazarken bu eserden önemli ölçüde faydalandı.

Sergüzeşt'e göre, Cüveynî tarafından iktibas edildiği veçhile, Hasan, bir çocukken, yedi yaşlarından itibaren bilgili bir insan olmaya kesinlikle kararlı, çok okumaya meraklı bir mizaca sahipti. 17 yaşına geldiği zaman, Hasan, Emîr[e]

¹ *Sergüzeşt-i Seyyidnâ* da onun nesebi şu şekilde verilir:

الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن الحسين الصباح الحميري .

² Alamût Kalesi hakkında geniş bilgi için bk. Zekeriyâ el-Kazvînî, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-'İbâd*, Dârü Sâdir, Beyrut, ts., s. 301-302; Abdülkerim Özeydî, "Alamut Kalesi", *Türk Kültürü*, sy. 28 (Eylül 1986), s. 53-57; Enno Franzius, "Alamut Kalesi (1090-1092)", çev. Süleyman Tülücü, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 2, sy. 2 (Mayıs 2000), s. 77-83 (Çevirenin Notu).

³ Bk. *Târîhu'l-Kâmil*, Kahire 1301, X, 131: وكان الحسن الصباح رجلاً شهماً كافياً عالماً بالهندسة والحساب والنجوم وغير ذلك .

Darrâb⁴ isimli bir İsmâ'îlî dâ'îsinin, yani propagandacısının etkisi altına girdi, fakat o, Hasan'ın dinî kanaatlerini önemli ölçüde sarsmayı başarmakla beraber, Hasan Oniki [İmam] Mezhebini terk etmedi ve ciddi bir hastalık geçirdiği dönem sonrasına kadar Yedi [İmam] Mezhebine [Seb'iyye] girmedi. Bu hadise H. 464 (M. 1071) yılında vuku buldu.

Şimdi, biz, Hasan-ı Sabbâh, 'Ömer Hayyâm ve Nizâmü'l-Mülk'ün Nişâpûr'da arkadaş öğrencilerken, bu üç kişiden herhangi birinin, sonradan başarıya ulaştığı takdirde, diğer ikisine yardım edeceğine dair nasıl bir bağlılık yemini yapmış oldukları ile ilgili menkıbeye-çünkü bu, olsa olsa bir menkıbedir-gelebiliriz⁵. Selçuklu Sultânı [Alp] Arslân'ın veziri olarak büyük bir şöret kazandığı için, Nizâmü'l-Mülk, hayatta başarı gösteren ilk kimse oldu. Rivayet edilir ki, 'Ömer Hayyâm ve Hasan-ı Sabbâh'ın her ikisi de daha sonra Nizâmü'l-Mülk'e geldiler ve ona yaptıkları yemini hatırlattılar. Sözüne sadık kalarak, Nizâmü'l-Mülk, 'Ömer Hayyâm'a Nişâpûr valiliğini teklif etti; bununla beraber, 'Ömer, "bir filozof ve mânâ (duygu) adamı" olarak, onun yerine bir maaş (emekli aylığı) talep etti, o kendisine ihsan edildi. Sonra Nizâmü'l-Mülk Hasan-ı Sabbâh'a döndü ve ona Rey veya İsfahân valiliğini teklif etti. Gözü daha yükseklerde olan Hasan kabul etmedi, fakat söylendiğine göre, zamanı gelince kendisi Vezir olmak ümidiyle, Sarayda bir memuriyet talep etti.

Profesör Browne, Nizâmü'l-Mülk'ün, hem 'Ömer Hayyâm hem Hasan-ı Sabbâh'tan çok daha yaşlı bir adam olması dolayısıyla, üç okul arkadaşının yeminiyle ilgili hikâyenin gerçekte hiçbir temeli olmadığını kat'î olarak gösterdi⁶. Mamafih, bu hikâyenin *Sergüzeşt*'te bulunması dikkat çekicidir.

Nişâpûr menkıbesi hakkında her ne söylenirse söylensin, Nizâmü'l-Mülk'ün Hasan-ı Sabbâh'a yardım ettiği ve ona Sarayda bir memuriyet verdiği hususunda şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur. Bununla beraber, otoriteler, daha sonra ne

⁴ Asıl metinde "Durrâb" olarak verilmiştir ki, doğrusu "Darrâb" ("vuran/döğen, döğücü, para basan", bk. F. Steingass, *A Learner's Arabic-English Dictionary*, Beirut 1989, s. 607) olacaktır. Bk. Cüveynî, *a.g.e.* (çev. Mürsel Öztürk), s. 535; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 129; Neşet Çağatay-İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 3. baskı, Ankara 1985, s. 85; Farhad Daftary, *a.g.e.*, s. 378; Abdülkerim Özeydin, "Hasan Sabbâh", *DİA*, XVI, 347 (Çevirenin Notu).

⁵ *Sergüzeşt*'e göre: خون یکدیگر بخوردند و عهد کردند که از ما هر کدام که بدرجه بزرگ و مرتبة عالی رسد دیگران را تربیت و تقویت کند .

⁶ Profesör Browne'in delilleri için onun şu makalesine bk. "Yet More Light on Umar-i Khayyâm", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1899, s. 409.

olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürerler; bazıları, Hasan'ın, yeteneklerini kullanarak Sultânı etkilediğini, Nizâmü'l-Mülk'ü Vezir(lik) makamından uzaklaştırmak ve bu makamı bizzat elde etmek için başarısız bir girişimde bulunduğunu öne sürerler. Diğerleri, Nizâmü'l-Mülk'ün, himayesi altında olan kimsenin süratle ilerleme kaydettiğini fark ederek, Hasan'ın kendisinin yerine geçeceği korkusu ile tehlikeyi haber verdiğini ve bir hile ile kasten onu Sultânın gözünden düşürdüğünü ifade ederler. Hasan'ı Saraydan ayrılmaya zorlayan ve eski velinimetini Nizâmü'l-Mülk'ün onun amansız düşmanı hâline getiren bir olayın vuku bulduğu kesinlikle söylenebilir.

Saraydan ayrılmaya zorlanmasından sonra, Hasan İsfahân'da Re'îs Ebü'l-Fadl'ın yanında İsmâ'îlî doktrinini öğrenerek iki yıl geçirdi. Bir gün o, hocasına manidar bir şekilde şöyle dedi: "Sadece güvenilir iki dosta sahip olsaydım, bu hükümdarlığı yıkardım."⁷ Bu sözden iyice telâşa kapılan Re'îs Ebü'l-Fadl, Hasan'ın aklından endişe ederek, ona dimağı kuvvetlendirecek özel çorbalar ve uygun yemekler vermek suretiyle deliliğini tedavi etmeye başladı⁸. Onun maksadını anlayarak, Hasan İsfahân'dan ayrılmak için bunu bir fırsat saydı ve sık sık mola vererek Mısır'a doğru yol aldı, M. 1078'de oraya ulaştı.

İsmâ'îlî inançları sebebiyle, Hasan Kahire'de iyi karşılandı ve Fâtîmî Halifesi el-Müstansır tarafından büyük ikram gördü. Bazı müellifler tarafından Hasan'ın Halifenin ellerinden birçok hediyeler aldığı, saray maiyetinden bazı insanların (bunu) kıskandığı ve nihayet onu memleketi terk etmeye zorladığı söylenir. Mamafih muhtemelen, Hasan-ı Sabbâh, M. 1080'de İran'a döndü ve daha sonra el-Müstansır ve oğlu Nizâr'ın lehinde "Dâvet-i Cedîde"sini yaymak için baştan başa Horâsân'ı, Mâverâ'ü'n-Nehr'i (Transoxiana) ve hatta, söylendiğine göre, Kâşgar'ı gezip dolaştı.

Hasan, yavaş yavaş etrafına birtakım taraftarlar topladı ve böylece büyük projesini gerçekleştirmek, yani Haşîşîler Mezhebi'ni oluşturmak için esaslardan birini ortaya koydu. Bu Mezhebi kurma fikrinin ilk defa Hasan'ın aklına ne zaman geldiği ve

⁷ Bk. Hamdullah Müstevfî, *Târîh-i Güzide* [nşr. E. G. Browne, Gibb Memorial Series, Leyden-London 1910], I, 517: . اگر دو یار موافق یافتمی این مملکت بهم بر زدمی . Mirhând bu sözün biraz farklı bir versiyonunu verir: اگر دو یار موافق داشتمی مملکت این ترکی و روستایی را برهم می زدم .

⁸ Yaklaşık yirmi sene sonra, Re'îs Ebü'l-Fadl Alamût'ta Hasan'ı ziyaret ettiği zaman, Hasan ona şöyle dedi: "Hangimiz deliymişiz? Ve hangimizin güzel kokulu içeceklere ve safranla karıştırılmış yiyeceklere ihtiyacı varmış? İki yardımsever arkadaşın yardımını elde edince sözümü nasıl tuttuğumu gördün!"

onun gerçek sebeplerinin ne olduğu, muhtemelen hiç bir zaman tam olarak bilinmeyecektir. Muhtemeldir ki Hasan, Re'îs Ebü'l-Fadl'ı çok korkutan sözü söylediği zaman bu fikrin tohumunu zihnine koydu; onun nedenlerine gelince, şahsî hırs ve düşmanları üzerindeki öç arzusu, her hâlükârda, onların oluşmasında muhtemelen rol oynadı. Hasan'ın attığı bir sonraki adım, bazen zorla, fakat çoğu zaman hile ve aldatma ile, zorlamalarına üs olarak hizmet etmek için birtakım müstahkem yerlerin kazanılması idi. Hasan, Girdkûh ve Tûrşîz kalelerinin valilerini kendi fikirlerine çekerek başladı; H. 483 (M. 1090) yılında Kazvîn kasabasının 50 mil kadar kuzey-kuzeydoğusunda çok dağlık bir memlekette yer alan Alamût Kalesi önünde görüldü.

Menkıbeye göre (ki bu, bazı değişikliklerle, hâlâ bu bölgelerde ağızdan ağza dolaşmaktadır), Hasan, Alamût'a geldiği zaman, Mehdî diye bilinen Valiye "bir öküz-derisi ile kaplı boş alan" için külliyetli miktarda bir para (bunun 3,000 dinar olduğu söylenir) teklif etti. Teklifin kolaylıkla görülür aşırılığından gözleri kamaşan aptal Vali, Hasan'ın şartlarını memnuniyetle kabul etti, bunun üzerine Hasan, bir öküz-derisi bularak onu ince sınırlar hâlinde kesti, onlarla kalenin etrafını çevirmeye başladı. Hasan, daha sonra hak talep etti ve üstelik, onun kendisine teslimini sağladı.

Alamût'tan birkaç mil uzaklıkta bir köy olan Şütürhân'ın Kethüdâsı, yani Muhtarı, bana hikâyenin biraz farklı bir şeklini verdi. Ona göre, Hasan-ı Sabbâh Alamût'a ilk geldiği zaman orada hiçbir kale mevcut değildi. Kayalığın olağanüstü tabîî sağlamlığının ve onu kuşatan çok dağlık memleketin cazibesine kapılan Hasan, ne pahasına olursa olsun, ona sahip olmaya ve üzerine bir kale inşa etmeye karar verdi. Sonraki adım kayalığın sahibini bulmak ve onunla bir pazarlık yapmaktı; bu, Hasan'ın umduğundan çok daha kolay oldu, çünkü o, sahibi ile görüştüğü zaman onun cahil bir köylü olduğunu anladı. Zeki Hasan, konuşurken, sırtında ağır bir yük taşıyan adamın, onu yere koymayı düşünemeyecek kadar ahmak olduğunu çabuk fark etti. Bunun üzerine Hasan öküz-derisi hilesini düşündü ve onu başarı ile uygulama sahasına koydu.

Hasan'ın Alamût'un sahipliğini ele geçirdiği tarzla ilgili rivayetler farklılık gösterirse de, tarihî delil, orada önceden bir kalenin bulunduğunu gösterir. Kalenin, el-Mütevekkil devrinde, M. 860 yılında⁹ Hasan b. Zeyd (veya Zeydân) adlı biri tarafından orijinal bir şekilde inşa edildiği söylenir.

⁹ Hamdullah Müstevfî (a.g.e., I, 527), Alamût'un inşa edilişi ile ilgili olarak şunu kaydeder:
بفرمان الداعي الى الحق حسن بن زيدان الباقري .

İbnü'l-Esîr¹⁰, Alamût'un tesisini şöyle anlatır: Deylem hükümdarlarından biri, avlanırken, eğitilmiş bir kartalı salıverdi. Kuşu takip ederek onun kalenin yerine konduğunu gördü ve burasının büyük stratejik öneme sahip bir yer olduğunu anlayarak derhal orada bir kale inşa edilmesini emretti. Ve ona 'Aluh Mût' [metinde aynen böyle]¹¹ adını verdi ve bunun anlamı Deylem dilinde "Kartal(ın) Öğretimi"dir¹². İranlı ve Avrupalı birçok müellifler, ismi "Kartal Yuvası" diye tercüme ettiler, fakat, kalenin mevkii, kesinlikle böyle bir tabiri tamamen hak ederse de, bu izah, Profesör Browne'ın işaret ettiği veçhile, etimolojik sebeplerle haklı görülemez. "Âluh" (آله), kartal için güzel Farsçadır, buna karşın "Âmût" (آموت), "öğretme, öğretim" veya "öğretmek" anlamına gelen "Âmûht" (آموخت)'un bir lehçe şeklidir.

Tarihçi Hamdullah Müstevfî, (şu) garip gerçeğe dikkat çeker ki, bir kimse Âluh Âmût isminin tamamındaki her harfe Arapçadaki sayısal değerini verirse, toplam 483 olur, bu, gördüğümüz gibi, Hasan-ı Sabbâh'ın (bu) mevkii geçirdiği yıldır¹³.

Hasan'ın bir müddet Alamût'ta kendisini gizlediği, M. 1124'te ölüm gününe kadar asla onu terk etmediği, Mezhebinin kurallarını ve talimatını yazmak ve dinî eserler telif etmekle meşgul olduğu söylenir¹⁴.

Bununla beraber, Nizâmü'l-Mülk'ün üzerine gönderdiği bir kuvvete karşı Alamût'u hemen müdafaa etmeye davet edildiği için, Hasan'ın, böyle rahat bir tarzda bütün zamanını geçirmesine izin verilmedi. Bu ordu şiddetle kaleyi kuşattı, fakat Hasan aşırı derecede zarar görmedi ve derhal icat etmiş olduğu korkunç silâhı kullandı. Bu, aşağıda görüleceği gibi, kendilerine sadece isimlerini değil¹⁵, fakat aynı zamanda korkunç şöhretlerini kazandıran, Haşîşîler'in "Fidâî"¹⁶ yani "Kendini Feda Eden" diye adlandırılan özel bir vazife ile gönderilmiş görevlisi (emissary) idi. Hasan, tazyikten kurtulmak için, bizzat kuşatan orduya değil, fakat baş düşmanı Nizâmü'l-Mülk'e darbe indirmeye karar verdi. Bunun için bir Fidâî gönderildi, o, düşman hatlarını geçtikten sonra, o zaman Nizâmü'l-Mülk'ün bulunduğu yere doğru ilerledi.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, a.g.e., X, 131.

¹¹ Bu, açıkça "Âluh Âmût" (آله آموت)'un yanlış basılmış şeklidir.

¹² ومعناه بلسان الديلم تعليم العقاب .

¹³ ا ل ه ا م و ت
483 = 400 + 6 + 40 + 1 + 5 + 30 + 1

¹⁴ E. Blochet, *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane* [Paris 1903], s. 110.

¹⁵ Bk. Bu makalede, s. 222, dipnot 19. Fidâî'iler hakkında ayrıca bk. Tahsin Yazıcı, "Fidâî", *DİA*, XIII, 53 (Çevirenin Notu).

¹⁶ Arapçada فداوى . فداوية . Farsça şekli (yukarıda verildiği gibi) فداوى dir.

Tanınmamak için dindar bir sufi kılığına giren Fidâî, yaşlı veziri hançerleyerek öldürdü, bu suretle her şeyi karışıklığa atan ve Alamût'un muhasarasına sebep olan ortadan kaldırılmış oluyordu.

Hasan-ı Sabbâh ve Mezhebinin tarihi üzerinde daha fazla bilgi vermeden önce, Mezhebin tertibini kısaca açıklamak ve korkunç Fidâîleri ve eğitildikleri tarzı biraz ayrıntı ile anlatmak iyi olacaktır.

Mezhebin başında Baş Dâî yani Büyük Üstat ("Dâî'd-Du'ât") bulunuyordu, onların en büyüğü, şüphesiz, Hasan-ı Sabbâh'tı. Büyük Üstadın altında birtakım "Büyük Dâîler" vardı ki Profesör Browne, tamamen bunları, her biri bir bölgede görevli olan piskoposlara benzetir. Bu "piskoposlar"ın altında sıradan Dâîler bulunuyordu. Bütün bu mertebelere Mezhebin (burada şu hususa işaret etmek gerekir ki, hakikî doktrin bakımından onunla, mutad olan İsmâ'îlî Mezhebi arasında muhtemelen az bir fark vardı veya hiçbir farklılık yoktu) doktrin ve sırları tamamıyla öğretilmişti. Dâîlerin altındakiler Refîkler ("Yoldaşlar") ve Lâsikler ("Taraftarlar")dı, (bu) iki derecedekilere Mezhebin esasları sadece kısmen öğretilmişti. Lâsikler'den sonra Fidâîler geliyordu, her ne kadar böyle ifade edebilirsek de, onlar *en üstün derecede* Katiller [= the Assassins (Haşîşîler): Katiller, Caniler]'di.

Bu Fidâîler, Mezhebin sırlarına tamamen vakıf değillerdi, fakat yine de oynamak zorunda oldukları zor ve çok tehlikeli roller için son derece titizlikle eğitilmişlerdi.

Olağanüstü cesaret, yorulmaz azim ve sonsuz sabır Fidâîler'in aslî özellikleri idi. İcabında, aylarca hatta yıllarca darbe indirmek için fırsat kollarlardı. Şayet bir cinayet teşebbüsü başarılı olmazsa, diğer biri yapılırdı; ayrıca, hiçbir zaman ölümden korkmadıkları için, cinayetleri, çok açık ve harikulâde şekilde gerçekleştiriliyordu. Sonuç olarak, Fidâîler, kurbanlarını nadiren sağ bıraktılar, fakat, diğer taraftan, onlara öldürülmeleri emredilenlerden bazıları, şöhretli bir şahsiyet olan Salâhaddîn (Saladin) hariç, asla kaderlerinden kaçamadılar.

Şöyle sorulabilir: Hasan-ı Sabbâh ve halefleri, genellikle aralarından asker olarak Fidâîler'in toplandığı basit köylülerin ve dağ halkının kafalarını, bu olağanüstü cesaret ve ölüme tam aldırma ile nasıl doldurdu? Kimse, bu soruyu Marco Polo¹⁷ tarafından verilen iktibas edilmiş şu canlı açıklamadan daha iyi cevaplayamaz:

"O [yani, Büyük Üstat] bir vadiyi... çevirtmiş ve onu, her çeşit meyve ile dolu,

¹⁷ Bk. Marco Polo, [The Book of Ser Marco Polo], çev. [Henry] Yule, [London 1903], I, 139 vd.

daha önce hiç görülmemiş çok geniş ve çok güzel bir bahçe hâline getirtmişti. Onun içinde tahayyül edilebilen en zarif köşkler ve saraylar inşa edilmişti... Ve (orada) serbestçe şarap, süt, bal ve su akan oluklar da vardı; musiki aletlerinin her çeşidini iyi çalabilen, çok güzel şarkı söyleyen ve seyredenleri büyüleyecek bir şekilde dans eden, çok sayıda, dünyanın en güzel kadın ve cariyeleri vardı. Çünkü Yaşlı Adam¹⁸, bunun gerçek Cennet olduğuna halkını [yani Fidâ'îler'i] inandırmak istedi. Bu sebeple o, Muhammed'in tasvir ettiği gibi bir Cennet meydana getirmişti... Ve bu bölgelerin Müslümanları onun Cennet olduğuna şüphesiz kâfi derecede inandılar!"

"Çünkü onun Ashishin¹⁹'i olmaya karar verenlerden başka hiçbir kimsenin Bahçeye girmesine izin verilmiyordu. O, askerlikten zevk alan, memleketin 12 ilâ 20 yaşlarındaki gençlerinden bazılarını Sarayında tuttu ve tıpkı Muhammed'in yapmayı alışkanlık hâline getirdiği gibi, onlara Cennet hakkında hikâyeler anlatıyordu ve onlar, Müslümanların (the Saracens) Muhammed'e tam inandıkları gibi ona inandılar. Bunun için o, onları derin bir uykuya sevk eden muayyen bir ilâç dozunu [haşîş]²⁰ evvelâ onlara içirterek ve daha sonra onları kaldırtarak ve taşıtarak takriben dördünü veya altısını veyahut da onunu birden bahçesine sokuyordu. Böylece uyandııkları zaman, kendilerini Bahçede... gerçek Cennet zannettikleri çok büyüleyici bir yerde buluyorlardı. Ve hanımlar ve cariyeler doya doya onlarla eğlenip vakit geçiriyorlardı... ve kendi rızaları ile asla bu mekânı bırakıp gitmiyorlardı."

"Artık Yaşlı Adam diyeceğimiz bu Emîr [Prens], sarayını muhteşem ve mükemmel tarzda kurmuştu ve bu basit tepe-ahalisini kendisinin büyük bir Peygamber olduğuna kesinlikle inandırmıştı. Ve Ashishin'inden birini bir görevle dışarı göndermek istediği zaman, bahçedeki gençlerden birine o ilâç dozunu...

¹⁸ Mezhebin Büyük Üstadı bazen Arapçada Şeyhü'l-Cebel yani "Dağın Şeyhi" adı ile anılmıştı. Bu unvan, "yaşlı adam"ın ikinci anlamı olan Arapça "şeyh" (شيخ) yani "şef, reis" kelimesi sebebiyle, Haçlılar tarafından "Dağın Yaşlı Adamı" şeklinde yanlış tercüme edilmişti. Bununla beraber, Haçlılar, bu sıfatla sadece Haşîşîler'in Suriye kolunun Büyük Üstadına işaret ettiler; onlar belki de Alamût'taki Mezhebin gerçek başkanının varlığından habersizdiler.

¹⁹ ... "Assassin" kelimemizin kendisinden alındığı "Ashishin", Arapça "Haşîşiyûn" (حشيشيون) yani "haşîş kullananlar" kelimesinden galattır ki, bu isimle genellikle Hasan-ı Sabbâh'ın taraftarları anılmışlardı. Dindar Müslümanlar, onlardan sık sık "Melâhide" (ملحدية) yani "Zındıklar" diye söz ettiler.

²⁰ Haşîşin Fidâ'îler tarafından *mutat* kullanımının teşvik edildiği ve yahut da buna izin verildiği zannedilmemelidir. Aksi durum da söz konusu idi, çünkü uyuşturucu ilâcın özel hassaları, o zaman yine de iyi korunmuş bir sır değildi, muhtemelen yalnız Hasan-ı Sabbâh ve diğer bazılarıncı biliniyordu, fakat uyuşturucu ilâcın *mutat* şekilde alınması, dikkatsizlik ve baygınlığa sebep olması dolayısıyla, Fidâ'îler'de özellikle geliştirilmek istenilen bu hususiyetleri kesin olarak köreltmışti.

verdirtiyor ve daha sonra onu Sarayına taşıttırıyordu. Böylece genç adam uyandığı zaman, kendini Kalede buluyordu; bunun üzerine o, pek memnun olmuyordu. Daha sonra Yaşlı Adamın huzuruna götürülüyordu ve gerçek bir Peygamberin huzurunda bulunduğu inancıyla, büyük bir saygıyla onun önünde eğiliyordu. O zaman Emîr nereden geldiğini soruyor ve o cevaben Cennetten geldiğini ve onun tamamen Şeriatta Muhammed'in tanımladığı gibi olduğunu söylüyordu. Şüphesiz, bu, yanında bulunan diğerlerine ve içeriye alınmamış olanlara, oraya girmek için çok büyük arzu veriyordu.”

“Böylece Yaşlı Adam herhangi bir Emîrin öldürülmesini istediğı zaman, böyle bir gence şunları söylüyordu: ‘Git ve falan falan kimseyi öldür ve geri döndüğün zaman Meleklerim seni Cennete götürecekler.’ Bu suretle onları inandırıyor ve böylece onlar, onun bu Cennetine tekrar girmek için duydukları büyük özlem nedeniyle, verdiği emirleri yerine getirmekte hiç bir tehlikeden çekinmiyorlardı. Ve bu sayede Yaşlı Adam kendilerinden kurtulmak istediğı herkesi adamlarına öldürtüyordu²¹. Bu sebeple de, üstelik bütün Emîrlerin kalplerine saldığı büyük korku, onları kendisine haraç ödemeye mecbur bırakmıştı.”

Yukarıdaki açıklama tamamen doğru değildir²². Gerçek olan şey şu idi ki, Büyük Üstat, bazı gençleri fizikî yetenekleri, savaş özellikleri ve kararlı niteliğinden dolayı seçerek, onları bir ziyafete davet ediyordu. Ziyafet esnasında o, şahısları Cennete götürme gücüne sahip olduğunu söyleyerek, onlarla konuşmaya girişiyordu. Aynı zamanda o, bilgileri olmadan, onlara haşîş vererek uyuşturulmalarını sağlıyordu. Baygın (bir şekilde), gençler, Kaleden bahçeye taşındıkları zaman, orada ayılıyor ve Marco Polo tarafından anlatıldığı gibi keyiflerine bakıyorlardı. “Cennet”teki hoş misafirliklerinin sonunda, gençlere tekrar haşîş veriliyor ve Kaleye tekrar götürülüyorlardı; sonra, kendilerine uyuşturucu ilâç verilen mazbut yerde ve Büyük Üstadın huzurunda, duygularını tekrar kazanmaları kararlaştırılıyordu. Daha sonra o, gençlere, *bedenen* kendisinin yanından hiç ayrılmadıklarını, ancak, yaptıkları

²¹ Kullanılan silâhlar genellikle, bazen zehirli olan hançerler veya bıçaklardı. Krş. İbn Battûta, [Voyages], nşr. Defrémery ve Sanguinetti [Paris 1853], I, 167: ولهم سكاكين مسمومة يضربون بها من بُعثوا الى قتله

²² Marco Polo'nun açıklamaları, Alamût'u ilgilendirdiğı kadarıyla şahsî gözleme dayanmamaktadır, fakat öyle görünüyor ki o, Dağın Yaşlı Adamının kalelerinden birini ziyaret etmişti. Bunun, Haşîşîler'in birçok kalelerinden hangisi olduğunu tayin etmek mümkün görünmemektedir (Bk. *The Most Noble and Famous Travels of Marco Polo*, çev. John Frampton, London 1929, N. M. Penzer'in “Giriş”i, s. XXXVIII).

hizmetler karşılığında, kendilerini istediği anda *gerçekten* gönderebileceği Cennet zevklerinin önceki tadını tatmak için ruhlarını serbest bıraktığını söylüyordu. Ondan sonra Büyük Üstat, başardıkları takdirde Cennete götürüleceklerine söz vererek, bazı öldürme görevine devam etmeleri için onlara emirler veriyordu. Ayrıca, görevlerini gerçekleştirmeye çalışırken, kazara, hayatlarını kaybederlerse, doğrudan Cennete gideceklerine dair onlara teminat sözü veriyordu. Bu suretle her hâlükârda Fidâ'îler'e arzularının ifası hususunda teminat veriliyordu.

Haşîşîler'in şöhreti bu sistemin etkili olduğunu açıkça gösterir ve Fidâ'îler'in müthiş cesaretleri ve ölümü küçümsemeleri ile ilgili verilebilecek birçok örnek vardır. Olağanüstü cesaret ve yüksek gayretlerini göstermek için, onların sadece bazı fiillerini burada zikretmek yeterli olacaktır.

'Alâ'ü'd-Dîn'in Büyük Üstatlığı esnasında, Haşîşîler'e ait köy ve toprakları tahrip etmiş olan Horâsân Valisi Orhân, tam Gence dışında üç Fidâ'î tarafından öldürüldü. Daha sonra Fidâ'îler, üzerinde kan lekesi bulunan hançerlerini sallayarak ve "Alâ'ü'd-Dîn! 'Alâ'ü'd-Dîn!" diye bağırarak şehre saldırdılar, niyetleri Vezir Şerefü'l-Mülk'ü arayıp bulmak ve öldürmekti. Fakat Veziri bulamadılar ve evlerinin çatılarından kendilerine taş atan ora sakinlerinin elleriyle cezalarını buldular.

Marino Sanuto nakleder ki, Kudüs'ün sadece ismen Kralı, Champagne Kontu Henry, Haşîşîler'in Suriye kolunun Büyük Üstadını ziyaret ettiği zaman, bir gün ev sahibi ile birlikte onun kalesinin etrafında yürüyordu. Büyük Üstat, yüksek bir kulenin tepesine yerleştirilmiş bazı gençleri göstererek, hiçbir Hıristiyanın hükümdarlarına, taraftarlarının kendisine itaatli olduğu kadar itaatli olmadığından emin olduğunu belirtti. Bunun üzerine gençlere bir işaret yaptı, onlardan ikisi derhal kuleden atladılar ve dibe çarpıp paramparça oldular. Müteakiben Büyük Üstat, geriye kalan gençlere bunun gibi kendilerini kurban olarak boğazlamalarını emretmeyi teklif etti, fakat Champagne Kontu, onların itaati hususunda yeteri kadar delile sahip olmuş olduğunu söyledi, bu bağlılığın kendi tebaasınıninkinden daha büyük olduğunu açıkça teslim etti.

Hatta Fidâ'îler'in ana babaları, böyle istihdam edilmelerinin ve her şeyin üstünde, görevlerinin ifasında hayatlarını feda etmelerinin oğulları için bir şeref olduğuna inanıyorlardı. Bir defasında, bir Fidâ'î, arkadaşlarının ölmüş olduğu tehlikeli bir görevi tamamladıktan sonra bir yolunu bulup evine salimen döndüğü zaman, annesi, oğlunun hayatta kalmasını bir utanç sayarak, gerçekten saçını kesmiş ve yüzünü siyaha boyamıştı.

Haşîşîler, her zaman hasımlarını öldürmediler; bir zaman sonra, korkunç

fiillerinin telkin ettiği büyük korku şiddetli olduğu zaman, sadece bir tehdit amaçlarını karşılamaya çoğu kez kâfi geliyordu. Meselâ, Sultân Sancar Haşîşîler'e karşı bir mücadele başlattığı zaman, bir sabah çadırında uyandı, hemen yanındaki yere bir hançerin saplanmış olduğunu gördü. Sonra Sultân, Hasan-ı Sabbâh'tan, kısaca şunları ifade eden bir pusula aldı: "Sana karşı iyi niyetli olmasaydık, hançeri yere değil, kalbine saplayabilirdik."²³ Hemen sonra, Sancar'ın kardeşi Muhammed esrarengiz şekilde öldürüldü, bunun üzerine Sultân, böylesine tehlikeli düşmanlarla barış yapmayı uygun gördü.

Benzer bir olay, Suriye Haşîşîleri'ne karşı mücadele ettiği zaman, Halep Emîri Nûrû'd-Dîn'in başına geldi. Sancar gibi Nûrû'd-Dîn, basiretin, cesarettin sayıldığına hükmetti ve mücadeleden vazgeçti.

Başka bir vesile ile, meşhur İmâm Fahrû'd-Dîn Râzî, kendisinin gizli bir İsmâ'îlî olduğu yolundaki bir ithamı yalanlamak için, açıkça onları ve İsmâ'îlîleri lânetlemeye başladı.

Çok geçmeden yeni gelen birisi onun öğrencilerinin saflarına katıldı ve hemen kendisini çok dikkatli ve çok çalışkan öğrencilerden biri olarak gösterdi. Bir gün, her nasılsa, İmâm yalnızken yeni öğrenci onun evine girdi ve uzun bir hançeri kınından çıkararak, ona kendisinin aslında bir Fidâî olduğunu söyledi. Sonra, gelecekte Haşîşîleri lânetlemekten kaçınmak için çok ciddi yemin etmedikçe şaşırıp irkilen İmâmı her an olabilecek ölümlerle tehdit etti. Fidâî'nin tehditkâr bir şekilde acele ile yukarı kaldırılmış hançerinin görünüşü, İmâmı, istenilen yemini etmeye mecbur bıraktı. Bunun üzerine Fidâî hançerini kınına koydu ve Üstadının, kaba sözlere hiçbir önem vermemesine karşın, kendilerine karşı dinleyicilerinin çok etkili olmalarından dolayı, İmâm gibi bilgili bir adamın kendisi ve mezhebi aleyhinde söyleyebileceği herhangi bir şeyin etkisinden korktuğunu ifade ederek İmâma 300 altın verdi. O zaman Fidâî, yeminini tuttuğu takdirde İmâma daha fazla ödemede bulunacağına söz verdikten sonra onun iznini isteyerek oradan ayrıldı. Sonradan, İmâmın Haşîşîler'e karşı artık mutlak lânetleri ağzına almadığı görüldü; ona niçin böyle yapmadığı sorulunca şu cevabı verdi: "Kimse onlara lânet etmemeli; onların burhanları çok ikna edici ve keskindir!"²⁴

²³ Krş. Mehmed Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt: V: İkinci İmparatorluk Devri*, 3. baskı, Ankara 1991, s. 155-156, dipnot: 1 (Çevirenin Notu).

²⁴ Krş. Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, Ankara 1991, s. 29 (Çevirenin Notu).

İlk günlerde Haşîşîler'in durumlarını pekiştirmelerini ve güçlerini büyütmelerini mümkün kılan iki ana faktör vardı.

İlk önce, Selçuklu İmparatorluğu, oğulları Berkyâruk ile Muhammed arasındaki saltanat mücadelesi nedeniyle Melikşâh'ın ölümünden²⁵ sonra bir kaos durumuna düştü; bu, Haşîşîler'i Alamût ve diğer kalelerinden çıkarmak için yapılabilecek daha ileri teşebbüsleri bir zaman için etkili bir şekilde önledi.

İkinci olarak, 1097'de Haçlı Seferleri'nin ortaya çıkması, Hasan-ı Sabbâh'a tehlikeli surlarda balık avlamak için iyi bir fırsat verdi. O, derhal Suriye'ye özel görevliler gönderdi, oradaki İsmâ'îliler arasında birçok taraftar kazandıktan ve bazı dağ kalelerini ele geçirdikten sonra, daha önce kendisine bazı atıflarda bulunduğu Mezhebin Suriye kolunu kurdu.

Bu buhranlı zamanda Haçlı Seferleri'nin başlaması Hasan-ı Sabbâh ve taraftarları için muhtemelen hayırlı oldu, çünkü sapık düşünceleri ile birlikte, Haşîşîler'in korkunç fiilleri, dindar Müslümanların onlara özellikle nefret duymalarına sebep oldu; İslâm dünyası, zihnen Haçlı Seferleri ile o kadar meşgul edilmiş olmasaydı, belki de, Haşîşîler'e karşı ciddi ve birlikte plânlanmış bir *Cihâda* girişmiş ve şüphesiz onları tamamen ezmiş olacaktı. Aslında, her zaman Haşîşîler'in işleri yolunda gitmedi, çünkü onların İsfahân yakınındaki Diz-i Kûh kalesi 1107'de zapt edildi, valisi İbn 'Attâş idam edildi ve taraftarları kılıçtan geçirildi.

Hasan-ı Sabbâh'ın ilk iki halefi Büzürg-Ümmîd ve oğlu Muhammed zamanında, aynı acımasız siyasete devam edildi, iki 'Abbâsî Halifesi el-Müsterşid ve halefi er-Râşid Billâh dâhil, birçok tanınmış insan, Fidâ'iler tarafından öldürüldü. Hasan 'Alâ Zikrihi's-Selâm diye bilinen, Muhammed'in oğlu Hasan büyüdüğü zaman, babası hayattayken, Nizâr b. Müstansır'ın gerçek oğlu olduğunu ilân etti ve bazı taraftarlar topladı. Bununla beraber o, babası tarafından şiddetle uyarıldı ve herkesin önünde, söylediklerinin yalan olduğunu bildirmeye zorlandı. Mamafih, Muhammed'in 1162'de ölümünden sonra, Hasan Büyük Üstat olduğu zaman, kendisinin söz verilmiş İmâm olduğunu ilân etti.

1169'da Hasan 'Alâ Zikrihi's-Selâm'ın bir arkadaşı Râşidü'd-Dîn Sinân²⁶,

²⁵ Melikşâh, Nizâmü'l-Mülk'ün Haşîşîler tarafından katledilmesinden birkaç hafta sonra, 1092'de çok ani olarak öldü ve onlar tarafından zehirlenmiş olduğu çok kuşkuludur.

²⁶ Râşidü'd-Dîn Sinân hakkında geniş bilgi için bk. Bernard Lewis, *a.g.e.* (çev. Ali Aktan), s. 93-101; a. mlf., "Three Biographies from Kamâl ad-Dîn", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 327-328, Arapça metin için bk. s. 336-344; a. mlf., "Kamâl al-Dîn's Biography of

Haşîşîler'in Suriye kolunun Büyük Üstadı oldu. Zahidane hayatı ve *menâkıbı* yani menkıbeleri ile, Râşidü'd-Dîn, taraftarları üzerinde büyük bir itibar kazandı ve muktedir liderliği ile birlikte, bu durum, onun, Alamût'un Büyük Üstadından bağımsız olmasını mümkün kıldı. Hasan, birkaç kere, boşuna Râşidü'd-Dîn'i boyun eğmeye davet ettikten sonra, İranlı Haşîşîler'i onu öldürmeye yollayacak kadar ileri gitti, fakat onlar hedeflerine ulaşamadılar²⁷. Râşidü'd-Dîn ehliyetli bir gizli servis kurdu ve ayrıca bir güvercin-postası tesis etti; böylelikle o, hasımlarına ve gerçekten [Mezhebin ilk kurallarını ve sırlarını henüz öğrenmemiş] bilgilendirilmemiş taraftarlarına doğaüstü vasıtalar gibi görünen şeylerle bilgi elde etmeyi başardı.

Râşidü'd-Dîn, Salâhaddîn ve Arslan Yürekli Richard (Richard Coeur de Lion)'ın bir çağdaşı idi ve bir zaman Salâhaddîn'le savaş hâlinde oldu. Salâhaddîn iki kere Fidâ'îler'in hançerlerinden çok zor kurtuldu ve ikinci suikastten sonra, Haşîşîler'le anlaşmayı daha isabetli buldu.

Ölmeden kısa bir süre önce, Râşidü'd-Dîn, Conrad of Montferrat'ın öldürülmesini tertipledi. Bazıları, eylemin gerçek kışkırtıcısının Arslan Yürekli Richard olduğunu söylerler, fakat diğerleri, muhtemelen daha doğru olarak, Salâhaddîn'in Râşidü'd-Dîn'den hem Conrad of Montferrat'ın hem Arslan Yürekli Richard'ın öldürülmesini rica ettiğini ve Râşidü'd-Dîn'in Conrad hususunda mutabık kaldığı hâlde, şayet onun her iki baş düşmanı öldürülürse, Salâhaddîn'in çok güçlü olacağından korktuğu için, Richard'a karşı hiçbir eylemi kabul etmediğini ifade ederler²⁸.

Râşid al-Dîn Sinân", *Arabica*, XIII/3 (Octobre 1966), s. 225-267; V. Ivanov-A. Ateş, "Râşid-üd-Din Sinan", *IA*, IX, 635-636 (Çevirenin Notu).

²⁷ Bk. S. Guyard, "Un Grand Maître des Assassins", *Journal Asiatique*, IX (1877), s. 365.

²⁸ Bk. Guyard, a.g.m., s. 370. Ayrıca bk. Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1987, III, 57-58; Bernard Lewis, a.g.e. (çev. Ali Aktan), s. 100-101; Farhad Daftary, a.g.e., s. 433 (Çevirenin Notu). Salâhaddîn Eyyübî'nin hayatı, Haçlılar ve Suriye Haşîşîleri ile münasebetleri ve mücadeleleri hususunda geniş bilgi için bk. Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, New York-London 1898; Corci Zeydan, *Salâhaddîn Eyyübî ve Haşhaşîler (İsmâîlîler)*, yayına haz. Ahmet Cemil, İstanbul 2002; Walter Scott, *Salâhaddîn-i Eyyübî ve Arslan Yürekli Rişar* [trc. Mehmed Halid], İstanbul 1997 [Tarihî Roman]; Philip K. Hitti, *Makers of Arab History*, London 1969, s. 116-149, Türkçesi: *Arap Tarihinin Mimarları*, trc. Ali Zengin, İstanbul 1995, s. 141-172; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, İstanbul 1987; Abdullah Nasıh Ulvân, *Kudüs Fatihî Selâhaddîn-i Eyyübî*, Türkçesi: Mustafa Salih Çakmaklı, İstanbul 1992; Ahmed Ağırakça, *Salâhaddîn Eyyübî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, İstanbul 1997; Piers Paul Read, *Tapınak Şövalyeleri*, çev. Sinem Gül, 2. baskı, Ankara 2003, s. 161-191 ve tür. yer.; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 2. baskı, İstanbul 2004, s. 129-163 ve tür. yer.; Amin Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 2006, s. 165-201; Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ünler, İstanbul 2006, tür. yer.; Sobernheim, "Salâh-ad-Dîn Eyyübî", *IA*, X, 103-110; Bernard Lewis,

Alamût Haşîşîleri'nin tarihine tekrar geri dönelim, Hasan 'Alâ Zikrihi's-Selâm'ın oğlu Muhammed, 1165'ten 1210'a kadar Büyük Üstattı. Muhammed'in yerine geçen oğlu Celâlü'd-Dîn, babası hayattayken bile, ehl-i sünnete geri dönme eğilimi göstermişti; Büyük Üstat olunca, Celâlü'd-Dîn açıkça buna teşebbüste bulundu ve taraftarlarını kendisine uymaya ya ikna etti ya da zorladı; mamafih, birçoklarının dönmesi, daha sonra görüleceği gibi, sadece sathî idi. Celâlü'd-Dîn tarafından kendisine "Nev-Müsümân" lâkabını kazandıran bu muamele, her ne kadar zâhirde görülme de, yine de, doğal olarak, Haşîşîler arasında güçlerinin zayıflamasına yol açan hayli anlaşmazlığa sebep oldu. Celâlü'd-Dîn, tehdit edici Moğol tehlikesinin ilk farkına varan kimse idi; o, bunu, Hârezm'e hücum etmek için ilerlediği zaman Cengiz Hân'a, teslim teklifleriyle, elçiler göndererek defetmeye çalıştı.

Celâlü'd-Dîn 1220'de öldü, oğlu 'Alâ'ü'd-Dîn dokuz yaşında Büyük Üstat oldu. Birden, Haşîşîler sünnî olma iddiasından tamamen vazgeçtiler ve açıkça eski uygulama ve inançlarına geri döndüler.

'Alâ'ü'd-Dîn'in çocukluk zamanı, kaprisli mizacı ve daha sonra, delilikle birleşmiş belirgin tuhaf hâli, Haşîşîler'in gücünde daha fazla çöküşe sebep oldu. Aynı zamanda, Doğu'nun daha ötesinde bulutlar toplanıyordu ve Moğol sürülerinin tehditkâr istilâsı ile ilgili ortalıkta söylentiler dolaşmaktaydı. Bu son hususla ilgili olarak, Parisli Matthew²⁹'dan iktibas edilmiş şu cümleler ilgi çekici olacaktır:

"Bu zamanlarda (M. 1238), Müslümanlar tarafından, özellikle Dağın Yaşlı Adamı adına, Fransa Kralına, çok gaddar ve merhametsiz insan ırkının Kuzey dağlarından çıktığını ve Doğu'nun geniş, zengin topraklarının sahibi olduklarını söylemek üzere özel elçiler gönderildi... Bu insanların asla vücutlarına orantılı olmayan çok iri başları var ve çiğ et ve hatta insanlarla beslenirler... Fransa Kralına gelmiş olan bu kudretli ve asil Müslüman elçi... Tatarlar'ın taşkınlığını daha iyi bastırabilmek için, Batı milletlerinden yardım istedi; keza kendi maiyetinden bir Müslüman elçiyi bu olayları anlatması... ve bu gibi insanların hücumlarına bizzat karşı koyamadıkları takdirde, onların Batı ülkelerini harap etmelerini önlemek için geriye hiçbir şeyin kalmadığını söylemesi için Fransa Kralına gönderdi... Bu sebeple o, Hıristiyanların desteğiyle Müslümanların bu insanların hücumlarına mukavemet

"Saladin and the Assassins", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVI/2 (1953), s. 239-245 (Çevirenin Notu).

²⁹ Bk. Matthew Paris, *English History*, çev. [J. A.] Giles, [London 1852], I, 131-132.

edebilecekleri bu acil ve genel durum hususunda yardım istedi. O zaman orada bulunan Winchester Piskoposu... onun sözünü kesti ve şaka yollu şu cevabı verdi: 'Bırakalım bu köpekler birbirini yesin, belki böylece hepsi tükenir ve mahvolur; ve o zaman biz, (dünya üzerinde) geriye kalan İsa düşmanlarının üzerine yürür, hepsini öldürür ve yeryüzünü temizleriz, ki, böylelikle bütün dünya tek bir Katolik Kilisesi'ne tâbi olsun...' ”

Haşîşîler'in durumu artık eskisi gibi değildiye de, Orhân'ın öldürülmesi ile ilgili vakanın iyice gösterdiği gibi (bk. yukarıda, s. 224), Fidâ'iler, müthiş cesaretlerini her şeye rağmen ellerinde tuttular. Onların şecaati ile ilgili haberler, gerçekten de, Moğollar'ın Büyük Hânı Mengü'ye ulaşmıştı. Mengü, bir gün sarayında, Kazvîni Kadı Şemsü'd-Dîn'in bir zırh giymiş olarak huzuruna girdiğini gördüğü zaman son derece etkilenmişti. Bu zırhı niçin giydiğini sorunca, Kadı, cevaben Haşîşîler'in hançerlerinden korunmak için onu daima giydiğini söyledi.

Yaşlandığı zaman, 'Alâ'ü'd-Dîn'in deliliği gittikçe arttı ve giderek kıskançlaşan oğlu Rüknü'd-Dîn, ona o derecede eziyet etti ki, onun, teslim olmayı arz etmek için Moğollar'a elçiler göndermek zorunda kaldığı söylenir.

M. 1255 yılında, 'Alâ'ü'd-Dîn gözdelerinden biri tarafından öldürüldü ve Rüknü'd-Dîn, Haşîşîler'in sekizinci ve gösterildiği gibi, son Büyük Üstadı oldu. Mengü'nün kardeşi Hûlâgû Hân devrinde, Moğollar'ın, Bağdat'a hücum etmek ve 'Abbâsî Halifeliği'ni yıkmak için daha uzak batıya ilerlemeden önce Haşîşîler'in kökünü kazımak amacıyla Büyük Hân'ın sıkı emirleriyle zaten İran yolunda olmaları dolayısıyla, o, bir yıldan daha az bir süre mevkiini korudu.

Hûlâgû ve ordusu, 1256 sonbaharında Haşîşîler'e darbe indirecek mesafe dâhiline girdiler ve Rüknü'd-Dîn'i teslim olmaya davet ettiler. Bir zaman ertelemeyen sonra, Rüknü'd-Dîn, kendisine ait Meymûn-Diz kalesinde Moğol kuvvetleri tarafından sıkı bir şekilde muhasara edildi. Mukavemetin faydasız olduğunu anlayan Rüknü'd-Dîn, hayatının bağışlanacağına dair resmî bir vaat alınca Hûlâgû'ya teslim oldu. Bir zaman Rüknü'd-Dîn onun nüfuzu altında oldu, Hûlâgû onu rezil bir şekilde Moğol kuvvetleriyle birlikte dolaşmaya ve diğer kalelerini teslim etmeye davet etmeye zorladı. Bu kalelerden çoğu, yaklaşık ellisi, derhal teslim oldu, fakat Alamût ve özellikle Girdkûh ve Lamsir³⁰, biraz mukavemet gösterdiler. Bununla beraber, 1257 yılı başlarında,

³⁰ Bu kalenin ismi çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde (Lamasar, Lammasar, Lemeser, Lambasar, Lanbasar, Lanbeser, Lenbeser, Lunbeser) okunmuş ve yazılmıştır. Bk. Cüveynî, a.g.e. (çev. Mürsel

bütün kaleler alındı ve tahrip edildi³¹ ve nihayet Alamût Haşîşîleri'nin iktidarı sona erdi. Rüknü'd-Dîn'e gelince, Mengü'nün emriyle sonunda idam edildi³², taraftarları ya öldürüldü veya Cüveynî'nin dediği gibi, "Yahudiler gibi dağıtıldı."³³

Suriye Haşîşîleri, Moğollar'ın elleriyle yok edilmekten kurtuldukları da, 1265'te Mısır Sultânı Baybars'ın haraç veren tâbileri olarak, tedricen önemsiz bir hâle düştüler.

Bununla beraber, kendine has İsmâ'îlî Mezhebi³⁴, var olmaya devam etti ve

Öztürk), s. 496 vb.; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetu'l-Kulüb*, nşr. Muhammed-i Debîr Siyâkî, Tahran 1336 hş., s. 66; Freya Stark, *The Valleys of the Assassins*, London 1934, tür. yer.; W. Ivanow, *Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran*, Tehran 1960; Peter Willey, *The Castles of the Assassins*, London 1963, tür. yer.; Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Lûgat*, İstanbul 1984, III, 1753; Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Kayseri 1994, s. 64; Bernard Lewis, *a.g.e.* (çev. Ali Aktan), s. 38 vb.; Farhad Daftary, *a.g.e.*, s. 386 vb.; H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstîlâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı, Cengiz ve Hülâgû Dönemleri (612-656/1216-1258)*, İstanbul 2005, s. 242 vb.; Abdülkerim Özyayın, "Alamut", *DİA*, II, 337; Mustafa Öz, "Büzürgümmîd", *DİA*, VI, 523 (Çevirenin Notu).

³¹ Şayet Chardin doğru ise, Alamût, vaktiyle Safevîler devrinde veya Safevîler devrinden önce tekrar inşa edilmiş olmalı, çünkü o, *Voyages* (nşr. Langlès, [Paris 1811], IX, 115)'ında, onun, onlar tarafından, hiddetlerine duçar olan meşhur mahkûmlar için bir hapisane olarak kullanıldığını ifade eder. Chardin, Alamût'u "un fort château, proche de Caspin, bâti sur une haute roche, aux bords d'un précipice, et où, dans les siècles précédans, les rois reléguoient les personnes de leur sang, et d'autres dont ils vouloient se défaire sans éclat. On les y laissoit vivre quelque temps; et puis, lorsqu'on en étoit las, on les précipitoit sans qu'ils s'en aperçussent en faisant semblant de les transférer d'une tour en une autre" olarak tavsif eder.

Muhtemelen ona dair hiçbir bilgiye sahip olmadığı için, Chardin, Alamût'un daha erken tarihi hakkında sessizdir.

³² Krş. Bertold Spuler, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü, 2. baskı, Ankara 1987, s. 60-61; Abdulkadir Yuvalı, *a.g.e.*, s. 62-65; H. Ahmet Özdemir, *a.g.e.*, s. 237-247 (Çevirenin Notu).

³³ D'Ohsson, *Histoire des Mongols* [La Haye et Amsterdam 1834]'unda (III, 202), Cüveynî'nin bu mütalâası münasebetiyle şunları söyler: "Ils (yani Haşîşîler) ne furent cependant pas totalement détruits dans le Couhistan; car Mohammed d'Esfézar rapporte, dans son *Histoire de Hérat*, que, de son temps, c'est-à-dire vers l'année 1500, une partie des habitants de cette province étoit encore attachée aux erreurs de la secte. Ils levoient, parmi eux, une contributiön pécuniaire, sous le titre de *denier de Hassan Sabbah*, dont le produit étoit consacré à l'entretien et à l'ornement de son sépulchre, 'et l'on dit même', ajoute cet auteur, que maintes vieilles femmes mettent à part chaque dixième pelotte de fil qu'elles ont filée, ce qu'elles appellent *la dixme de l'Imam*, c'est-à-dire de Hassan Sabbah."

³⁴ İsmâ'îliyye Mezhebi ve Ağa Han hakkında bk. İbrahim Ağâh Çubukçu, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler*, 2. baskı, Ankara 1984, s. 58-62; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, çev. ve notlandıran: Hüseyin Hatemî, İstanbul 1986, s. 85-112; Bernard Lewis, "İsmâ'îlîler", *İA*, VI/2, 120-124; Mustafa Öz, "İsmâ'îliyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, İstanbul 1993, s. 605-652; Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâ'îliyye", *DİA*, XXIII, 128-133; Farhad Daftary, "İsmâ'îlîler Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet", *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, haz. Farhad Daftary, trc. Muhammed Şeviker, İstanbul 2005, s. 105-129; Wilferd Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sy. 25 (Mayıs-Ağustos 2006), s. 281-

Hindistan, Suriye ve Afrika'da birçok tarafa sahip olarak, bugüne kadar da mevcudiyetini sürdürdü. Şu hususu kaydetmek ilgi çekicidir ki İsmâ'îlîler'in sadece unvanca başkanı olan Ağa Hân, Alamût'un son Büyük Üstadı Rûknü'd-Dîn Hürşâh'ın doğrudan doğruya neslinden gelen biridir.

II

ALAMÛT'U ZİYARET

Bu makalenin yazarı, Alamût'u ziyaret eden ilk Avrupalı olduğunu asla iddia etmez; işin doğrusu, birçokları ondan önce orada bulundular. 1831'de Albay Monteith, İran'ın kuzey vilâyetlerinde seyahat ederken, kaleyi ziyaret etti, fakat o, yerin bir hayli tasvirini verirse de, onun tarihi hakkında tamamen bilgisiz görünür. Altı yıl sonra, Albay Shiel isminde, diğer bir İngiliz subayı, çok çetin bir yoldan Tahrân'dan Alamût'a seyahat etti. Her iki subay da gördüklerini Krallık Coğrafya Cemiyeti'nin *Dergî*'sinde yazdılar. 1927'de Profesör Ernst Herzfeld, Albay Shiel gibi hemen hemen aynı yolla seyahat ederek Tahrân'dan Alamût'a gitti. Bu satırların yazarının farkında olduğu kadarıyla, Profesör Herzfeld, ziyarete dair hiçbir rapor kaleme almadı; bu, yeri ve tarihini tasvir etmek için ondan daha ehliyetli bir kimsenin bulunmamasından dolayı, son derece teessüf edilecek bir durumdur.

Temmuz 1928'de, bu makalenin yazarı, iki arkadaşıyla beraber, Alamût'a gitmek üzere Tahrân'dan yola çıktı. Bir öğleden sonra araba ile Tahrân'dan ayrılarak, aynı akşam, 96 mil uzaklıktaki Kazvîn'e ulaştık. İki katırcıyı ve onların sekiz katırını ücretle tutarak, ertesi sabah Kazvîn'den erken yola çıktık. İlk bir iki millik patika yolumuz (buna olsa olsa patika denebilirdi), bizi, Kazvîn'in etrafını kuşatan hoş meyve bahçeleri arasından götürdü, fakat sonra bu yol, biraz kuzey doğu istikametinde, kıraç ovanın içinden geçerek Tâlekân silsilesinin bayırlarına doğru gitti. Bayırları tımandıktan sonra deniz seviyesinden 7,200 fit yükseklikteki Sîmyâr Geçidi'nin tepesine doğru ana silsile üzerindeki dolambaçlı ve taşlık keçiyolunu takip ettik. Güneş batarken zirveye ulaştık ve fevkalâde bir manzara ile çabalarımızın karşılığını aldık. Gelmiş olduğumuz yere tekrar baktığımızda, Hemedân istikametinde ötede yüksek ve uzak dağlar olduğu hâlde, Kazvîn ve bahçelerini temsil eden ova üzerinde koyu bir yama görebildik. Bununla beraber, en güzel manzara, zıt istikamette, yani kuzey ve kuzey-doğuya doğru idi. 4,000 fit derinliğinde pek büyük bir yarık gibi görünürken, Şâhrûd vadisi tam ayaklarımızda idi ve onun ötesinde

birçoğu hâlâ karla kaplı, 12,000 ilâ 14,500 fit yüksekliğindeki dağlar uzanıyordu. Alçak seviyedeki Hazar denizi sahilinden itibaren her taraftaki bulutlar, bu dağ engelinin üzerinden fıskırmış ve onun beri tarafındaki kısa mesafeyi sel gibi akıp geçmişti. Daha yüksek tepelerdeki bu bulutlar ve karlar, batan güneşin şualarıyla tamamen harikulâde bir çilek kırmızısına boyanmıştı.

Hedefimiz, Alamût; nazarımızdan gizlenircesine, karşıdaki dağlardan birinin böğrü üzerinde idi.

Kısa bir mesafedeki boğazdan aşağı inerek Sîmyâr köyüne yakın buğday tarlalarıyla çevrilmiş güzel bir yerde kampımızı kurduk. Mamafih, ilk önce, biraz uzakta korkunç bir kavga çıktığı zaman gece dolayısıyla güçbelâ yerleşmeye başladığımız için, sıkıntılı bir duruma düşüyor gibi olduk. Bu kavga köylülerle katırcılarımız arasında çıkmış ve buna onların katırlarının yoldan sapıp bir buğday tarlasına girmeleri ve fakat tamamen izinsiz olarak çok ekini iştahla yemeleri sebep olmuştu. Gürültünün miktarı hakkında hüküm vermek gerekirse, insan çok kan dökülmesini bekleyebilirdi, fakat hemen her şey yatıştı, sonra, zannedirim, bir veya iki yiğitlik denemesi el değiştirmişti!

Yeniden barış sağlandı, yakındaki bir derenin şırıltısı ile huzur içinde uyuyarak, serin dağ havasında rahat bir gece geçirebildik. Ertesi sabah Şâhrûd nehrine indik, Alamût nehri ile birleştiği noktaya gelinceye kadar takriben 5 veya 6 mil doğu istikametinde onun yukarı kısmını takip ettik. Birleşme yerinin tam yukarısında Şâhrûd'u ilkel bir köprü ile geçerek, bu nehir yatağı yolu ile, takriben bir çeyrek mil (a mile and a quarter) uzunluğundaki Alamût boğazını çıktık. Bu boğazın kenarları, 150 ilâ 200 fit yüksekliğindeki dimdik uçurumlardı. Bu uçurumlar yolun çoğunda ve hatta sarkan yerlerde dikey oldukları için, nehir yatağı tek mümkün yoldu; bereket versin ki, nehir alçaktı.

Boğazdan çıktığımız zaman nehir yatağından ayrılabilirdik ve bu suretle bir kere daha ayaklarımız ıslanmadan ilerleyebildik. Birkaç mil uzaktaki çayın yukarı kısmında, Şâhrek isimli küçük bir köyde gece sebebiyle kamp kuruldu.

Ertesi gün güneş doğduktan az sonra yola çıkarak, hemen, derin bir vadide dağlardan aşağıya akan bir çayın Alamût nehrine katıldığı yerde kurulmuş olan Şütürhân köyüne geldik. Bu vadiye baktığımızda hemen karşımıza çıkan dağın kenarında büyük bir çıkıntı görebiliyorduk.-[Bu dağ] Alamût dağı [idi]. Çıkıntı ise Alamût kayalığı idi; o takriben Şütürhân'dan 8 mil uzakta ve tam olarak 3,000 fit daha yüksekti.

Şütürhân'a vardığımız zaman, köylüler, ilk önce, yanlışlıkla bizi, o zaman bölgenin "seçilmeye lâyık gençleri"ni askere kaydetmekle görevli olan memurlar zannettiler. Bu sebeple biz, düşmanca olduğunu söyleyemeyeceğimiz, belirgin bir soğuklukla karşılandık, fakat, bizim sadece Alamût'a giden "Firangis" [Frenkler] olduğumuz anlaşılınca, hemen tehditkâr bakışların yerini gülümsemeler aldı. Sonra Kedhüdâyı yani köyün Muhtarını görmeye götürüldük, o bizi sıcak bir şekilde karşılamakla kalmadı, fakat aynı zamanda, hemen Alamût kayalığının dibinde uzanan bir köy (olan) Gâzer [veya Gâzür] Hân'a rehberliğimizi yapma hususunda ısrar etti.

Kedhüdânın zeki bir adam olduğu anlaşılıyordu ve Hasan-ı Sabbâh ve Alamût'un tarihini ve onunla ilgili bazı menkıbeleri oldukça iyi öğrenmişti. Şüphesiz, o bize isimlerimiz, yaşlarımız, milliyetimiz ve hepsinden ziyade, Alamût'a seyahat etme gayemiz hakkında mutlak sorular sordu. Seyahat etmedeki yegâne saikimizin tarihî ilgiden dolayı olduğunu cevap olarak Kedhüdâya bildirdiğimiz zaman, şüphesini nazik bir şekilde gizlemeye çalışsa da, belli ki bize inanmadı. "Fakat elbette" dedi, "kalenin harabeleri arasında bir yerde hâlâ gömülü olduğunu söyledikleri hazineyi kazıp çıkarmak için hep bu tarafa gelmiş olmalısınız! Diğerleri daha önce buraya geldiler ve bu hazineyi bulmak için hep uğraştılar." İnkâr etmemize rağmen, biraz şüphe etmiş olmalı ki, bizim gerçekten hazine-avcıları olduğumuz sonucuna kani oldu.

Şütürhân'dan yolumuz Gâzer Hân'a 8 mil boyunca yaklaşık 2,000 fit yükselerek, vadinin kuzey-doğu tarafına gitti. Gâzer Hân'ın yakınında küçük bir türbenin yanından geçip biraz ilerlediğimiz zaman fotoğraf çekmek için birkaç dakika mola verdik, (çünkü) kayalığın mükemmel bir manzarası bu noktadan (bk. İlk fotoğraf) görüntülenebiliyordu. Sonra oldukça sığ olan vadiyi geçtik ve Gâzer Hân'ın hemen dışındaki bazı ağaçların gölgesinde durup mola verdik. Rehberimiz Kedhüdâ köyün büyüklerini aramak için gitti, kısa bir süre sonra onlarla birlikte döndü.

Tam oturabileceğimizi düşündüğümüz yerde-kale ve Haşîşîler'in meşhur bahçesine dair birtakım sorular sorduk. Bununla beraber, bahçeyle ilgili herhangi bir bilgi toplayamadık, görünüşte onun bütün izleri yok olmuştu.

Bu arada katırlarımız, eşya ve erzakımızla arkadan yetişerek, yeni arkadaşlarımızla birlikte ağaçların hoş gölgesinde öğle yemeğini yedik ve daha sonra seyahatimizin son menzilinden yola çıktık.

Yolumuz Gâzer Hân'ın dar ve dolambaçlı yolları içinden geçtikten sonra, çok yaşlı çınar ağaçlarının güzel bir şekilde gölgelediği iyi kötü bir köy çimenliğine geldik;

bu ağaçların arasından o anda üzerimizde kule gibi gözüken Alamût kayalığını görüverdik. Bu çimenliği geçtikten sonra, hemen, -Şütürhân'dan itibaren takip ettiğimiz bir vadinin bir kolu olan-dar ve derin bir vadiye geldik, onun kuzey-batı tarafındaki Alamût kayalığının kenarından geçerek dağın böğrüne daha fazla ilerledik. Kayalığın tam kuzeyindeki bir noktaya ulaşıncaya kadar, yaklaşık yarım mil bu vadinin batı tarafına devam ettik. Karşımız, vadinin öbür tarafı, dağı kayalığa bağlayan yüksek bir "boğaz"dı. Bu boğaz, zirvenin takriben 200 fit aşağısında, kuzey-batı ucu yakınında kayalıkla birleşiyordu. Kayalığın karşısında "dikey" bir yarık bu noktaya yakındı; bu yarık, takriben ortada taş işi ile sımsıkı kapatılmıştı. Vadiyi geçtikten ve bu boğazı tımandıktan sonra, burada çok dik olan kayalığın kuzey-doğu yüzü boyunca dar bir yaya yolunu takip ettik. Bu yol, yaklaşık 200 yarda kadar biraz aşağı indikten sonra, birdenbire tepeye doğru bir zikzak silsilesi hâlinde, dikey olarak yükselmeye başladı. Her tarafta ayak izi kalıntlarına rastladık ve tepeye tam ulaşmadan önce, açıkça kalenin dış duvarını oluşturmuş olan harabelerin yanından geçtik. Albay Monteith Alamût'la ilgili raporunda bu duvardan bahseder; onun raporuna göre hüküm vermek gerekirse, onun zamanındaki (1831) korunma durumu şimdikinden çok daha iyi idi. Albay Monteith ayrıca kayalığın tepesindeki bir kuleden söz eder, fakat bu tamamen ortadan kaybolmuştur.

Kayalığın tepesi, kuzey-kuzeydoğudan güney-güney doğuya uzanan dar bir sırt (bayır) şeklindedir. Birkaç fit genişliğinde ve derinliğinde küçük yarıklarla üç parçaya bölünmüş olan bu sırt, 400 yarda uzunluğundadır ve genişlik bakımından en geniş kısımda 35 yardadan uçlarda sadece birkaç fite kadar farklılık gösterir. Tepenin takriben 50 fit aşağısında, güney-batı tarafında sırtın merkezî kısmına paralel olarak uzanan kısım, bir payanda duvarı olduğu anlaşılan kısmın kalıntılarıdır; bir zamanlar mevcut topyekûn alan, bu sebeple muhtemelen şimdi olduğundan epeyce daha büyük olmalıydı.

Barometre göre zirve, deniz-seviyesinin 6,200 fit yukarısındadır. Kayalığın yüksekliği, çevresine nispetle, güney-batı tarafında çok fazladır, buradaki tepe, tabanındaki Gâzer Hân'ın tarlalarının tam olarak 900 fit yukarısındadır. Diğer tarafta, sırtın kuzey-kuzeybatı ucunda takriben 750 fit olan yükseklik, boğazın kayalıkla birleştiği noktada sadece 200 fite kadar düşer. Bu boğaz doğu tarafında diğer bir vadiye eğimli olduğu için, sırtın nispi yüksekliği, güney-güneydoğu ucuna doğru bir kazanç olarak artar, orada yaklaşık 500 fit olur.

Tepeye tek giriş vasıtası takip ettiğimiz yollardır, diğer bütün noktalarda kayalık

tamamen tırmanılmazdır.

Harabeler orada çok geniş olduğu için, kalenin ana kısmı açıkça sırtın merkezî kısmında idi, bununla beraber sırtın içinden geçerek çaprazvari bir şekilde uzanan duvarlar onun her ucundadır, güney-güneydoğu duvarı hâlâ iyi bir şekilde korunmaktadır. Gelip geçtiğimiz yaya yolu, bu noktada yarığın altına ulaştıktan sonra, payandalar vasıtasıyla, merkezî bölümün tepesine bu duvarların yüzeyi üstünden karşı yana diyagonal olarak geçerek, devam edip gider. Temellerinden geriye az bir şey kalmış olan bazı bina harabeleri, sırtın bu kısmındadır. Ne yazık ki, bu kalıntıların aşırı derecede harap olmuş hâli, yerin asıl plânının ne şekilde olduğu hakkında herhangi bir kesin fikir edinmemizi imkânsız kıldı.

Yapı malzemesi genellikle taştı, fakat iyi yanmış tuğla da kullanılmıştı. Kullanılan harcın kalitesi mükemmeldi.

Sadece bizzat sırtta değil, fakat aynı zamanda tepede ve boğazın doğu tarafında şurada burada kalan kırık çanak çömlek yığınları vardı; bu sebeple, burasının, önemli bir yerleşim yeri olması gerekir. Bulunmuş çanak çömlek parçalarından bazılarının cam gibi mükemmel bir parlaklığı vardı, fakat ne yazık ki, hiçbirini sağlam bulamadık.

Uca yakın oldukları hâlde, harabeler daha ziyade sırtın kuzey-kuzeybatı kesimindedir ve kayadan yontularak şekil verilmiş iki su haznesi, her iki tarafta yaklaşık 50 fit aşağıdadır; kayalıkta açılmış diğer iki yarık, güney-batı tarafında su haznesine bitişiktir; bunlardan birinde bir üzüm asması büyüyor; bu üzüm asması-rehberimiz bizi inandırmaya çalıştı-bizzat Hasan-ı Sabbâh tarafından dikilmişti!

Sırtın güney-güneydoğu kısmında diğer bir su haznesi vardır; ziyaretimiz esnasında yarı dolu olan bu su hazneleri, kayalığın tepe ve yukarısındaki meyilli sathların meydana getirdiği havzadan süzülüp akan yağmur ve kar suları ile doludur. Su haznelerinden başka, erzak ambarı olarak kullanılmış olan birkaç mağara ve tünel vardır.

Kayalığın tepeden görünüşü, gerçekten çok güzel ve çıkma zahmetine değer. Kuzeydeki kulelere doğru Alamût dağı, tam 4,000 fit ile kayalığın tepesinde yükselmekte. 13,000 fit ve daha fazla yükseklikteki Elburz silsilesinin daha yüksek sivri tepeleri güney-doğu ve güneye doğru uzanırken, 14,500 fit yüksekliğindeki Taht-ı Süleymân'ın dişli tepeleri doğuya doğrudur. Sîmyâr Geçidi ile üzerinden geçtiğimiz Tâlekân silsilesi güney-batı tarafına doğrudur. Alamût dağı'nın (bir) parçasını teşkil ettiği silsileden Alamût ve Şâhrûd vadilerine inen dağ burunları batı ve kuzey-batı

istikametindedir.

Öğleden sonra zamanın daha büyük kısmını harabeleri araştırarak ve onların ve bizzat kayalığın çeşitli açılardan fotoğraflarını çekerek geçirdikten sonra, herhangi bir zorluk görmeden, çok dik yaya yolunu indik ve kalenin batı tarafına doğru vadi boyunca akan çayın yanında hizmetçi ve katırcılarımızın bizim için kurmuş oldukları kampımıza doğru ilerledik. Alamût kayalığı üzerimizde hemen hemen dikey bir şekilde yükseldiği için, burası kamp için dikkat çekici bir yerdi.

Bir iki saat sonra, güneş battığı ve Alamût kayalığı ayın yumuşak ışığında yıkandığı zaman, garip bir değişime uğramış gibi görünüyordu. Üzerimizdeki duvarlar artık köhne kalıntılar değildi; bunun yerine, yeni-daha doğrusu, eski-maddeyi üzerine almış gibi görünüyordular ve tarihî kale bir kere daha yeniden vücut bulmuş gibiydi. Harikulâde berrak dağ havası, güzel mehtap ve-hepsinden önemlisi-romantik çevre ile beraber ihtiyaç duyduğumuz şey, Hasan-ı Sabbâh ve onun sadık Fidâîlerini bir kere daha Alamût'un sahibi olarak tahayyül etmek için sadece biraz daha fazla hayal gücümüzü zorlamaktı. Belki, bizim için böyle idi, fakat onlar yoktular!

Ertesi sabah Alamût'tan ayrılıp Hazar Denizi yolunda olduğumuz zaman, kuş uçuşu yaklaşık 15 mil batıdaki ilk hedefimiz, Dîkin isimli bir köye kestirme dağ yolu ile gitmeye karar verdik. Bu yolun katırlarımız için elverişli olmaması dolayısıyla (ve hemen hemen, kendimize çabucak tedarik ettiğimiz için), hayvanlarımızı ve eşyamızı daha uzun, fakat daha kolay yol olan, Şütürhân ve Alamût vadisi yolu ile gönderdik. Her biri bir tırmanmayı ve müteakiben tam 2,000 fitlik bir inişi gerektiren Alamût silsilesinin en az üç yüksek burnunu geçmek zorunda kaldığımız için kestirme yolumuzun çok yorucu olduğu ortaya çıktı. Alamût'un birkaç mil batısındaki Enbec vadisinden yukarıya dik bir yeri tırmandıktan sonra, bir yerde, çok sarp bir bayırın yüzeyinden geçmek mecburiyetinde kaldık; burada, son zamanlarda şiddetli yağmurlar yolun birçok kısmını aşındırmıştı; bu yüzden, bir zaman ilerlemek çok zor oldu. Herhangi bir kayma-hemen çok azı bile-birkaç fitlik bir heyelânla sonuçlanacaktı. Daha sonra, yol durumunun daha kolay gibi görüldüğü iyi ekilmiş dalgalı araziye geldik. Ne yazık ki, sonra, üstelik bizi iliklerimize kadar ıslatan, sürülmüş tarlaları özellikle yapışkan bir çamur kütlesi hâline dönüştüren şiddetli bir gök gürültülü sağanağa tutulduk. Bu çamur, kütleler hâlinde çizmelerimize yapıştı ve kesinlikle yürümemizi zorlaştırdı. Bu nedenle, çok yorgun düştük ve sonunda Dîkin'e ulaştığımız zaman kestirme yollar için bütün şevkimizi kaybetmiştik.

Alamût'tan ayrıldığımız saatten beri, gûya biz, iki tarafını güney-doğuya doğru

Alamût vadisi ve güney-batıya doğru Şâhrûd vadisinin teşkil ettiği, bir üçgenin tabanı boyunca batıya doğru gidiyorduk. Yolumuz, bu sebeple, son zikredilen vadede birleşiyordu.

Ertesi sabah Dîkin'den oldukça erken yola çıkarak, Dehduşâb isimli küçük bir köy yakınındaki Şâhrûd vadisine ulaştık. Burada oldukça acıklı bir hadise vuku buldu, çünkü yaşlı bir köylü çıkageldi ve omzunu ameliyat etmem için bana yalvardı. Kesinlikle hiçbir cerrahî ve tıbbî bilgiye sahip olmadığımı söyledim, şayet olsam bile, sadece bir çakım olduğu ve hiç iyot bulunmadığı için, herhangi bir şey yapamayacağımı ayrıca ifade ettim. Yaşlı adamı ikna etmek birkaç dakika aldı, sözlerimde gerçekten hüsnüniyet sahibi idim ve sonra, arkadaşlarım onun sıkıntısı ile benim kadar ilgilenmediklerinden, hüzünlü bir şekilde uzaklaşıp gitti. Bu uzak bölgelerde, her "Firangi"nin bir *hakîm* [yani hekim] olduğu farz edilir ve köylüleri bu inanıştan vazgeçirmek çoğu zaman zordur.

Dehduşâb yakınındaki Şâhrûd'u geçtik ve nehrin güneyindeki dalgalı arazi üzerinde bir müddet gittik, Pül-i Enbû'da birkaç mil daha aşağıda bu nehri tekrar geçtik. Burada Şâhrûd bir taraftan öbür tarafa güzel bir tuğla köprü ile geçilir.

Bu köprünün daha ötesinde bir hoş geldin deme çayından sonra, karanlık çökerken ve yağmur yağarken, Enbû köyüne, 2,000 fitlik uzun bir tırmanış yaptık, geceyi orada geçirdik.

Enbû'dan yolumuz, yaylaya benzer, verimli, hoş bir şekilde serin olduğu kadar kâfi derecede yüksek ve sivrisinek ve sineklerden uzak arazi üzerinden, biraz kuzey-batıya uzandı.

Öğle vaktinde Kilişûm köyüne ulaştık ve öğle yemeği için orada bir mola verdikten sonra, Deylemân yoluyla İsbeylî'ye devam ettik. İsbeylî, Şâhrûd vadisini Hazar alçak çukurluğundan ayıran sırtın tam güneyinde bulunan büyük bir köydür. Burada ormanlar kuzeydeki meyilli satırların tepesine doğru sağ tarafta yer alırlar ve sırtın tepesinde nöbetçiler gibi duran, tecrit edilmiş ağaçlar köyden görülebilirler. İsbeylî'deki evler, tamamen tahtadan yapılmıştı ve dik, ince tahtalarla kaplı çatıları vardı, bu suretle alışık olduğumuz düz çatılı kerpiç evlere hoş bir tezat oluşturuyordu.

Geceyi ve ertesi sabahın tamamını İsbeylî'de geçirerek, akşam karanlığından önce ancak kısa bir merhaleyi tamamlayabildik ve sırtın birkaç mil kuzeyindeki ormanın ortasında güzel konumlu bir meydana kamp kurduk.

O zaman dağların kuzey bayırları üzerinde, manzaradaki değişiklik gerçekten olağanüstü idi. Heybetli, fakat çoğu zaman kasvetli ve nahoş zirveler ve onların

kahverengi ve çıplak bayırları kaybolmuştu; buna karşılık, ağaçlarla kaplı geniş tepe ve derelerden başka hiçbir şey göremedik.

Bereket versin ki, hissetmekte olduğumuz değişken havanın yerini parlak güneş ışığı almıştı, bu sebeple en iyi şartlar altında orman bölgesini görebildik.

Ormanların kendine has özelliği, hayvan veya kuş hayatına dair herhangi bir işaretin tamamen olmaması idi; bir kere bile bir kuş ötüşünü hatta bağırışını işitmedik.

[Mola verdiğimiz] hoş meydana rahat bir gece geçirdikten sonra, öğle vaktinden hemen sonra küçük ve çok güzel Lâhicân kasabasına ulaşıncaya kadar ormanın içinden geçerek aşağıya doğru yolumuza devam ettik. Burada, üzülmemek elde değil, katırcılarımızın ücretlerini ödedik ve eski bir Ford kiraladık, onun içinde büyük Reşt kasabasına giden pek önemli olmayan bir yol üzerinde sarsıla sarsıla birkaç mil gittik. Çok ilgi çekici ve zevkli, fakat zaman zaman oldukça yorucu bir tatil geçirerek, Reşt'ten Tahrân'a araba ile geri döndük.

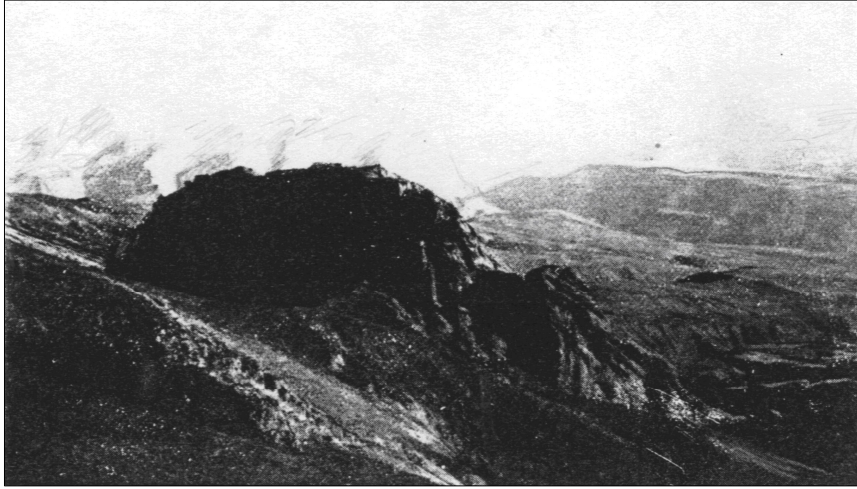
Kısaltmalar

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I-, İstanbul-Ankara 1988-.

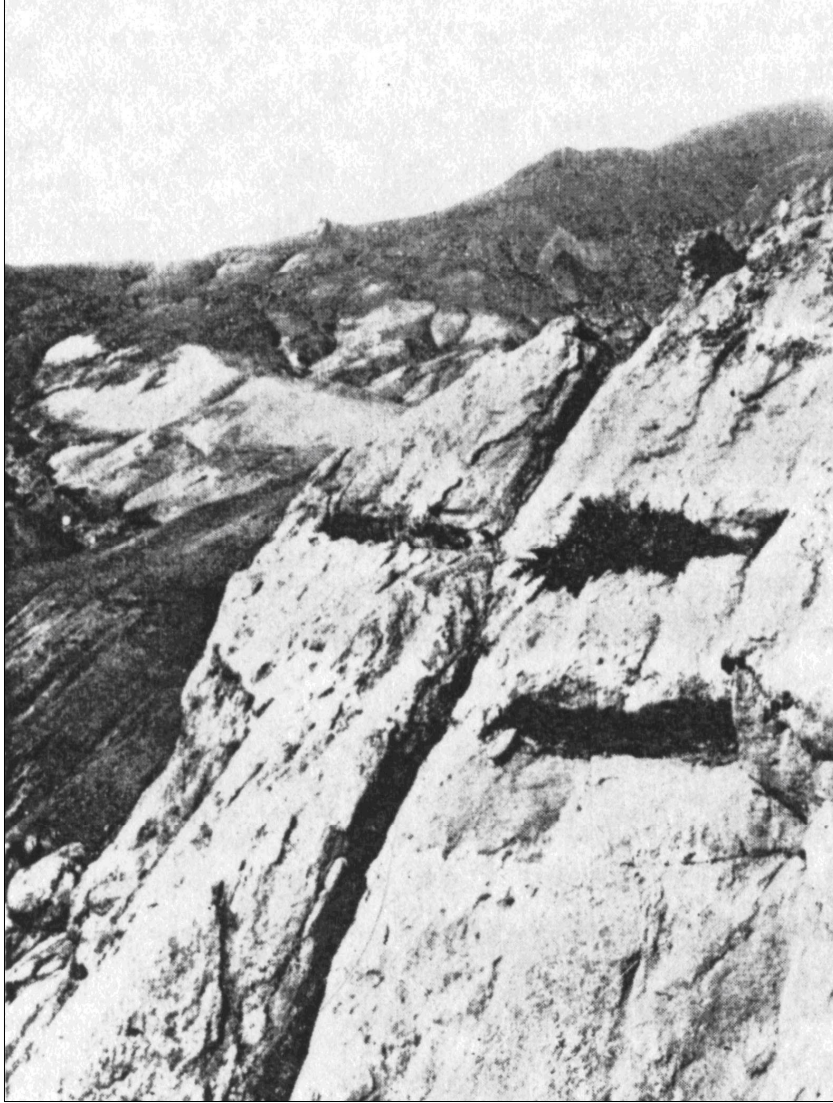
İA : İslâm Ansiklopedisi, I-XIII, İstanbul 1940-1988.



ALAMÛT KAYALIĞININ GÜNEYDEN GÖRÜNÜŞÜ; GÂZER HÂN KÖYÜ SOL
TARAFTA AĞAÇLARIN ARKASINDADIR.



ALAMÛT'UN KUZAY TARAFI, ONU DAĞA BAĞLAYAN "BOĞAZ", GÜNEYE
ALAMÛT VADİSİNE DOĞRU AKAN ÇAY, ARKADA ELBURZ SİLSİLESİNİN KISMÎ
GÖRÜNTÜSÜ.



KAYALIĞIN KUZEY-BATI UCUNUN GÜNEY YAMACI ÜZERİNDEKİ BİR ÇIKINTIDAN GÖRÜNÜŞÜ. KAYALIKTAKİ YARIKLAR YAPAYDIR; SOL TARAFTAKİ YARIK BİR SU HAZNESİDİR VE BİR ÜZÜM ASMASI SAĞ TARAFTA İKİ YARIĞIN ÜSTÜNDE BÜYÜMEKTE.

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ MAKALELER
BİBLİYOGRAFYASI [SAYI: 1-25 (1975-2006)]**

Hazırlayanlar:
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ*
Dr. Eyüp BEKİRYAZICI**

ÖZET

Fakültemiz, 1957 yılında Erzurum'da öğretime başlamış olan Atatürk Üniversitesi bünyesinde 1971'de İslâmî İlimler Fakültesi adıyla kurulmuştur. Bu isme bağlı olarak çıkarılan ilk dergi, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi adı altında 1975 yılında yayın hayatına başlamıştır. 1982 yılından itibaren de (5. sayı) Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi başlığı ile yayını sürdürmektedir.

Bu yazıda, adı geçen derginin 1975-2006 yılları arasında yayınlanmış olan 25 sayısı içindeki yazıların, müellif adı ve makale başlıklarına göre bir listesi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi.

ABSTRACT

A Bibliography of Articles Published in Atatürk University Review of the Faculty of Divinity [Numbers: 1-25 (1975-2006)]

Our Faculty was founded in 1971 under the name of the Faculty of Islamic Sciences within Atatürk University, which began its educational activities in Erzurum in 1957. The first review of the Faculty was thus published under the title of the Review of the Faculty of Islamic Sciences in 1975. And since 1982 (5th number), the name of this review has been Atatürk University Review of the Faculty of Divinity.

A list of the articles in 25 numbers of the mentioned review published between 1975 and 2006 is provided by author and title in this contribution.

Key Words: Atatürk University, the Faculty of Islamic Sciences, Faculty of Divinity, Review of the Faculty of Divinity.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

Fakültemiz, 1957 yılında Erzurum'da öğretime başlamış olan Atatürk Üniversitesi bünyesinde 1971'de İslâmî İlimler Fakültesi adıyla kurulmuştur. Bu isme bağlı olarak çıkarılan ilk dergi, *İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* adı altında 1975 yılında yayın hayatına başlamıştır. 1982 yılında YÖK'ün kurulmasıyla, Yüksek İslâm Enstitüleri ve İslâmî İlimler Fakültesi "İlâhiyat Fakültesi" adını almışlardır. Bu değişiklik dolayısıyla, Fakültemiz dergisi 1982 yılından itibaren (5. sayı) *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* başlığı ile yayınına sürdürmektedir.

Şimdiye kadar 25 sayısı yayınlanmış olan derginin; 2., 3. ve 4. sayıları Ankara'da, 7. sayısı İstanbul'da, diğer bütün sayıları ise Erzurum'da basılmıştır.

Dergideki yazılar, çoğunlukla Fakültemiz öğretim elemanlarının yazılarına tahsis edilmiş; zaman zaman da diğer bilim adamlarının makalelerine yer verilmiştir. Yazılar, genelde telif olup, bazen tercüme ve kitap tanıtma yazıları da yayınlanmıştır.

Fakültemiz öğretim elemanlarının (sayıları zamanla değişiklik göstermiştir) bazı yazılarının künyelerini, hazırlandıkları yıla kadar, şu iki kitapta da görmek mümkündür:

1- *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Bülteni*, Erzurum 1983.

2- *Islamic Information and Data, Qualified Manpower, Specialists in Islamic Studies in the World*, ISESCO, Rabat, Maroc, Juillet 1991, s. 289-317.

Diğer taraftan, son yıllarda, ülkemizdeki tüm İlâhiyat Fakülteleri dergilerinde yayınlanmış yazıların künyelerine yer veren ve Alim Yıldız ile Tahsin Koçyiğit tarafından hazırlanan "*İlâhiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*" (Ankara Okulu Yay., Ankara 2002) adlı fihristi özellikle kaydetmemiz gerekir. Burada, 2002 yılına kadar yayınlanmış olan yazıların künyeleri; dergi sayıları ve müellif adlarına göre düzenlenmiştir. Bu bibliyografya çalışmasında şüphesiz Fakültemiz öğretim elemanlarının hazırlamış olduğu yazıların başlıkları da yer almıştır. Ancak, burada şunu belirtelim ki, emek mahsulü bu çalışmada, yaptığımız kontrol ve karşılaştırmalar sonucunda, az miktarda da olsa, bazı hata ve eksikliklerin meydana geldiğini tespit etmiş bulunuyoruz. Meselâ, sadece bir örnek vermek istersek, bu çalışmada "Makale Başlıklarına Göre" bölümünün yer almaması önemli sayılabilecek bir eksiklik. Bu durumda, okuyucu, herhangi bir konuda kaleme alınmış olan bir yazıyı tespit edebilmek için kitabın hemen hemen tamamını taramak zorundadır.

Okuyucu, bazı eserlerin tanıtımları için “Makale Başlıklarına Göre” bölümünde satır başında yer alan “Kitap Tanıtımı” veya “Kitap Tanıtma” ifadelerini gözden geçirmelidir. Bunun yanında, dergide çevirileri yer alan müelliflerin isimlerinden sonra veya isimlerinin karşısında kendisinden çeviri yaptıkları bilim adamına gönderme yapılarak kullanılabilir sağlanmıştır. “Müellif Adlarına Göre” bölümünde yazılar, kronolojik sıraya göre, “Makale Başlıklarına Göre” bölümünde ise alfabetik olarak düzenlenmiştir.

Ayrıca, şunu belirtelim ki, bazı müellif adları ve yazı başlıklarındaki ufak tefek imlâ hata ve eksiklikleri-yararlı olacağı için-düzeltilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmamızın, başta Fakültemiz öğretim elemanları olmak üzere, tüm araştırmacılara yararlı olmasını dileriz.

A- MÜELLİF ADLARINA GÖRE:

- ABDULKADİROĞLU, Abdülkerim, "Sofuzâde M. Tevfik Efendi'nin Bilinmeyen On Muhammesi ve Altı Tahmisi", sy. 11 (1993), s. 243-267.
- ACAR, H. İbrahim, "Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler: I-Hata", sy. 14 (1999), s. 79-109.
- _____, "Evlence Engeli Olarak Din Farkı", sy. 17 (2002), s. 27-52.
- _____, "İslâm Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler: II-İkrah", sy. 18 (2002), s. 19-38.
- _____, "İslâm Hukuku Açısından Nişanlanma", sy. 23 (2005), s. 71-94.
- ADIGÜZEL, Mehmet, "Kıraat İliminde Tarîk-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Te'lif Edilen Eserler", sy. 16 (2001), s. 233-257.
- _____, "Kur'ân Öğretim Metotları ve Öğreticilik Vasıfları", sy. 19 (2003), s.193-217.
- _____, "Kur'ân'ı Anlama Olgusu", sy. 24 (2005), s. 75-92.
- AĞIRMAN, Mustafa, "Ümmü'l-Fadl'ın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e Süt Anneliği Yapması Konusundaki Rivayetlerin Tarih Açısından Tenkidli Bir Değerlendirilmesi", sy. 16 (2001), s. 107-122.
- AHSEN, Menazır, "Beytü'l-Mal ve İslâm Ekonomisinde Rolü", çev. Mehmet ERKAL, sy. 6 (1986), s. 219-228.
- AKSU, Zahit, "Laik Fransa'da Din Eğitiminin Genel Statüsü", sy. 1 (Aralık 1975), s. 219-222.
- _____, "...Selâm Olsun", sy. 3 (1979), s. IX-XI.
- _____, "Quelques Mots sur le Régime Ottoman et l'Application de la Loi Sainte (Şarî'a)", sy. 3 (1979), s. 87-96.
- _____, "Osmanlı Rejimi ve Kanun Tatbikatı Üzerine Birkaç Söz", sy. 3 (1979), s. 97-101.
- AKTAN, Ali, "Osmanlı Vesikalarında Kullanılan Kâğıt, Kalem, Mürekkep ve Nâmelerin Teçhizi", sy. 8 (1988), s. 227-237.
- _____, "Memlûklülerde Saltanat Değişikliği Usulü", sy. 9 (1990), s. 270-279.
- _____, "Sultan Kutuz ve Aynu-Calut Zaferi", sy. 10 (1991), s. 181-201.
- Çevirisi:
Bkz. SELİM, Mahmud Rızk.
- AKTAN, Hamza, "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım", sy. 16 (2001), s. 59-79.

- ANAWATI, Georges C., "İslâm'da Aslî Günah Kavramı Var mıdır?", çev. Sadık KILIÇ, sy. 6 (1986), s. 507-518.
- ARSLAN, Şükrü, "Şihâbuddîn es-Sivâsî ve 'Uyûnu't-Tefâsîr'indeki Metodu", sy. 9 (1990), s. 188-214; sy. 10 (1991), s. 149-154; sy. 11 (1993), s. 122-135.
- _____, "Celâleyn Tefsiri'nin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Sûresinden Yaptığı Tefsiri", sy. 10 (1991), s. 155-172.
- _____, "es-Semîn ve Garîbu'l-Kur'an'ındaki Metodu", sy. 11 (1993), s. 111-121; sy. 12 (1995), s. 49-79.
- _____, "İbn Humâm'ın Müfessirlik Yönü", sy. 17 (2002), s. 7-22.
- _____, "Bilmen Tefsiri'nin Tefsir Literatüründeki Yeri", sy. 18 (2002), s. 7-17.
- ATALAY, Orhan, "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", sy. 16 (2001), s. 197-231.
- _____, "İbn Hâleveyh ve "İrâbu Selâsîne Sûre mine'l-Kur'ân" Adlı Eseri", sy. 17 (2002), s. 53-66.
- _____, "Ahbâr ve Ruhbân", sy. 25 (2006), s. 27-40.
- Çevirisi:
Bkz. WANSBROUGH, John.
- AYDIN, Hakkı, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda İkra", sy. 11 (1993), s. 299-325; sy. 12 (1995), s. 233-244.
- _____, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda Hukukî Bilmeme (Cehalet)", sy. 12 (1995), s. 245-275.
- AYDIN, İbrahim Hakkı, "Filozof İbn Sina ve Modern Nörolojik Bilimler", sy. 11 (1993), s. 468-473.
- _____, "İbn Sina ve Geriatri (Morfolojik ve Ruhî Açidan)", sy. 13 (1997), s. 287-295.
- _____, "Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlâkî Bir Yaklaşım", sy. 14 (1999), s. 139-168.
- _____, "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", sy. 15 (2001), s. 107-144.
- _____, "Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Büyük Duası", sy. 22 (2004), s. 293-302 [Çeviri].
- _____, -KADIOĞLU, Hakan Hadi-BEKİRYAZICI, Eyüp, "Dinî ve Tıbbî Açidan Sünnet", sy. 25 (2006), s. 1-16.
- AYDINLI, Abdullah, "İmlâ Usûlü ve es-Sem'ânî'nin "Edebu'l-İmlâ' ve'l-İstimplâ", sy. 5 (1982), s. 175-188.
- _____, "Hasan Basrî, Hayatı ve Hadîs İlmindeki Yeri", sy. 8 (1988), s. 91-113.
- Çevirileri:

- Bkz. el-A'ZAMÎ, M. Mustafa; HAMÎDULLAH, Muhammed.
el-A'ZAMÎ, M. Mustafa, "Sünnetin Geçmişte ve Günümüzde İhmâli Meselesi", çev. Abdullah AYDINLI, sy. 8 (1988), s. 281-302.
el-AZÎMÂBÂDÎ, "Zayıf Hadisle İlgili Üç Soru ve Üç Cevap veya Gunyetu'l-Elma'î", çev. İbrahim CÂNÂN, sy. 6 (1986), s. 155-174.
BAALBAKÎ, Ramzî, "Sîbeveyh'in "Kitâb"ının Eski Bir Kaynağı Var mıdır?", çev. Süleyman TÛLÛCÛ, sy. 10 (1991), s. 292-297.
BAKTIR, Mustafa, "İslâm Hukukunda Hıdâne", sy. 7 (1986), s. 259-289.
_____, "Tireli İbni Melek; Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi", sy. 9 (1990), s. 40-66; sy. 10 (1991), s. 51-58.
_____, "Buhârî'nin Sahih'indeki "Kitâbü'l-Hiyel"i Hakkında Bazı Mülâhazalar", sy. 10 (1991), s. 59-79.
BAŞÇI, Vahdettin, "İsmail Hakkı İzmirli'de Felsefe, İlim ve Mantık Anlayışı", sy. 11 (1993), s. 415-424.
_____, "Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme", sy. 13 (1997), s. 209-221.
_____, "Bazı Dinî Konuların Yorumlanmasında Batınîlerle Gazalî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi", sy. 13 (1997), s. 223-230.
_____, "Kadının Statüsü Üzerine Bir İnceleme", sy. 14 (1999), s. 67-78.
_____, "Prof. Dr. Mehmet Naci Bolay'ın Hayatı, Kişiliği ve Eserleri", sy. 17 (2002), s. 23-25.
Çevirisi:
Bkz. el-EHWANY, Ahmed Fouad.
BAYRAKTAR, İbrahim, "İslâm'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi", sy. 9 (1990), s. 245-269; sy. 10 (1991), s. 221-231.
_____, "Hadis İlimi ve Kelâm", sy. 10 (1991), s. 232-250.
_____, "Edebî Yönden Hadis-i Nebevî", sy. 11 (1993), s. 359-414.
_____, "Metin Tenkidi ve Müşkil Hadisler", sy. 12 (1995), s. 175-226; sy. 13 (1997), s. 107-193.
_____, "Müşterekler ve Hz. Peygamber'e Bakışları", sy. 21 (2004), s. 7-61.
BEESTON, Alfred Felix Landon, "Mu'allakât", çev. Süleyman TÛLÛCÛ, sy. 3 (1979), s. 419-427.
BEG, Muhammad 'Abdul-Jabbâr, " 'Abbâsî İdaresi Altındaki İslâm Toplumunda "Serfler" ", çev. Süleyman TÛLÛCÛ, sy. 7 (1986), s. 519-536.

- BEITIA, A. Cortabarría, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması", çev. Emrullah YÜKSEL, sy. 5 (1982), s. 219-243.
- BEKİRYAZICI, Eyüp, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", sy. 19 (2003), s. 249-278.
- _____, -AYDIN, İbrahim Hakkı-KADIOĞLU, Hakan Hadi, "Dinî ve Tıbbî Açından Sünnet", sy. 25 (2006), s. 1-16.
- BENNIGSEN, Alexandra, "Orta Asya'da Tarikatlar", çev. Osman TÜRER, sy. 11 (1993), s. 211-225.
- BERNARD, Marie, "İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı", çev. Şerafeddin GÖLCÜK, sy. 2 (1977), s. 321-339.
- BERQUE, Jacques, "Mağrib Müslümanlığının Bazı Sorunları", çev. Ünver GÜNAY, sy. 6 (1986), s. 181-199.
- BİLEN, Yusuf, "Erzurumlu Hattat Şevket Efendi", sy. 16 (2001), s. 301-316.
- BİLGİN, Beyza, "Teolojik Geri Kalmışlık Üzerine", sy. 15 (2001), s. 9-30.
- BİLGİZ, Musa, "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi", sy. 20 (2003), s. 129-158.
- _____, "Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Ekseninde)", sy. 25 (2006), s. 125-144.
- _____, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", sy. 25 (2006), s. 205-232.
- BLACHÈRE, Régis, "Nefs" Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", çev. Sadık KILIÇ, sy. 5 (1982), s. 189-196.
- _____, "Hârûnür-Reşîd'in Saray Şairlerinden el-'Abbâs İbnü'l-Ahnef", çev. Süleyman TÛLÛCÛ, sy. 11 (1993), s. 170-175.
- BLAIL, Gerhard, "İncil", çev. Ali Rafet ÖSKAN, sy. 10 (1991), s. 343-346.
- BOCHENSKI, J. M., "Felsefe", çev. Zekeriya ULUDAĞ, sy. 10 (1991), s. 336-342.
- BODUR, H. Ezber, "Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu (I. Dünya Savaşına Kadar)", sy. 8 (1988), s. 239-251.
- _____, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki)", sy. 9 (1990), s. 80-108; sy. 10 (1991), s. 80-95.
- _____, "Akif'e Dinî Sosyolojik Bir Bakış", sy. 13 (1997), s. 21-29.
- Çevirisi:
Bkz. STONE, Russell A.

- BOLAY, M. Naci, "Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazalî (Kıyasa Yapılan İtirazlara Dair)", sy. 6 (1986), s. 105-112.
- BUYRUKÇU, Ramazan, "İbni Cemâ'a'nın Eğitimle İlgili Görüşlerine Pedagojik Yaklaşımlar", sy. 13 (1997), s. 247-260.
- _____, "Sosyal Pedagoji ve Sosyal İş'in Kavramları ve İlgili Alanları", sy. 13 (1997), s. 261-267.
- CÂNÂN, İbrahim, "Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları", sy. 3 (1979), s. 103-126.
- _____, "L'Hégire du Point de Vue de l'Enseignement, de l'Education, et de la Tactique Politique", sy. 7 (1986), s. 21-55.
- _____, "Kur'ân'da Çocukla İlgili Meseleler", sy. 8 (1988), s. 19-42.
- _____, "Resulullah'ta "Muhataba Göre Hareket" ve "Tedric" Prensipleri", sy. 11 (1993), s. 37-73; sy. 12 (1995), s. 5-10; sy. 13 (1997), s. 53-54.
- Çevirileri:
Bkz. el-AZİMÂBÂDÎ; HAMİDULLAH, Muhammed.
- CEBECİ, Lütfullah, "İmâm-ı Tirmizî", sy. 4 (1980), s. 287-311.
- CERRAHOĞLU, İsmail, "Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyip Okiç'i Kaybettik", sy. 2 (1977), s. 1-5.
- _____, "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri", sy. 2 (1977), s. 7-57.
- CERTEL, Hüseyin, "Psikolojik Bir Yaklaşımla Sözlü ve Fiilî Şart ve Rükünleriyle Namaz", sy. 13 (1997), s. 329-345.
- _____, "Psiko-Sosyal Açıdan Zekât", sy. 13 (1997), s. 347-359.
- CHARNAY, Jean-Paul, "-Aynaların Oyunları ve Medeniyetlerin Krizleri- "İslâm/İslâmoloji Münasebetinin Reoriyantasyonları" ", çev. Ünver GÜNAY, sy. 7 (1986), s. 417-480.
- _____, "İslâmiyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncülleri", çev. Ünver GÜNAY, sy. 7 (1986), s. 493-505.
- CİHAN, Sadık, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeleler", sy. 1 (Aralık 1975), s. 127-136.
- _____, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yazılan Risaleler", sy. 2 (1977), s. 157-173.
- _____, "...Selâm Olsun", sy. 3 (1979), s. IX-XI.

- _____, "Hayreddin Hıdır b. Mahmud b. Ömer el-'Atufî "Kastamonî" ve Hadis Eserleri", sy. 3 (1979), s. 65-75.
- _____, "Taşköpri-zâde Ahmed Efendi'nin "Letâifu'n-Nebî" İsimli Kırk Hadisi", sy. 4 (1980), s. 41-75.
- _____, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme Âdâbı", sy. 5 (1982), s. 33-43.
- _____, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Selâm ve İnsan Münasebetlerinde Oynadığı Rol", sy. 6 (1986), s. 1-14.
- _____, "Şuubiye Hareketi ve Uydurma Hadislerle Münasebeti", sy. 6 (1986), s. 53-62.
- Çevirileri:
Bkz. MBAYE, El Hadji Ravane; MUHAMMED İSHAK.
- COŞKUN, Selçuk, "Usûlu'd-Dîn ve Dâru'l-Ulûm Fakültelerinde Hadîs Sahasında Yapılmış Doktora Tezleri", sy. 13 (1997), s. 411-438.
- ÇAĞIL, Necdet, "Kur'an Tüm Fesâhat İhlâllerine Kapalı mıdır?", sy. 18 (2002), s. 179-206.
- Çevirisi:
Bkz. TÂHİR b. ÂŞÛR.
- ÇAM, Nusret, "Ramazanoğulları Beyliği Mimârî Eserlerinden Adana Ulu Câmii", sy. 5 (1982), s. 129-157.
- ÇELEBİ, Muharrem, "Ebû Mansûr el-Cevâlîkî (466-540 H. -1073-1145 M.)", sy. 3 (1979), s. 154-190.
- ÇELEBİ, Rabiha, "İkâmetu'd-Delîl alâ Sıhhati't-Temsîl ve Fesâdi't-Te'vîl", sy. 3 (1979), s. 325-360.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil, "Yazıcı Sâlih ve Şemsiyye'si", sy. 1 (Aralık 1975), s. 171-218.
- ÇELİK, Abbas, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Din Eğitimiz", sy. 14 (1999), s. 169-199.
- ÇELİK, Ahmet, "Kur'an'a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü", sy. 16 (2001), s. 173-195.
- _____, "Kur'an'da "Tevhîd" Kavramının Semantik Alanları", sy. 17 (2002), s. 127-150.
- _____, "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'an Kıssaları", sy. 22 (2004), s. 55-88.
- _____, "Âlûsî'nin Kur'an'ın İ'câzıyla İlgili Görüşleri", sy. 24 (2005), s. 49-74.

- _____, "Tarih Boyunca Kur'ân'dan Yapılan İntihaller; Eski ve Çağımızdaki Yalancı Müseylime Arasında Bir Karşılaştırma", sy. 25 (2006), s. 63-90.
- ÇELİK, Hüseyin Avni, "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu", sy. 7 (1986), s. 187-216.
- _____, "İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ma'ânî el-Edevât ve'l-Hurûf Adlı Eseri", sy. 8 (1988), s. 143-164.
- _____, "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu", sy. 9 (1990), s. 143-164; sy. 10 (1991), s. 118-129 [Yukarıdaki aynı başlıklı yazının biraz genişletilmiş şekli].
- _____, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Değeri ve Üstünlüğü", sy. 11 (1993), s. 136-169; sy. 12 (1995), s. 81-93.
- _____, "Affin Kur'ân-ı Kerim'deki Yeri", sy. 12 (1995), s. 95-128.
- ÇELİK, İsa, "İsmail Hakkı Bursevî'ye Göre İnfitâr Sûresinin İşarî Yorumu", sy. 20 (2003), s. 159-192.
- _____, "Çağdaş İki İslâm Şairi; Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif (Şiirlerindeki Ana Tema ve Motifler Açısından Müşterek Unsurlar Üzerine Bir İnceleme)", sy. 22 (2004), s. 151-192.
- ÇELİK, Mehmet, "Sır Dinleri", sy. 8 (1988), s. 213-225.
- _____, "Synoptic İncillerin Kaynakları ve Tahlilî Mukayeseleri", sy. 8 (1988), s. 267-274.
- ÇELİK, Yusuf, "Furkan Suresi'nin 44. Ayeti Üzerine Bazı Düşünceler", sy. 21 (2004), s. 135-147.
- _____, "Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Ehl-i Kitap Arasında Kurulan Sosyal İlişkiler", sy. 23 (2005), s. 129-144.
- ÇERÇİ, Faris, "Haberleşme Hizmetleri ve Osmanlı Devleti'nde Ulak Organizasyonu (Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Bu Konudaki Görüşleri)", sy. 20 (2003), s. 193-224.
- DALKIRAN, Sayın, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", sy. 18 (2002), s. 55-102.
- DEMİR, İsmail, "İbn Mu'tî, Eserleri ve Nahv'e Getirdiği Yenilikler", sy. 17 (2002), s. 193-216.
- _____, "Câhiliyet ve İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler", sy. 18 (2002), s. 207-221.
- Çevirisi:

Bkz. TSKE, László.

DEMİR, Şehmus, “İnsanları ve Cinleri Ancak Bana İbadet Etsinler Diye Yarattım”
Ayetinin Anlam ve Yorumu Üzerine”, sy. 16 (2001), s. 351-361.

DENNY, Frederich Mathewson, “Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlur Rahman”, çev.
Ruhattin YAZOĞLU, sy. 15 (2001), s. 307-323.

DİNDAR, Bilâl, “Şayh Badr al-Dîn Mahmūd b. İsrâ’îl”, sy. 3 (1979), s. 297-323.

DOLATYAR, Mustafa, “Çevre Krizlerinin Kökenleri: İslâmî Bir Perspektif”, çev. Veysel
NARGÜL, sy. 20 (2003), s. 301-316.

DLEK, Adem, “Edebî Açıdan Hadîslerde “slb-i Hakîm” ve Önemi”, sy. 15 (2001),
s. 325-341.

el-EHWANY, Ahmed Fouad, “Kindî”, çev. Emrullah YKSEL, sy. 9 (1990), s. 22-39.

_____, “Ruh Konusu Üzerine Bir Makale”, çev. Vahdettin BAŞÇI-Ruhattin
YAZOĞLU, sy. 12 (1995), s. 227-232.

ELIADE, Mircae, “Dinî Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi-II”, çev.
Sadık KILIÇ, sy. 6 (1986), s. 283-291.

ERKAL, Mehmet: Bkz. AHSEN, Menazır.

EROĞLU, Ali, “Me’âlimu’t-Tenzîl ve Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm Tefsirleri Üzerine Bir
Mukayese”, sy. 9 (1990), s. 280-303.

_____, “Kur’an-ı Kerim’de Fâsıla”, sy. 10 (1991), s. 251-291.

_____, “Şiirle İstîşad ve İstîşad Açısından Medarik”, sy. 11 (1993), s. 326-358; sy.
12 (1995), s. 149-173.

ESİN, Emel, “Millî Kültür Tarihi Saffhalarına Bakış”, sy. 2 (1977), s. 237-293.

FLETCHER, Joseph, “Çin’de İslâm Tarikatları”, çev. Osman TRER, sy. 9 (1990), s.
304-320.

GOLDZİHER, Ignace, “Arap Dili Mektepleri”, çev. Süleyman TLC, sy. 9 (1990),
s. 329-344.

GÖÇGÜN, nder, “Diyarbakır Kütüphanesi’ndeki Türkçe Yazma Eserler zerinde
Araştırmalar”, sy. 3 (1979), s. 191-238.

_____, “Nâmık Kemâl’de Varlık Meselesi ve Allah”, sy. 4 (1980), s. 241-247.

_____, “Türk Edebiyatında Dinî Çocuk Şiirleri ve Terbiye Bakımından Değeri”, sy. 5
(1982), s. 109-128.

GÖKCAN, Fahri, “Sa’id İbn Cübeyr ve Tefsiri”, sy. 4 (1980), s. 1-20.

GLCK, Şerafeddin, “İsimler ve Hükümler Yönünden İman ve İslâm Kavramları”,
sy. 2 (1977), s. 187-199.

- _____, “[Kitap Tanıtma]: Fadl el-İ’tizâl ve Tabakât el-Mu’tezile”, sy. 2 (1977), s. 353-357.
- _____, “Abdu’l-Kahir Bağdadî (öl. 429/1037)”, sy. 3 (1979), s. 77-85.
- _____, “[Kitap Tanıtma]: Bâkılânî’nin el-İntisar li-Nakli’l-Kur’ân’ı”, sy. 3 (1979), s. 429-432.
- _____, “Kelâmî Açından Fiyat Artış ve Düşüşleri”, sy. 5 (1982), s. 25-31.
- _____, “Kur’an’da Hicret”, sy. 7 (1986), s. 9-20.
- Çevirisi:
Bkz. BERNARD, Marie.
- GÖZÜBENLİ, Beşir, “Bey’ bi’l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey’ bi’l-İstiğlâl”, sy. 9 (1990), s. 109-119.
- _____, “İslâm Borçlar Hukukuna Göre Vadeli Satışlar ve Selem: I-Vadeli Satışlarda Vade Farkı Problemi”, sy. 13 (1997), s. 5-20.
- GUÉNON, René, “Siyah ve Beyaz [Sembolizmi]”, çev. Sadık KILIÇ, sy. 23 (2005), s. 217-222.
- GÜLLÜCE, Hüseyin, “Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar”, sy. 23 (2005), s. 171-184.
- GÜLLÜCE, Veysel, “İnsan Allah’ın Halifesi midir?”, sy. 15 (2001), s. 169-214.
- _____, “Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, sy. 25 (2006), s. 41-62.
- _____, “Kâmin Mesellerin Değerlendirilmesi-İbn Fadl Örneğinde-”, sy. 25 (2006), s. 91-124.
- GÜNAY, Ünver, “Zenci Afrika’da İslâmiyetin Yayılışının-Temel Etkenleri-”, sy. 4 (1980), s. 105-118.
- _____, “Kitap Tanıtma: Sociologie des Religions”, sy. 4 (1980), s. 343-345.
- _____, “Din ve Toplumsal Farklılaşma”, sy. 5 (1982), s. 71-86.
- _____, “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Jean-Paul Chamay, Sociologie Religieuse de l’Islam”, sy. 5 (1982), s. 245-251.
- _____, “İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)”, sy. 6 (1986), s. 63-104.
- _____, “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Michael Hill, A Sociology of Religion”, sy. 6 (1986), s. 249- 252.
- _____, “İktisadî Ahlâk ve Din”, sy. 7 (1986), s. 109-128.
- Çevirileri:

Bkz. BERQUE, Jacques; CHARNAY, Jean-Paul.

GÜNEŞ, Ahmet, "Kur'an ve Sünnette Aile Birliğinin Korunması", sy. 21 (2004), s. 149-183.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", sy. 8 (1988), s. 115-127.

_____, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini", sy. 9 (1990), s. 215-237; sy. 10 (1991), s. 208-220.

_____, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", sy. 11 (1993), s. 268-298.

HAMİDULLAH, Muhammed, "İslâmî Araştırmalar Yapacak Modern Bir Fakülte Nasıl Olmalıdır?", çev. İbrahim CÂNÂN, sy. 1 (Aralık 1975), s. 5-15.

_____, "Arap Müelliflerinde Farsça Eski Metinler", çev. İhsan Süreyya SİRMA, sy. 2 (1977), s. 59-71.

_____, "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât yahut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler", çev. İbrahim CÂNÂN, sy. 2 (1977), s. 295-319.

_____, "İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes", çev. İbrahim CÂNÂN, sy. 3 (1979), s. 379-410; sy. 4 (1980), s. 313-326.

_____, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri", çev. Abdullah AYDINLI, sy. 4 (1980), s. 327-342.

_____, "Hz. Peygamber'in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi", çev. İsmail YAKIT, sy. 6 (1986), s. 211-218.

HARİRÎ-ZÂDE, "Hakikatü't-Tarîka", sad. Osman TÜRER, sy. 8 (1988), s. 275-280.

_____, "Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ehadiyyet", sad. Osman TÜRER, sy. 9 (1990), s. 321-328.

HATİBOĞLU, Mehmed Said, "Konferans Metni", sy. 16 (2001), s. 7-27.

İDİZ, Ferzende, "Tasavvufta İlm-i Zahir - İlm-i Batın Anlayışı", sy. 25 (2006), s. 233-256.

İMAMOĞLU, A. Vahit, "Akif'in Hayatından Seçmeler", sy. 10 (1991), s. 324-335.

_____, "Ruh Beden İlişkisi", sy. 12 (1995), s. 345-356.

_____, "Uyku ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarda Nefs ve Ruh Anlayışı", sy. 13 (1997), s. 231-245.

İMAMOĞLU, Tuncay, "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi", sy. 23 (2005), s. 95-110.

- KADIOĞLU, Hakan Hadi-AYDIN, İbrahim Hakkı-BEKİR-YAZICI, Eyüp, "Dinî ve Tıbbî Açıdan Sünnet", sy. 25 (2006), s. 1-16.
- KAFKASYALI, Ali, "XIX. ve XX. Yüzyıl Siyasî ve Sosyal Olaylarının Güney Azerbaycan Edebiyatına Yansıması", sy. 25 (2006), s. 161-204.
- KALIN, Faiz, "Kur'ân ve Bilim Işığında Rölativiteye Etki Eden Faktörler", sy. 17 (2002), s. 179-192.
- KARA, Ömer b. "Ömer b. 'Alî el-İspirî'nin "Furûk"la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitti Neşri", sy. 21 (2004), s. 185-239.
- KARA, Seyfullah, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", sy. 15 (2001), s. 343-382.
- _____, "Hz. Peygamber'e Karşı Oryantalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi", sy. 23 (2005), s. 145-169.
- KARACA, Faruk, "Dilimizde Dinî İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar", sy. 14 (1999), s. 227-243.
- _____, "Heterodoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Üzerine Bir Deneme", sy. 15 (2001), s. 145-168.
- KARAMAN, Hüseyin, "Ebû Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", sy. 23 (2005), s. 111-128.
- KARSLI, İbrahim Hilmi, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", sy. 20 (2003), s. 225-260.
- _____, "Dinî Tecrübenin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamadaki Rolü", sy. 24 (2005), s. 93-120.
- KAVALCI, Osman, "Gülşen-i Aşk'ta Sembolik Karakterler", sy. 9 (1990), s. 345-356.
- _____, "Na't-ı Mevlânâ", sy. 11 (1993), s. 452-458.
- KAYA, Mustafa: Bkz. TÛSKE, László.
- KAYDU, Ekrem, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", sy. 2 (1977), s. 201-210; Bkz. SARIKÇIOĞLU, Ekrem.
- KAZAR, Mehmet, "Erzurumlu İbrahim Hakkı; Hayatı, Kişiliği ve Eserleri", sy. 16 (2001), s. 333-350.
- KILIÇ, Sadık, "Kur'an'ın Cem'i Meselesi", sy. 4 (1980), s. 261-277.
- _____, "Modern Toplumun Bunalımında Zamana Bakış Açısının Payı ve Mircae Eliade", sy. 6 (1986), s. 269-281.
- Çevirileri:

- Bkz. ANAWATI, Georges C.; BLACHÈRE, Régis; ELIADE, Mircae; GUÉNON, René; MONNOT, Guy; SERVIER, Jean.
- KİTAPÇI, Zekeriya, "Çeşitli Yönleri ile Emevîler Devrinde Arap Ordularındaki İlk Türkler", sy. 1 (Aralık 1975), s. 153-169.
- _____, "Hayâtul-Câhiz ma'a Esyâdihî mine'l-Etrâk", sy. 2 (1977), s. 141-155.
- _____, "The First Resistance of the Turks Against the Arabs in the Oxus Valley According to the Narration of at-Tabari", sy. 4 (1980), s. 119-132.
- KONOPACKI, Maciej M., "Polanya'da Kur'ân-ı Kerim Tercüme Tarihi, Bibliyografya ile Birlikte", çev. İhsan Süreyya SIRMA, sy. 3 (1979), s. 411-417.
- KOZUKULOV, Timur, "Tarihî Süreçte Orta Asya ve Kırgızistan'da Din Siyaseti ve Eğitimi", sy. 24 (2005), s. 167-182.
- KÖK, Bahattin, "Hassan b. Sâbit'in, Şiirleriyle İslâm'a Hizmetleri", sy. 6 (1986), s. 123-139.
- _____, "Kâ'b b. Malik el-Ensârî ve Tebük Seferiyle İlgili Durumu", sy. 8 (1988), s. 129-141.
- _____, "Aydemur el-Muhyevî", sy. 8 (1988), s. 265-266.
- _____, "Nuruddin Mahmud'un Mısır'ı Ele Geçirmesi ve Fatimîlerin Yıkılışı", sy. 9 (1990), s. 165-187; sy. 10 (1991), s. 130-148.
- _____, "Sunuş", sy. 15 (2001), s. 7-8.
- _____, "Samerra'nın Kuruluşu", sy. 19 (2003), s. 7-48.
- KÖK, Mustafa, "Nureddin Topçu'da Mistik İmanın Estetik ve Felsefî Temelleri", sy. 13 (1997), s. 439-462.
- KÖSE, Murtaza, "Mukayeseli Hukukta Evlât Edinme Problemi", sy. 15 (2001), s. 267-306.
- _____, "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarabe ve Commenda Ortaklıklarının Etkilişimi Hakkında Bir Deneme", sy. 17 (2002), s. 151-177.
- _____, " "Fî Sebîlillâh" Kavramının Zekât Açısından Tahlili", sy. 21 (2004), s. 107-134.
- KUMBASAR, H. Murat, "Süt Akralığı", sy. 16 (2001), s. 317-332.
- _____, "Taftâzânî (H. 722-792/M. 1322-1390)'nin Eserleri", sy. 25 (2006), s. 145-160.
- KURT, Ahmet, "Takdim", sy. 1 (Aralık 1975), s. 1.
- LAOUST, Henri, "el-Hillî'nin Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi", çev. M. Saffet SARIKAYA, sy. 13 (1997), s. 297-328.

- LEMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal, "Kuzey Kafkasya'da Tarikatlar", çev. Osman TÜRER, sy. 11 (1993), s. 226-242.
- LÜTFİ İBRAHİM, "Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri", çev. Emrullah YÜKSEL, sy. 10 (1991), s. 202-207.
- MBAYE, El Hadji Ravane, "İslâmın Senegal'de Tekâmülü", çev. Sadık CİHAN, sy. 7 (1986), s. 481-492.
- MELCHERT, Christopher, "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı", çev. Abdulvahap ÖZSOY, sy. 22 (2004), s. 303-324.
- MERON, Ya'kov, "Merginânî, Metodu ve Hukukçuluğu", çev. M. Fatih TURAN, sy. 23 (2005), s. 223-230.
- MONNOT, Guy, "İslâm Geleneğinde Hususî Dualar (Razî'nin Bir Metni Çerçevesinde)", çev. Sadık KILIÇ, sy. 14 (1999), s. 5-24.
- MUHAMMED İSHAK, "Nişapurlu Sağır Muhaddis", çev. Sadık CİHAN, sy. 7 (1986), s. 407-416.
- NARGÜL, Veysel: Bkz. DOLATYAR, Mustafa.
- NICHOLSON, Reynold A., "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri", çev. İbrahim YILMAZ, sy. 17 (2002), s. 217-224.
- OKCU, Abdülmecit, "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı", sy. 18 (2002), s. 137-151.
- _____, "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", sy. 19 (2003), s. 219-248.
- OKIÇ, M. Tayyib, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri", sy. 1 (Aralık 1975), s. 17-78.
- OLGUNER, Fahreddin, "Filozof Platon'dan Porphyrios'a Mektup", sy. 4 (1980), s. 249-259.
- _____, "Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun Kanunları", sy. 6 (1986), s. 113-122.
- _____, "Din ve Devlet Siyaset ve Siyasî Rejim Meselesi", sy. 16 (2001), s. 29-58.
- ÖGE, Sinan, "Fıtratın Mîsâkı", sy. 22 (2004), s. 243-263.
- ÖKSÜZ, Yusuf Ziya, "Türkçede İmlâ", sy. 3 (1979), s. 239-281.
- ÖNER, Necati, "Atatürk Üniversitesi", sy. 15 (2001), s. 31-34.
- ÖNKAL, Hakkı, "Konya'da Âteş-Bâz-ı Velî Türbesi", sy. 1 (Aralık 1975), s. 223-237.
- _____, "Selçuklular Devri Amasya Türbeleri", sy. 4 (1980), s. 185-240.
- _____, "Bursa'da Şehzade Ahmed Türbesi", sy. 7 (1986), s. 143-147.

- ÖSKAN, Ali Rafet, "Dinler Tarihi Literatürü", sy. 13 (1997), s. 361-409; Bkz. ÖZKAN, Ali Rafet.
Çevirisi:
Bkz. BLAIL, Gerhard.
- ÖZCAN, Ruhi, "Fakültemiz Birinci Devre (1975/1976) Mezunlarının Lisans Tezleri", sy. 2 (1977), s. 341-351.
- ÖZÇELİK, Harun, "Mevzû Hadisleri Tesbitte Metod Farklılıkları", sy. 22 (2004), s. 193-230.
- _____, "Muhammed Enver el-Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri", sy. 23 (2005), s. 185-216.
- ÖZDEN, H. Ömer, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya Göre Varoluş", sy. 12 (1995), s. 277-288.
- _____, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", sy. 13 (1997), s. 269-286.
- _____, "Descartes'ın Ahlâk Anlayışı", sy. 14 (1999), s. 127-137.
- _____, "Türk Atasözlerinde İnsan", sy. 15 (2001), s. 75-105.
- _____, "Hellenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları", sy. 17 (2002), s. 67-98.
- ÖZEL, Ahmet, "İbn Nuceym (Hayatı ve Eserleri)", sy. 3 (1979), s. 361-378.
- ÖZKAN, Ali Rafet, "P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) Üzerine Biyografik Bir Deneme", sy. 14 (1999), s. 111-126.
- _____, "Amerikan Fundamentalizminin Dünü Bugünü", sy. 18 (2002), s. 39-53.
- ÖZKARCI, Mehmet, "Eski Türkçe'de Kullanılan Mimarî Terimler", sy. 9 (1990), s. 369-394; sy. 10 (1991), s. 298-323.
- _____, "Eski Türkçe'de Kullanılan Sanatkâr Terimleri", sy. 11 (1993), s. 432-451.
- _____, "Eski Türkçe'de Kullanılan Dokuma ve Giyim Terimleri", sy. 12 (1995), s. 289-344.
- _____, "Gaziantep Tuz Hanı", sy. 13 (1997), s. 195-208.
- ÖZLER, Mevlüt, "Müstakil Bir Fırka Olarak Ortaya Çıkışı ve Dinî Tefekkür Alanındaki Metodu Açısından Mu'tezile", sy. 13 (1997), s. 55-89.
- _____, "Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi", sy. 13 (1997), s. 91-106.
- _____, "İki Akaid Metni; el-Fıkhu'l-Ekber ile en-Neseffî Akaidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", sy. 14 (1999), s. 47-65.
- ÖZSOY, Abdulvahap, "Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri ve Kullanımı Üzerine", sy. 24 (2005), s. 183-218.

Çevirisi:

Bkz. MELCHERT, Christopher.

PALABIYIK, M. Hanefî, "Hz. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti (Tarihî Arka Plân ve Teşrî Açısından)", sy. 17 (2002), s. 99-126.

POLAT, Kemal, "Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", sy. 24 (2005), s. 147-165.

POLATER, Kadir, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâletteki Rolü", sy. 20 (2003), s. 261-299.

_____, "Kur'ân'a Göre Hakka ve Bâtıla Dâvetteki Metotların Ahlâkî Özellikleri", sy. 24 (2005), s. 121-145.

ROCHEFORT-TURQUIN, Agnès, "Din Sosyolojisi", çev. Yümni SEZEN, sy. 15 (2001), s. 35-60.

SANCAK, Yusuf, "İbn Hişâm el-Ensârî; Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", sy. 14 (1999), s. 201-218.

SARICIK, Murat, "Seyyidlerle İlgisi Açısından Ahzab Suresinin Otuzüçüncü Âyeti ve Tarihî Tesirleri", sy. 11 (1993), s. 183-210.

SARIKAYA, M. Saffet: Bkz. LAOUST, Henri.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, "İsparta ve Çevre Köylerindeki Günümüz Ziyaret ve Adak Yerleri", sy. 3 (1979), s. 133-152.

_____, "Buda Dininde Mehdî İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet", sy. 4 (1980), s. 77-90.

_____, "Şeyhülislâmlik Makamı", sy. 5 (1982), s. 197-218.

_____, "Anadolu'nun Tarih Öncesi İnançları", sy. 6 (1986), s. 15-19.

_____, "Mecusî Dini'nde Mehdî İnancı", sy. 7 (1986), s. 1-7.

SELÎM, Mahmud Rızk, "İkinci Abbasî Halifelîği", çev. Ali AKTAN, sy. 9 (1990), s. 357-368.

SERVIER, Jean, "Talmud'dan Reform'a..." , çev. Sadık KILIÇ, sy. 22 (2004), s. 265-292.

SEZEN, Yümni: Bkz. ROCHEFORT-TURQUIN, Agnès.

SIDDIQI, Bakhtyar Husain, "Celâleddin Devvânî", çev. Emrullah YÜKSEL, sy. 6 (1986), s. 175-180.

SIRMA, İhsan Süreyya, "Yemen Kıt'asında Osmanlı Devleti'ne ve Diğer Devletlere Karşı İsyân Eden Aşiretlere Dair Bir Vesika", sy. 2 (1977), s. 223-236.

_____, "[Kitap Tanıtma]: Siretu İbn İshâk", sy. 2 (1977), s. 359-360.

- _____, "Quelques Documents Inédits sur le Rôle des Confréries Tariqat dans la Politique Panislamique du Sultan Abdulhamid II", sy. 3 (1979), s. 283-293.
- _____, "Sultan II. Abdülhamid'in Çin'e Gönderdiği Enver Paşa Heyeti Hakkında Bazı Bilgiler", sy. 4 (1980), s. 159-183.
- Çevirileri:
Bkz. HAMİDULLAH, Muhammed; KONOPACKI, Maciej M.
- SÖNMEZ, Mustafa, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", sy. 18 (2002), s. 153-178.
- STONE, Russell A., "Tunus'ta Dinî Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhunu", çev. H. Ezber BODUR, sy. 8 (1988), s. 309-324.
- ŞAFAK, Ali, "İslâm Hukukunun Tekevünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler", sy. 1 (Aralık 1975), s. 137-151.
- _____, "Hakkârî ve Civarında Halkın Dinî ve Ahlâkî Yaşayışının Günlük Hayatta Tezahürü Üzerinde Bir Araştırma", sy. 2 (1977), s. 73-113.
- _____, "The Teaching of Islam (Particularly Fiqh) in the Secular Turkish Republic", sy. 2 (1977), s. 115-140.
- _____, "İslâm Hukukunda Kaynaklar-İctihad-Müctehid-Mezheb-Taklid ve Telif Meseleleri Üzerine Bir Araştırma", sy. 3 (1979), s. 1-36.
- _____, "İslâm Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi", sy. 5 (1982), s. 1-23.
- TÂHİR b. ÂŞÛR, "Kiraatlar Hakkında Bir Değerlendirme", çev. Necdet ÇAĞIL, sy. 16 (2001), s. 259-299.
- TANÇ, H. İbrahim, "el-Kisâf'nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münazaralar", sy. 18 (2002), s. 103-122.
- TETİK, Necati, "Kur'an Tilâvetinin veya Kırâat İlminin Öğretilmesi Usulleri", sy. 9 (1990), s. 238-244.
- _____, "Kırâat Tedrisinde Rumuzât", sy. 11 (1993), s. 425-431.
- TURAL, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi", sy. 9 (1990), s. 67-79.
- TURAN, M. Fatih, "İslâm ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu (25-27 Kasım-2005/İzmir)", sy. 24 (2005), s. 235-257.
- Çevirisi:
Bkz. MERON, Ya'kov.

- TÜLÜCÜ, Süleyman, “ “Câhiliyye” Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i”, sy. 4 (1980), s. 279-285.
- _____, “Kâ'b b. Zuheyr ve Kasîde-i Bürde'si Üzerine Notlar-I”, sy. 5 (1982), s. 159-173.
- _____, “Merhum Prof. M. Tayyib Okıç'ın Eserleri Üzerine”, sy. 5 (1982), s. 253-257.
- _____, “Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümeleri”, sy. 6 (1986), s. 253-266.
- _____, “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı”, sy. 6 (1986), s. 267-268.
- _____, “Malazgirt Savaşına İştirak Eden Türk Beyleri ve Hal Tercümeleri”, sy. 7 (1986), s. 291-334.
- _____, “Büyük Arap Şâiri Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Tercüme-i Hâli ile İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi”, sy. 8 (1988), s. 165-181.
- _____, “Kitap Tanıtma: Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi”, sy. 9 (1990), s. 402-407.
- _____, “Kitap Tanıtma: Orhan Şaik Gökyay, Dede Korkut Hikâyeleri”, sy. 9 (1990), s. 408-410.
- _____, “Büyük Bir İslâm Şairi: Lebîd”, sy. 10 (1991), s. 173-180.
- _____, “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Prof. Celâl Saraç, Bilim Tarihi (Matematik-Astronomi)”, sy. 10 (1991), s. 347-358.
- _____, “Câhiz'in Türkler'le İlgili Önemli Bir Eseri: Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Fazîletleri (Menâkıbü Cündi'l-Hilâfe ve Fezâilü'l-Etrâk)”, sy. 11 (1993), s. 176-182.
- _____, “Kitap Tanıtma: (Mahmûd b. 'Alî el-Kerderî), Nehcü'l-Ferâdis”, sy. 11 (1993), s. 474-484.
- _____, “Kitap Tanıtma: M. Murat Hatipoğlu, Yunanistan'daki Gelişmelerin Işığında Türk- Yunan İlişkilerinin 101 Yılı (1821-1922)”, sy. 11 (1993), s. 485-488.
- _____, “Cevherî'nin Doğduğu, Yetiştigi ve Yaşadığı Muhitin Coğrafi Konumu, Kısa Tarihi ve Kültür Durumu”, sy. 12 (1995), s. 129-141.
- _____, “Jean-Baptiste Belot (1822-1904)”, sy. 12 (1995), s. 143-148.
- _____, “Arapça ve Farsçanın Türkçeye Tesiri”, sy. 13 (1997), s. 31-51.
- _____, “Kitap Tanıtma: Ebû 'Osmân el-Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Fazîletleri”, sy. 13 (1997), s. 493-499.

- _____, "Ahmed Midhat Efendi'nin "Süleyman Musulî" (Musullu Süleyman) Adlı Romanında Hasan-ı Sabbâh ve Bâtînîler'le İlgili Bilgiler", sy. 14 (1999), s. 25-45.
- _____, "Kitap Tanıtma: Nasreddin Hoca'nın Dünyası", sy. 14 (1999), s. 269-274.
- _____, "Mu'allaka Şairlerinden: 'Amr b. Kulsûm", sy. 16 (2001), s. 81-96.
- _____, "Kitap Tanıtımı: EKEV Akademi Dergisi", sy. 17 (2002), s. 225-229.
- _____, "Kitap Tanıtımı: İhtirastan İktidara... Kerbelâ-Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi-", sy. 18 (2002), s. 223-236.
- _____, " "Fârâbî Bibliyografyası"na Bazı İlâveler-III", sy. 20 (2003), s. 7-52.
- _____, "Binbir Gece Masalları Üzerine(Seçilmiş Bir Bibliyografya ile)", sy. 22 (2004), s. 1-53.
- _____, "Kitap Tanıtımı: Ali Eroğlu, Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine", sy. 22 (2004), s. 325-330.
- _____, "Kitap Tanıtımı: Gazneliler'e Dair Önemli Bir Eser", sy. 22 (2004), s. 331-336.
- _____, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I (Türkiye)", sy. 23 (2005), s. 1-70.
- _____, "Meddah, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri Üzerine Bazı Notlar", sy. 24 (2005), s. 1-14.
- _____, "Hocam Doç. Dr. Ahmet Gürtaş (1940-1999)'ın Ardından", sy. 24 (2005), s. 219-233.
- _____, "Kitap Tanıtımı: Gotthelf Bergsträsser, Sâmi Dilleri Tarihi", sy. 25 (2006), s. 257-268.
- Çevirileri:
Bkz. BAALBAKÎ, Ramzî; BEESTON, Alfred Felix Landon; BEG, Muhammad 'Abdul-Jabbâr; BLACHÉRE, R.; GOLDZİHER, Ignace.
- TÜRER, Osman, "Şeyh Muhammed Nazmî ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", sy. 7 (1986) s. 335-357.
- _____, "Bibliothèque Nationale'de Bulunan Tasavvufî İlgili Türkçe Yazma Eserler", sy. 8 (1988), s. 183-211.
- _____, "Kitap Tanıtma: Les Ordres Mystiques dans l'Islam, Cheminements et Situation Actuelle", sy. 8 (1988), s. 303-308.
- _____, "Eski Harfli Türkçe Metinleri Transkribe Etme Usulleri Üzerine Bir Etüd", sy. 10 (1991), s. 21-50.

- _____, "Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslâm Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", sy. 12 (1995), s. 11-27.
Çeviri ve Sadeleştirmeleri:
Bkz. BENNIGSEN, Alexandra; FLETCHER, Joseph; HARÎRÎ-ZÂDE; LEMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal.
- TÜSKE, László, "Belâgat'ta er-Rummânî", çev. İsmail DEMİR-Mustafa KAYA, sy. 19 (2003), s. 279-298.
- ULUDAĞ, Zekeriya: Bkz. BOCHENSKI, J. M.
- ULUTÜRK, Veli, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri", sy. 7 (1986), s. 217-233.
- _____, "Kur'an-ı Kerim'de Zulüm Kavramı", sy. 9 (1990), s. 120-142; sy. 10 (1991), s. 96-117.
- _____, "Kur'an-ı Kerim'de Meseller (Emsâlü'l-Kur'an)", sy. 11 (1993), s. 74-110; sy. 12 (1995), s. 29-48.
- USTA, Niyazi, "Osmanlıda Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış", sy. 15 (2001), s. 61-74.
- _____, "Aklın Kullanımı, Hoşgörü ve Toplumsal Barış", sy. 16 (2001), s. 97-105.
- ÜLKÜ, Osman, "Gelibolu Saruca Paşa Türbesi", sy. 21 (2004), s. 241-259.
- VAROL, Hüseyin, "İbnu Kuteybe ve Eserleri", sy. 6 (1986), s. 141-153.
- _____, "Gençlik, Sevgi, Terbiye ve Olgun İnsan", sy. 7 (1986), s. 235-257.
- _____, "Ebû Hilâl el-Askerî; Dört Eseri, Arap Edebiyatında Darb-ı Meseller ve Önemi", sy. 7 (1986), s. 383-406.
- WANSBROUGH, John, "Mecâzu'l-Kur'ân: Dolaylı Anlatım", çev. Orhan ATALAY, sy. 21 (2004), s. 261-302.
- YAKIT, İsmail: Bkz. HAMİDULLAH, Muhammed.
- YATKIN, Nihat, "Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Buhârî ile İlişkisi", sy. 19 (2003), s. 119-139.
- YAVUZ, Kerim, "Ziya Gökalp'in Dinî Tutumu ve Din Anlayışı", sy. 2 (1977), s. 211-222.
- _____, "Prophet Muhammed und der Islam", sy. 4 (1980), s. 143-158.
- _____, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", sy. 5 (1982), s. 87-108.
- _____, "Eğitim Psikolojisi Üzerine", sy. 6 (1986), s. 201-209.

- _____, "Dinî İncanın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi", sy. 7 (1986), s. 129-142.
- _____, "Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler", sy. 7 (1986), s. 153-185.
- _____, "Allgemeine Überlegungen und Vorschläge zur Religiösen Unterweisung für Schüler Islamischen Glaubens", sy. 8 (1988), s. 77-89.
- _____, "Günümüzde Din Psikolojisi", sy. 8 (1988), s. 253-263.
- _____, "Yunus Emre'nin İç Benine Dinî ve Psikolojik Yaklaşımlar", sy. 9 (1990), s. 12-21.
- YAZICI, Muhammed, "İslâm Düşünce Geleneğinde "Her Yenilik Bid'attir" Hadisine Yaklaşımlar", sy. 19 (2003), s. 141-191.
- YAZOĞLU, Ruhattin, "İlliyet Probleminin Doğuşu", sy. 13 (1997), s. 463-467.
- _____, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", sy. 22 (2004), s. 137-150.
Çevirileri:
Bkz. DENNY, Frederich Mathewson; el-EHWANY, Ahmed Fouad.
- YILDIRIM, Arif, "İslâmî İman Objelerinin Bölünmezliği", sy. 24 (2005), s. 15-48.
- _____, "Kader Konusu ile İlgili Bir Hadîse Dâir Bâzı Kelâmî Yorumlar", sy. 25 (2006), s. 17-25.
- YILDIRIM, Suat, "Kur'ân'ın Nüzûlünden Sonraki Târihî Hâdiselere Tatbik Edilmesi Hakkında", sy. 1 (Aralık 1975), s. 79-102.
- _____, "Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar", sy. 3 (1979), s. 37-63.
- _____, "er-Rahmân Vafsinin Kur'ân-ı Kerim'de Kullanılışı", sy. 4 (1980), s. 21-40.
- _____, "Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri)", sy. 6 (1986), s. 21-52.
- _____, "Mehmet Âkif'in Kur'ân Anlayışı", sy. 8 (1988), s. 1-17.
- YILDIRIM, Zeki, "Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri", sy. 9 (1990), s. 395-401.
- _____, "Kur'an'ın Ezberlenip Unutulması", sy. 11 (1993), s. 459-467.
- _____, "İhtilafın Menşei, Konusu ve Çeşitleri", sy. 15 (2001), s. 215-248.
- _____, "Kur'ân'da Peygamberlerin İsmeti", sy. 19 (2003), s. 87-118.
- _____, "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", sy. 22 (2004), s. 89-108.
- YILDIZ, Sâkib, "Türk Müfessiri İsmâ'il Hakkı Burûsevî'nin Hayatı", sy. 1 (Aralık 1975), s. 103-126.
- _____, "Molla Gûranî ve İstanbul Fethindeki Rolü", sy. 3 (1979), s. 127-131.
- _____, "İbrahim Hakkı Hazretlerinin Ahlâk Anlayışı", sy. 4 (1980), s. 133-142.

- _____, "Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", sy. 5 (1982), s. 45-69.
- _____, "Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet", sy. 7 (1986), s. 57-76.
- YILMAZ, Abdulkadir, "İbn Bevvâb'ın Kasîde-i Râiyye Tercümesi", sy. 14 (1999), s. 219-226.
- _____, "Sülûs Yazıda Harflere Formlarına Göre Verilen İsimler", sy. 16 (2001), s. 123-139.
- _____, "Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihî Seyri (Kur'ân-ı Kerîm'in Harekelenmesi ve Noktalanması)", sy. 19 (2003), s. 49-86.
- _____, "Muhammed es-Sincârî (es-Sehâvî) ve "Bidâ'tü'l-Mücevvid fi'l-Hat ve Usûlih" İsimli Eseri", sy. 20 (2003), s. 53-90.
- YILMAZ, Ali, "Kur'ân-ı Kerim'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Âhret İsimleri", sy. 16 (2001), s. 141-171.
- _____, "Kur'ân'a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri", sy. 20 (2003), s. 91-128.
- _____, "Kur'ân'ı Salt Okumanın Değeri", sy. 21 (2004), s. 63-105.
- YILMAZ, Hasan, "Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", sy. 22 (2004), s. 231-242.
- YILMAZ, İbrahim, "İbnu'l-Hâcib; Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi", sy. 13 (1997), s. 469-492.
- _____, "A'şâ ve Kasîde-i Dâliyye", sy. 14 (1999), s. 245-268.
- _____, "Arap Şiiri ve Hikâyecilik-Antere Örneği", sy. 15 (2001), s. 249-266.
- _____, "Arap Dili ve Din Dili İçerisinde 'İkra' ('Oku!') Kavramının Yeri", sy. 18 (2002), s. 123-135.
- _____, "Klâsik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri (Vezin Sayısı ve Kafiye Yönünden Klâsik Arap Şiir Şekilleri)", sy. 22 (2004), s. 109-136.
- Çevirisi:
Bkz. NICHOLSON, Reynold A.
- YÖRÜK, İsmail, "İslâm'da Ruh Tasavvuru", sy. 7 (1986), s. 359-381.
- YÜKSEL, Emrullah, "Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)", sy. 2 (1977), s. 175-185.
- _____, "Eş'arîler ile Mâtüridîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", sy. 4 (1980), s. 91-103; sy. 9 (1990), s. 1-11; sy. 10 (1991), s. 16-20; sy. 11 (1993), s. 8-17; sy. 12 (1995), s. 1-4.
- _____, "Kitap Tanıtma: Lekânî, Cevheretu't-Tevhîd", sy. 6 (1986), s. 229-233.
- _____, "Tez Tanıtma ve Tenkitleri", sy. 6 (1986), s. 235-247.

- _____, "Hz. Muhammed'in Getirdiği Ahlâkın Cihanşümulüğü", sy. 7 (1986), s. 77-85.
- _____, "Kur'an-ı Kerim'de Hidayet ve Dalâlet Anlayışı", sy. 7 (1986), s. 87-107.
- _____, "İhvânü's-Safâ'ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması", sy. 7 (1986), s. 149-152.
- _____, "İlâhî Fiillerde Hikmet", sy. 8 (1988), s. 43-76.
- _____, "Buharî'de İman Anlayışı", sy. 10 (1991), s. 1-8.
- _____, "La Nature Double de l'Homme Selon le Coran", sy. 10 (1991), s. 9-15.
- _____, "Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780)'da Dinî ve Pozitif İlimler Birbirini Tamamlar", sy. 11 (1993), s. 1-7.
- _____, "İmâmiyye Şi'asında İnanç Esasları", sy. 11 (1993), s. 18-36.
- Çevirileri:
Bkz. BEITIA, A. Cortabarría; el-EHWANY, Ahmed Fouad; LÜTFİ İBRAHİM;
SİDDIQI, Bakhtyar Husain.

B- MAKALE BAŞLIKLARINA GÖRE:

- "Abbâsî İdaresi Altındaki İslâm Toplumunda "Serfler" " (Muhammad 'Abdul-Jabbâr BEG), çev. Süleyman TÛLÛCÛ, sy. 7 (1986), s. 519-536.
- "Abdu'l-Kahir Bağdadî (öl. 429/1037)" (Şerafeddin GÖLCÛK), sy. 3 (1979), s. 77-85.
- "Affin Kur'ân-ı Kerim'deki Yeri" (Hüseyn Avni ÇELİK), sy. 12 (1995), s. 95-128.
- "Ahbâr ve Ruhbân" (Orhan ATALAY), sy. 25 (2006), s. 27-40.
- "Ahmed Midhat Efendi'nin "Süleyman Musulî" (Musullu Süleyman) Adlı Romanında Hasan-ı Sabbâh ve Bâtınîler'le İlgili Bilgiler" (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 14 (1999), s. 25-45.
- "Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme" (Vahdettin BAŞÇI), sy. 13 (1997), s. 209-221.
- "Akif'e Dinî Sosyolojik Bir Bakış" (H. Ezber BODUR), sy. 13 (1997), s. 21-29.
- "Akif'in Hayatından Seçmeler" (A. Vahit İMAMOĞLU), sy. 10 (1991), s. 324-335.
- "Akıl Kullanımı, Hoşgörü ve Toplumsal Barış" (Niyazi USTA), sy. 16 (2001), s. 97-105.
- "Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri" (LÜTFİ İBRAHİM), çev. Emrullah YÛKSEL, sy. 10 (1991), s. 202-207.
- "Allah'ın Zatinin Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi" (Mevlüt ÖZLER), sy. 13 (1997), s. 91-106.

- “Allgemeine Überlegungen und Vorschläge zur Religiösen Unterweisung für Schüler Islamischen Glaubens” (Kerim YAVUZ), sy. 8 (1988), s. 77-89.
- “Âlûsî'nin Kur'ân'ın İ'câzıyla İlgili Görüşleri” (Ahmet ÇELİK), sy. 24 (2005), s. 49-74.
- “Amerikan Fundamentalizminin Dünü Bugünü” (Ali Rafet ÖZKAN), sy. 18 (2002), s. 39-53.
- “Anadolu'nun Tarih Öncesi İnançları” (Ekrem SARIKÇIOĞLU), sy. 6 (1986), s. 15-19.
- “Arap Dili Mektepleri” (Ignace GOLDZİHER), çev. Süleyman TÜLÜCÜ sy. 9 (1990), s. 329-344.
- “Arap Dili ve Din Dili İçerisinde 'İkra' ('Oku!') Kavramının Yeri” (İbrahim YILMAZ), sy. 18 (2002), s. 123-135.
- “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi” (Hüseyin TURAL), sy. 9 (1990), s. 67-79.
- “Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu (I. Dünya Savaşına Kadar)” (H. Ezber BODUR), sy. 8 (1988), s. 239-251.
- “Arap Müelliflerinde Farsça Eski Metinler” (Muhammed HAMİDULLAH), çev. İhsan Süreyya SIRMA, sy. 2 (1977), s. 59-71.
- “Arap Şiiri ve Hikâyecilik-Antere Örneği” (İbrahim YILMAZ), sy. 15 (2001), s. 249-266.
- “Arapça ve Farsçanın Türkçeye Tesiri” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 13 (1997), s. 31-51.
- “A'sâ ve Kasîde-i Dâliyye” (İbrahim YILMAZ), sy. 14 (1999), s. 245-268.
- “Atatürk Üniversitesi” (Necati ÖNER), sy. 15 (2001), s. 31-34.
- “Aydemur el-Muhyevi” (Bahattin KÖK), sy. 8 (1988), s. 265-266.
- “Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet” (Sâkîb YILDIZ), sy. 7 (1986), s. 57-76.
- “-Aynaların Oyunları ve Medeniyetlerin Krizleri-İslâm/İslâmoloji Münasebetinin Reoriyantasyonları” (Jean-Paul CHARNAY), çev. Ünver GÜNAY, sy. 7 (1986), s. 417-480.
- “Batı ve İslâm Dünyasında Eflâatun Kanunları” (Fahreddin OLGUNER), sy. 6 (1986), s. 113-122.
- “Bazı Dinî Konuların Yorumlanmasında Batınîlerle Gazalî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi” (Vahdettin BAŞÇI), sy. 13 (1997), s. 223-230.
- “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları” (Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU), sy. 8 (1988), s. 115-127.
- “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar” (Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU), sy. 11 (1993), s. 268-298.

- “Belâgat’ta er-Rummânî” (László TÛSKE), çev. İsmail DEMİR-Mustafa KAYA, sy. 19 (2003), s. 279-298.
- “Bey’ bi’l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey’ bi’l-İstiğlâl” (Beşir GÖZÜBENLİ), sy. 9 (1990), s. 109-119.
- “Beytül-Mal ve İslâm Ekonomisinde Rolü” (Menazır AHSEN), çev. Mehmet ERKAL, sy. 6 (1986), s. 219-228.
- “Bibliothèque Nationale’de Bulunan Tasavvufî İlgili Türkçe Yazma Eserler” (Osman TÛRER), sy. 8 (1988), s. 183-211.
- “Bilmen Tefsiri’nin Tefsir Literatüründeki Yeri” (Şükrü ARSLAN), sy. 18 (2002), s. 7-17.
- “Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya ile)” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 22 (2004), s. 1-53.
- “Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur’an Kıssaları” (Ahmet ÇELİK), sy. 22 (2004), s. 55-88.
- “Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler: I-Hata” (H. İbrahim ACAR), sy. 14 (1999), s. 79-109.
- “Buda Dininde Mehdî İnancı ve Buda’dan Bir Rivayet” (Ekrem SARIKÇIOĞLU), sy. 4 (1980), s. 77-90.
- “Buhârî’de İman Anlayışı” (Emrullah YÛKSEL), sy. 10 (1991), s. 1-8.
- “Buhârî’nin Sahîh’indeki “Kitâbü’l-Hiyel”i Hakkında Bazı Mülâhazalar” (Mustafa BAKTIR), sy. 10 (1991), s. 59-79.
- “Bursa’da Şehzade Ahmed Türbesi” (Hakkı ÖNKAL), sy. 7 (1986), s. 143-147.
- “Büyük Arap Şâiri Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Tercüme-i Hâli ile İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 8 (1988), s. 165-181.
- “Büyük Bir İslâm Şairi: Lebîd” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 10 (1991), s. 173-180.
- “Câhız’ın Türkler’le İlgili Önemli Bir Eseri: Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler’in Fazîletleri (Menâkıbü Cündi’l-Hilâfe ve Fezâilü’l-Etrâk)” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 11 (1993), s. 176-182.
- “Câhiliyet ve İslâm’ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler” (İsmail DEMİR), sy. 18 (2002), s. 207-221.
- ““Câhiliyye” Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 4 (1980), s. 279-285.

- “Celâleddin Devvânî” (Bakhtyar Husain SIDDIQI), çev. Emrullah YÜKSEL, sy. 6 (1986), s. 175-180.
- “Celâleyn Tefsiri”nin İsnadı ve el-Mahallî’nin Bakara Sûresinden Yaptığı Tefsiri” (Şükrü ARSLAN), sy. 10 (1991), s. 155-172.
- “Cevherî’nin Doğduğu, Yetiştığı ve Yaşadığı Muhitin Coğrafi Konumu, Kısa Tarihçesi ve Kültür Durumu” (Süleyman TULÜCÜ), sy. 12 (1995), s. 129-141.
- “Çağdaş İki İslâm Şairi; Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif (Şiirlerindeki Ana Tema ve Motifler Açısından Müşterek Unsurlar Üzerine Bir İnceleme)” (İsa ÇELİK), sy. 22 (2004), s. 151-192.
- “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri” (M. Tayyib OKIÇ), sy. 1 (Aralık 1975), s. 17-78.
- “Çeşitli Yönleri ile Emevîler Devrinde Arap Ordularındaki İlk Türkler” (Zekeriya KİTAPÇI), sy. 1 (Aralık 1975), s. 153-169.
- “Çevre Krizlerinin Kökenleri: İslâmî Bir Perspektif” (Mustafa DOLATYAR), çev. Veysel NARGÜL, sy. 20 (2003), s. 301-316.
- “Çin’de İslâm Tarikatları “ (Joseph FLETCHER), çev. Osman TÜRER, sy. 9 (1990), s. 304-320.
- “Descartes’in Ahlâk Anlayışı” (H. Ömer ÖZDEN), sy. 14 (1999), s. 127-137.
- “Dilimizde Dinî İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar” (Faruk KARACA), sy. 14 (1999), s. 227-243.
- “Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler” (Kerim YAVUZ), sy. 7 (1986), s. 153-185.
- “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları” (Kerim YAVUZ), sy. 5 (1982), s. 87-108.
- “Din Sosyolojisi” (Agnès ROCHEFORT-TURQUIN), çev. Yümni SEZEN, sy. 15 (2001), s. 35-60.
- “Din ve Devlet Siyaset ve Siyasî Rejim Meselesi” (Fahreddin OLGUNER), sy. 16 (2001), s. 29-58.
- “Din ve Toplumsal Farklılaşma” (Ünver GÜNAY), sy. 5 (1982), s. 71-86.
- “Dinî İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi” (Kerim YAVUZ), sy. 7 (1986), s. 129-142.
- “Dinî Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi-II” (Mircae ELIADE), çev. Sadık KILIÇ, sy. 6 (1986), s. 283-291.
- “Dinî Tecrübenin Kur’an’ı Anlama ve Yorumlamadaki Rolü” (İbrahim H. KARSLI), sy. 24 (2005), s. 93-120.

- “Dinî ve Tıbbî Açından Sünnet” (Eyüp BEKİR YAZICI-İbrahim Hakkı AYDIN-Hakan Hadi KADIOĞLU), sy. 25 (2006), s. 1-16.
- “Dinî ve Tıbbî Açından Sünnet” (Hakan Hadi KADIOĞLU-İbrahim Hakkı AYDIN-Eyüp BEKİR YAZICI), sy. 25 (2006), s. 1-16.
- “Dinî ve Tıbbî Açından Sünnet” (İbrahim Hakkı AYDIN-Hakan Hadi KADIOĞLU-Eyüp BEKİR YAZICI), sy. 25 (2006), s. 1-16.
- “Dinler Tarihi Literatürü” (Ali Rafet ÖSKAN), sy. 13 (1997), s. 361-409; bkz. ÖZKAN, Ali Rafet.
- “Diyarbakır Kütüphanesi’ndeki Türkçe Yazma Eserler Üzerinde Araştırmalar” (Önder GÖÇGÜN), sy. 3 (1979), s. 191-238.
- “Ebû Bekir Râzî’de Beş Ezeli İlke” (İbrahim Hakkı AYDIN), sy. 15 (2001), s. 107-144.
- “Ebû Bekir er-Râzî’ye Göre Yaratma” (Hüseyin KARAMAN), sy. 23 (2005), s. 111-128.
- “Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe ve Buhârî ile İlişkisi” (Nihat YATKIN), sy. 19 (2003), s. 119-139.
- “Ebû Hayyân el Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu” (Hüseyin Avni ÇELİK), sy. 7 (1986), s. 187-216.
- “Ebû Hayyân el Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu” (Hüseyin Avni ÇELİK), sy. 9 (1990), s. 143-164; sy. 10 (1991), s. 118-129 [Yukarıdaki aynı başlıklı yazının biraz genişletilmiş şekli].
- “Ebû Hilâl el-‘Askerî; Dört Eseri, Arap Edebiyatında Darb-ı Meseller ve Önemi” (Hüseyin VAROL), sy. 7 (1986), s. 383-406.
- “Ebû Mansûr el-Cevâlîkî (466-540 H. -1073-1145 M.)” (Muharrem ÇELEBİ), sy. 3 (1979), s. 154-190.
- “Ebû Nasr el-Fârâbî’nin Büyük Duası” çev. İbrahim Hakkı AYDIN, sy. 22 (2004), s. 293-302.
- “Edebî Açından Hadîslerde “Üslûb-i Hakîm” ve Önemi” (Adem DÖLEK), sy. 15 (2001), s. 325-341.
- “Edebî Yönden Hadis-i Nebevî” (İbrahim BAYRAKTAR), sy. 11 (1993), s. 359-414.
- “Eğitim Psikolojisi Üzerine” (Kerim YAVUZ), sy. 6 (1986), s. 201-209.
- “Ehl-i Hadis’in Dindarlık Anlayışı” (Christopher MELCHERT), çev. Abdulvahap ÖZSOY, sy. 22 (2004), s. 303-324.
- “Erzurumlu Hattat Şevket Efendi” (Yusuf BİLEN), sy. 16 (2001), s. 301-316.

- “Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780)'da Dinî ve Pozitif İlimler Birbirini Tamamlar” (Emrullah YÜKSEL), sy. 11 (1993), s. 1-7.
- “Erzurumlu İbrahim Hakkı; Hayatı, Kişiliği ve Eserleri” (Mehmet KAZAR), sy. 16 (2001), s. 333-350.
- “Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya Göre Varoluş” (H. Ömer ÖZDEN), sy. 12 (1995), s. 277-288.
- “Eski Harfli Türkçe Metinleri Transkribe Etme Usulleri Üzerine Bir Etüd” (Osman TÜRER), sy. 10 (1991), s. 21-50.
- “Eski Türkçe'de Kullanılan Dokuma ve Giyim Terimleri” (Mehmet ÖZKARCI), sy. 12 (1995), s. 289-344.
- “Eski Türkçe'de Kullanılan Mimarî Terimler” (Mehmet ÖZKARCI), sy. 9 (1990), s. 369-394; sy. 10 (1991), s. 298-323.
- “Eski Türkçe'de Kullanılan Sanatkâr Terimleri” (Mehmet ÖZKARCI), sy. 11 (1993), s. 432-451.
- “Eş'arîler ile Mâtüridîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları” (Emrullah YÜKSEL), sy. 4 (1980), s. 91-103; sy. 9 (1990), s. 1-11; sy. 10 (1991), s. 16-20; sy. 11 (1993), s. 8-17; sy. 12 (1995), s. 1-4.
- “Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyip Okıç'i Kaybettik” (İsmail CERRAHOĞLU), sy. 2 (1977), s. 1-5.
- “Evlence Engeli Olarak Din Farkı” (H. İbrahim ACAR), sy. 17 (2002), s. 27-52.
- “Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri” (İsmail CERRAHOĞLU), sy. 2 (1977), s. 7-57.
- “Fakültemiz Birinci Devre (1975/1976) Mezunlarının Lisans Tezleri” (Ruhi ÖZCAN), sy. 2 (1977), s. 341-351.
- “Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlâveler-III” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 20 (2003), s. 7-52.
- “Felsefe” (J. M. BOCHENSKI), çev. Zekeriya ULUDAĞ, sy. 10 (1991), s. 336-342.
- “Fitratın Mîsâkı” (Sinan ÖGE), sy. 22 (2005), s. 243-263.
- “Filozof İbn Sina ve Modern Nörolojik Bilimler” (İbrahim Hakkı AYDIN), sy. 11 (1993), s. 468-473.
- “Filozof Platon'dan Porphyrios'a Mektup” (Fahreddin OLGUNER), sy. 4 (1980), s. 249-259.
- “The First Resistance of the Turks Against the Arabs in the Oxus Valley According to the Narration of at-Tabarî” (Zekeriya KİTAPÇI), sy. 4 (1980), s. 119-132.

- “Fî Sebîlillâh” Kavramının Zekât Açısından Tahlili” (Murtaza KÖSE), sy. 21 (2004), s. 107-134.
- “Furkan Suresi'nin 44. Ayeti Üzerine Bazı Düşünceler” (Yusuf ÇELİK), sy. 21 (2004), s. 135-147.
- “Gaziantep Tuz Hanı” (Mehmet ÖZKARCI), sy. 13 (1997), s. 195-208.
- “Gelibolu Saruca Paşa Türbesi” (Osman ÜLKÜ), sy. 21 (2004), s. 241-259.
- “Gençlik, Sevgi, Terbiye ve Olgun İnsan” (Hüseyin VAROL), sy. 7 s. (1986), 235-257.
- “Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlâkî Bir Yaklaşım” (İbrahim Hakkı AYDIN), sy. 14 (1999), s. 139-168.
- “Gülşen-i Aşk'ta Sembolik Karakterler” (Osman KAVALCI), sy. 9 (1990), s. 345-356.
- “Günümüzde Din Psikolojisi” (Kerim YAVUZ), sy. 8 (1988), s. 253-263.
- “Haberleşme Hizmetleri ve Osmanlı Devleti'nde Ulak Organizasyonu (Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Bu Konudaki Görüşleri)” (Faris ÇERÇİ), sy. 20 (2003), s. 193-224.
- “Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri ve Kullanımı Üzerine” (Abdulahap ÖZSOY), sy. 24 (2005), s. 183-218.
- “Hadis İlmi ve Kelâm” (İbrahim BAYRAKTAR), sy. 10 (1991), s. 232-250.
- “Hakikatü't-Tarîka” (HARÎRÎ-ZÂDE), sad. Osman TÜREER, sy. 8 (1988), s. 275-280.
- “Hakkârî ve Civarında Halkın Dinî ve Ahlâkî Yaşayışının Günlük Hayatta Tezahürü Üzerinde Bir Araştırma” (Ali ŞAFAK), sy. 2 (1977), s. 73-113.
- “Hârûnü'r-Reşîd'in Saray Şairlerinden el-'Abbâs İbnü'l-Ahnef” (R. BLACHÈRE), çev. Süleyman TÛLÛCÛ, sy. 11 (1993), s. 170-175.
- “Hasan Basrî, Hayatı ve Hadîs İlmindeki Yeri” (Abdullah AYDINLI), sy. 8 (1988), s. 91-113.
- “Hassan b. Sâbit'in, Şiirleriyle İslâm'a Hizmetleri” (Bahattin KÖK), sy. 6 (1986), s. 123-139.
- “Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihî Seyri (Kur'ân-ı Kerim'in Harekelenmesi ve Noktalanması)” (Abdulkadir YILMAZ), sy. 19 (2003), s. 49-86.
- “Hayâtu'l-Câhiz ma'a Esyâdihî mine'l-Etrâk” (Zekeriya KİTAPÇI), sy. 2 (1977), s. 141-155.
- “Hayreddin Hıdır b. Mahmud b. Ömer el-'Atufî “Kastamonî” ve Hadis Eserleri” (Sadık CİHAN), sy. 3 (1979), s. 65-75.

- “L’Hégire du Point de Vue de l’Enseignement, de l’Education, et de la Tactique Politique” (İbrahim CÂNÂN), sy. 7 (1986), s. 21-55.
- “Hellenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları” (H. Ömer ÖZDEN), sy. 17 (2002), s. 67-98.
- “Heterodoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Üzerine Bir Deneme” (Faruk KARACA), sy. 15 (2001), s. 145-168.
- “el-Hillî’nin Doktrinde Sünniliğin Eleştirisi” (Henri LAOUST), çev. M. Saffet SARIKAYA, sy. 13 (1997), s. 297-328.
- “Hoca Ahmed-i Yesevî’nin Türk-İslâm Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti” (Osman TÜRER), sy. 12 (1995), s. 11-27.
- “Hocam Doç. Dr. Ahmet Gürtaş (1940-1999)’ın Ardından” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 24 (2005), s. 219-233.
- “Hz. Muhammed’in Getirdiği Ahlâkın Cihanşümüllüğü” (Emrullah YÜKSEL), sy. 7 (1986), s. 77-85.
- “Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur’anî Yaklaşım” (Hamza AKTAN), sy. 16 (2001), s. 59-79.
- “Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Ehl-i Kitap Arasında Kurulan Sosyal İlişkiler”(Yusuf ÇELİK), sy. 23 (2005), s. 129-144.
- “Hz. Peygamber’e Karşı Oryentalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi” (Seyfullah KARA), sy. 23 (2005), s. 145-169.
- “Hz. Peygamber’in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi” (Muhammed HAMİDULLAH), çev. İsmail YAKIT, sy. 6 (1986), s. 211-218.
- “Hz. Peygamber’in Devlet Kurma Faaliyeti (Tarihî Arka Plân ve Teşrî Açısından)” (M. Hanefi PALABIYIK), sy. 17 (2002), s. 99-126.
- “Hz. Peygamber’in İslâm Öncesi Seyahatleri” (Muhammed HAMİDULLAH), çev. Abdullah AYDINLI, sy. 4 (1980), s. 327-342.
- “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Selâm ve İnsan Münasebetlerinde Oynadığı Rol” (Sadık CİHAN), sy. 6 (1986), s. 1-14.
- “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yeme ve İçme Âdâbı” (Sadık CİHAN), sy. 5 (1982), s. 33-43.
- “Ignace Goldziher’in Taberî’den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı” (Abdülmecit OKCU), sy. 18 (2002), s. 137-151.
- “İsparta ve Çevre Köylerindeki Günümüz Ziyaret ve Adak Yerleri” (Ekrem SARIKÇIOĞLU), sy. 3 (1979), s. 133-152.

- “İbn Bevvâb’ın Kasîde-i Râiyye Tercümesi” (Abdulkadir YILMAZ), sy. 14 (1999), s. 219-226.
- “İbn Hâleveyh ve “İ’râbu Selâsîne Sûre mine’l-Kur’ân” Adlı Eseri” (Orhan ATALAY), sy. 17 (2002), s. 53-66.
- “İbn Hişâm el-Ensârî; Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme” (Yusuf SANCAK), sy. 14 (1999), s. 201-218.
- “İbn Humâm’ın Müfessirlik Yönü” (Şükrü ARSLAN), sy. 17 (2002), s. 7-22.
- “İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ma’ânî el-Edevât ve’l-Hurûf Adlı Eseri” (Hüseyin Avni ÇELİK), sy. 8 (1988), s. 143-164.
- “İbn Mu’tî, Eserleri ve Nahv’e Getirdiği Yenilikler” (İsmail DEMİR), sy. 17 (2002), s. 193-216.
- “İbn Nuceym (Hayatı ve Eserleri)” (Ahmet ÖZEL), sy. 3 (1979), s. 361-378.
- “İbn Sina ve Geriatri (Morfolojik ve Ruhî Açıdan)” (İbrahim Hakkı AYDIN), sy. 13 (1997), s. 287-295.
- “İbni Cemâ’a’nın Eğitimle İlgili Görüşlerine Pedagojik Yaklaşımlar” (Ramazan BUYRUKÇU), sy. 13 (1997), s. 247-260.
- “İbn-i Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi” (H. Ömer ÖZDEN), sy. 13 (1997), s. 269-286.
- “İbnu Kuteybe ve Eserleri” (Hüseyin VAROL), sy. 6 (1986), s. 141-153.
- “İbnu’l-Hâcib; Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi” (İbrahim YILMAZ), sy. 13 (1997), s. 469-492.
- “İbrahim Hakkı Hazretlerinin Ahlâk Anlayışı” (Sâkıb YILDIZ), sy. 4 (1980), s. 133-142.
- “İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar” (Seyfullah KARA), sy. 15 (2001), s. 343-382.
- “İhtilafın Menşei, Konusu ve Çeşitleri” (Zeki YILDIRIM), sy. 15 (2001), s. 215-248.
- “İhvânü’s-Safâ’ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması” (Emrullah YÜKSEL), sy. 7 (1986), s. 149-152.
- “İkâmetü’d-Delîl alâ Sıhhati’t-Temsîl ve Fesâdi’t-Te’vîl” (Rabiha ÇELEBİ), sy. 3 (1979), s. 325-360.
- “İki Akaid Metni; el-Fıkhü’l-Ekber ile en-Nesefî Akaidi’nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili” (Mevlüt ÖZLER), sy. 14 (1999), s. 47-65.
- “İkinci Abbasî Halifeliği” (Mahmud Rızk SELİM), çev. Ali AKTAN, sy. 9 (1990), s. 357-368.
- “İktisadî Ahlâk ve Din” (Ünver GÜNAY), sy. 7 (1986), s. 109-128.

- “İlâhî Fiillerde Hikmet”(Emrullah YÜKSEL), sy. 8 (1988), s. 43-76.
- “İlk Mu‘tezilîlerde İlim Kavramı” (Marie BERNARD), çev. Şerafeddin GÖLCÜK, sy. 2 (1977), s. 321-339.
- “İlliyyet Probleminin Doğuşu” (Ruhattin YAZOĞLU), sy. 13 (1997), s. 463-467.
- “İmâm-ı Tirmizî” (Lütfullah CEBECİ), sy. 4 (1980), s. 287-311.
- “İmâmiyye Şi‘asında İnanç Esasları” (Emrullah YÜKSEL), sy. 11 (1993), s. 18-36.
- “İmlâ Usûlü ve es-Sem‘ânî’nin “Edebu’l-İmlâ’ ve’l-İstimlâ” (Abdullah AYDINLI), sy. 5 (1982), s. 175-188.
- “İncil” (Gerhard BLAIL), çev. Ali Rafet ÖSKAN, sy. 10 (1991), s. 343-346.
- “İnsan Allah’ın Halifesi midir?” (Veysel GÜLLÜCE), sy. 15 (2001), s. 169-214.
- “İnsanları ve Cinleri Ancak Bana İbadet Etsinler Diye Yarattım” Ayetinin Anlam ve Yorumu Üzerine” (Şehmus DEMİR), sy. 16 (2001), s. 351-361.
- “İran Safevî Devleti’nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakışı” (Sayın DALKIRAN), sy. 18 (2002), s. 55-102.
- “İsimler ve Hükümler Yönünden İman ve İslâm Kavramları” (Şerafeddin GÖLCÜK), sy. 2 (1977), s. 187-199.
- “İslâm Borçlar Hukukuna Göre Vadeli Satışlar ve Selem: I-Vadeli Satışlarda Vade Farkı Problemi” (Beşir GÖZÜBENLİ), sy. 13 (1997), s. 5-20.
- “İslâm Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler: II-İkrah” (H. İbrahim ACAR), sy. 18 (2002), s. 19-38.
- “İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)” (Ünver GÜNAY), sy. 6 (1986), s. 63-104.
- “İslâm Düşünce Geleneğinde “Her Yenilik Bid’attır” Hadisine Yaklaşımlar” (Muhammed YAZICI), sy. 19 (2003), s. 141-191.
- “İslâm Geleneğinde Hususî Dualar (Razî’nin Bir Metni Çerçevesinde)” (Guy MONNOT), çev. Sadık KILIÇ, sy. 14 (1999), s. 5-24.
- “İslâm Hukuku Açısından Nişanlanma” (H. İbrahim ACAR), sy. 23 (2005), s. 71-94.
- “İslâm Hukuku Açısından Şehircilik ve Aile Meskeni Problemi” (Ali ŞAFAK), sy. 5 (1982), s. 1- 23.
- “İslâm Hukukunda Hıdâne” (Mustafa BAKTİR), sy. 7 (1986), s. 259-289.
- “İslâm Hukukunda Kaynaklar-İctihad-Müctehid-Mezheb-Taklid ve Telfik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma” (Ali ŞAFAK), sy. 3 (1979), s. 1-36.

- “İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes” (Muhammed HAMİDULLAH), çev. İbrahim CÂNÂN, sy. 3 (1979), s. 379-410; sy. 4 (1980), s. 313-326.
- “İslâm Hukukunun Tekevünü ve Tedvini Konusunda Gösterilen Faaliyetler” (Ali ŞAFAK), sy. 1 (Aralık 1975), s. 137-151.
- “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)” (Mustafa SÖNMEZ), sy. 18 (2002), s. 153-178.
- “İslâm Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri” (Reynold A. NICHOLSON), çev. İbrahim YILMAZ, sy. 17 (2002), s. 217-224.
- “İslâm ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu (25-27 Kasım-2005/İzmir)” (M. Fatih TURAN), sy. 24 (2005), s. 235-257.
- “İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda Hukukî Bilmeme (Cehalet)” (Hakkı AYDIN), sy. 12 (1995), s. 245-275.
- “İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda İkra” (Hakkı AYDIN), sy. 11 (1993), s. 299-325; sy. 12 (1995), s. 233-244.
- “İslâm'da Aslî Günah Kavramı Var mıdır?” (Georges C. ANAWATI), çev. Sadık KILIÇ, sy. 6 (1986), s. 507-518.
- “İslâm'da Ruh Tasavvuru” (İsmail YÖRÜK), sy. 7 (1986), s. 359-381.
- “İslâm'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi” (İbrahim BAYRAKTAR), sy. 9 (1990), s. 245-269; sy. 10 (1991), s. 221-231.
- “İslâmın Senegal'de Tekâmülü” (El Hadji Ravane MBAYE), çev. Sadık CİHAN, sy. 7 (1986), s. 481-492.
- “İslâmî Araştırmalar Yapacak Modern Bir Fakülte Nasıl Olmalıdır?” (Muhammed HAMİDULLAH), çev. İbrahim CÂNÂN, sy. 1 (Aralık 1975), s. 5-15.
- “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât yahut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivâyetler” (Muhammed HAMİDULLAH), çev. İbrahim CÂNÂN, sy. 2 (1977), s. 295-319.
- “İslâmî İman Objelerinin Bölünmezliği” (Arif YILDIRIM), sy. 24 (2005), s. 15-48.
- “İslâmiyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncülleri” (Jean-Paul CHARNAY), çev. Ünver GÜNAY, sy. 7 (1986), s. 493-505.
- “İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Din Eğitimimiz” (Abbas ÇELİK), sy. 14 (1999), s. 169-199.
- “İsmail Hakkı Bursevî'ye Göre İnfitâr Süresinin İşarî Yorumu” (İsa ÇELİK), sy. 20 (2003), s. 159-192.

- “İsmail Hakkı İzmirli’de Felsefe, İlim ve Mantık Anlayışı” (Vahdettin BAŞÇI), sy. 11 (1993), s. 415-424.
- “Jean-Baptiste Belot (1822-1904)” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 12 (1995), s. 143-148.
- “Kâ'b b. Malik el-Ensârî ve Tebük Seferiyle İlgili Durumu” (Bahattin KÖK), sy. 8 (1988), s. 129-141.
- “Kâ'b b. Zuheyr ve Kasîde-i Bürde’si Üzerine Notlar-I” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 5 (1982), s. 159-173.
- “Kader Konusu ile İlgili Bir Hadîse Dâir Bâzı Kelâmî Yorumlar” (Arif YILDIRIM), sy. 25 (2006), s. 17-25.
- “Kadının Statüsü Üzerine Bir İnceleme” (Vahdettin BAŞÇI), sy. 14 (1999), s. 67-78.
- “Kâmin Mesellerin Değerlendirilmesi-İbn Fadl Örneğinde-” (Veysel GÜLLÜCE), sy. 25 (2006), s. 91-124.
- “Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini” (Nasrullah, HACİMÜFTÜOĞLU), sy. 9 (1990), s. 215-237; sy. 10 (1991), s. 208-220.
- “Kelâmî Açısından Fiyat Artış ve Düşüşleri” (Şerafeddin GÖLCÜK), sy. 5 (1982), s. 25-31.
- “Kıraat İliminde Tarîk-Senet Boyutu ve Konu ile İlgili Te’lif Edilen Eserler” (Mehmet ADIGÜZEL), sy. 16 (2001), s. 233-257.
- “Kırâat Tedrisinde Rumuzât” (Necati TETİK), sy. 11 (1993), s. 425-431.
- “Kıraatlar Hakkında Bir Değerlendirme” (TÂHİR b. ÂŞÛR), çev. Necdet ÇAĞIL, sy. 16 (2001), s. 259-299.
- “Kindî” (Ahmed Fouad el-EHWANY), çev. Emrullah YÜKSEL, sy. 9 (1990), s. 22-39.
- “Kindî’de İlimlerin Sınıflandırılması” (A. Cortabarría BEITIA), çev. Emrullah YÜKSEL, sy. 5 (1982), s. 219-243.
- “el-Kisâî’nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münazaralar” (H. İbrahim TANÇ), sy. 18 (2002), s. 103-122.
- “Kişiliğin Oluşumunda Fitrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra, 17/84. Ayeti Ekseninde)” (Musa BİLGİZ), sy. 25 (2006), s. 125-144.
- “Kitap Tanıtımı: Ali Eroğlu, Kur’ân Tarihi ve Kur’ân İlimleri Üzerine” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 22 (2004), s. 325-330.
- “Kitap Tanıtımı: EKEV Akademi Dergisi” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 17 (2002), s. 225-229.

- “Kitap Tanıtımı: Gazneliler’e Dair Önemli Bir Eser” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 22 (2004), s. 331-336.
- “Kitap Tanıtımı: Gotthelf Bergsträsser, Sâmi Dilleri Tarihi” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 25 (2006), s. 257-268.
- “Kitap Tanıtımı: İhtirastan İktidara... Kerbelâ-Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi-” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 18 (2002), s. 223-236.
- “[Kitap Tanıtma]: Bâkılânî’nin el-İntisar li-Nakli’l-Kur’ân’ı” (Şerafeddin GÖLCÜK), sy. 3 (1979), s. 429-432.
- “Kitap Tanıtma: Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 9 (1990), s. 402-407.
- “Kitap Tanıtma: Ebû ‘Osmân el-Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler’in Fazîletleri” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 13 (1997), s. 493-499.
- “[Kitap Tanıtma]: Fadl el-İtizâl ve Tabakât el-Mu’tezile” (Şerafeddin GÖLCÜK), sy. 2 (1977), s. 353-357.
- “Kitap Tanıtma: Lekânî, Cevheretu’t-Tevhîd,” (Emrullah YÜKSEL), sy. 6 (1986), s. 229-233.
- “Kitap Tanıtma: Les Ordres Mystiques dans l’Islam, Cheminements et Situation Actuelle” (Osman TÜRER), sy. 8 (1988), s. 303-308.
- “Kitap Tanıtma: (Mahmûd b. ‘Alî el-Kerderî), Nehcü’l-Ferâdis” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 11 (1993), s. 474-484.
- “Kitap Tanıtma: M. Murat Hatipoğlu, Yunanistan’daki Gelişmelerin Işığında Türk-Yunan İlişkilerinin 101 Yılı (1821-1922)” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 11 (1993), s. 485-488.
- “Kitap Tanıtma: Nasreddin Hoca’nın Dünyası” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 14 (1999), s. 269-274.
- “Kitap Tanıtma: Orhan Şaik Gökyay, Dede Korkut Hikâyeleri” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 9 (1990), s. 408-410.
- “[Kitap Tanıtma]: Siretu İbn İshâk” (İhsan Süreyya SİRMA), sy. 2 (1977), s. 359-360.
- “Kitap Tanıtma: Sociologie des Religions” (Ünver GÜNAY), sy. 4 (1980), s. 343-345.
- “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Jean-Paul Charnay, Sociologie Religieuse de l’Islam”, sy. 5 (1982), (Ünver GÜNAY), s. 245-251.
- “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Michael Hill, A Sociology of Religion” (Ünver GÜNAY), sy. 6 (1986), s. 249-252.

- “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı” (Süleyman TULÜCÜ), sy. 6 (1986), s. 267-268.
- “Kitap Tanıtma ve Tenkidi: Prof. Celâl Saraç, Bilim Tarihi (Matematik-Astronomi)” (Süleyman TULÜCÜ), sy. 10 (1991), s. 347-358.
- “Klâsik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri (Vezin Sayısı ve Kafiye Yönünden Klâsik Arap Şiir Şekilleri)” (İbrahim YILMAZ), sy. 22 (2004), s. 109-136.
- “Konferans Metni” (Mehmed Said HATİBOĞLU), sy. 16 (2001), s. 7-27.
- “Konya’da Âteş-Bâz-ı Velî Türbesi” (Hakkı ÖNKAL), sy. 1 (Aralık 1975), s. 223-237.
- “Kur’ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi” (Zeki YILDIRIM), sy. 22 (2004), s. 89-108.
- “Kur’ân Öğretim Metotları ve Öğreticilik Vasıfları” (Mehmet ADIGÜZEL), sy. 19 (2003), s.193-217.
- “Kur’an Tilâvetinin veya Kırâat İlminin Öğretilmesi Usulleri” (Necati TETİK), sy. 9 (1990), s. 238-244.
- “Kur’an Tüm Fesâhat İhlâllerine Kapalı mıdır?” (Necdet ÇAĞIL), sy. 18 (2002), s. 179-206.
- “Kur’ân ve Bilim Işığında Rölativiteye Etki Eden Faktörler” (Faiz KALIN), sy. 17 (2002), s. 179-192.
- “Kur’an ve Sünnette Aile Birliğinin Korunması” (Ahmet GÜNEŞ), sy. 21 (2004), s. 149-183.
- “Kur’ân’a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü” (Ahmet ÇELİK), sy. 16 (2001), s. 173-195.
- “Kur’ân’a Göre Hakka ve Bâtıla Dâvetteki Metotların Ahlâkî Özellikleri” (Kadir POLATER), sy. 24 (2005), s. 121-145.
- “Kur’ân’a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri” (Ali YILMAZ), sy. 20 (2003), s. 91-128.
- “Kur’an’da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi” (Musa BİLGİZ), sy. 20 (2003), s. 129-158.
- “Kur’ân’da Çocukla İlgili Meseleler” (İbrahim CÂNÂN), sy. 8 (1988), s. 19-42.
- “Kur’an’da Hicret” (Şerafeddin GÖLCÜK), sy. 7 (1986), s. 9-20.
- “Kur’ân’da Peygamberlerin İsmeti” (Zeki YILDIRIM), sy. 19 (2003), s. 87-118.
- “Kur’an’da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar” (Orhan ATALAY), sy. 16 (2001), s. 197-231.
- “Kur’an’da Zikir Kavramının Anlam Alanı” (Musa BİLGİZ), sy. 25 (2006), s. 205-232.
- “Kur’ân’ı Anlama Olgusu” (Mehmet ADIGÜZEL), sy. 24 (2005), s. 75-92.

- “Kur’an’ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, (Hasan YILMAZ), sy. 22 (2004), s. 231-242.
- “Kur’ân’ı Salt Okumanın Değeri” (Ali YILMAZ), sy. 21 (2004), s. 63-105.
- “Kur’an’ın Cem’i Meselesi” (Sadık KILIÇ), sy. 4 (1980), s. 261-277.
- “Kur’an’ın Ezberlenip Unutulması” (Zeki YILDIRIM), sy. 11 (1993), s. 459-467.
- “Kur’ân’ın Nüzûlünden Sonraki Târihî Hâdiselere Tatbik Edilmesi Hakkında” (Suat YILDIRIM), sy. 1 (Aralık 1975), s. 79-102.
- “Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi” (Veysel GÜLLÜCE), sy. 25 (2006), s. 41-62.
- “Kur’an-ı Kerim’de Fâsıla” (Ali EROĞLU), sy. 10 (1991), s. 251-291.
- “Kur’an-ı Kerim’de Hidayet ve Dalâlet Anlayışı” (Emrullah YÜKSEL), sy. 7 (1986), s. 87-107.
- “Kur’ân-ı Kerim’de Kıssalar” (Suat YILDIRIM), sy. 3 (1979), s. 37- 63.
- “Kur’an-ı Kerim’de Meseller (Emsâlü’l-Kur’an)” (Veli ULUTÜRK), sy. 11 (1993), s. 74-110; sy. 12 (1995), s. 29-48.
- “Kur’ân-ı Kerim’de “Yevm/Gün” Kavramıyla Zikredilen Âhiret İsimleri” (Ali YILMAZ), sy. 16 (2001), s. 141-171.
- “Kur’an-ı Kerim’de Zulüm Kavramı” (Veli ULUTÜRK), sy. 9 (1990), s. 120-142; sy. 10 (1991), s. 96-117.
- “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hevâ Kavramı ve Dalâletteki Rolü” (Kadir POLATER), sy. 20 (2003), s. 261-299.
- “Kur’an-ı Kerim’e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri” (Veli ULUTÜRK), sy. 7 (1986), s. 217-233.
- “Kur’an-ı Kerim’e Göre İnsanın Değeri ve Üstünlüğü” (Hüseyin Avni ÇELİK), sy. 11 (1993), s. 136-169; sy. 12 (1995), s. 81-93.
- “Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri” (Zeki YILDIRIM), sy. 9 (1990), s. 395-401.
- “Kuzey Kafkasya’da Tarikatlar” (Chantal LEMERCIER-QUELQUEJAY), çev. Osman TÜRER, sy. 11 (1993), s. 226-242.
- “Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları” (İbrahim CÂNÂN), sy. 3 (1979), s. 103-126.
- “Laik Fransa’da Din Eğitiminin Genel Statüsü” (Zahit AKSU), sy. 1 (Aralık 1975), s. 219-222.
- “Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur’ân Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım” (Kemal POLAT), sy. 24 (2005), s. 147-165.

- “Mağrib Müslümanlığının Bazı Sorunları” (Jacques BERQUE), çev. Ünver GÜNAY, sy. 6 (1986), s. 181-199.
- “Malazgirt Savaşına İştirak Eden Türk Beyleri ve Hal Tercümeleleri” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 7 (1986), s. 291-334.
- “Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazalî (Kıyasa Yapılan İtirazlara Dair)” (M. Naci BOLAY), sy. 6 (1986), s. 105-112.
- “Me’âlimu’t-Tenzil ve Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese” (Ali EROĞLU), sy. 9 (1990), s. 280-303.
- “Mecâzu’l-Kur’ân: Dolaylı Anlatım” (John WANSBROUGH), çev. Orhan ATALAY, sy. 21 (2004), s. 261-302.
- “Mecûsî Dini’nde Mehdî İnancı” (Ekrem SARIKÇIOĞLU), sy. 7 (1986), s. 1-7.
- “Medâr-ı Vâhidîyyet ve Merkez-i Ehadiyyet” (HARÎRÎ-ZÂDE), sad. Osman TÜREK, sy. 9 (1990), s. 321-328.
- “Meddah, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri Üzerine Bazı Notlar” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 24 (2005), s. 1-14.
- “Mehmet Âkif’in Kur’ân Anlayışı” (Suat YILDIRIM), sy. 8 (1988), s. 1-17.
- “Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)” (Emrullah YÜKSEL), sy. 2 (1977), s. 175-185.
- “Memlûklülükte Saltanat Değişikliği Usulü” (Ali AKTAN), sy. 9 (1990), s. 270-279.
- “Merginânî, Metodu ve Hukukçuluğu” (Ya’kov MERON), çev. M. Fatih TURAN, sy. 23 (2005), s. 223-230.
- “Merhum Prof. M. Tayyib Okiç’in Eserleri Üzerine” (Süleyman TÜLÜCÜ), sy. 5 (1982), s. 253-257.
- “Metin Tenkidi ve Müşkil Hadisler” (İbrahim BAYRAKTAR), sy. 12 (1995), s. 175-226; sy. 13 (1997), s. 107-193.
- “Mevzû Hadisleri Tesbitte Metod Farklılıkları” (Harun ÖZÇELİK), sy. 22 (2004), s. 193-230.
- “Millî Kültür Tarihi Safhalarına Bakış” (Emel ESİN), sy. 2 (1977), s. 237-293.
- “Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki)” (H. Ezber BODUR), sy. 9 (1990), s. 80-108; sy. 10 (1991), s. 80-95.
- “Modern Toplumun Bunalımında Zamana Bakış Açısının Payı ve Mircae Eliade” (Sadık KILIÇ), sy. 6 (1986), s. 269-281.
- “Molla Gûranî ve İstanbul Fethindeki Rolü” (Sâkîb YILDIZ), sy. 3 (1979), s. 127-131.

- “Mu'allaka Şairlerinden: 'Amr b. Kulsûm” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 16 (2001), s. 81-96.
- “Mu'allakât” (Alfred Felix Landon BEESTON), çev. Süleyman TÛLÛCÛ, sy. 3 (1979), s. 419-427.
- “Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümeleri” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 6 (1986), s. 253-266.
- “Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-I (Türkiye)” (Süleyman TÛLÛCÛ), sy. 23 (2005), s. 1-70.
- “Muhammed Enver el-Keşmîrî'nin Bazı Hadis Meseleleri Hakkındaki Görüşleri” (Harun ÖZÇELİK), sy. 23 (2005), 185-216.
- “Muhammed es-Sincârî (es-Sehâvî) ve “Bidâ'atü'l-Mücevvid fi'l-Hat ve Usûlih” İsimli Eseri” (Abdulkadir YILMAZ), sy. 20 (2003), s. 53-90.
- “Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri)” (Suat YILDIRIM), sy. 6 (1986), s. 21-52.
- “Mukayeseli Hukukta Evlât Edinme Problemi” (Murtaza KÖSE), sy. 15 (2001), s. 267-306.
- “Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlur Rahman” (Frederich Mathewson DENNY), çev. Ruhattin YAZOĞLU, sy. 15 (2001), s. 307-323.
- “Müsteşrikler ve Hz. Peygamber'e Bakışları” (İbrahim BAYRAKTAR), sy. 21 (2004), s. 7-61.
- “Na't-ı Mevlânâ” (Osman KAVALCI), sy. 11 (1993), s. 452-458.
- “Nâmık Kemâl'de Varlık Meselesi ve Allah” (Önder GÖÇGÜN), sy. 4 (1980), s. 241-247.
- “La Nature Double de l'Homme Selon le Coran” (Emrullah YÛKSEL), sy. 10 (1991), s. 9-15.
- ““Nefs” Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar” (Régis BLACHÈRE), çev. Sadık KILIÇ, sy. 5 (1982), s. 189-196.
- “Nişapurlu Sağır Muhaddis” (MUHAMMED İSHAK), çev. Sadık CİHAN, sy. 7 (1986), s. 407-416.
- “Nureddin Topçu'da Mistik İmanın Estetik ve Felsefi Temelleri” (Mustafa KÖK), sy. 13 (1997), s. 439-462.
- “Nuruddin Mahmud'un Mısır'ı Ele Geçirmesi ve Fatimîlerin Yıkılışı” (Bahattin KÖK), sy. 9 (1990), s. 165-187; sy. 10 (1991), s. 130-148.

- “XIX. ve XX. Yüzyıl Siyasî ve Sosyal Olaylarının Güney Azerbaycan Edebiyatına Yansıması” (Ali KAFKASYALI), sy. 25 (2006), s. 161-204.
- “Orta Asya’da Tarikatlar” (Alexandra BENNIGSEN), çev. Osman TÜRER, sy. 11 (1993), s. 211-225.
- “Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı” (Ekrem KAYDU), sy. 2 (1977), s. 201-210; Bkz. SARIKÇIOĞLU, Ekrem.
- “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yazılan Risaleler” (Sadık CİHAN), sy. 2 (1977), s. 157-173.
- “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü’l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercüme” (Sadık CİHAN), sy. 1 (Aralık 1975), s. 127-136.
- “Osmanlı Rejimi ve Kanun Tatbikatı Üzerine Birkaç Söz” (Zahit AKSU), sy. 3 (1979), s. 97-101.
- “Osmanlı Vesikalarında Kullanılan Kâğıt, Kalem, Mürekkep ve Nâmelerin Teçhizi” (Ali AKTAN), sy. 8 (1988), s. 227-237.
- “Osmanlıda Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış” (Niyazi USTA), sy. 15 (2001), s. 61-74.
- “Öğr. Gör. Yahya DAYANIR’ın Ardından”, sy. 11 (1993), s. I-IV.
- “ ‘Ömer b. ‘Alî el-İspirî’nin “Furûk”la İlgili Bir Risâlesinin Tenkitli Neşri” (Ömer KARA), sy. 21 (2004), s. 185-239.
- “P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) Üzerine Biyografik Bir Deneme” (Ali Rafet ÖZKAN), sy. 14 (1999), s. 111-126.
- “Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi” (Tuncay İMAMOĞLU), sy. 23 (2005), s. 95-110.
- “Paul Tillich’in Tanrı Anlayışı” (Ruhattin YAZOĞLU), sy. 22 (2004), s. 137-150.
- “Polanya’da Kur’ân-ı Kerim Tercüme Tarihi, Bibliyografya ile Birlikte” (Maciej M. KONOPACKI), çev. İhsan Süreyya SİRMA, sy. 3 (1979), s. 411-417.
- “Prof. Dr. Mehmet Naci Bolay’ın Hayatı, Kişiliği ve Eserleri” (Vahdettin BAŞÇI), sy. 17 (2002), s. 23-25.
- “Prophet Muhammed und der Islam” (Kerim YAVUZ), sy. 4 (1980), s. 143-158.
- “Psikolojik Bir Yaklaşımla Sözlü ve Fiilî Şart ve Rükünleriyle Namaz” (Hüseyin CERTEL), sy. 13 (1997), s. 329-345.
- “Psiko-Sosyal Açıdan Zekât” (Hüseyin CERTEL), sy. 13 (1997), s. 347-359.

- “Quelques Documents Inédits sur le Rôle des Confréries Tariqat dans la Politique Panislamique du Sultan Abdulhamid II” (İhsan Süreyya SİRMA), sy. 3 (1979), s. 283-293.
- “Quelques Mots sur le Régime Ottoman et l’Application de la Loi Sainte (Şarî’a)” (Zahit AKSU), sy. 3 (1979), s. 87-96.
- “er-Rahmân Vâsfinın Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanılışı” (Suat YILDIRIM), sy. 4 (1980), s. 21-40.
- “Ramazanoğulları Beyliği Mimârî Eserlerinden Adana Ulu Câmii” (Nusret ÇAM), sy. 5 (1982), s. 129-157.
- “Resulullah’ta “Muhataba Göre Hareket” ve “Tedric” Prensipleri” (İbrahim CÂNÂN), sy. 11 (1993), s. 37-73; sy. 12 (1995), s. 5-10; sy. 13 (1997), s. 53-54.
- “Ruh Beden İlişkisi” (A. Vahit İMAMOĞLU), sy. 12 (1995), s. 345-356.
- “Ruh Konusu Üzerine Bir Makale” (Ahmed Fouad el-EHWANY), çev. Vahdettin BAŞÇI-Ruhattin YAZOĞLU, sy. 12 (1995), s. 227-232.
- “Sa’id İbn Cübeyr ve Tefsiri” (Fahri GÖKCAN), sy. 4 (1980), s. 1-20.
- “Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar” (Hüseyn GÜLLÜCE), sy. 23 (2005), s. 171-184.
- “Samerra’nın Kuruluşu” (Bahattin KÖK), sy. 19 (2003), s. 7-48.
- “...Selâm Olsun” (Sadık CİHAN), sy. 3 (1979), s. IX-XI.
- “...Selâm Olsun” (Zahit AKSU), sy. 3 (1979), s. IX-XI.
- “Selçuklular Devri Amasya Türbeleri” (Hakkı ÖNKAL), sy. 4 (1980), s. 185-240.
- “es-Semîn ve Garîbu’l-Kur’an’ındaki Metodu” (Şükrü ARSLAN), sy. 11 (1993), s. 111-121; sy. 12 (1995), s. 49-79.
- “Seyyidlerle İlgisi Açısından Ahzab Suresinin Otuzüçüncü Âyeti ve Tarihî Tesirleri” (Murat SARICIK), sy. 11 (1993), s. 183-210.
- “Sır Dinleri” (Mehmet ÇELİK), sy. 8 (1988), s. 213-225.
- “Sibeveyh’in “Kitâb”ının Eski Bir Kaynağı Var mıdır?” (Ramzî BAALBAKÎ), çev. Süleyman TÛLÛCÛ, sy. 10 (1991), s. 292-297.
- “Siyah ve Beyaz [Sembolizmi]” (René GUÉNON), çev. Sadık KILIÇ, sy. 23 (2005), s. 217-222.
- “Sofuzâde M. Tevfik Efendi’nin Bilinmeyen On Muhammesi ve Altı Tahmisi” (Abdulkerim ABDULKADİROĞLU), sy. 11 (1993), s. 243-267.
- “Sosyal Pedagoji ve Sosyal İş’in Kavramları ve İlgili Alanları” (Ramazan BUYRUKÇU), sy. 13 (1997), s. 261-267.

- “Sultan II. Abdülhamid’in Çin’e Gönderdiği Enver Paşa Heyeti Hakkında Bazı Bilgiler” (İhsan Süreyya SİRMA), sy. 4 (1980), s. 159-183.
- “Sultan Kutuz ve Aynu-Calut Zaferi” (Ali AKTAN), sy. 10 (1991), s. 181-201.
- “Sunuş” (Bahattin KÖK), sy. 15 (2001), s. 7-8.
- “Sülüs Yazıda Harflere Formlarına Göre Verilen İsimler” (Abdulkadir YILMAZ), sy. 16 (2001), s. 123-139.
- “Sünnetin Geçmişte ve Günümüzde İhmâli Meselesi” (M. Mustafa el-A’ZAMÎ), çev. Abdullah AYDINLI, sy. 8 (1988), s. 281-302.
- “Süt Akrabalığı” (H. Murat KUMBASAR), sy. 16 (2001), s. 317-332.
- “Synoptic İncillerin Kaynakları ve Tahlilî Mukayeseleri” (Mehmet ÇELİK), sy. 8 (1988), s. 267-274.
- “Şayh Badr al-Dîn Mahmûd b. İsrâ’îl” (Bilâl DİNDAR), sy. 3 (1979), s. 297-323.
- “Şeyh Muhammed Nazmî ve Bazı Tasavvufî Görüşleri” (Osman TÜRER), sy. 7 (1986) s. 335-357.
- “Şeyhülislâmlık Makamı” (Ekrem SARIKÇIOĞLU), sy. 5 (1982), s. 197-218.
- “Şia’nın Kur’an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri” (Sâkıb YILDIZ), sy. 5 (1982), s. 45-69.
- “Şihâbuddîn es-Sivâsî ve ‘Uyûnu’t-Tefâsîr’indeki Metodu” (Şükrü ARSLAN), sy. 9 (1990), s. 188-214; sy. 10 (1991), s. 149-154; sy. 11 (1993), s. 122-135.
- “Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik” (Ali EROĞLU), sy. 11 (1993), s. 326-358; sy. 12 (1995), s. 149-173.
- “Şuubiye Hareketi ve Uydurma Hadislerle Münasebeti” (Sadık CİHAN), sy. 6 (1986), s. 53-62.
- “Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî’nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar” (Abdülmecit OKCU), sy. 19 (2003), s. 219-248.
- “Taftâzânî (H. 722-792/M.1322-1390)’nin Eserleri” (H. Murat KUMBASAR), sy. 25 (2006), s. 145-160.
- “Taksim” (Ahmet KURT), sy. 1 (Aralık 1975), s. 1.
- “Talmud’dan Reform’a...” (Jean SERVIER), çev. Sadık KILIÇ, sy. 22 (2004), s. 265-292.
- “Tanzimat’tan Cumhuriyete Osmanlı’da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme” (Eyüp BEKİRYAZICI), sy. 19 (2003), s. 249-278.

- “Tarih Boyunca Kur’ân’dan Yapılan İntihaller; Eski ve Çağımızdaki Yalancı Müseylime Arasında Bir Karşılaştırma” (Ahmet ÇELİK), sy. 25 (2006), s. 63-90.
- “Tarihî Süreçte Orta Asya ve Kırgızistan’da Din Siyaseti ve Eğitimi” (Timur KOZUKULOV), sy. 24 (2005), s. 167-182.
- “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme” (İbrahim Hilmi KARSLI), sy. 20 (2003), s. 225-260.
- “Tasavvufta İlm-i Zahir - İlm-i Batın Anlayışı” (Ferzende İDİZ), sy. 25 (2006), s. 233-256.
- “Taşköpri-zâde Ahmed Efendi’nin “Letâifu’n-Nebî” İsimli Kırk Hadisi” (Sadık CİHAN), sy. 4 (1980), s. 41-75.
- “The Teaching of Islam (Particularly Fiqh) in the Secular Turkish Republic” (Ali ŞAFAK), sy. 2 (1977), s. 115-140.
- “Teolojik Geri Kalmışlık Üzerine” (Beyza BİLGİN), sy. 15 (2001), s. 9-30.
- “Tez Tanıtma ve Tenkitleri” (Emrullah YÜKSEL), sy. 6 (1986), s. 235-247.
- “Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarabe ve Commenda Ortaklıklarının Etkilişimi Hakkında Bir Deneme” (Murtaza KÖSE), sy. 17 (2002), s. 151-177.
- “Tireli İbni Melek; Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi” (Mustafa BAKTIR), sy. 9 (1990), s. 40-66; sy. 10 (1991), s. 51-58.
- “Tunus’ta Dinî Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhu” (Russell A. STONE), çev. H. Ezber BODUR, sy. 8 (1988), s. 309-324.
- “Türk Atasözlerinde İnsan” (H. Ömer ÖZDEN), sy. 15 (2001), s. 75-105.
- “Türk Edebiyatında Dinî Çocuk Şiirleri ve Terbiye Bakımından Değeri” (Önder GÖÇGÜN), sy. 5 (1982), s. 109-128.
- “Türk Müfessiri İsmâ’il Hakkı Burûsevî’nin Hayatı” (Sâkıb YILDIZ), sy. 1 (Aralık 1975), s. 103-126.
- “Türkçede İmlâ” (Yusuf Ziya ÖKSÜZ), sy. 3 (1979), s. 239-281.
- “Usûlu’d-Dîn ve Dâru’l-Ulûm Fakültelerinde Hadîs Sahasında Yapılmış Doktora Tezleri” (Selçuk COŞKUN), sy. 13 (1997), s. 411-438.
- “Uyku ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarda Nefs ve Ruh Anlayışı” (A. Vahit İMAMOĞLU), sy. 13 (1997), s. 231-245.
- “Ümmü’l-Fadl’in Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e Süt Anneliği Yapması Konusundaki Rivayetlerin Tarih Açısından Tenkidli Bir Değerlendirilmesi” (Mustafa AĞIRMAN), sy. 16 (2001), s. 107-122.

- “Yazıcı Sâlih ve Şemsiyye’si” (Âmil ÇELEBİOĞLU), sy. 1 (Aralık 1975), s. 171-218.
- “Yemen Kıt’asında Osmanlı Devleti’ne ve Diğer Devletlere Karşı İsyân Eden Aşiretlere Dair Bir Vesika” (İhsan Süreyya SIRMA), sy. 2 (1977), s. 223-236.
- “Yunus Emre’nin İç Benine Dinî ve Psikolojik Yaklaşımlar” (Kerim YAVUZ), sy. 9 (1990), s. 12-21.
- “Zayıf Hadisle İlgili Üç Sual ve Üç Cevap veya Gunyetu’l-Elma’î” (el-AZÎMÂBÂDÎ), çev. İbrahim CÂNÂN, sy. 6 (1986), s. 155-174.
- “Zenci Afrika’da İslâmiyetin Yayılışının-Temel Etkenleri-” (Ünver GÜNAY), sy. 4 (1980), s. 105-118.
- “Ziya Gökalp’in Dinî Tutumu ve Din Anlayışı” (Kerim YAVUZ), sy. 2 (1977), s. 211-222.